



la vie

3
mars 1983

des communautés
religieuses

La vie des communautés religieuses

Directeur :

Laurent Boisvert, o.f.m.

Comité de rédaction :

René Bacon, o.f.m.

René Baril, o.f.m.

Pierre Bisaillon, o.f.m.

Laurent Boisvert, o.f.m.

Odoric Bouffard, o.f.m.

Secrétariat :

Rita Jacques, s.p.

Bérard Charlebois, o.f.m.

Rédaction et administration :

La vie des communautés
religieuses

5750 boulevard Rosemont

Montréal, Canada H1T 2H2

Tél. : 259-6911

Courrier de la deuxième classe

Enregistrement n° 0828

Composition : Graphiti

Impression : L'Éclaireur Ltée

La revue paraît dix fois par an

Abonnement :

de surface : 9,50 \$ (45 FF) (300 FB)

par avion 13,50 \$ (65 FF) (425 FB)

Sommaire

Vol. 41 — mars 1983

Laurent Boisvert, o.f.m.,
**La vie religieuse, une forme
d'existence et d'obéissance
chrétiennes**

L'A. précise d'abord ce qui spécifie la vie religieuse par rapport aux autres formes de vie chrétienne: un type de célibat, un type de communauté fraternelle, un type de spiritualité et de participation à la mission. Authentifiée par l'autorité de l'Église, la vie religieuse est objet d'un choix humain, lui-même fondé sur un appel divin. Elle constitue une forme d'obéissance à Dieu, à la fois personnelle, communautaire et mutuelle, une manière de communier au mystère d'obéissance de Jésus à son Père. Les religieux ne sont pas appelés à une obéissance chrétienne plus parfaite, mais à une façon particulière de vivre l'unique obéissance chrétienne.

Jean Duhaime,
**Un maître-livre: «Le cortège
des fous de Dieu»**

Pour se retrouver dans les nombreuses religions nouvelles de notre milieu, l'ouvrage présenté ici constitue sans doute l'un des meilleurs guides actuels. Ce maître-livre n'est pas d'abord facile et certains ne manqueront pas d'en signaler les limites. Mais sa lecture s'impose et vaut largement l'effort qu'elle exige.

La vie religieuse une forme d'existence et d'obéissance chrétiennes

Laurent Boisvert, o.f.m. *

Dans une réflexion antérieure, j'ai présenté l'obéissance à l'Évangile et ses exigences fondamentales¹. Chaque croyant doit entendre et mettre en pratique le contenu du dessein global de Dieu, révélé par Jésus-Christ. Il en va de sa vérité de fils et serviteur, de son entrée dans la vie, de sa liberté et de sa sainteté.

Mais le chrétien vit cette obéissance à l'Évangile à l'intérieur d'une forme d'existence qu'il a choisie et qui correspond le mieux au dessein particulier de Dieu sur lui. Ainsi la vie de la religieuse et du religieux est un type d'existence évangélique, une forme d'obéissance de la foi. Simple en apparence, cette affirmation contient des implications qui méritent d'être développées, car elles permettent de mieux saisir comment la vie religieuse s'articule sur l'obéissance chrétienne. D'où les trois points de cette réflexion : la vie religieuse est présentée comme 1) un type d'existence chrétienne, 2) un choix libre et responsable, 3) une forme d'obéissance à Dieu.

I. Un type d'existence chrétienne

On ne saurait définir l'identité de la vie religieuse sans préciser, d'une part, ce qu'elle a de commun avec les autres types d'existence chrétienne et, d'autre part, ce qu'elle a d'original, de

* 5750 boulevard Rosemont, Montréal, Canada, H1T 2H2.

1. Laurent BOISVERT, *La vie chrétienne, une obéissance radicale à Dieu*, dans *La Vie des communautés religieuses* 41 (1983) 2-17.

différent. C'est, pour employer un langage plus technique, le générique et le spécifique de la vie religieuse. La réalité commune à toutes les formes de vie chrétienne est incomparablement plus importante que celle qui les distingue. Il s'agit d'une même foi au Dieu Père, Fils et Esprit, du même Évangile avec ses exigences radicales, d'un même baptême, d'une même espérance, d'une même charité, d'une même communauté fraternelle. Au centre de toute existence chrétienne sérieuse se trouvent la primauté absolue de Dieu sur la vie du croyant, l'amour du prochain qui inclut l'ennemi et le don de sa vie, le partage qui traduit et construit la communauté fraternelle, le service de Dieu et de son Règne sans autre titre à la récompense que la seule miséricorde du Seigneur.

Cet élément générique, le premier et le plus important dans toutes les formes de vie chrétienne, François d'Assise le place au tout début de sa deuxième Règle: «La Règle de vie des Frères Mineurs consiste à observer le saint Évangile de notre Seigneur Jésus-Christ»². Il est la norme ultime d'évaluation de toute existence chrétienne, donc aussi de toute vie religieuse. D'où l'affirmation de *Perfectae caritatis*: «Étant donné que la norme ultime de la vie religieuse est de suivre le Christ selon l'enseignement de l'Évangile, elle doit être considérée par tous les instituts comme leur règle suprême» (n. 2).

Être chrétien est incomparablement plus important qu'être religieux, observer l'Évangile est essentiel alors que l'observer sous la forme qu'il prend en vie religieuse est secondaire. Coupée de l'Évangile, la vie religieuse est réduite à ses quelques éléments distinctifs, donc appauvrie; elle perd en outre sa signification la plus profonde. Mais en quoi cette forme de vie chrétienne est-elle différente des autres? Quelles sont les composantes de sa spécificité? Essayons de le préciser en examinant diverses présentations, dont la première est centrée sur la consécration.

2. *Saint François d'Assise, Documents, Écrits et premières Biographies*, Paris Éditions Franciscaines, 1968, p. 88.

1. Consécration particulière

La consécration particulière des religieux est plusieurs fois affirmée dans les textes officiels de l'autorité de l'Église. Ainsi dans *Lumen gentium*: par les vœux, le chrétien «se consacre plus intimement au service de Dieu» (n. 44). Dans *Perfectae caritatis*: les religieux «ont dédié toute leur vie à son (Dieu) service; et ceci constitue précisément une consécration particulière, qui s'enracine profondément dans la consécration baptismale, et l'exprime avec plus de plénitude» (n. 5). On ajoute: «ce don d'eux-mêmes a été accepté par l'Église» (n. 5). *Evangelica testificatio* fait largement écho à cet enseignement de Vatican II (nos 1, 4 7).

Cette consécration particulière, est-elle l'œuvre de Dieu ou l'œuvre de la personne? D'après Patrick Jacquemont, «l'étude systématique de tous les textes montre que le terme de consécration n'est employé que dans un seul sens. Non pas celui d'une consécration par Dieu, mais celui d'une consécration à Dieu³. Je crois qu'il a raison. En effet, lire le n. 44 de *Lumen gentium*, seul texte faisant difficulté, dans un sens passif: le chrétien «est entièrement livré à Dieu», au lieu du sens actif: le chrétien «se consacre plus intimement au service de Dieu», équivaut à ignorer ou méconnaître l'allocution de Paul VI à laquelle renvoie précisément ce texte conciliaire. Voici le paragraphe auquel il réfère: «C'est ainsi que la profession des vœux évangéliques s'ajoute à la consécration qui est propre aux baptisés et la complète, en tant que consécration particulière par laquelle le fidèle se donne et se consacre (se committit ac devovet) pleinement à Dieu, mettant toute sa vie au service de lui seul»⁴.

Mais quel lien y a-t-il entre la consécration baptismale et la consécration religieuse? Selon *Perfectae caritatis* (n. 5), la seconde s'enracine dans la première et l'exprime avec plus de plénitude.

3. Patrick JACQUEMONT, *Situation, signification, structuration de la vie religieuse*, dans *Vocation*, n. 295 (1981) 51.

4. *Directives de S.S. Paul VI pour la vie religieuse*, Allocution du 23 mai 1964, dans *La Documentation catholique* 56 (1964) 690.

Cela signifie-t-il que la consécration religieuse s'ajoute à la consécration baptismale et fait des religieux une catégorie spéciale de consacrés? Thaddée Matura le nie expressément. « On est consacré pour un ministère, mais à part cette consécration fonctionnelle, on voit mal qu'il puisse y avoir des degrés dans la consécration du chrétien à Dieu et à son service. Il y a sans doute des façons différentes d'être consacré à Dieu, destiné à son service, mais la consécration, au sens de mise au service et don total de soi, ne connaît pas de degrés objectifs. De soi, c'est tout l'être du chrétien qui, dans la situation particulière qui est la sienne, est voué à Dieu »⁵.

En somme, la consécration religieuse ne s'ajoute pas à la consécration baptismale dans le sens qu'elle rendrait la personne plus consacrée à Dieu. « Loin de réitérer ce que comporte déjà le baptême, (elle) ne peut être que la mise en œuvre de la grâce baptismale »⁶. Elle est l'acte de la personne se donnant à Dieu en réponse à l'exigence du baptême. Que cette réponse soit inspirée par Dieu, cela va sans dire. Que le don de la personne soit accueilli et béni par lui, dans et par l'Église, et qu'il assure de sa propre fidélité celui ou celle qui se donne, cela va également de soi.

Envisagée sous l'angle de l'orientation de la personne vers Dieu, la consécration religieuse ne saurait distinguer les religieux des autres chrétiens, puisqu'elle n'ajoute aucun degré à l'authentique consécration du baptême, celle-ci vouant intégralement le baptisé au culte du vrai Dieu. D'où l'obligation pour tout chrétien, quel que soit son type d'existence, d'être saint par conduite, de présenter à Dieu l'offrande d'une vie entièrement consacrée à la charité, d'exercer quotidiennement son sacerdoce de baptisé.

On aura certes noté que, dans cette présentation, la consécration religieuse n'est jamais identifiée à la « sacralisation », c'est-à-dire à l'action qui transfère une personne de la sphère du « profane » à celle du « sacré », fait d'elle un objet de vénération et

5. Thaddée MATURA, *Célibat et communauté*, Cerf 1967, p. 58.

6. Simon LÉGASSE, *La vie « consacrée » selon l'Écriture*, dans *La Vie des communautés religieuses* 38 (1980) 299.

rend sacrilèges ceux qui posent à son égard un acte impie ou violent. Une telle conception de la consécration religieuse, en régression aujourd'hui, ne peut que gêner ceux qui conçoivent l'existence humaine intégrale comme le lieu de la vie évangélique. La personne n'a pas besoin d'être sacralisée pour que Dieu œuvre en elle ou pour qu'elle serve Dieu.

2. Conseils évangéliques

Depuis le Moyen-Âge on affirme « que l'Évangile offre deux voies pour l'entrée au Royaume des cieux : l'une, exigée de tous les chrétiens et suffisante, ne dépasse guère les préceptes, l'autre proposée à ceux qui cherchent non seulement le salut mais la perfection trouve sa charte dans les conseils. La première trace la voie commune, la seconde le chemin de la perfection... Le choix ainsi offert aux chrétiens ne porte donc pas entre "être sauvé" et "ne pas être sauvé" mais entre "jouir du salut" et "entrer dans la perfection de ce salut" »⁷. Vers le treizième siècle on concentre ces conseils évangéliques sur la triade : chasteté, pauvreté, obéissance. Depuis lors et jusqu'à Vatican II inclusivement, ces trois conseils sont considérés comme les composantes essentielles de la vie religieuse, ce qui la spécifie. La vie religieuse n'est-elle pas la « vie selon les conseils ».

Or, d'après l'exégèse contemporaine, « ni l'Ancien ni le Nouveau Testament ne connaît l'existence d'une catégorie particulière de croyants, à qui seraient réservées des exigences éthiques spéciales... Les exigences éthiques de Jésus, générales ou radicales, répercutées dans les divers textes, s'adressent indistinctement à tous les croyants chrétiens. S'il est vrai par ailleurs que tels éléments de la vie religieuse (célibat comme choix facultatif, renoncement aux biens, leur mise en commun, leur partage avec les pauvres, etc.) sont vraiment évangéliques, tous, à l'exception du célibat, ils visent l'ensemble des chrétiens »⁸.

7. J.M.R. TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde, Le projet des religieux*, Cerf 1974, p. 102.

8. Thaddée MATURA, *Le radicalisme évangélique et la vie religieuse*, dans *La Vie des communautés religieuses* 39 (1981) 35-36.

En somme, le Nouveau Testament ne connaît pas deux catégories de croyants, aux exigences éthiques différentes. Il ignore la distinction entre préceptes et conseils, les premiers s'imposant à tous les chrétiens de nécessité de salut et les seconds offrant un moyen plus facile d'une perfection plus grande. En conséquence, on ne peut fonder la spécificité de la vie religieuse sur trois conseils dits évangéliques et distingués des préceptes. Continuer de présenter ainsi la vie religieuse, alors qu'une telle présentation est dépourvue de fondement scripturaire, manifeste la force de la tradition dans le discours théologique et, en même temps, la difficulté de concevoir une façon neuve et plus adéquate de définir la vie religieuse dans ce qu'elle a de particulier. Heureusement un effort sérieux a été et continue d'être fait dans le sens d'une nouvelle conception.

3. Radicalisme institutionnalisé

Le radicalisme évangélique, dont il est ici question, qualifie «habituellement les enseignements de Jésus relatés par les évangiles, enseignements qui présentent un caractère particulièrement abrupt et exigeant»⁹. Sont considérés comme radicaux les textes des évangiles qui proposent ou exigent «des attitudes ou des actes en rupture avec les façons ordinaires, humaines ou religieuses, d'agir. L'ensemble de telles exigences, relatives à un certain type de conduite, constitue le radicalisme évangélique»¹⁰.

Le message de Jésus ne se réduit pas aux exigences radicales qui en sont l'aspect dur et tranchant; celles-ci n'en constituent même pas le point le plus important. D'où la nécessité, pour une exacte compréhension, de situer le radicalisme sur le fond du message qui présente l'exigence la plus difficile: «se convertir, se réorienter de fond en comble, accueillir pleinement le message de Jésus..., se tenir éveillé, poursuivre la découverte du secret de Jésus qui se dévoile dramatiquement à travers le scandale de l'oppression, de la souffrance et de la mort»¹¹. Détaché de sa base,

9. Thaddée MATURA, *Le radicalisme évangélique. Aux sources de la vie chrétienne* (Lectio Divina, 97) Cerf 1978, p. 16.

10. *Ibid.*, p. 17.

11. *Ibid.*, pp. 182-183.

le radicalisme «tournerait vite en rigidité, étroitesse ou exploit ascétique. Et la conversion, la foi en Jésus, l'amour pour les hommes, dépouillés de leurs traits radicaux, se dilueraient en une vue théorique»¹².

Si l'on admet que le fond du message de Jésus concerne l'existence de tout chrétien, qu'en est-il de ses exigences radicales? S'imposent-elles à tous les croyants et, si oui, de façon identique ou différente? Ici se greffe une autre présentation du caractère propre de la vie religieuse.

La perfection évangélique est proposée à tous, et chacun se doit de prendre «le moyen nécessaire, si radical et absolu soit-il, chaque fois que la situation l'exige»... Dans le projet religieux, par contre, «on refuse de prendre ce moyen radical uniquement lorsque la situation l'exige. Librement, on choisit de vivre dans un état où une certaine attitude radicale devient la norme. On décide donc simplement de rendre plus continu, en faisant la loi interne de l'existence et en l'institutionnalisant, le radicalisme évangélique»¹³. Ainsi l'originalité de la vie religieuse repose sur le choix de vivre le radicalisme comme un état habituel, une norme quotidienne, au lieu d'en limiter l'application aux situations-limites, comme dans le cas des autres chrétiens.

Tout en admettant que la vie religieuse est incompréhensible sans le radicalisme, on peut faire à cette présentation des objections sérieuses. La première est que, en fait, «la plupart des exigences radicales ne peuvent jouer que lorsque la situation l'exige; ainsi le renoncement à sa vie, le pardon des offenses, l'amour des ennemis, les ruptures familiales, la réaction devant les scandales, la non-résistance, etc.»¹⁴. Quant au célibat et à la communauté «physique» des biens matériels, ils sont objets de choix libre de la part du chrétien. En les choisissant les religieux ne font qu'opter pour une façon de vivre l'Évangile et son radicalisme.

12. *Ibid.*, p. 183.

13. TILLARD, *op. cit.*, p. 157.

14. MATURA, *art. cité en note 8*, p. 43.

La deuxième objection découle de la précédente. En faisant du radicalisme institutionnalisé le signe distinctif de la vie religieuse, on le monopolise, comme norme permanente, en faveur d'un groupe de croyants. Ce qui dispense les autres chrétiens de le vivre d'une façon qui devrait aussi être permanente. Le radicalisme n'appartient-il pas à la foi chrétienne, et donc à tout véritable disciple de Jésus? Une étude exégétique sérieuse a démontré que « les exigences radicales replacées dans l'ensemble du message de Jésus n'en forment pas un élément surajouté, un surcroît facultatif destiné à une élite »¹⁵. Pris dans tous ses éléments, il « n'est, ni dans l'évangile ni aujourd'hui, l'apanage d'un groupe. Il concerne également tous les croyants »¹⁶.

Enfin, présenter le radicalisme institutionnalisé comme spécifique de la vie religieuse, n'est-ce pas introduire parmi les chrétiens deux catégories? Ne rejoint-on pas, d'une autre façon, les deux classes de croyants qui émanaient de la distinction préceptes-conseils, et de la définition du caractère particulier de la vie religieuse par les trois conseils, dits évangéliques, de chasteté, de pauvreté et d'obéissance? Dans un cas comme dans l'autre on reconnaît à certains chrétiens des exigences éthiques spéciales qui les situent dans un état privilégié et fait d'eux des appelés à une perfection plus grande.

Il me semble difficile de retenir une telle présentation, au nom même de l'Évangile et de ses exigences radicales. Celles-ci en effet doivent être perçues, non comme un supplément ou un luxe, mais comme un donné qui est au cœur de toute vie chrétienne, et que chaque croyant doit prendre au sérieux, en tout temps, s'il veut valablement vivre sa condition de disciple.

4. Suite plus immédiate du Christ

À deux reprises la constitution *Lumen gentium* s'exprime dans le sens d'une suite plus immédiate du Christ. Elle affirme d'abord que par la pauvreté et l'obéissance les religieux suivent de plus

15. MATURA, *op. cité* en note 9, pp. 199-200.

16. *Ibid.*, p. 202.

près et signifient plus clairement l'abaissement du Sauveur : l'Église « se réjouit de trouver en son sein beaucoup d'hommes et de femmes qui suivent de plus près et montrent de façon plus éclatante l'abaissement du Seigneur, embrassent la pauvreté dans la liberté des fils de Dieu, et renoncent à leur volonté propre » (n. 42). Dans un autre numéro, la constitution considère que « l'état religieux imite de plus près et représente perpétuellement dans l'Église la forme de vie que le Fils de Dieu a prise en entrant dans le monde pour faire la volonté du Père, et qu'il a proposée aux disciples qui le suivaient » (n. 44).

Ces deux passages sont-ils suffisants pour établir que la note distinctive de la vie religieuse réside dans la suite plus immédiate du Christ ? On se rappellera que les textes même du Concile sur la vie religieuse portent la marque du compromis entre diverses présentations. Aucune théologie complète de la vie religieuse n'a été élaborée par le Concile ; il a plutôt affirmé la valeur de cette vie en la présentant selon la conception la plus reçue, celle des trois conseils.

Il existe pourtant une opinion théologique selon laquelle la vie religieuse est une suite plus immédiate et une imitation plus étroite du Christ, une condition de disciple au sens fort du mot. Ce qui fait des religieux une catégorie particulière de chrétiens, semblable à celle du petit groupe qui entourait Jésus durant sa vie publique.

Cette présentation est reliée à l'interprétation des mots : « suivre » et « disciple ». Jésus « réserve à certains seulement l'appel à le suivre... Dans notre langage actuel, il nous arrive de dire que tous les chrétiens doivent suivre le Christ. Mais dans le langage évangélique, suivre le Christ reçoit une signification plus particulière, bien concrète : c'est la démarche qui consiste à abandonner tout pour accompagner le Christ sur les routes de sa mission, et à se mettre entièrement au service de son royaume... Manifestement, tous ne sont pas invités à ce mode de vie. Seuls ceux qui sont désignés comme "disciples" s'y engagent »¹⁷. Concernant le terme

17. Jean GALOT, *Agir en consacré*, dans *La Vie des communautés religieuses* 40 (1982) 274-275.

«disciple», il « a une signification plus restreinte dans le vocabulaire évangélique que dans la terminologie actuelle. Les disciples sont ceux qui entourent Jésus en partageant son mode de vie, ceux que le Maître peut envoyer en mission parce qu'ils se sont détachés de tout pour se dévouer à l'établissement du royaume »¹⁸. Et l'auteur applique aux religieux son interprétation de ce double vocabulaire : « c'est ici que nous saisissons l'origine de la vie consacrée. L'état de vie consacrée a été fondé par le Christ lui-même »¹⁹.

Notons que, selon l'exégèse actuelle, le terme « disciple » connaît deux acceptions : l'une, plus stricte, qui désigne les Douze (Mc, Mt, Lc, Jn), et l'autre, plus large, qui s'applique aux croyants chrétiens (Mt, Lc, Jn, Ac)²⁰. « Le disciple est celui qui, sur l'appel de Jésus, marche à sa suite... On a tendu à identifier les disciples aux Douze et aux Soixante-douze, mais, selon Ac, est disciple tout croyant »²¹. Il est donc inexact d'affirmer que, dans le langage évangélique, les disciples sont identifiés aux seules personnes que Jésus a choisies pour compagnons et envoyées en mission.

Quant à l'expression « suivre Jésus », est-elle synonyme de partager sa vie itinérante après avoir tout abandonné ? « Jésus appelle les hommes à sa suite. Comme dans l'A.T., cela signifie... s'attacher à, obéir, ce qui, selon Jn, équivaut à croire. Suivre Jésus, c'est entrer dans le Royaume de Dieu qui est là, c'est se lier à son sort et plus spécialement à sa croix et à sa gloire »²². S'il faut reconnaître que le groupe restreint des disciples autour de Jésus le suivaient d'une façon qui leur était particulière, il y aurait une sérieuse méprise à leur réserver la « suite du Christ ».

Et que penser de la relation établie entre ce petit groupe de disciples et l'ensemble des religieux et religieuses ? Les premiers préfigurent-ils les seconds ? Le penser équivaldrait à quitter « le

18. *Ibid.*, p. 275.

19. *Ibid.*, p. 275.

20. MATURA, *op. cité* en note 9, pp. 33-34.

21. Xavier LÉON-DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Seuil 1975, p. 210.

22. *Ibid.*, p. 506.

terrain de l'exégèse pour entrer dans celui de l'histoire de l'interprétation. Disons carrément que cette opinion apparaît exégétiquement dénuée de tout fondement»²³. «Ce qui a pu être exigé de quelques-uns dans une situation historique est proposé par les évangélistes comme une exigence toujours actuelle à tous les auditeurs de l'évangile. Et s'il fallait réserver et transposer ces exigences adressées aux disciples à un groupe de la communauté chrétienne, ce ne seraient pas les religieux mais plutôt le corps de missionnaires et prédicateurs de l'évangile qui apparaîtrait normalement comme leur successeur»²⁴.

En conséquence, il nous faut chercher une autre façon de caractériser la vie religieuse, qui respecterait davantage les données de l'exégèse.

5. Triple choix

Ce qui différencie la vie religieuse des autres formes d'existence chrétienne se situe, à mon avis, au niveau des possibilités libres, des choix laissés au croyant au niveau de la pratique de sa foi. Ces choix déterminent et structurent un certain type de vie chrétienne, complémentaire des autres mais non objectivement supérieur aux autres; ils commandent une manière de vivre l'Évangile et ses exigences radicales, une façon de tendre à la même perfection de l'amour, et communier à l'unique salut. En pratique, ces choix particuliers sont habituellement inclus dans un choix plus global, impliqués dans l'option en faveur d'un projet. Et quels sont ces choix? Ils se résument à trois, me semble-t-il: un type de célibat, un type de communauté fraternelle, un type de spiritualité chrétienne et de participation à la mission.

Il ne s'agit pas seulement de choisir le célibat au lieu du mariage, mais de choisir un type particulier de célibat, celui qui est inspiré par le Royaume et tendu vers lui (Mt 19, 12). Bien d'autres célibats demeurent possibles, selon les motivations qui les inspirent et qui commandent leur orientation, sans parler du célibat imposé

23. MATURA, *op. cité* en note 9, p. 198.

24. MATURA, *art. cité* en note 8, p. 36.

par les circonstances de la vie. Par leur célibat les religieux sont situés, à l'intérieur de la société civile et de l'Église, dans un état de vie public et définitif.

Si le célibat de Jésus est significatif, c'est qu'il s'inscrit dans le projet de sa vie, lui-même plein de sens : annoncer le Royaume. De même le célibat des religieux a tout son sens dans la mesure où, comme composante d'un projet de vie, il en favorise la réalisation et la signification. Un tel célibat fait l'objet d'un choix personnel laissé par l'Évangile à la discrétion du croyant ; il n'engendre pas de relation privilégiée avec Dieu.

En optant pour la vie religieuse nous choisissons, en second lieu, un type de communauté fraternelle. La fraternité chrétienne comporte des exigences communes aux croyants : vivre en frères et sœurs, s'accueillir comme foncièrement égaux et différents, n'avoir qu'un cœur et qu'une âme, échanger et partager, etc. Il n'y a de fraternité chrétienne authentique que si on tend sérieusement à être « une communauté de l'Esprit et de l'Amour »²⁵.

Cette fraternité chrétienne peut être vécue selon des modalités différentes. La communauté familiale en est une forme, mais non l'unique. Le type de fraternité chrétienne, existant en vie religieuse, est marqué par un être-ensemble (vie commune) à cause du Christ, et par un style de relation entre célibataires, différent de celui qui unit les conjoints et les membres d'une famille.

De plus, les religieux se sont engagés, toujours à cause du Christ et de son Royaume, à la communauté « physique » des biens matériels. Tous les chrétiens sont tenus à la communauté morale des biens, même s'ils demeurent légalement propriétaires de leur avoir. Le croyant n'a pas le droit de retenir pour lui seul ce qui lui appartient, quand son frère ou sa sœur est dans le besoin. La justice l'oblige à partager ce que Dieu lui confie et qu'il doit administrer en son nom, selon sa volonté.

Cette communauté morale des biens, exigence et conséquence de l'amour fraternel, les religieux la vivent selon une modalité

25. Karl RAHNER, *Qui est ton frère ?*, Salvator 1982, p. 27.

facultative : la communauté « physique » des biens matériels. Un peu comme dans le cas de Barnabé qui vendit ce qu'il possédait et en remit le prix aux Apôtres en faveur de la communauté (Ac 4, 37). Cette forme de mise en commun n'est pas obligatoire. Pierre le dit clairement à Ananie : « Quand tu avais ton bien, n'étais-tu pas libre de le garder, et quand tu l'as vendu, ne pouvais-tu pas disposer du prix à ton gré » (Ac 5, 4).

Ajoutons un troisième choix caractéristique de la vie religieuse : un type de spiritualité chrétienne et de participation à la mission. En optant pour tel projet de vie les religieux s'insèrent dans une spiritualité chrétienne particulière et dans une façon de participer à la mission de l'Église. Tous les croyants ont à vivre les deux dimensions essentielles et intrinsèquement liées de la foi chrétienne : dimension mystique et dimension apostolique. Mais chacun peut choisir le type de spiritualité qui lui convient le mieux et collaborer de la façon qu'il préfère à l'établissement du Règne. Le charisme et la mission d'un institut, dans la mesure où on parvient à les définir, précisent l'objet de ce troisième choix.

Est-il utile d'ajouter que ce qui caractérise n'est pas nécessairement exclusif. Ainsi, en dehors de la vie religieuse, on rencontre des personnes qui vivent un célibat inspiré par l'Évangile. D'autres forment un groupe monosexué et mènent la vie commune. D'autres encore mettent leurs biens en commun, y compris pour des motifs évangéliques. Plusieurs sont marquées dans leur relation à Dieu par telle spiritualité, issue du fondateur ou de la fondatrice d'un institut. Enfin d'autres participent à la mission en œuvrant dans les mêmes services que les religieux.

Ce qui caractérise la vie religieuse, ce n'est donc pas l'un ou l'autre choix, mais l'ensemble des trois choix et leur motivation évangélique. Structurant une modalité de vie chrétienne, authentifiée par l'autorité de l'Église, ils incluent les éléments de la triade classique (chasteté, pauvreté, obéissance) non comme une voie plus facile de plus grande perfection, mais comme des composantes de cette modalité. Ces choix déterminent une manière de vivre tout l'Évangile, y compris ses exigences radicales, et ils sont fondés sur les dons de Dieu.

II. Un choix libre et responsable

La vie religieuse est une forme de vie chrétienne élaborée par l'homme et éprouvée par l'expérience des siècles. Même si le célibat à cause du Royaume et la communauté « physique » des biens matériels ont leur fondement dans l'Écriture en tant que possibilités libres, cette forme de vie n'est pas, comme telle, divinement instituée. Il s'agit là d'une institution humaine, dont la motivation et les buts « sont spécifiquement chrétiens et enracinés dans l'Évangile »²⁶. Que l'on considère avec raison la vie religieuse comme un don de Dieu à l'Église, qu'on attribue son apparition à une inspiration de l'Esprit, ne modifie en rien cette affirmation. « Nous ne sommes pas en présence de formes de vie divinement instituées, mais bien de moyens élaborés par les hommes dans leur recherche de la volonté de Dieu à travers leur propre croissance spirituelle »²⁷.

1. Authentification pastorale

Mais il revient à l'autorité de l'Église d'authentifier cette forme particulière de vie chrétienne, explicitée dans des Règles différentes. C'est la hiérarchie ecclésiastique « qui, suivant docilement les inspirations du Saint-Esprit, reçoit les règles proposées par des hommes et des femmes éminents, et quand elles ont été bien ordonnées ultérieurement, les approuve officiellement. Elle accorde aussi la protection de son autorité vigilante aux Instituts érigés de toute part pour l'édification du Corps du Christ, pour qu'ils croissent et fleurissent de toute façon selon l'esprit des fondateurs » (*Lumen gentium*, n. 45).

Dans un texte signé conjointement par la Sacrée Congrégation pour les Religieux et les Instituts Séculiers (SCRIS) et par la Sacrée Congrégation pour les Évêques, on développe davantage le rôle des pasteurs concernant la vie religieuse. Il leur appartient de discerner l'authenticité de chaque fondation (*Mutuae relationes*, n. 51),

26. Armand VEILLEUX, *Méditations sur l'obéissance*, dans *La Vie des communautés religieuses* 36 (1978) 234.

27. *Ibid.*, p. 230.

d'approuver de façon authentique les Règles proposées (n. 8), de prendre soin de la vie religieuse (nos 9, 54), de la protéger et de la garder (nos 9, 28) ainsi que de la défendre (nos 11, 28, 52). Il leur appartient également de la soutenir (n. 11), de la promouvoir et de l'aider de diverses façons (nos 9, 29).

Le rôle de l'autorité pastorale, on le comprend mieux aujourd'hui, n'est pas de créer un mouvement de centralisation, de multiplier les lois sur des détails, de commander des recours fréquents à la Congrégation des Religieux au détriment de la responsabilité individuelle et communautaire, d'uniformiser au point de supprimer toute coloration culturelle. S'il en était ainsi, on traiterai les religieux et religieuses comme des enfants mineurs et on leur imposerait, quelle que soit leur culture, une réalité romaine. Ce qui irait à l'encontre de la fraternité chrétienne, dont l'unité n'est pas l'uniformité mais l'harmonie de la diversité.

L'authentification pastorale a pour but d'apporter aux religieux et religieuses « la garantie que la voie présentée par l'Institut est une voie évangélique qui, embrassée avec fidélité et générosité, conduit à la plénitude de la charité »²⁸. Telle est la signification que la SCRIS donne à la reconnaissance par l'Autorité de l'Église de la forme de vie d'un Institut.

Ainsi perçue, cette authentification est importante. Non dans ce sens qu'on ne pourrait valablement vivre l'Évangile avant que la Règle d'un Institut soit approuvée. Ce serait ignorer la valeur de ce que les fondateurs et fondatrices ont vécu avec leurs premiers disciples, alors que durant des années parfois ils ont mené un type d'existence chrétienne sans reconnaissance officielle. Ce serait également rejeter comme non valables les groupes actuels qui, sans authentification par la hiérarchie de l'Église, vivent sérieusement l'Évangile et travaillent efficacement à l'instauration du Royaume.

Mais il me paraît très important que des personnes, s'engageant dans une forme particulière de vie chrétienne, aient la

28. *Les Instituts Séculiers et les conseils évangéliques, dans Dialogue 9 (1981) 80.*

garantie, la plus grande qu'elles peuvent obtenir sur terre, que cette voie est en harmonie avec l'Évangile et que, en vivant selon la Règle qui l'explicité, elles deviennent graduellement plus évangéliques et plus évangélisatrices. Et qui peut apporter une telle garantie, sinon les Pasteurs de l'Église, en vertu même du ministère qu'ils ont reçu et de l'assistance de l'Esprit qui leur est promise.

2. Choix humain

La vie religieuse, explicitée dans une Règle, fait l'objet d'un choix humain. Ce n'est pas Dieu qui la choisit pour la personne, mais c'est elle qui opte pour ce type d'existence, parce qu'elle le croit apte à favoriser sa rencontre de Dieu et sa participation à la mission. Dieu lui laisse le choix des moyens ; à elle de prendre ceux qui lui conviennent le mieux. L'important, encore une fois, est moins la vie religieuse dans sa dimension spécifique, que le message de Jésus à vivre et à proclamer. Subjectivement, la meilleure voie est celle qui s'harmonise le plus avec la personne concernée. Il lui revient de la trouver, voire de la créer.

Jésus aussi a fait des choix humains qui ont graduellement déterminé son projet de vie. Il a décidé un jour de quitter son métier de charpentier pour se lancer sur les routes de Galilée et de Judée. Il a également choisi de rencontrer et de dire un Dieu qui n'était pas conforme à l'enseignement des docteurs de la loi. C'est lui qui a pris la décision de monter à Jérusalem pour la Fête, alors même qu'il savait ce qui l'attendait. Son Père n'a pas décidé à sa place, le dispensant ainsi de le faire.

En choisissant une forme de vie chrétienne, en l'occurrence la vie religieuse, la personne se doit de poser un geste libre et responsable, même si toujours faillible. C'est à elle, non à Dieu, qu'il appartient d'en répondre. Laisser ce soin à Dieu, ne serait-ce pas utiliser un subterfuge qui permettrait ensuite de lui attribuer les difficultés et les échecs de son existence. L'irresponsabilité a aussi ses avantages. Par contre faire un choix responsable d'un type de vie exige l'acceptation loyale de ses diverses composantes, ainsi que la fidélité à soi-même et aux autres personnes impliquées.

Ajoutons que ce choix revêt une importance particulière pour l'accomplissement de la personne. Celle-ci ne peut jamais actualiser toutes les potentialités de son être. En choisissant un projet qui s'harmonise le mieux avec son dynamisme intérieur, elle s'engage sur une voie de plénitude, toujours relative, et renonce à la facilité du papillonnement. Adhérer sans tricherie à l'existence choisie, et donc mourir à d'autres possibilités de vie et de service, lui permet de s'accomplir avec densité, de s'aimer et d'aimer, de s'accueillir et de se donner.

Mais choisir demeure difficile. Si l'Esprit de Dieu habite la personne, l'esprit des ténèbres travaille aussi à produire ses fruits de mort. D'où l'importance d'un juste discernement, la nécessité ou l'utilité d'un guide qui aide à faire le choix le plus adéquat et à le fonder sur des motivations évangéliques. L'ensemble des dons faits par Dieu à une personne la rend souvent apte à plus d'un type d'existence chrétienne. Cette polyvalence personnelle accentue la difficulté du choix et l'importance d'un discernement sérieux. En supposant que la forme de vie désirée n'existe pas, la personne peut toujours l'inventer pour concrétiser son désir. C'est ainsi que sont nés les divers instituts. Il ne faudrait pas croire cependant qu'une telle création est plus facile que l'adhésion à un projet existant.

3. Appel divin

S'il appartient à chaque personne de choisir son type d'existence chrétienne, ce choix est d'autant plus valable qu'il répond à l'appel divin. Dieu ne dictera pourtant pas au chrétien dans quelle Communauté entrer ou quel Institut fonder, comme s'Il lui avait tracé d'avance, et en détail, la route de sa vie. C'est dans son être même et les situations particulières que le croyant devra lire l'appel de Dieu, car c'est là qu'il l'inscrit. D'où l'importance de découvrir son propre cœur, de devenir conscient de la vérité de son être.

Dieu n'appelle certes pas une personne à choisir la vie religieuse s'il lui manque les capacités naturelles nécessaires, si elle a peu ou pas d'attrait pour cette existence, ou encore si ce type de vie ne répond pas à ses attentes profondes. Croire malgré tout à

un appel de Dieu, c'est établir une brisure entre cet appel et le mystère humain. Ce qui équivaut à concevoir la vocation comme une réalité extérieure, artificielle, dépourvue d'enracinement personnel.

Il est facile alors de « chosifier » la vocation, de la concevoir comme un germe décelable par des tests appropriés. À l'aspirant qui se présente à la Communauté, on s'efforcera « de découvrir s'il appartient à cette catégorie d'êtres humains qui sont censés avoir la vocation »²⁹. Cette dichotomie entre l'appel et l'être a pour conséquence que « bien des gens sont entrés dans la vie religieuse sans l'avoir jamais délibérément choisie. Ils y sont venus parce qu'on les a convaincus, ou parce qu'ils se sont convaincus eux-mêmes que telle était la volonté ou la décision de Dieu sur eux. Ils ont accepté cette volonté extérieure sans jamais l'avoir voulue eux-mêmes. De fait, en bien des cas, ils ne sont jamais arrivés à un degré suffisant de connaissance de soi pour savoir vraiment ce qu'ils voulaient au fond d'eux-mêmes »³⁰. Là réside peut-être la cause d'un bon nombre d'échecs en vie religieuse.

L'attitude des Pères du désert était, semble-t-il, à la fois plus saine et plus réaliste. « Lorsqu'un aspirant se présentait à lui, l'ancien lui décrivait son régime de vie, puis il lui disait : examine-toi pour voir si tu veux vivre ce genre d'ascèse, et si tu peux la supporter. De même, saint Benoît écrit sa Règle monastique à l'intention de quiconque veut retourner par la voie de l'obéissance vers Dieu dont il s'était détourné par la désobéissance. Et je ne crois pas que saint Bernard soumettait à de longs tests les brochées de novices qu'il ramenait à Clairvaux après chacune de ses tournées de prédication »³¹.

La question à poser à la personne venant à nous n'est-elle pas : est-ce que tu peux vivre notre forme de vie chrétienne, et est-ce que tu veux ? Si la réponse est négative, laissons-la s'éloigner. En supposant que l'une ou l'autre désire demeurer avec nous, alors

29. VEILLEUX, *art. cit.*, p. 235.

30. *Ibid.*, p. 235.

31. *Ibid.*, p. 235.

qu'elle ne peut vivre notre projet, ou encore que, pouvant le vivre, elle n'est pas sérieusement motivée pour le faire, nous devons la dissuader de rester. L'appel de Dieu ne se plaque pas sur l'être, il s'inscrit dans son dynamisme intérieur, son goût et son attrait, ses dons et son désir.

Outre l'être même, les situations particulières traduisent l'appel de Dieu. En elles il faut apprendre à le lire, car il s'y exprime. Il ne résonne pas dans le vide, mais dans les événements de chaque existence particulière. Nous qui sommes aujourd'hui en vie religieuse, nous ne serions certes pas entrés dans tel Institut, si nous avions vécu dans un pays où il est inexistant, où il nous aurait été impossible d'en entendre parler. Comment aurions-nous pu établir un lien d'harmonie entre notre être et tel projet de vie en ignorant tout de ce projet? Parce qu'un jour nous avons rencontré un ou plusieurs religieux, parce que nous avons entendu parler de leur type d'existence, est née et s'est développée en nous la conviction que cette forme de vie répondait à nos aspirations et, par conséquent, que nous pouvions sérieusement y lire un appel de Dieu. Cet appel aurait certes été différent dans des situations existentielles différentes, car l'histoire de chacun n'est pas un livre écrit d'avance, invariable, qu'il lirait peu à peu à mesure que tournent les pages des jours. L'important n'est pas de chercher à deviner ce que nous aurions pu choisir dans un autre contexte historique, mais à vivre le mieux possible ce que nous avons choisi, d'un choix libre et responsable, lui-même fondé sur un appel de Dieu inscrit dans l'être et des situations concrètes.

III. Une forme d'obéissance à Dieu

L'obéissance au dessein global de Dieu ne se vit pas de façon désincarnée, hors du temps et de l'histoire. Elle prend forme dans l'existence de croyants précis, eux-mêmes insérés dans un milieu déterminé. Le type d'existence chrétienne que nous avons choisi constitue précisément une des formes historiques de l'obéissance à l'Évangile. Par elle nous entrons dans le mystère d'obéissance de Jésus à son Père tel que précisé dans le Nouveau Testament.

1. Obéissance personnelle

Si nous avons conscience d'avoir obéi à Dieu en optant pour la vie religieuse, la raison n'est certes pas que Dieu nous a demandé par quelque intervention extraordinaire d'entrer dans tel Institut. Ce choix relève de la responsabilité de chacun. L'explication réside plutôt dans le fait que nous avons choisi un chemin de vie qui s'harmonise avec notre cœur.

Dieu veut en effet que nous ayons la vie en plénitude. Le Christ est venu pour réaliser cette volonté du Père. Tout ce qui contribue à faire vivre participe à la réalisation du projet divin, est communion à la volonté divine. Lutter contre le mal et les puissances de mort, donner de l'espérance, ouvrir à la lumière, réconforter et nourrir, sont autant d'actions qui se situent à l'intérieur de l'obéissance à Dieu. Chercher et donner une réponse à ses attentes les plus profondes entre également dans cette obéissance. Or c'est exactement cela que nous avons tenté de faire en optant pour la vie religieuse.

C'est bien nous, non pas Dieu, qui avons choisi ce moyen. Dieu peut sans doute intervenir à ce niveau de façon exceptionnelle ; mais il préfère laisser à la personne de choisir son chemin. À elle de trouver celui qui s'harmonise avec son cœur et favorise son entrée dans la Vie. Faisant cela, elle obéit à Dieu.

Il y aurait par contre désobéissance si elle entrait dans la vie religieuse, sachant très bien qu'elle n'a pas les aptitudes nécessaires pour la vivre positivement. Le désir de promotion sociale, la volonté de plaire, la recherche de sécurité, par exemple, ne peuvent constituer des motivations déterminantes pour choisir cette forme de vie. Il est normal cependant qu'elles jouent comme motivations secondes et ajoutent à l'attrait de ce type d'existence. Toutefois, même sérieuses, les motivations ne suffisent pas là où fait défaut l'aptitude. Le fait de recevoir l'approbation de l'autorité et de prononcer des vœux ne la confèrent pas. Dieu ne fait pas de miracle pour transformer la personne et l'harmoniser avec une voie qu'elle a mal choisie.

Mais il ne suffit pas de choisir un type d'existence même si, en le faisant, on se fonde sur un appel de Dieu. Encore faut-il refaire constamment ce choix dans les circonstances changeantes de la vie et les modifications importantes de son être. On doit quotidiennement s'investir tout entier dans le projet choisi afin d'accueillir l'Évangile jusque dans ses dernières conséquences. À quoi servirait d'être entré en vie religieuse si par la suite on cessait de tendre à vivre l'Évangile? Être fidèle à son choix est l'affaire d'une vie.

Si le choix traduit une obéissance à Dieu, la fidélité à ce choix exprime la permanence de cette obéissance. À la condition cependant de ne pas réduire la fidélité au seul fait de rester en vie religieuse, alors même que ce type d'existence ne répond plus à un attrait profond, qu'on a perdu ses motivations évangéliques, qu'on se contente de sauver les apparences pour éviter un surcroît de difficultés. Lorsque le cœur n'est plus là, tout devient mensonge.

La fidélité ne se limite pas non plus à la seule observance de lois mineures, auxquelles on accorderait une importance indue. Être fidèle dans les petites choses n'est valable que si cela favorise la fidélité dans les grandes; sinon, tout devient minutie tâtilonne et rabaisse la personne. Dieu ne veut certes pas qu'on dépense ses plus fortes énergies et dilapide le plus précieux de son temps à défendre et à appliquer des petites choses, alors qu'on pourrait et devrait les utiliser pour le rencontrer et le servir.

Notre obéissance à Dieu porte donc sur la fidélité à l'Évangile dans et par le type d'existence que nous avons choisi. Celui-ci est comme l'espace où nous vivons le message de Jésus, la voie par laquelle nous entrons dans son obéissance. La vraie fidélité à ce moyen se mesure à la qualité évangélique et évangélisatrice de notre vie. Est dépourvu de sens le chemin qui mène nulle part, l'arbre fruitier qui ne produit aucun fruit. Est également privée de signification une vie religieuse qui n'ouvre pas à l'amour.

2. Obéissance communautaire

Notre mode d'existence chrétienne implique le fait communautaire, qui ne se réduit pas à la seule vie commune. Il inclut en particulier la décision de « chercher la volonté de Dieu non dans l'isolement mais avec d'autres, grâce à des liens étroits de solidarité évangélique »³². Si nous vivons cette solidarité dans la recherche et l'accomplissement de la volonté divine, quoique de façon toujours imparfaite, nous ne sommes certes pas les seuls à la vivre. Réserver cette solidarité aux religieux, comme si elle était caractéristique de leur obéissance, croire qu'ils sont les seuls à lui « donner un plein relief » en la vivant de façon radicale, laisserait supposer que les autres croyants ne prennent pas au sérieux la fraternité chrétienne émanant du baptême, ou encore que la solidarité évangélique ne peut être sérieusement vécue dans les autres types d'existence.

La famille croyante, le groupe d'action apostolique, la communauté paroissiale vivante, etc., ne doivent-ils pas tout comme le groupe religieux rechercher la volonté de Dieu en solidarité évangélique? N'ont-ils pas eux aussi avantage à le faire pour la mieux percevoir et l'accomplir? Le baptême qu'ils ont reçu leur en donne la possibilité.

En fait, dans les premières communautés chrétiennes, les initiatives privées qui se réclament de l'Esprit sont soumises à la vérification des membres. On cherche à voir si telle inspiration vient vraiment de Dieu, si elle s'harmonise avec l'enseignement de Jésus et des Apôtres. Les croyants se sentent responsables les uns des autres dans leur recherche de la volonté divine. « C'est tout aussi bien aux simples fidèles qu'il incombe de pratiquer la correction fraternelle, aptes qu'ils sont à se reprendre les uns les autres en toute charité. À tous aussi revient d'éprouver la qualité chrétienne des diverses conduites »³³. Ce comportement nettement

32. J.M.R. TILLARD, *Aux sources de l'obéissance religieuse*, dans *NRTh* 108 (1976) 626: cf. aussi 832-834.

33. Simon LÉGASSE, *L'obéissance d'après le Nouveau Testament*, dans *La Vie des communautés religieuses* 34 (1976) 172.

démocratique est fondé sur la solidarité, exigence de la fraternité chrétienne.

Vivant cette solidarité selon un certain type d'existence, les religieux forment une communauté d'obéissance dont la norme ultime est le Christ. Cette communauté se laisse juger par l'Évangile et elle interprète toute situation à partir de lui. Elle ne néglige pas pour autant la Règle, mais elle la soumet à la Parole révélée. Tout est mesuré, évalué à la lumière de celle-ci.

C'est dans cette même optique d'obéissance communautaire à Dieu que les religieux cherchent ensemble comment vivre et servir l'Évangile en harmonie avec les conditions actuelles, étant sauve l'identité de l'institut. Suite à cette interrogation, plusieurs groupes apostoliques redonnent priorité aux malheureux, identifient les défavorisés avec lesquels ils veulent se solidariser, modifient les structures pour qu'elles servent au mieux cet objectif. L'obéissance à Dieu leur interdit de se replier sur le passé en rêvant de ses gloires d'antan ; elle les ouvre plutôt sur l'avenir et les fait œuvrer pour que le Règne vienne. Elle les situe dans l'optique du Notre Père : « Fais que se réalise ta volonté sur la terre à l'image du ciel » (Mt 6, 10), et dans celle de Jésus à Gethsémani : Que ta volonté se réalise ; urge l'accomplissement de ton dessein. En vivant l'Évangile selon leur projet particulier, les religieux donnent corps au message de Jésus et font surgir un peu plus le Règne sur la terre.

On rejoint ici la question du signe, toujours délicate à cerner. La façon dont les religieux vivent et servent est-elle significative pour les personnes du milieu ? Il y a en effet des façons de vivre et de servir qui ne signifient plus. « Ce qui était signe positif hier peut être contre-signé aujourd'hui... ; ce qui est signe positif dans tel donné socio-culturel peut être contre-signé dans tel autre... ; ce qui est absence de signe pour telle catégorie sociale peut être contre-signé pour telle autre... ; ce qui est signe au plan des personnes individuelles peut s'accompagner d'un contre-signé au plan de l'institution globale »³⁴. L'obéissance à Dieu exige que les membres

34. Joseph LALOUX, *Manuel d'initiation à la sociologie religieuse*, Éd. universitaires, Paris 1967, p. 246.

de la communauté cherchent ensemble comment vivre leur projet évangélique de façon significative.

Ce qui a un impact sur les « vocations ». Il serait facilement injuste de poser le problème de leur pénurie en termes exclusivement spirituels, comme si on devait l'attribuer au seul manque de foi et de prière. La question de cette pénurie se pose tout autant en termes sociologiques. Car ce qui attire à la vie religieuse, ce n'est pas le seul fait de vivre et de servir l'Évangile, mais de le faire dans un projet répondant aux attentes d'un milieu, significatif et attirant pour les chrétiens qui y vivent. Alors la vie religieuse prend figure locale, parle un langage intelligible, devient apte à répondre à l'attente profonde de certaines personnes. Ce qui n'enlève rien au rôle de l'Esprit, de la foi et de la prière dans le choix de la vie religieuse.

3. Obéissance mutuelle

Jésus affirme : « Je suis au milieu de vous à la place de celui qui sert » (Lc 22, 27). Après avoir lavé les pieds de ses Apôtres il leur dit : « si je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous devez vous aussi vous laver les pieds les uns aux autres » (Jn 13, 14). Il donne à ses disciples un commandement nouveau : « aimez-vous les uns les autres. Comme je vous ai aimés, vous devez vous aussi vous aimer les uns les autres » (Jn 13, 14). Et Paul aux chrétiens de Colosses : « Supportez-vous les uns les autres... pardonnez-vous mutuellement » (3, 13); « instruisez-vous et avertissez-vous les uns les autres » (3, 16). Aux Éphésiens : « Vous qui craignez le Christ, soumettez-vous les uns aux autres » (5, 21).

Se servir mutuellement, se supporter et se pardonner, s'instruire et s'avertir, se soumettre les uns aux autres, tout cela traduit des aspects divers de la relation entre les chrétiens. L'obéissance mutuelle est une des multiples facettes sous lesquelles on peut envisager cette relation. Ainsi perçue elle est une donnée capitale de toute relation humaine. Sans elle, « il n'y a ni rapport vrai ni dimension communautaire. Une telle exigence vaut pour tout homme, pour ses attitudes à l'égard de l'autre et des autres. Dans la vie commune : famille, communauté religieuse ou tout autre

groupe semblable, c'est là une loi fondamentale, identique pour tous. S'obéir mutuellement vaut aussi bien pour mari et femme, frère et sœur, que pour les membres d'une communauté religieuse»³⁵.

Obéir à son frère, c'est surtout communier à son vouloir le plus profond, à ce qui lui tient le plus à cœur : devenir un authentique disciple de Jésus, dans et par le projet religieux, selon les dons reçus. Une telle obéissance implique la connaissance lucide et objective de l'autre, l'acceptation de sa réalité totale, l'aide qui lui permette de se dépasser.

On ne saurait aider vraiment son frère si on ignore presque tout de lui, ou encore si on n'en perçoit que l'aspect négatif. Le connaître dans sa vérité, avec ses grandeurs et ses limites, c'est non seulement découvrir sa plus grande beauté, mais se rendre capable de le bien servir. L'ignorance de l'autre implique toujours le risque d'un service inadéquat, répondant sans doute à l'image qu'on se fait de lui, mais non à ce qu'il est vraiment. Le désir d'une sérieuse obéissance mutuelle commande donc l'effort constant et nécessaire pour le comprendre toujours mieux dans sa vérité.

Même importante la seule connaissance de son frère ne suffit pas ; il faut aussi l'accepter dans sa réalité totale. Comme tout être humain, il est marqué par un passé sur lequel on n'a aucune prise. On ne favoriserait certes pas sa croissance en l'encourageant à le ressasser et à le condamner sans fin ; mieux vaut accepter son frère de façon inconditionnelle, quelles que soient en lui les traces du passé, ce qui l'aidera à s'accepter lui-même. Cet accueil de l'autre est indispensable pour que le service réponde à sa réalité. Ajoutons que cette acceptation est toujours difficile, malgré l'évidence de sa nécessité.

Obéir à l'autre implique enfin qu'on l'aide à se dépasser, à partir de ce qu'il est, en suivant le chemin choisi, et selon ses potentialités. Il ne s'agit pas de le fabriquer à sa propre image et

35. Thaddée MATURA, *La vie religieuse au tournant* (Problèmes de vie religieuse, 33) Cerf 1971, p. 72.

ressemblance, mais de favoriser l'émergence toujours plus nette de l'image de Dieu en lui, de servir ses besoins et ses aspirations jugés valables. Les moyens étant très diversifiés, les meilleurs sont ceux qui aident le plus son dépassement. Ainsi peut-être : dans la souffrance, une présence fraternelle silencieuse ; dans la joie, une communion au bonheur sans envie ni jalousie ; dans la difficulté, un mot d'encouragement ; dans le relâchement, une exhortation fraternelle ; dans le péché, un geste de miséricorde ; dans la maladie, des soins appropriés ; dans la fatigue, une exemption de service.

La poursuite de l'obéissance mutuelle se heurte fréquemment à l'égoïsme sous diverses formes : le refus de faire l'effort indispensable pour connaître son frère dans sa vérité, et pour l'accepter sans mettre de conditions ; l'individualisme, le fait de n'avoir d'autre souci que soi-même ; la domination et l'exploitation qui poussent à mettre l'autre à son service plutôt qu'à le servir. Tout cela traduit les ténèbres de notre être et, dans la mesure où nous en sommes conscients, doit nous inciter à prier l'Esprit pour qu'il opère en nous une véritable conversion dans le sens d'une sérieuse obéissance mutuelle.

Conclusion

La vie religieuse est un type d'existence chrétienne, une manière de communier au mystère d'obéissance de Jésus à son Père. Cette modalité est définie dans une Règle à laquelle les religieux obéissent. Ce qui ne veut pas dire qu'ils sont appelés à une obéissance chrétienne plus parfaite que les autres croyants, mais qu'ils ont choisi une façon particulière de vivre l'unique obéissance chrétienne. Ils ont conscience de communier ainsi au dessein particulier de Dieu sur leur vie. Mais peuvent-ils le faire ensemble sans accepter un service d'unité et sans se soumettre aux personnes qui l'exercent ? L'obéissance aux supérieurs dans la vie religieuse, tel sera le thème d'une réflexion subséquente.

Un maître-livre : le cortège des fous de Dieu

Jean Duhaime *

Les nouvelles religions pullulent au Québec. Il ne s'agit pas seulement d'un phénomène auquel nous habituent les médias mais d'une réalité que chacun expérimente aux détours de la vie. En l'espace de quelques mois, j'ai pour ma part eu à discuter de l'adhésion récente d'un lointain cousin à une secte évangélique, à désillusionner des étudiants venus chercher dans mes cours les connaissances secrètes transmises par Moïse le grand initié, à débattre de l'usage de paroles bibliques sorties de leur contexte, à dissiper des doutes sur les fondements scripturaires de la foi en la réincarnation, etc. Le foisonnement et l'éclatement des discours religieux dans notre milieu ne peuvent pas laisser les chrétiens indifférents. Mais comment s'y retrouver? L'ouvrage de Richard Bergeron, *Le cortège des fous de Dieu...* Un chrétien scrute les nouvelles religions (Montréal, Éditions Paulines, 1982, 511 p.) est sans doute un des meilleurs guides actuellement disponibles sur le sujet.

Cette étude est le résultat d'une recherche menée au cours des six dernières années auprès d'une centaine de groupes religieux ou para-religieux québécois. La démarche se veut théologique, c'est-à-dire qu'elle cherche à comprendre le phénomène dans ce qu'il a de spécifiquement religieux plutôt que dans ses seules dimensions psycho-sociales. L'auteur se situe aussi d'entrée de jeu comme chrétien sympathique mais sans complaisance à l'égard des nouvelles religions. La méthode qu'il met en œuvre est celle de la typologie dynamique: en se fondant sur les éléments communs aux divers groupes observés, mais en les dépassant, il

* Université de Montréal, C.P. 6128, Montréal, Qué. H3C 3J7.

parvient à élaborer des types religieux appropriés qui permettent la confrontation au type chrétien utilisé comme point de repère.

Centré sur cet objectif, l'ouvrage s'organise en cinq grandes parties: I) À la recherche d'une typologie (pp. 19-70), II) Topographie des nouvelles religions (pp. 71-206), III) Les schèmes théoriques de la secte et de la gnose contemporaines (pp. 207-288), IV) Jalons pour une interprétation chrétienne (pp. 289-390), V) À la rencontre des nouvelles religions (pp. 391-450). Le tout se termine par une brève conclusion (pp. 451-458), des index facilitant la consultation (pp. 481-497) et une bibliographie sélective sur les divers aspects traités (pp. 499-507).

I. À la recherche d'une typologie

L'auteur précise d'abord ce qu'il entend par religion: «Une voie humaine de libération qui consiste dans la mise en place d'un univers de sens englobant et d'un système de pratiques individuelles et sociales, destinés l'un et l'autre à mettre l'homme en rapport avec le sacré et ainsi à lui permettre de transcender, dès maintenant, son existence aliénante» (p. 22). Cette définition annonce déjà les grands axes des schèmes théoriques élaborés plus loin: chaque type religieux sera décrit à partir de la *voie* qu'il propose, de l'*univers de sens* qu'il met en place et des *pratiques* sur lesquelles il débouche. Auparavant, la définition sert de cadre normatif pour trier les nouveaux groupes et retenir comme objet d'étude ceux qui sont des «religions» dans ce sens large.

Les typologies socio-religieuses disponibles sont ensuite mises à contribution: elles conduisent au repérage de deux grandes familles de groupes religieux: la *famille A* est celle des «sectes», «sectes établies», «mouvements intégrateurs», ou «groupes dualistes»; la *famille B* est celle des «mystiques», des «cultes», «mouvements transformateurs» ou «groupes monistes» (p. 54). À partir du contenu proprement religieux auquel s'intéresse la typologie théologique, on constate que les groupes de la première famille présentent les traits spécifiques de la «secte» et ceux de la seconde les traits de la «gnose».

II. Topographie des nouvelles religions

La typologie de la secte et de la gnose permet de dresser la carte des nouvelles religions et de décrire brièvement chacune d'elles. On voit défiler en cortège d'abord les sectes d'inspiration chrétienne, qu'il s'agisse du mouvement évangélique (auquel on associe les noms de Billy Graham ou de Rex Humbart), des sectes apocalyptiques (comme celle des Témoins de Jéhovah), des Églises ou groupes évangéliques, pentecôtistes, du mouvement pour Jésus (par exemple les *Enfants de Dieu* ou la *Famille de Moïse*) ou des sectes syncrétistes (par exemple *L'Église de l'unification* de Moon). Viennent ensuite les groupes orientalistes, d'inspiration hindoue (entre autres *l'Association Internationale pour la Conscience de Krishna*), bouddhiste (les courants *Zen*) ou soufie (la *Foi Universelle Baha'ie*). Un autre courant est celui de la gnose occidentale où l'on range des groupes comme les *Rose-Croix*, les groupes spiritualistes, les groupes du Penser nouveau (*L'Église du Christ guérisseur*) et le mouvement sophiologique (par exemple le *Mouvement raélien*). On examine enfin les groupes de potentiel humain qui apparaissent, tout compte fait, comme des mouvements para ou quasi gnostiques.

III. Les schèmes théoriques de la secte et de la gnose contemporaines

À elle seule, la topographie proposée par R. BERGERON constitue un précieux apport, puisqu'elle situe rapidement près de 250 groupes religieux. Mais l'auteur nous entraîne plus loin. Il nous invite maintenant, par-delà leurs divergences, à reconnaître les éléments communs de l'expérience religieuse qu'articulent d'abord les *sectes* puis les *gnoses* contemporaines.

La secte propose la voie de la foi pure comme moyen d'échapper à un monde corrompu. Cette voie est révélée dans la Bible interprétée à la lumière de l'expérience fondatrice de la secte, seule apte à en faire saisir le sens. L'éthique qui en découle est une éthique de la radicalité qui exclut le compromis. Eschatologisme, fondamentalisme et radicalité caractérisent donc la secte.

La gnose, pour sa part, propose le salut par la connaissance. Cette connaissance, d'ordre mythique, est autorévélation du moi profond: la libération ultime de l'individu s'opère par la prise de conscience de son origine et de sa nature divine. Sa praxis sera donc centrée sur des rites de méditation, d'initiation ou de purification. Ésotérisme, transtemporalité et dualisme existentiel caractérisent la gnose.

IV. Jalons pour une interprétation chrétienne

C'est ici, à mon sens, l'une des sections les plus riches du livre de R. Bergeron. L'auteur nous incite à dépasser les préjugés stéréotypés pour aborder les nouvelles religions avec la sympathie du mendiant de vérité: «Seul le mendiant de la vérité qui va, d'homme à homme, à la quête des éclats de la lumière ultime et des fragments de son être dispersé, peut percevoir la vérité sertie dans les autres croyances religieuses et parvenir à une intelligence vraie de ce qu'elles sont, dans leurs grandeurs et leurs limites» (p. 296). Une telle attitude ne suppose ni l'acceptation inconditionnelle ni le rejet global de ces mouvements, mais l'«union dialectique» de l'acceptation et du rejet. Comme Tillich et Newman, cités à plusieurs reprises dans ces pages, R. Bergeron estime que «le christianisme n'est pas une religion exclusive mais englobante qui grandit par assimilation» (p. 304), depuis ses plus lointaines origines.

La confrontation positive du christianisme avec la secte et la gnose est possible au niveau de leur type respectif. Aussi, avant de l'entreprendre, l'auteur élabore-t-il le type chrétien, adroitement résumé en page 330: «L'expérience chrétienne est l'expérience de l'amour de Dieu qui s'offre en Jésus-Christ. En rencontrant cet amour, le chrétien découvre sa dignité et son péché (...). L'amour est le chemin qui conduit à la plénitude de la vie. Le chrétien, grâce à la puissance de l'Esprit, se met sous la norme de Jésus-Christ. Toute sa vie consiste d'une part à se souvenir de Jésus-Christ en communiant à sa lutte pour la justice et, d'autre part, à attendre dans la prière l'accomplissement du salut. Cette expérience se vit

en Église à l'ombre de la Parole de Dieu qui l'inspire et la juge.» Le christianisme a un caractère historique, sacramental et dogmatique.

Le type chrétien ainsi défini repose, selon R. Bergeron, sur l'équilibre fragile de plusieurs polarités. La secte comme la gnose rompent cet équilibre en survalorisant un des pôles au détriment de l'autre. La confrontation des trois types confirme cette hypothèse. Ainsi dans le type chrétien «la révélation apparaît comme la convergence dialectique de l'expérience humaine qui réfléchit sur elle-même et de l'action de Dieu qui se réfléchit dans le miroir de cette expérience» (p. 342). La secte ne retient que le second pôle : pour la secte, «la révélation est essentiellement une communication directe de vérités divines, inaccessibles à la raison» (p. 345). La gnose, au contraire, valorise seulement le premier pôle : la révélation est «essentiellement sinon uniquement auto-révélation» (...) «exhumation du moi authentique» (p. 346). Il en est de même en ce qui concerne la voie de salut, l'éthique et la mystique, de même que le rapport au temps. Le fragile équilibre du type chrétien n'est d'ailleurs pas rompu que par la secte ou par la gnose : menacé à l'intérieur même du christianisme, il ne se maintient que grâce au dynamisme de redressement que constituent la catholicité et l'universalité de ce type.

Cet essai sur la dialectique des polarités (pp. 341-368) constitue à lui seul une synthèse des travaux de R. Bergeron. Le théologien indique ensuite comment la secte et la gnose se rejoignent dans le rejet des principes du christianisme, l'évacuation du mystère, l'élitisme et la sécession. Au chrétien qui éprouve une attitude ambivalente face à la secte et à la gnose, il propose le dialogue avec celles-ci, d'abord au niveau de l'expérience vécue. Le dialogue n'est toutefois possible qu'à celui qui possède «une foi éclairée et solide et une expérience authentique» (p. 387), d'où la nécessité de bien connaître d'abord sa propre tradition religieuse. La dialogue peut alors s'engager, par exemple dans le cadre proposé par Tillich (p. 387).

V. À la rencontre des nouvelles religions


Les sectes contemporaines sont interpellantes. Elles séduisent par plusieurs aspects (qualité des communautés, contenu doctrinal,

adaptation à la culture, etc.); en même temps elles accusent l'Église d'intolérance, de collusion avec le pouvoir, etc. Dans la rencontre avec la secte, il faut recevoir cette interpellation en sachant la situer de façon critique. Par ailleurs la rencontre avec la secte fait ressortir les raccourcis théologiques que comportent par exemple l'absolutisation des origines chrétiennes et le refus de tout développement dans la doctrine.

Les gnoses sont attrayantes, pour leur part, en ce qu'elles proposent un enseignement optimiste sur l'être humain qui peut expérimenter maintenant sa libération et éprouver des satisfactions non négligeables bien que limitées. Cependant la rencontre des gnoses manifeste aussi leur caractère parasitaire et leur syncrétisme douteux. En définitive, ne s'agit-il pas de mirages?

Pour conclure son parcours, R. Bergeron souhaite la création «d'un centre irénique de rencontre du christianisme et des nouvelles religions» (p. 453) et en décrit les objectifs. Un tel centre, à ses yeux, offrirait une alternative valable à l'approche controversée du «deprogramming».

Œuvre de maturité d'un théologien chevronné, *Le cortège des fous de Dieu* est beaucoup plus qu'un autre livre sur les nouvelles religions. Le lecteur pressé trouvera sa topographie commode et s'y référera à l'occasion. Le mendiant de vérité qui cherche à comprendre chrétiennement le phénomène des nouvelles religions s'y verra confronté à lui-même, au sectaire ou au gnostique qui sommeille en lui. La lecture attentive et la méditation des pages sur le type de chrétien lui permettront une évaluation de sa propre perception du christianisme. Sur l'arrière-fond de la confrontation à la secte et à la gnose, c'est en définitive à une redécouverte et à une maturation de sa propre tradition religieuse qu'il est convié. Si pour ma part je reste un peu sceptique sur les chances de succès d'un centre irénique, je demeure convaincu que l'étude de R. Bergeron rendra déjà à elle seule d'immenses services à tous ceux et celles qui vivent l'interpellation des nouvelles religions. Il m'a personnellement rappelé qu'il m'incombe comme éducateur chrétien, de respecter le cheminement de ceux qui reviennent approfondir leur foi chrétienne après avoir vécu un temps l'expérience de la secte ou de la gnose. Ce maître-livre n'est pas d'un abord facile et certains ne manqueront pas d'en signaler les limites. Mais sa lecture s'impose et vaut largement l'effort qu'elle exige.



**la vie
des communautés
religieuses**

**5750, boulevard Rosemont
Montréal, Québec,
Canada H1T 2H2**