



4

AVRIL 1970

la **vie** des communautés religieuses

## ADMINISTRATION

*La Vie des Communautés religieuses* est publiée par les Franciscains de la Province Saint-Joseph au Canada.

La *Direction* est assurée par le R. P. Laurent BOISVERT, o.f.m., assisté des RR. PP. Léonce HAMELIN, o.f.m. et René BARIL, o.f.m. Chaque auteur porte la responsabilité de ses articles.

*Responsable du secrétariat*: Sr Thérèse Léger, s.s.a.

On souscrit directement à la revue, sans l'intermédiaire des librairies ou des agences.

Tout ce qui concerne la revue (envoi de manuscrits, consultations, service bibliographique, administration) doit être adressé à :

**La Vie des Communautés Religieuses**  
5750, boul. Rosemont  
Montréal 410, Canada

Souscription : \$4.00

Tél. 259-6911

# La VIE des communautés religieuses

AVRIL 1970

Vol. 28 — N° 4

- Richard BERGERON, *o.f.m.*      **La fonction eschatologique de la vie religieuse** ----- **98**

*L'A. dégage le sens de la vie religieuse par le biais de sa fonction eschatologique. Situant le charisme prophétique de ce mode de vie chrétienne à l'intérieur de la fonction eschatologique de Jésus et de l'Eglise, il montre que ce charisme est essentiellement un charisme de fin du monde, qu'il a de multiples implications existentielles.*

- Louise GUAY, *o.s.c.*      **A propos de l'Instruction « Venite seorsum »** ----- **116**

*La contemplation est une dimension essentielle de la vie chrétienne. Les moniales, dont la vocation n'est pas d'être cloîtrées mais contemplatives, répondent à cette vocation en vivant dans un cadre particulier, fait de silence et de solitude, de pénitence et de prière.*

- Rencontre avec le Père J. de Boulogne** ----- **123**

**Les Livres**

## LA FONCTION ESCHATOLOGIQUE DE LA VIE RELIGIEUSE

Une critique de la vie religieuse appartient à l'engagement religieux adulte. Chez nous, la vie religieuse a passé par une phase de critique externe qui a provoqué une démythification de la vie religieuse. Cette démythification qui s'est exprimée dans une réduction de l'état sacré à l'état séculier a abouti à la destruction du statut social et des privilèges des religieux ainsi que des formes traditionnelles de la vie religieuse. Les vieilles structures ont éclaté de toutes parts. Ce processus de critique externe était le plus facile ; en dix ans, il a jeté bas des structures immémoriales qui semblaient jouir d'une solidité à toute épreuve.

Cette phase de critique externe a débouché sur une critique interne qui n'en est encore qu'à ses débuts. Cette critique interne prend la forme d'une démythologisation. La démythologisation est un processus d'interprétation. Ce qui est concerné dans le phénomène de démythologisation, ce ne sont plus les formes et les structures, mais le contenu même de ces formes et structures. La démythologisation de la vie religieuse, de chacun des vœux, s'est exprimée au cours de ces dernières années par une recherche de signification. La démythologisation pose la question du sens existentiel de la vie religieuse. Tous les efforts faits ces derniers temps pour définir le caractère spécifique de la vie religieuse, pour préciser la théologie de la communauté et des vœux, de la *fuga mundi* et de la *sequela Christi*, tout cela fait partie de ce phénomène de démythologisation. Les résultats auxquels on est arrivé montrent à l'évidence que cette tâche n'est pas facile. Le travail de démythologisation est une mise en question si profonde que l'on n'arrive même plus à trouver un

vocable capable de désigner sans ambiguïté la réalité par l'expression traditionnelle « vie religieuse ».

Le vocable « vie *religieuse* » apparaît de plus en plus inadéquat pour décrire la réalité dont on parle ; car c'est une expression qui situe la vie religieuse dans une perspective où le Christianisme est vu comme *religion*. Sans aller jusqu'à nier le caractère religieux du Christianisme, comme le font les théologiens de la sécularisation et de la mort de Dieu, il faut affirmer que le Christianisme est spécifiquement et essentiellement un mode d'existence et que son caractère religieux n'est que secondaire. De plus, dans notre monde séculier, l'expression « vie religieuse » semble situer le religieux dans une sphère sacrale coupée du reste des hommes. Et puisque la religion est souvent considérée, à tort à mon avis, comme l'expression d'une phase périmée de l'évolution de l'homme, le vocable *religieuse* laisse entendre que le religieux est le dernier vestige d'une culture dépassée, le dernier témoin d'une civilisation qui n'a pas d'avenir. Il faudrait donc songer à remplacer le vocable « vie religieuse » par une expression plus adéquate. Mais aussi longtemps qu'on n'aura pas trouvé une meilleure désignation, je continue à parler de vie religieuse.

Je voudrais situer ma recherche dans le prolongement de l'effort de démythologisation et d'interprétation dont j'ai parlé. Je voudrais tenter de dégager le sens de la vie religieuse par le biais de sa fonction eschatologique. Je ne situe pas ma réflexion au niveau des différentes structures dans lesquelles s'est exprimée la vie religieuse au cours des siècles. Je la situe au-delà de ces structures et j'essaie de saisir le sens de ce phénomène qu'on a appelé, suivant les époques, vie monastique, vie consacrée, vie apostolique, vie religieuse. Je situe ma réflexion au niveau du *charisme prophétique* qui s'est exprimé dans ces structures de façon multiforme au cours de l'histoire.

Ma réflexion s'enracine dans l'expérience de Jésus lui-même. Après avoir parlé de la fonction eschatologique de Jésus et de l'Eglise, il sera possible de montrer comment le charisme religieux est essentiellement un charisme de fin du monde. Ce caractère eschatologique du charisme religieux détermine certains impératifs existentiels qui conditionnent le mode de vie du religieux et son rapport au monde. Cette démarche permettra de préciser le sens et le contenu de la fonction eschatologique de la vie religieuse.

## Jésus et l'attente de la fin

Jésus apparaît au milieu d'un peuple en pleine crise. La domination romaine qui s'était faite de plus en plus écrasante depuis Hérode le Grand avait ravivé le sentiment messianique. On attendait le jour du jugement : par son Messie, Yahvé viendrait libérer la nation de l'oppresseur et inaugurer des temps nouveaux. Ce serait la fin du monde ancien et la venue des cieux nouveaux et de la terre nouvelle. Nombre de « messies » s'étaient levés, soulevant le peuple et annonçant la venue de la fin. Jean Baptiste lui-même annonce la venue imminente du jour du jugement. C'est dans ce climat d'attente exaspérée de la fin que Jésus apparaît. Il partage, avec ses contemporains, l'attente de la venue imminente du jour de Yahvé. Jésus a conscience de se situer au terme des promesses faites à Israël, d'introduire et de signifier la fin des temps. Jésus en ignore la date (Mc 13, 32) ; pourtant il annonce la fin pour un avenir immédiat (Mc 9, 1 ; 13, 30). Le royaume eschatologique est si proche que déjà ses énergies sont à l'oeuvre dans la parole et l'action de Jésus. C'est dans ce contexte eschatologique qu'il faut définir l'oeuvre de Jésus : il est celui qui a pour fonction d'introduire dans le monde la réalité finale, l'*eschaton*. La venue imminente de l'*eschaton* exige que l'on veille, que l'on soit prêt (Mc 13, 33). Jésus prétend que cet *eschaton* est déjà à l'oeuvre en lui ; c'est pourquoi les hommes doivent se *décider* pour Dieu. La présence inchoative de l'*eschaton* exige la conversion, le retour à Dieu, l'engagement radical et exclusif : « Le Royaume de Dieu est tout proche ; repentez-vous » (Mc 1, 15). On doit tout subordonner à cet *eschaton* : les biens matériels, les liens de l'amitié, de la parenté, voire du mariage. C'est la perle à l'achat de laquelle on consacre tout son avoir et tout son être. L'attitude des hommes à l'égard de Jésus sera déterminante au jugement final (Mc 8, 38).

Pour les pécheurs qui ont reçu le pardon et sont devenus compagnons de Jésus, pour les possédés délivrés, pour les malades guéris, le monde est arrivé à sa fin. Pour tout homme qui se convertit à la parole de Jésus, c'est la fin du monde mauvais, pervers, loin de Dieu. La fonction eschatologique de Jésus consiste à introduire les hommes dans la réalité finale de Dieu ; elle est inaugurée par la proclamation du Royaume et par les miracles de Jésus et s'accomplit en plénitude dans sa mort et sa résurrection. C'est dans sa mort-

résurrection que l'*eschaton* est réalisé définitivement. La fin du monde, c'est Jésus en croix. C'est là que le monde ancien meurt. La venue de l'*eschaton*, c'est Jésus sortant du tombeau. C'est là que le monde nouveau naît.

La fin du monde, c'est la transformation radicale de ce monde-ci et la création d'un monde nouveau, c'est-à-dire la consommation finale de l'univers et la réalisation de l'humain intégral. La fin du monde est caractérisée par la venue de tous les êtres à Dieu, venue qui se réalise dans le jugement et la résurrection. En Jésus ressuscité, ces réalités ultimes du jugement et de la résurrection ont été anticipées et se trouvent totalement accomplies. Ainsi donc la fin du monde est *réellement* arrivée dans la mort-résurrection de Jésus. « De même que la marche du Fils vers le Père devance, par une *extension* d'elle-même, la course du monde et l'absorbe en elle, de même cette course du monde se trouve, par une *réduction* d'elle-même, concentrée dans celle du Christ qui la devance à la croix. Car la course du monde est en quelque sorte déjà rattrapée et dépassée dans la mesure où le terme vers lequel elle se dirige, la résurrection des morts, a déjà commencé de surgir au milieu d'elle-même » (1).

### L'Eglise entre le « déjà » et le « pas encore »

Convaincue que la fin du monde avait commencé de se réaliser dans la résurrection de Jésus, la communauté primitive attendait la réalisation plénière de l'*eschaton* dans un avenir immédiat. L'Eglise primitive a vécu de façon dramatique cette tension entre la fin du monde déjà réalisée dans le Christ et la fin du monde encore à venir. Cette tension eschatologique si vivement ressentie dans la communauté primitive est une dimension essentielle de l'Eglise (2). La mission de l'Eglise, sa catholicité, son apostolicité, son unité, sa sainteté sont des réalités dont le sens et la portée ultimes sont eschatologiques (3). L'Eglise a pour mission de rendre présente dans le monde la fonction eschatologique de Jésus. Elle est celle qui

1. H. Urs von Balthasar, *La Foi du Christ*, Paris, Aubier, 1968, p. 221.

2. L. Bouyer, « Christianisme et eschatologie », dans *Vie Intellectuelle*, 16 (1948) p. 6-38.

3. W. Pannenberg, « La signification de l'eschatologie pour la compréhension de l'apostolicité et de la catholicité de l'Eglise », dans *Istina*, 14 (1969) p. 154-170.

témoigne et annonce l'*eschaton*, celle par qui l'*eschaton* réalisé dans le Christ se trouve inséré dans l'histoire. Cette présence de l'*eschaton* en elle suscite une attente de l'accomplissement final. La dialectique de cette tension eschatologique s'exprime de la façon suivante : dans la mesure où l'Eglise a une conscience vive d'être le lieu d'insertion de l'*eschaton* dans l'histoire, dans la même mesure elle est animée par une espérance et une attente impatiente de la fin de tout.

La tension eschatologique - si essentielle au Christianisme - tend à s'oblitérer dans les périodes de calme, de prospérité, d'abondance. La chose est encore plus manifeste quand l'ordre établi s'inspire de l'idéal chrétien. Alors naît la tentation de croire que l'ordre chrétien établi est l'expression temporelle ou la forme historique de l'*eschaton*. Naît alors la tentation d'identifier l'ordre établi avec le Royaume des cieux.

### **Temps de crise et fin du monde**

Par ailleurs, les périodes de crise sont, en général, des temps de réveil eschatologique. Un coup d'oeil rapide sur l'histoire nous révèle que les moments de crise ont toujours ravivé dans l'Eglise le sentiment de l'imminence de la fin du monde. Il y a une sorte de constante entre la situation de crise et l'attente de la venue imminente de la fin de toute chose. Les moments de crise sont, dans les civilisations, des tournants de l'histoire. Un tournant de l'histoire c'est « le lieu où une rupture se produit entre le passé et l'avenir, plus précisément entre une situation de fait héritée du passé et un ensemble de possibilités nouvelles qui brusquement se font jour (...), ouvrent des horizons nouveaux et lancent l'humanité vers un nouvel avenir » (4). Ces tournants de l'histoire sont des moments décisifs puisqu'ils engagent le cours de l'histoire pour un temps considérable. Mais ils n'en sont pas moins des moments de *crise* profonde et douloureuse pour les hommes qui les vivent.

Les tournants de l'histoire sont des périodes de malaise, de décadence, d'ébranlement, d'insécurité, de mise en question des valeurs existantes. Pour celui qui a vécu dans un ordre politique, social, culturel, économique ou dans un système déterminé de

---

4. A. Dondeyne, *La foi écoute le monde*, 3e éd., Paris, Ed. Universitaires, 1964, p. 21.

valeurs qui étaient jusque-là les coordonnées fondamentales de son existence, l'écroulement de ce système apparaît nécessairement comme l'effondrement, la fin de tout. Alors s'éveille le sentiment apocalyptique ; celui-ci est directement en rapport avec l'intensité relative des malheurs éprouvés par les différentes époques au cours de l'histoire. C'est le sentiment que tout s'écroule, que c'est la fin du monde.

Les temps de crise orientent donc la pensée vers la fin des temps. Il y a toujours alors des prophètes qui se lèvent et qui voient dans les événements des prodromes de la fin. Au cours des siècles, ce sentiment d'imminence et d'attente a revêtu des formes multiples. A toutes les périodes, des gens ont cru voir poindre la fin du monde et ils en ont signalé les signes avant-coureurs.

Quelques exemples tirés de l'histoire illustreront ce point. Le climat de persécution créé par Septime-Sévère, à la fin du 2<sup>e</sup> siècle, allait donner un renouveau de force à l'attente imminente de la fin. On se rassemblait en foules immenses pour attendre la descente de la Jérusalem céleste (5) ; on fuyait au désert pour aller à la rencontre du Christ parousiaque (6). Hippolyte de Rome dut réagir vigoureusement. Il écrit son *Commentaire sur Daniel*, en l'an 202, pour rassurer ceux qui se laissaient hypnotiser par la crainte de la fin du monde. Celle-ci, dit-il, n'aura pas lieu avant l'an 500 (7). Un peu plus tard, saint Cyprien, témoin de la grande crise sociale et politique qui succéda à la dynastie des Sévère, au début du 3<sup>e</sup> siècle, et où la civilisation a failli s'engouffrer, ne cesse de répéter - à la vue des malheurs qui accablent l'empire - que le monde est devenu vieux, que la fin est toute proche (8). La prise de Rome par les Wisigoths d'Alaric, en 410, a été considérée comme le prodrome de la fin. « Rome paraissait à tous si nécessaire à la vie du monde que sa chute ne pouvait être que le signal, le prodrome, immédiat de la consommation des temps » (9).

5. Voir G. Bardy, dans son Introduction au *Commentaire sur Daniel* de saint Hippolyte, (Sources chrétiennes, 14) Paris, Cerf, 1947, p. 11.

6. Saint Hippolyte, *Commentaire sur Daniel* IV, 24, « Sources chrétiennes », p. 189.

7. *Ibid* IV, 24, p. 189.

8. Saint Cyprien, *Liber ad Demetrianum*, III, V, XXIII ; *Liber de Unitate Ecclesiae*, XVI.

9. H. Davenson, dans *Le Christianisme et la fin du monde antique* (en collaboration), Lyon, Ed. de l'Abeille, 1943, p. 28.

Au Moyen Age, l'état lamentable de l'Eglise, malgré les efforts de réforme, avait ravivé l'élan eschatologique qui avait un peu perdu son souffle après l'an mil (10). Devant le spectacle attristant du présent, on se tourne vers l'avenir. L'ère actuelle prendra fin bientôt. La spiritualité, l'art religieux, la mentalité du peuple chrétien en général sont très marqués, à l'époque médiévale, par l'attente de la fin prochaine (11). Même saint Thomas et saint Bonaventure pensent que le monde touche à sa fin.

On pourrait parcourir toute l'histoire de l'Eglise et l'on verrait apparaître ce même phénomène avec une récurrence constante (12). Encore aujourd'hui l'idée de la fin du monde surgit de la vision effrayante engendrée par la technologie et par les armes. Toute la littérature d'anticipation actuelle en témoigne abondamment (13). Ainsi donc « toutes les époques troublées ont abondé en annonces apocalyptiques. . . Ce sont des moments où les pseudo-prophètes circulent et trouvent un regain d'audience, où le sentiment de la fin toujours imminente s'aiguise » (14). Le sentiment eschatologique se ravive et atteint un paroxysme d'intensité à chaque tournant de l'histoire, à chaque période de crise, de malheur, de catastrophe d'ordre historique ou cosmique.

A cause de l'irréversibilité de l'histoire, chaque crise est plus rapprochée de la fin. Ainsi pour ceux qui vivent la crise, l'imminence plus urgente de l'ultime fin se trouve légitimement annoncée, et cela, chaque fois de façon plus pressante (15). Il se produit

10. En se basant sur certains textes de l'apocalypse et des épîtres de Paul, beaucoup de chrétiens, au cours des premiers siècles, ont cru à un règne terrestre du Christ à la fin de monde. Ce règne terrestre devait durer mille ans. D'où le nom de millénarisme employé pour désigner cette doctrine. Cette attente millénariste qui fut très courante a été ravivée surtout autour de l'an mille. « A mesure que l'an mille approchait, le millénarisme prit de plus en plus d'importance parce que beaucoup d'eschatologistes croyaient que le septième jour de la création devait se réaliser en l'an mille de l'histoire humaine et qu'il serait suivi du glorieux règne du Christ qui devait durer dix siècles. » J.P. Dolan, art. « Millénarisme », dans *New Catholic Encyclopedia*, p. 853.
11. M.-D. Chenu, « La fin des temps dans la spiritualité médiévale » dans *Lumière et Vie*, 11 (1953) p. 101-116.
12. Voir P. Vulliaud, *La fin du monde*, Paris, 1952.
13. M. Carrouges, « Apocalypse et Anticipation », dans *Lumière et Vie*, 11 (1953) p. 117-126.
14. Y.-M. Congar, *Vaste monde, ma paroisse*, 3e éd., Strasbourg, Ed. Témoignage chrétien, 1959, p. 191.
15. Cf. H.I. Marrou, « La fin du monde n'est pas pour demain », dans *Lumière et Vie*, 11 (1953) p. 94.

alors une sorte de télescopage du jugement sur le présent et de l'évocation de la fin en une vision unique. La lueur des derniers temps se profile à l'horizon immédiat. On extrapole l'expérience vécue en lui conférant une signification eschatologique. Pourtant, malgré cette extrapolation de l'expérience vécue, le sentiment apocalyptique n'est pas une illusion. Ce n'est pas une illusion « de sentir que la fin de quelque chose participe à la fin du tout. Dans la destruction, dans l'écroulement (même partiel ou relatif) d'une civilisation, d'une patrie, d'un état, d'une classe sociale, d'un système de valeurs, nous percevons bien les craquements préliminaires à la dissolution du monde ; dans chacune de ces catastrophes, l'homme réalise brusquement, comme sous la lumière tragique de l'orage, quelle est la fragilité essentielle, l'impertinence radicale des constructions temporelles, des efforts d'aménagement de la terre charnelle. Brusquement nous vérifions, nous constatons que nous n'avons pas ici-bas de cité permanente » (16).

### **Le charisme religieux**

On sait que des « prophètes », des illuminés et des saints ont annoncé la fin du monde. On sait également que l'attente de la fin imminente a toujours été vécue avec une grande intensité par de petits groupes qui s'en faisaient les hérauts : que ce soit par les montanistes de l'antiquité, par les vaudois et les joachimistes au Moyen Age, ou par des sectes protestantes à l'époque moderne et contemporaine. Nombreuses sont les erreurs et les déviations que nous rencontrons dans ces groupes eschatologiques. Elles sont toutes attribuables à leur sectarisme et à leur fondamentalisme (17). Malgré cela, ces groupements ont toujours été dans le christianisme comme le « sacrement » de l'attente de la fin imminente que nous ont léguée le Seigneur et communauté apostolique. Ils ont vécu - d'une façon discutable parce qu'exclusive - une dimension essentielle du christianisme que l'Eglise est constamment tentée d'oublier à cause de la loi d'incarnation. Ce sont, pourrait-on dire, les spécialistes de l'attente eschatologique.

16. *Ibid.*, p. 89-90.

17. Le fondamentalisme « entend les textes bibliques d'une façon matérielle-ment et raidement littérales, sans considération des milieux historiques ni des genres littéraires ». Y.-M. Congar, *op. cit.*, p. 193.

Le charisme religieux appartient essentiellement à ce courant de pensée. Il se situe dans la même veine que les groupes eschatologistes. Le lien de parenté qui les unit s'exprime dans les éléments communs qui les caractérisent de part et d'autre : attente de la fin, radicalisme, ascèse, communauté, pauvreté et parfois continence. Certes le charisme religieux ne connaît ni le sectarisme ni le fondamentalisme des groupes eschatologistes. En cela, il s'en distingue grandement. Néanmoins, il véhicule des valeurs et manifeste des aspirations que l'on considère comme spécifiques aux groupements eschatologistes. En tout cas, il serait facile de montrer comment les groupes eschatologistes ont préparé l'éclosion et l'éclatement du charisme religieux à certaines époques. Il est clair, par exemple, que les mouvements eschatologistes et spirituels du Moyen Âge ont préparé l'avènement de François d'Assise et de Dominique (18). A ceux qui contestent leur mode de vie non conformiste, les mendiants rétorquent qu'ils sont les ouvriers de la onzième heure (19).

L'histoire montre que le charisme religieux se manifeste avec plus de pureté et d'intensité aux périodes de crise. La situation de crise est particulièrement propice à son éclosion. Le lien intime entre le charisme religieux et le temps de crise n'est-il pas à chercher dans leur commune référence à l'eschatologie ? Le temps de crise fait tourner les yeux vers la fin ; le charisme religieux est lui aussi relié à l'eschaton. C'est un charisme de la fin des temps. Il se manifeste de façon échevelée aux moments de crise profonde, alors que le sentiment eschatologique est en ébullition.

Le charisme religieux s'exprime essentiellement dans la conscience aiguë de la proximité de la fin et de la venue imminente du jugement et des réalités eschatologiques. C'est un charisme qui

---

18. Dom F. Vandenbroucke écrit : « Le succès extraordinaire de cette vision 'apocalyptique' et 'spirituelle' de l'histoire est symptomatique de la mentalité qui régnait alors dans de larges couches du peuple chrétien à l'égard de l'état de chose actuel. A vrai dire celui-ci étant lamentable, malgré les efforts réformateurs de Grégoire VII et de plusieurs fondateurs religieux. Ce mouvement spirituel prépara le succès de François d'Assise et de Dominique ». Cf. *La spiritualité au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1959, p. 327-328.

19. Le P. M.-D. Chenu écrit : « Les prédicants et les réformateurs de toutes robes renouvellent de génération en génération l'obsession du 'soir du monde' dont les catastrophes préparent la paix définitive. Les Mendiants, Prêcheurs et Mineurs, riposteront à ceux qui leur contestent le droit à une existence non conformiste et les traitent de précurseurs de l'Anté-Christ, qu'ils sont les ouvriers de la onzième heure ». Cf. *Art. Cit.*, p. 109.

tourne l'homme radicalement vers l'avenir : l'histoire nous rapproche toujours plus de la fin qui ne devrait pas tarder. La cognée est à la racine de l'arbre. Ce monde ne correspond pas aux vues de Dieu. Alors naît un sentiment d'urgence. Le temps se fait court ; de fait, l'*eschaton* est à la porte. C'est *maintenant* qu'il faut se convertir et veiller pour être irréprochable pour le grand Jour final. Le charisme religieux comporte une *métanoïa* radicale qui est conséquence d'une immense *espérance* de la fin.

Charisme de « fin du monde » et de temps de crise, le charisme religieux serait-il voué à l'extinction en périodes de tranquillité pour réapparaître aux moments de crise ? De fait, chaque crise profonde ravive le charisme religieux qui prend alors des formes inédites. Mais l'histoire humaine est un drame permanent (20) et l'Eglise est toujours en état de crise puisqu'elle est toujours en-deçà de ce qu'elle est appelée à être. Elle est toujours menacée de chuter, de se corrompre. Aussi le charisme religieux apparaît-il comme une donnée permanente et inéteuuable de la vie chrétienne. Et dans les Eglises où on a tenté de l'éteuuffer, il a pris la forme de sectes multiformes qui, de fait, y ont joué, en partie, le rôle que la vie religieuse a rempli dans l'Eglise catholique.

### **La fin du monde pour aujourd'hui**

Est-ce à dire, par hasard, que le charisme religieux est d'allure adventiste et qu'il engendre le fanatisme eschatologiste. À la différence de l'adventiste, le religieux ne cherche pas à découvrir le moment de la fin au moyen de calculs, inspirés par la cabale, l'astrologie ou l'Apocalypse : il ne connaît pas ce jour ; il ne cherche pas à en prédire la date. Mais il reste convaincu de son imminence. Le religieux n'est-il qu'un éteuuel déçu et le charisme religieux, une illusion ? La fin attendue ne vient jamais. Eh bien ! Non. La fin attendue arrive toujours ; elle est si proche qu'elle est déjà là. Le présent historique est lesté des valeurs eschatologiques. Jésus-Christ est parvenu à l'achèvement complet de son être par la résurrection. En lui l'*eschaton* est totalement réalisé. En lui la fin du monde a eu lieu. Il est l'Homme nouveau, premier né d'entre les morts : il est l'homme final en qui se trouve accomplie

20. Cf. P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 96.

la réalité ultime et définitive. L'*eschaton* s'insère dans l'histoire grâce au Kérygme et aux sacrements et à la diaconie de l'Eglise. Ainsi la *fin* est rendue présente ; elle se dresse devant tout homme comme une réalité actuelle. Cette *fin* actuelle est identique à la fin future. La fin du monde n'est pas seulement pour demain, elle est pour aujourd'hui : ainsi le charisme religieux qui est essentiellement tourné vers l'avenir est, de ce fait, tourné vers le présent. Il n'est pas un refus de l'histoire, une évasion du monde (21).

### Radicalisation de la tension eschatologique

La tension eschatologique, on l'a vu, n'est pas propre au charisme religieux ; elle est une dimension essentielle de toute l'Eglise. Le charisme religieux n'est qu'une *radicalisation* de cette tension eschatologique. Cette radicalisation ne signifie nullement que le religieux est plus eschatologique que le reste du peuple chrétien. Cette radicalisation n'est pas une affaire de *degré* - encore qu'il faille reconnaître que la fidélité à sa vocation charismatique oblige le religieux à vivre cette tension eschatologique avec le maximum d'intensité. Cette radicalisation désigne plutôt une *manière* particulière, un mode différent de vivre la tension eschatologique, d'abord au niveau de la relation du religieux au monde et à l'histoire, ensuite au niveau de son état de vie.

Comment cette radicalisation va-t-elle s'exprimer au niveau du rapport au monde, à l'histoire et à la société ?

Le charisme religieux s'enracine dans une prise de conscience très vive de l'abîme qui sépare le Royaume de Dieu de tout système ecclésiastique ou social. A cause de la loi d'incarnation, l'Eglise risque de s'enliser dans des formes historiques qu'elle considère plus ou moins consciemment comme des mini-réalisations du Royaume. L'histoire du christianisme connaît trop d'exemples d'une telle politisation des promesses eschatologiques. On ne peut tout simplement identifier ces promesses à aucune situation sociale, identifier le Royaume à venir à aucun ordre chrétien donné.

Le charisme religieux est une vigoureuse protestation contre une telle identification. Il est une affirmation de la *discontinuité*

21. Cf. G. Didier, « Eschatologie et engagement chrétien », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 75 (1953) p. 1-13.

entre l'effort de l'homme pour aménager le monde et la venue du Royaume de Dieu. Certes la création tout entière est appelée à devenir pascalle. Certes l'effort de l'homme pour dominer la terre n'est pas vain ; il est même voulu par Dieu et il peut acheminer le monde vers le Royaume. Mais celui-ci ne peut pas être le fruit de l'effort humain : il est un don tout gratuit de Dieu. Le charisme religieux insiste sur cette discontinuité entre l'ordre de la nature et celui de la grâce. Aussi s'est-il toujours exprimé par la *fuga mundi* (22). Quelle que soit la forme historique qu'ait prise cette *fuga mundi*, elle exprime une exigence essentielle du charisme religieux découlant de son caractère eschatologique.

De plus, le charisme religieux se manifeste toujours dans un sentiment aigu du caractère éphémère et caduc de l'existence humaine. L'homme se lève et se couche ; les civilisations naissent et meurent. Rien n'est stable ; tout est fragile ; on peut tout perdre à tout instant ; tout peut mal tourner ; rien ne dure. Et tout recommence. Situation dramatique de l'existence humaine toujours menacée. Tout paraît décousu et absurde. Cette situation crée un besoin acharné de sécurité que l'homme cherche spontanément dans les choses visibles et tangibles. Cette confiance dans les choses crée une sécurité statique et illusoire, car la figure de ce monde passe, entraînant l'homme qui y trouve sa sécurité. Le charisme religieux est radicalement opposé au statisme. Il refuse de se laisser emprisonner dans des formes passagères ou emporter dans le tourbillon des futilités. Il est essentiellement une donnée dynamique. Il situe le religieux dans une tension eschatologique si forte qu'elle libère son existence de toutes les utopies du monde et l'établit dans la seule sécurité véritable - que procure l'attente des biens à venir.

La certitude de la fin des temps et la proximité du Royaume définitif exigent donc la liberté à l'égard des affaires de ce monde. « Le temps se fait court. Reste donc que ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas, ceux qui pleurent comme s'ils ne pleuraient pas, que ceux qui sont dans la joie, comme s'ils n'étaient

22. La locution « fuite du monde » traduit mal l'expression « *fuga mundi* » parce qu'elle semble impliquer l'idée d'évasion, de fugue, de désengagement, de désintéressement, d'éloignement. L'authentique *fuga mundi* n'est ni un éloignement, ni une fuite du monde. Elle est essentiellement un arrachement à l'esclavage du moi égoïste et une mise en liberté pour l'eschaton. Aussi peut-elle aussi bien se vivre au coeur de la ville qu'au milieu du désert.

pas dans la joie, ceux qui achètent comme s'ils ne possédaient pas, ceux qui usent de ce monde comme s'ils n'en usaient pas. Car elle passe la figure de ce monde » (1 Co. 7, 29-31). Cette parole rejoint celle de Jésus qui demande de tout quitter à cause du Royaume (Lc 18, 24-30). Le Christ ne propose pas un idéal de détachement mais de disponibilité. Ce qui est requis pour le service du Royaume qui vient, ce sont des conditions générales de liberté pouvant impliquer éventuellement un éloignement des biens matériels et de l'intimité familiale. Ce sera le cas pour le religieux. L'*ascèse*, sous toutes ses formes, principalement sous la forme de la *pauvreté* radicale s'exprimant par l'abandon des biens matériels, apparaît comme une dimension essentielle du charisme religieux et comme une intransigeante conséquence de son caractère eschatologique (23).

La radicalisation de la tension eschatologique qui est constitutive du charisme religieux, crée un nouveau rapport au monde dont les deux coordonnées fondamentales sont l'*ascèse* et la *fuga mundi*. Les impératifs concrets de l'une et de l'autre situent le religieux dans le monde d'une façon qui lui est propre.

La seconde question qu'il faut éclaircir est la suivante : comment la radicalisation de la tension eschatologique va-t-elle s'exprimer au niveau de l'état de vie ? Disons qu'elle s'exprime d'abord dans le *célibat*. Dans le Nouveau Testament, le célibat qui est proposé comme un don de Dieu est une réalité toujours mise en relation avec le royaume (Mt 19, 10-12). Le célibat ressemble à l'état des élus dans le Royaume, où l'on ne se marie pas (Mc 12, 24-27). Le célibat devient ainsi le *signe* lointain du non-mariage eschatologique ; il est une faible anticipation de la situation eschatologique de l'homme.

Le célibat est encore relié aux temps eschatologiques en raison de l'imminence de la fin. L'épreuve eschatologique va éclater, le monde court à sa fin ; la mesure du temps s'est resserrée. Le célibat est l'état qui convient le mieux. C'est une situation d'urgence eschatologique. Ce monde va bientôt changer de décor ; il faut s'attacher à la réalité profonde de l'existence et non à ses différents aspects qui sont condamnés à disparaître. Or, « le mariage est une

---

23. J. Galot, art. « Eschatologie », dans *Dictionnaire de spiritualité*, col. 1048.

des formes provisoires de l'existence humaine et le célibat une donnée définitive du monde nouveau » (24).

Dans la ligne de ce qui précède, Paul justifie encore le célibat par l'exemption des soucis (1 Co. 7, 32-35). Cette exemption des soucis doit s'entendre eschatologiquement et non pas psychologiquement. Que signifie « avoir du souci », au sens eschatologique ? « Avoir avec sa femme et avec le monde des rapports liés à la situation provisoire de ce siècle, cela veut dire s'engager dans des structures condamnées à disparaître et qui déjà passent, s'insérer dans ce qui échappe, se mettre dans un état de « division » (7, 34), de tension entre la situation présente et celle qui vient, définitive, et par là se préparer des soucis (7, 32) et des « épreuves de la chair » (7, 28) » (25).

La radicalisation s'exprime en second lieu par la *communauté*. Le projet de Jésus visait à créer une espérance nouvelle et définitive par le renouvellement de l'attente d'Israël. Les espoirs humains sont toujours déçus : dans leur recherche du bonheur, de l'accomplissement de l'humain intégral, les hommes se sont toujours butés à l'absurdité de la mort qui est la victoire du non-sens sur l'espérance. Jésus crée une espérance nouvelle en proclamant le Royaume qui vient. La venue imminente du Royaume suscite l'espérance définitive. Cette espérance qui s'enracine dans la conviction que l'*eschaton* est tout proche, provoque le rassemblement des hommes. Jésus a voulu rassembler Israël pour en faire le peuple fidèle qui attend le Royaume. Après la résurrection, l'Eglise est devenue la communauté porteuse de l'espérance eschatologique.

Le charisme religieux qui radicalise la tension eschatologique suscitera nécessairement la communauté. La communauté religieuse - quelle que soit sa forme historique - est essentiellement une communauté d'espérance eschatologique. Par le partage des biens spirituels et matériels, par la vie commune, par l'échange du service et de l'obéissance fraternels, par la communion dans l'amour, la communauté religieuse apparaît comme une réalisation anticipée de la communauté eschatologique. En cela, elle est une forme radicalisée de la communauté ecclésiale. La communauté religieuse est essentiellement une communauté d'espérance eschatologique.

24. T. Matura, *Célibat et communauté*, Paris, Cerf, 1967, p. 44.

25. *Ibid.*, p. 45.

L'attente de la venue imminente du Royaume est la raison et le motif de son rassemblement ; son existence concrète est le signe que le Royaume est déjà arrivé ; et sa déficience congénitale est l'indice que le Royaume est encore à venir.

La communauté religieuse se regroupe autour de la Parole de Dieu qui est parole d'espérance. Seule une obéissance radicalisée à la Parole de Dieu peut rendre possible l'existence de la communauté. Il est sûr que la volonté de Dieu constitue l'autorité formelle de la Parole de Dieu consignée dans l'Écriture et portée par la conscience ecclésiale. Mais tant que l'obéissance consiste simplement à se soumettre à cette autorité sans en aimer les exigences, ce n'est pas encore l'obéissance radicale. Tant que l'homme fait ce qui lui est commandé parce que c'est la volonté de Dieu, ce n'est pas encore l'obéissance radicale. Il reste encore dans l'homme quelque chose qui ne se soumet pas à la Parole de Dieu. Il y a obéissance radicale quand l'homme approuve de lui-même ce qui lui est commandé, quand la volonté de Dieu exprimée dans la Parole devient sa propre volonté. Il y a obéissance radicale à la Parole non pas lorsqu'on fait quelque chose par obéissance, mais lorsqu'on est obéissant dans son être même. Seule cette obéissance radicalisée à la Parole d'espérance peut donner naissance à la communauté religieuse, la cimenter et la regrouper sans cesse. Seule, elle peut rendre les religieux et la communauté elle-même porteurs de l'espérance eschatologique (26).

26. Qu'on me comprenne bien. Il ne s'agit pas de réduire la foi à une gnose ou à un rationalisme. Il est évident que Jésus s'est approprié la volonté de son Père sans toujours voir clairement. Il y a chose telle que la nuit de l'esprit. Mon propos se situe dans une autre perspective. Souvent nous comprenons l'obéissance religieuse par rapport à un ensemble de règles, à un code de loi ; et ce code de loi est identifié à la volonté de Dieu, à la Parole de Dieu. En tant qu'elle contient des préceptes moraux et un code de lois réglant les attitudes, la Parole de Dieu est une norme de conduite et non un principe d'action. C'est donc une lettre qui tue. La tradition catholique a toujours considéré « les préceptes de la morale évangélique, en tant qu'ils ordonnent quelque chose, comme une lettre qui tue » (Saint Augustin, *De Spiritu et Littera*, XIV ; XVII, XIX ; Saint Thomas, *Summa*, Ia, IIae, q. 106, art. 1 et 2). Saint Robert Bellarmin écrit que « non seulement la loi de Moïse, mais aussi la loi du Christ, en tant qu'elle commande quelque chose est loi des oeuvres, c'est-à-dire lettre qui tue » (*De Justificatione*, I, 19). Saint Thomas écrit : « Quiconque agit spontanément agit librement ; mais qui reçoit son impulsion d'un autre, n'agit pas librement. Celui-là donc qui évite le mal, non parce que c'est un mal, mais en raison d'un précepte du Seigneur n'est pas libre. En revanche, celui qui évite le mal parce que c'est un mal, celui-là est libre. Or c'est là ce qu'opère le Saint-Esprit en lui, communiquant du dynamisme nouveau, si bien qu'il s'abstient du mal par amour comme si la loi divine le lui permettait ; et de la sorte il est libre, non qu'il ne soit pas

L'obéissance radicale à la Parole de Dieu renvoie le religieux vers les hommes ; car l'unique volonté de Dieu c'est de l'aimer et d'aimer les hommes. En tant qu'homme obéissant à Dieu, qui renonce aux prétentions de son « moi » et surmonte sa propre volonté égoïste, le religieux se présente devant son prochain prêt à se sacrifier totalement pour lui. Obéir, c'est aimer et chercher d'abord et en tout le Royaume de Dieu. Obéir à la Parole de Dieu, c'est aimer Dieu et son Fils, mais c'est aussi aimer le monde et les hommes que Dieu a tant aimés. Obéir à Dieu, c'est servir son prochain sans revenir sur soi, c'est donner la préférence à son bien sans arrière-pensée (27).

### **Fonction eschatologique de la vie religieuse**

Toutes les considérations précédentes montrent bien que le charisme religieux est une radicalisation de la tension eschatologique si essentielle à l'Eglise. La vie religieuse se caractérise essentiellement par sa *fonction eschatologique*. Cette fonction eschatologique consiste à mettre des hommes en présence des réalités finales du Royaume de Dieu. Les hommes sont pris dans le tourbillon cyclique de la vie et dans l'irrationnalité au moins apparente de l'histoire, et ils sont menacés de sombrer dans l'absurdité et le non-sens ou de s'endormir dans de faux espoirs qui engendrent fatalement la déception. Le charisme religieux a un rôle indispensable à jouer dans le monde. Ce rôle est de susciter et de maintenir une espérance parmi les hommes, en pointant toujours vers le sens eschatologique de l'histoire et en affirmant de façon radicale qu'il y a un bout du monde, que l'histoire des hommes ne tourne pas en rond, que les empires, les guerres, les révolutions, les inventions, les philosophies forment le tissu déroutant d'une histoire unique qui est celle de la venue de Dieu dans le monde et de la venue du monde à Dieu. La vie religieuse se définit fondamentalement par sa fonction

---

soumis à la loi divine, mais parce que ce dynamisme intérieur le porte à faire ce qui est prescrit (in *2 Cor.*, cap. 3, lect. 3). En d'autres termes, seule l'obéissance radicale dont j'ai parlé peut nous rendre libres. C'est pourquoi elle est créatrice de communauté eschatologique. Voir S. Lyonnet, « Liberté chrétienne et loi de l'Esprit », dans *Christus*, 4 (1954) p. 6-27 ; P. Benoit, « La loi et la croix », dans *Exégèse et Théologie*, t. 2, Paris, Cerf, 1960, p. 9-40.

27. Cf. H. Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 234-235.

eschatologique. Quels que soient les métiers et les professions que le religieux exerce, ils ne sont que des *tâches* par lesquelles s'exerce cette fonction eschatologique. Concrètement, cette fonction consiste à rendre l'*eschaton* présent de façon radicalisée, afin que l'homme soit confronté à cet *eschaton* et puisse prendre dès *maintenant*, sans tarder, une *décision* pour Dieu. Celui qui rencontre un religieux, c'est-à-dire un homme ou une femme en qui se trouve radicalisée la tension eschatologique, est acculé à prendre une décision pour ou contre l'*eschaton* présent en lui. Il optera pour le Royaume ou pour le monde ; il haïra le religieux ou il passera à une vie authentique. La fonction eschatologique de la vie religieuse en est une de dérangement et de réveil et de « scandale », et cela dans la mesure où la tension eschatologique est vécue radicalement par le religieux. Mettre l'homme en face d'une décision à prendre *maintenant*, voilà la première dimension de la fonction eschatologique de la vie religieuse.

Le second aspect de cette fonction consiste à exercer une *critique* et une *contestation* à l'endroit de l'Eglise et de la société. L'Eglise est toujours tentée par le triomphalisme et l'institutionnalisme ; elle est toujours menacée d'identifier ses réalisations historiques avec des anticipations du Royaume final. Le charisme religieux a pour fonction de lui rappeler constamment qu'elle n'a pas ici-bas de cité permanente et que la sainteté, la catholicité, l'apostolicité de l'Eglise ne s'identifient à aucune forme concrète de l'Eglise mais sont des réalités dont l'accomplissement est eschatologique.

Cette critique s'exerce aussi à l'égard du monde en l'exorcisant des fausses valeurs qui mènent les hommes, en contestant les institutions et les structures qui écrasent l'homme, en un mot en dénonçant l'idolâtrie du monde sous toutes ses formes (28).

Cette fonction eschatologique peut certes s'exercer à l'intérieur de tâches et de structures de toutes sortes ; mais elle doit toujours servir de critère pour évaluer les tâches que nous remplissons et les structures dans lesquelles nous vivons. Si la vie religieuse n'est plus provocation à la décision pour Dieu, ni critique de l'Eglise et du monde, cela veut dire que le système est à reviser et que nos tâches ne sont pas remplies de la façon qui convient. La qualité et l'impact

---

28. Ces deux derniers points mériteraient de faire l'objet d'une étude beaucoup plus élaborée.

de la fonction eschatologique sont le critère premier et fondamental d'évaluation de la vie religieuse. Et pour terminer, une tirade à la saint Paul :

J'aurais beau enseigner avec compétence les sciences et les arts, la théologie et la philosophie, si je ne remplis pas ma fonction eschatologique, je ne suis qu'un professeur compétent - et non un religieux ! J'aurais beau secourir tous les pauvres, avoir les plus beaux foyers d'accueil, soigner tous les malades, si je ne remplis pas ma fonction eschatologique, je ne suis qu'un travailleur social - et non un religieux ! J'aurais beau vivre en petite fraternité, me vêtir comme tout le monde, être adapté aux exigences du temps présent, si ma vie religieuse n'exerce pas sa fonction eschatologique, je ne suis qu'un honnête citoyen - et non un religieux !

*Montréal 250.  
5301, rue McKenna,*

Richard BERGERON, o.f.m.

## A PROPOS DE L'INSTRUCTION "VENITE SEORSUM"

Le 15 août dernier, la Sacré Congrégation pour les religieux et les Instituts séculiers promulguait l'Instruction *Venite Seorsum* « sur la vie contemplative et la clôture des moniales »<sup>1</sup>. Première législation sur la clôture depuis le Concile, ce texte était ardemment attendu tant des moniales que des gens du dehors : Allait-on faire sauter les grilles et déclarer périmé le genre de vie des cloîtrés ou redonner à celui-ci une actualité nouvelle en adaptant ses signes extérieurs à une rivalité profonde mieux mise en lumière ? L'Instruction va résolument dans le deuxième sens et pourvoit à cette adaptation en revalorisant la vie contemplative et en y ordonnant toutes les modalités et les exigences d'une législation assouplie et simplifiée.

Parcourons rapidement le texte et signalons ses caractéristiques principales, de façon à dégager ce qui motive l'accueil favorable et reconnaissant que lui a réservé notre communauté.

### LE TEXTE DE L'INSTRUCTION

L'Instruction *Venite Seorsum* se divise en deux parties. Six brefs chapitres formulent d'abord « les raisons fondamentales de la clôture » et lui donnent une justification spirituelle, cherchée dans le mystère du Christ et l'expérience du Peuple de Dieu. La deuxième partie propose l'ensemble des normes qui constituent désormais le Droit commun des moniales en matière de clôture. Presque exclusivement juridique, ce chapitre n'évite pas toujours la tournure négative et parfois restrictive des législations canoniques.

Cette différence de ton et de perspective nous invite à ne pas dissocier inconsidérément, dans notre réflexion, l'énoncé des prin-

1. Les expressions entre guillemets et les citations sont tirées du texte ou des notes de l'Instruction *Venite seorsum*, à moins d'indication contraire.

cipes et les modalités de leur application : sans quoi nous risquons une fausse interprétation et une moindre estime de ces normes juridiques, indûment isolées du développement spirituel qui les vivifie et les rend aptes à favoriser la saine adaptation de la vie cloîtrée contemporaine.

### Partie doctrinale

L'Instruction situe d'abord la vie contemplative par rapport à l'ensemble du mystère chrétien :

Se retirer au désert n'est autre chose pour les chrétiens que s'unir plus profondément à la Passion du Christ et participer de façon singulière à son mystère pascal, à son passage de ce monde à la patrie céleste. Telle est bien l'intuition qui a fait naître les monastères : elle les situe au cœur même du mystère chrétien (*La Documentation catholique*, 21 septembre 1969, p. 807).

Ni à côté, ni au-delà, mais en son centre, dans ce qu'il a de plus vital, et qui est l'union au Christ, « sortant de son Père et venant dans le monde » pour nous arracher au péché, et, par sa mort, nous entraînant « dans le mouvement de retour au Père ». Cette union au Christ exige que « le retrait du monde se rencontre de quelque façon en toute forme de vie chrétienne » et donc « d'une manière plus absolue et exemplaire » chez ceux des chrétiens qui ont perçu comme un appel personnel l'invitation du Maître : « Venez à l'écart dans un lieu désert. »

Une autre raison d'être de la vie claustrale, liée à la nature intrinsèque de la contemplation, se fonde sur « l'importance du recueillement et du silence pour rendre plus facile et plus sûre la rencontre de Dieu dans l'oraison :

Les conditions de vie des contemplatifs, en s'efforçant d'écarter tout ce qui pourrait diviser l'esprit, les rendent plus capables d'atteindre la plénitude de la personnalité, dont l'unité est la marque, et leur permettent de s'adonner plus totalement à la recherche de Dieu, de vaquer à lui plus parfaitement (*ibid.*, p. 808).

Ainsi démontrée la nécessité, pour ceux qui y sont appelés, d'une vie contemplative séparée, l'Instruction rappelle que cette séparation ne rend pas les contemplatifs étrangers aux hommes, mais les situe « au cœur du monde (...) davantage encore au cœur de l'Eglise ». Elle souligne ensuite les affinités entre la nature de la femme et cette vie d'écoute de la Parole, d'attention et d'ouverture aux besoins du prochain, de fidélité amoureuse au Christ-

Epoux, à l'exemple de la Vierge Marie. Puis elle dégage l'aptitude de la vie contemplative à manifester l'existence de Dieu et à annoncer la mort du Christ jusqu'à son avènement, et la vie eschatologique, par « cette admirable conversation avec Dieu dans le silence », témoignage d'autant plus éloquent pour « les hommes du siècle présent, du fait qu'il revêt un caractère collectif ».

Un dernier chapitre insiste opportunément sur la nécessité de la vigilance dans le discernement des vocations à la vie claustrale, en raison des exigences de cette « forme d'existence uniquement vouée au Christ et aux choses d'en-haut ». Est enfin invoqué le principe de la légitime diversité dans les formes extérieures de la vie contemplative : « ces différences s'étendent naturellement à la conception de la clôture matérielle, par laquelle chaque Institut assure et garantit sa séparation d'avec le siècle ».

Telle est la réalité contemplative à laquelle les normes suivantes ont pour but de façonner un visage qui la traduise pour notre temps sans la trahir ni la couper de la tradition vivante qu'elle continue et achemine vers son terme.

### **Partie juridique**

En dix-sept courts articles, la nouvelle législation précise la nature de la clôture papale, définit la séparation matérielle : celle qui interdit l'entrée et la sortie d'une façon efficace (art. 1-6), détermine les circonstances où il est permis d'entrer et de sortir, ainsi que les conditions à observer et les autorisations à obtenir (art. 7-9), propose des directives pour l'usage des mass-media et la participation aux congrès et réunions du même genre (art. 10-12), édicte les normes concernant l'obligation de la loi, la garde de la clôture (art. 13-16) et la manière concrète de procéder à la rénovation (art. 17).

### **CARACTÉRISTIQUES DE LA NOUVELLE LÉGISLATION**

L'Instruction *Venite Seorsum* se caractérise d'abord par sa brièveté, son style simple et allégé et la suppression des multiples prescriptions de détail et des mises en garde, hier si abondantes.

Puisque le rôle de la clôture consiste avant tout à « interdire l'entrée et la sortie », c'est-à-dire à délimiter une zone de désert, de

silence et de recueillement, l'insistance portera moins sur la solidité matérielle du signe que sur son efficacité à protéger la retraite qu'il vise à établir. Ainsi, même s'il n'est plus absolument requis que le mur d'enceinte soit à l'épreuve de toute escalade, ni qu'il empêche toute vue de part et d'autre, il faut qu'il signifie clairement à ceux du dehors l'inviolabilité du domaine qu'il enclôt. De son côté, la moniale, qui a volontairement choisi de vivre au désert, aura la loyauté et la vigilance nécessaires à la garde effective de la solitude matérielle, bien que les lois ne la garantissent plus aussi strictement, surtout en ce qui concerne la vue sur l'extérieur et les contacts avec les visiteurs.

Si chaque sœur devient ainsi plus immédiatement responsable des conséquences pratiques de son choix initial et libre, l'abbesse demeure cependant, et avec des obligations et des droits nouveaux, première gardienne de la clôture. Alors que la législation antérieure, de 1956, confiait presque tous les pouvoirs en la matière à l'Ordinaire du lieu, délégué du Saint-Siège, la présente Instruction autorise l'abbesse, dans certains cas, à juger elle-même de l'opportunité des sorties et des entrées à permettre, « sous la surveillance de l'Ordinaire », laquelle s'exerce régulièrement à l'occasion de la Visite canonique.

La liberté accordée à chaque Institut de « fixer d'autres dispositions concernant les cas où l'entrée et la sortie sont permises en vue des nécessités du monastère ou du bien des moniales », s'inscrit dans la même orientation. Conformément à cette clause, le texte provisoire des Constitutions générales de l'Ordre de sainte Claire accorde au chapitre conventuel la possibilité de permettre l'entrée en clôture de personnes même laïques, pour des conférences ou des cours, et reconnaît aux père, mère, frères et sœurs, le droit de visiter, à l'intérieur du cloître, leur fille ou sœur gravement malade ou mourante. De même, il autorise les sœurs à sortir de la clôture lorsque, faute d'un prêtre pour assurer le service dans l'église du monastère, elles seraient empêchées autrement de satisfaire à l'obligation d'assister à la sainte Messe.

Déjà nous sentons combien — peut-être en dépit des apparences — la législation actuelle se distingue en la dépassant, de celle de Pie XII, dont elle maintient cependant les lignes maîtresses. L'ensemble des lois est envisagé sous un jour nouveau, non plus dans le but premier de « mieux mettre en sécurité le vœu solennel

de chasteté »<sup>2</sup> des moniales, mais uniquement *en fonction de la vie contemplative*. Les moniales ne quittent pas le monde parce qu'il est mauvais ou par peur de la lutte. Ne savent-elles pas, par expérience, que la ligne de démarcation entre le royaume des ténèbres et celui de la lumière traverse leur propre cœur, et que, le désert étant le lieu privilégié de la tentation, l'appel à y suivre Jésus, implique la perspective du combat contre le Prince de ce monde ?

La nouvelle législation acquiert, du fait de cette optique, un caractère plus positif où la primauté revient à ce qui favorise la contemplation intérieure sans que soit relâchée pour autant la vigilance toujours nécessaire face aux sollicitations extérieures sans cesse renaissantes.

Une séparation efficace du monde commande, en effet, une prise de conscience objective des points de contact que celui-ci offre actuellement à la vie cloîtrée. Dans la civilisation rurale de jadis, il pouvait suffire d'un mur élevé, de solides verrous et d'une double grille pour que rien du siècle, ou à peu près, ne pénètre le monastère. Aujourd'hui, avec la circulation aérienne et les gigantesques constructions de nos cités, il devient quasi impossible d'assurer le total isolement matériel du cloître. De plus, le monde a élargi l'éventail de ses moyens de communication : l'étalement des revues et journaux, le poste de radio ou l'écran de télévision, si on le leur permet, véhiculent jusque dans l'enceinte la plus hermétique, des images et des bruits qui entravent l'effort de recueillement contemplatif, plus peut-être que le contact matériel avec les visiteurs.

L'importance d'une réglementation en matière de mass-media est d'autant plus grande que, dans une vie pauvre d'images et de bruits, ceux qui y sont perçus produisent une impression plus grande, en raison même de leur rareté et du climat de silence et de recueillement qui les accueille. Nous aurions préféré cependant que l'Instruction adopte ici un langage plus positif, comme le fait, par exemple, le texte provisoire de nos Constitutions, en référence à ce texte même : « L'usage des moyens de communication (radio et TV) pour l'instruction convenable des sœurs à propos des choses et événements qui concernent le règne de Dieu sur terre, sera réglé... »

L'article 12 qui traite des congrès, sessions et autres réunions du même genre, est très restrictif. Bien qu'il concède aux moniales

---

2. Constitution apostolique *Sponsa Christi*, 1950.

la possibilité de participer « quelquefois » à de telles rencontres, lorsqu'elles sont « d'un vrai profit pour la vie claustrale », il précise que « les sorties hors des limites du monastère doivent rester l'exception ». A notre époque de dialogue, d'échange, cette attitude réservée peut paraître, au premier abord, assez conservatrice et mal adaptée aux besoins actuels. Certes, de telles rencontres peuvent, jusqu'à un certain point, s'avérer nécessaires à l'expression d'une vraie fraternité. Mais la vocation de la moniale ne comporterait-elle pas aussi une part de renoncement à ces moyens humains de communion, surtout lorsqu'ils viennent en concurrence avec les exigences normales de son état spécifique ? Etre contemplative, n'est-ce pas aussi laisser à Dieu le choix des chemins par lesquels il mène à lui et aux autres ? Néanmoins, si ces chemins nous conduisent parfois à sortir du cloître, pour la collaboration à l'intérieur de l'Ordre ou avec les autres contemplatives, nous nous y engageons volontiers, heureuses de mieux connaître celles qui partagent avec nous le goût du recueillement en Dieu et la nostalgie du désert où il parle. A cet égard, notre pensée rejoint donc celle du législateur, même si la formulation nous apparaît trop négative.

### Conclusion

En constatant le lien étroit que l'Instruction reconnaît entre clôture et vie contemplative, il ne faudrait pas conclure qu'elle identifie purement et simplement vie contemplative et vie cloîtrée. Elle s'affirme seulement, en reprenant le texte d'*Ecclesiae Sanctae* : « La clôture papale des monastères doit être considérée comme une institution ascétique qui convient spécialement à la vocation propre des moniales ». Or la vocation propre de la moniale, le but qu'elle poursuit, ce n'est pas d'être cloîtrée, mais de devenir contemplative, de tendre, par toute sa vie et son activité, à la contemplation du Père, en Jésus, par l'Esprit, et d'y tendre dans un cadre particulier, comportant selon la volonté de l'Eglise, « silence et solitude, joyeuse pénitence et prière assidue »<sup>3</sup>.

C'est là que la moniale se découvre de plus en plus proche de ses frères humains. En regardant Jésus elle apprend à connaître la nature profonde de l'homme, ce qui, en lui, dépasse les contingences de temps et de lieux et appelle, de la part des autres, attention,

3. Décret *Perfectae Caritatis*, § 7.

amour et bonté. Et parce que le contact de Jésus la transforme elle-même petit à petit à l'image de son Cœur doux et humble, elle est rendue capable de cette attention, de cet amour et de cette bonté.

Il se trouve ainsi, sans qu'il soit besoin pour elle de connaître en leur détail les perpétuelles mutations du monde, que la moniale vraiment contemplative demeure intimement présente et ouverte à tous et chacun des hommes de son époque. Paradoxalement, parce qu'elle en a reçu du Seigneur la vocation, c'est sa séparation matérielle du monde qui la situe au cœur de ce monde. Elle se fera certes un devoir de porter dans sa prière et son cœur les misères de l'humanité et les difficultés de l'Eglise, comme aussi leurs grandeurs et leurs nobles aspirations, mais en n'oubliant pas qu'elle s'est dédiée « à la tâche de laisser absorber (son) âme par Dieu ».

Faut-il donc se surprendre des réactions favorables d'une communauté de contemplatives face aux normes de l'Instruction *Venite Seorsum* ? Comme l'affirme le texte provisoire de nos Constitutions, « c'est l'amour du Christ, et non la rigueur de la loi ou la nécessité, qui nous presse ». Mais nous sommes heureuses que l'Eglise, en nous renouvelant sa confiance et son estime, stimule notre ferveur et veille avec sollicitude sur la pauvreté et l'authenticité de notre genre de vie.

*Monastère des Clarisses,  
7 rue Pelletier,  
Rivière-du-Loup, Qué.*

Louise GUAY, o.s.c.

## RENCONTRE AVEC LE PÈRE

J. de BOULOGNE, s.j.

### Question

Qu'est-ce qui vous frappe dans l'évolution actuelle de la vie religieuse ?

### Réponse

Certainement sa rapidité et, habituellement, sa valeur religieuse. A la suite du Concile qui ouvrit les portes et les fenêtres de l'Eglise sur le monde moderne, sous la pression même de ce monde en pleine transformation, en quatre ou cinq ans, des Congrégations que je connais sont passées d'un style de vie religieuse antique à un autre tout moderne.

Les cadres rigides ont disparu. A un mode de vie fermé, calqué sur celui des monastères, succède un autre, ouvert, très proche du peuple chrétien. Des célibataires, s'ils vivaient en communauté, pourraient, à quelques instances près, l'assumer. Ainsi chacun aura ses heures et ses modes de prière ; il pourra tisser, au prix d'un discernement spirituel, des relations apostoliques ; il disposera de quelque argent, il accomplira sa tâche en toute responsabilité. Mais en contrepartie, il devra porter intérieurement le souci de sa communauté ; il est lié à elle, il en a reçu la formation, il participe à son action apostolique ; il se livrera aux exercices communautaires qui demeurent, signes sensibles de la charité qui unit chacun aux autres. Nous aurons d'ailleurs l'occasion d'y revenir en cours de conversation.

Cette rapide transformation est bonne lorsqu'elle jaillit d'un grand amour du Christ, de l'Eglise et du monde. Elle prendra tout son sens dans un effort commun de renouvellement de tous les membres de la Congrégation. Aux questions posées selon les vues nouvelles de l'Eglise sur la vie religieuse, répond la manifestation

loyale des expériences et des désirs de tous. Bien loin de n'être alors qu'une dissolution des formes anciennes, une « liquidation » pourrait-on dire au sens étymologique du terme, elle devient une rénovation en Jésus-Christ.

Au delà de la lettre qui tue, l'Esprit vivifie (2 Co 3, 6). Le Christ retrouve sa place centrale dans la Congrégation, on le « suit » vraiment. Son amour inspire la vie quotidienne des religieux, permet de surmonter les épreuves dans une adhésion plus profonde à son sacrifice rédempteur, vivifie les entreprises apostoliques.

La préface d'une nouvelle rédaction de Constitutions exprime ces idées comme suit : « Les capitulantes . . . ne cherchent pas à codifier, mais à définir un esprit, des attitudes, des orientations spirituelles et apostoliques dont chacune aura à s'inspirer pour se renouveler. Que la Congrégation, en chacun de ses membres, soit plus généreuse et plus fidèle non par la contrainte d'une loi extérieure mais par l'exigence de l'amour ».

### **Question**

N'y a-t-il pas quelque danger dans cette évolution ?

### **Réponse**

Toute évolution comporte des risques, une évolution rapide en comporte de grands. Mieux vaudrait d'ailleurs passer du pluriel au singulier et dire en comporte *un* grand, le même que l'évolution de l'Eglise : le passage d'une autorité hiérarchique qui fut sans doute, dans le passé, trop rigide et trop dominante, à un gouvernement collectif où l'autorité laisse faire et s'estompe.

L'autorité certes ne doit plus prétendre dominer despotiquement, paternellement, maternellement - employez le mot que vous voulez - les membres d'une Congrégation. Le temps est révolu où un Supérieur général ou local pensait tout savoir, ne laissait aucune action s'engager sans directives, contrôlait minutieusement les moindres exécutions. L'autorité doit abandonner toute position dominatrice, se mêler à sa communauté, entendre les avis, les solliciter même, laisser les membres mener leur action, dont ils rendront compte d'ailleurs ; mais elle ne doit pas démissionner ni se faire une loi de se rallier toujours à l'avis d'une majorité.

Quelles que soient les transformations de l'autorité dans l'Eglise et la vie religieuse - elles peuvent être étonnantes - cette autorité demeure car elle est liée à une volonté divine, à une expression révélée de Son incarnation. Dieu s'est fait homme parmi nous, l'un d'entre nous, notre frère, pourtant Il affirme à l'occasion sa Maîtrise et sa Seigneurie (par exemple Jn. 13, 13). En sa totale dépendance, Il a voulu que des hommes manifestent dans son Eglise sa présence permanente et souveraine. Il a voulu que le Pontife romain et les Evêques Le représentent. Malgré quelques allégations discordantes, le sens chrétien adhère simplement aux déclarations explicites du Concile sur ce point par exemple dans *Lumen Gentium*, début du ch. 3 n° 18 : « Le Christ Seigneur, pour paître le Peuple de Dieu et l'accroître sans cesse, a institué dans son Eglise des ministères variés, qui tendent au bien de tout le Corps. Les ministres en effet, dotés d'un pouvoir sacré, sont au service de leurs frères, pour que tous ceux qui sont du Peuple de Dieu et par là jouissent de la vraie dignité chrétienne, parviennent au salut, aspirant tous ensemble, librement et d'une façon ordonnée, à la même fin ». Ce qui est vrai pour l'Eglise, le devient analogiquement pour toute Congrégation : une structure hiérarchique y est essentielle et l'Eglise l'a toujours maintenue. Ceux qui se consacrent à Dieu dans un institut le font par la médiation de responsables qui disposent chacun à cette consécration, l'autorisent et veillent à sa mise en oeuvre.

Je pense d'ailleurs qu'une telle structure est libérante. Personnellement je ne me serais pas consacré à Dieu dans la Compagnie de Jésus au bon vouloir d'une collectivité ; non point que je refuse des discussions communautaires ni des remises en cause fraternelles ; elles me paraissent au contraire fort souhaitables. Mais autre me paraît une confrontation loyale des points de vue de tous, autre la soumission permanente à un gouvernement collectif. La première permet de situer en vérité les relations mutuelles et, bien menée, est facteur de charité. La seconde pourrait se transformer en éteignoir des personnalités sous la pression de quelques-uns qui posséderaient, croient-ils, la vérité ; contre eux il y aurait peu de recours.

Indépendamment de ce que je crois être une vérité théologique, je trouve donc souhaitable que l'autorité soit entre les mains de personnes désignées (elles le sont habituellement pour leurs qualités surnaturelles et humaines), chargées de promouvoir la vérité, l'unité

du groupe, un travail apostolique voulu du Seigneur et cohérent. Elles auront grâce pour ce service. En cas de grave difficulté, il sera toujours possible d'en référer à une autorité supérieure, elle aussi personnellement responsable.

### **Question**

Quelle serait, selon vous, l'attitude juste des responsables ?

### **Réponse**

Les responsables participent, selon les modalités définies par les Constitutions, au pouvoir du Seigneur. Ils doivent donc, à la suite du Maître, considérer leur charge comme un service et l'exercer dans l'humilité. Ils n'ont point à se faire obéir, mais ils doivent eux-mêmes obéir au Christ et aider les autres à lui obéir. Leur autorité ne les place point sur un piédestal, mais au milieu de leurs frères : être frère parmi eux, recevoir leurs avis, dire comme le Christ à ses disciples : « Que vous en semble ? » est normal.

L'humilité donera aux responsables un coeur paisible, dégagé des passions, capable d'agir à bon escient et de distinguer l'étendue de leur compétence.

Je pense que souvent, sans mauvaise volonté, mais par manque de réflexion, les responsables mêlent les domaines de l'animation spirituelle, où s'exerce d'abord leur responsabilité, et de l'organisation pratique. Il arrive même que les responsables se préoccupent plus du second que du premier, ce qui est proprement mettre la charrue avant les boeufs.

Le domaine de l'animation spirituelle est en effet premier, il engage la conscience des frères. Ne se sont-ils pas consacrés à Dieu par des vœux qui les orientent dans une voie spirituelle sans la direction de responsables ?

Le domaine de l'organisation pratique vient en second lieu. On ne doit pas y engager imprudemment la conscience des frères. Il doit être géré selon des normes humaines, où l'Eglise donne pourtant des Conseils.

Reprenons ces points : le responsable n'a pas toujours une responsabilité technique. Il existe des Supérieurs de frères appliqués à une tâche et qui pourtant ne contrôlent pas cette tâche ; c'est le

cas d'un Supérieur d'une communauté appliquée à l'édition d'une revue ou à l'enseignement dans un collège, ce Supérieur n'est pas forcément directeur de la revue ou du collège ni même membre de l'oeuvre. Il devra donc laisser aux directeurs, même religieux, et aux membres de l'oeuvre leurs responsabilités ; il n'interviendrait que dans le cas où ses décisions auraient des incidences religieuses notables.

Si le responsable religieux est en même temps responsable technique, il le sera comme un Père de famille organise sa maison, comme un manager structure son usine, un chef d'Etat forme son gouvernement. Il aura, disait-on jadis, un pouvoir domestique. Pour le bien exercer il devra développer sa compétence humaine sans se fier illégitimement à une grâce d'état religieuse ; il organisera son entreprise selon les modalités humaines tout en tenant compte des Conseils de l'Eglise. On les trouve par exemple dans l'encyclique de Jean XXIII, *Mater et Magistra* : « C'est pourquoi si les structures, le fonctionnement, les ambiances d'un système économique sont de nature à compromettre la dignité humaine de ceux qui s'y emploient, d'émousser systématiquement leur sens des responsabilités, de faire obstacle à l'expression de leur initiative personnelle, pareil système économique est injuste, même si, par hypothèse, les richesses qu'il produit atteignent un niveau élevé et sont réparties suivant les règles de la justice et de l'équité » (Ed. belges, *Etudes sociales*, p. 18). Il décentralisera donc le plus possible, confiera des responsabilités à ses frères et à ses aides, car il lui importe en justice d'épanouir les personnes. Mais en cela, il n'agit pas autrement qu'un bon chrétien ; il ne doit même pas exiger plus d'obéissance de ses frères que d'employés civils.

## LES LIVRES

BEAUCHAMP, André, *Le marguillier au service de l'Église*. Montréal, Fides, 1969 ; 49 pp., \$0.60.

Cette brochure, sorte de vademécum, permettra une meilleure compréhension pastorale et spirituelle de la fonction de marguillier.

BELLET, Maurice, ORAISON, Marc et autres. *Le prêtre doit-il être célibataire ?* Bruxelles, CEFA, diff. par Desclée de Brouwer, 1969 ; 61 pp.

La question posée est d'une grande actualité. Convient-il d'allier, telle que maintenant comprise, la valeur spirituelle du mariage à celle du sacerdoce ? Il ne faut pas discuter de la chose à la légère et hors de son contexte. Cette brochure collective tente d'éclaircir ce problème complexe et délicat.

COTTIER, Georges M.-M., o.p., *Régulation des naissances et développement démographique*. Perspectives philosophiques et théologiques. Bruges, Desclée de Brouwer, 1969 ; 161 pp.

Sans être un commentaire de l'encyclique *Humanae Vitae*, les chapitres de ce livre se rapportent de quelque façon à l'un ou l'autre aspect dont traite cette lettre pontificale. C'est une réflexion philosophique et théologique s'affrontant à la réalité contemporaine et qui tente d'établir un dialogue entre l'Église et le monde, sur les problèmes en cause.

DE MARGERIE, Bertrand, s.j., *Reinhold Niebuhr, théologien de la communauté mondiale*. (Museum

Lessianum, Section théologique, No 64) Desclée De Brouwer, 1969 ; 431 pp.

Reinhold Niebuhr est un pasteur germano-américain dont la pensée connaît un grand rayonnement aux États-Unis. La seconde guerre mondiale terminée, il a tenté d'élaborer une théologie de la communauté mondiale. Après une introduction générale à cette théologie, l'A. du présent volume en fait une exposition systématique et une critique appréciative.

GÂIDE, Gille, o.s.b., *Le livre de Daniel*. Paris, Mame, 1969 ; 208 pp., 14 F.

Le livre de Daniel est un texte biblique d'une étonnante richesse. Pour le comprendre il suppose une connaissance suffisante de l'histoire et des genres littéraires. L'A. présente ce livre, en analyse les données historiques et le genre, puis en fait un commentaire.

HAUSHERR, I, s.j., *Renouveau de vie dans le Christ Jésus* (Vie spirituelle et vie intérieure). Paris Lethielleux, 1969 ; 240 pp., 12.40 F., relié : 16.80 F.

Les communautés religieuses tâchent de se réinventer.

Ce louable effort engendre dans trop d'esprits la confusion. L'A. expose l'essentiel du renouvellement attendu. Il distingue fort opportunément la "nouveau de vie", au for intime, de la « nouveauté de remplacement », extérieure et secondaire. C'est la première, dont le Christ est la source, qui fait l'objet de ce livre, reproduction d'une retranscription prêchée à des religieuses.

KUNG, Hans, *L'homme, la souffrance et Dieu* (Méditations théologiques). Bruges, Desclée De Brouwer, 1969 ; 105 pp. \$2.60.

La souffrance : pierre d'achoppement pour la raison humaine. L'A., après tant d'autres, se penche sur cette énigme. La foi apporte à celle-ci une solution existentielle. Dieu n'a supprimé ni la souffrance ni la mort, mais il les a rachetées et assumées dans son Christ souffrant et mis à mort pour nous.

MAERTENS, Thierry, FRISQUE, Jean, *Guide de l'assemblée chrétienne*. T 1 : 1er dimanche de l'Avent au 1er dimanche de l'Épiphanie, 384 pp. ; T 11 : 1ère à 8e semaine, 2e au 8e dimanche, 467 pp. ; T 111 : Carême et Pâques, 407 pp.. Paris-Tournai, Casterman, 1969.

Cet ouvrage, paru il y a six ans, avait été accueilli comme un excellent instrument de travail. La présente édition le met à jour, en fonction du nouveau lectionnaire, avec ses trois cycles de lectures. Pour chaque messe de l'année liturgique, on y trouve un commentaire de ces textes scripturaires comportant deux parties l'une exégétique, l'autre doctrinale. La publication complète comprendra neuf volumes.

MARTUCCI, Jean, *La Bible, point d'interrogation*. Montréal, Ed. Paulines, 1969 ; 95 pp., \$1.00

La Bible, dont on encourage la lecture, n'est pas toujours facile à saisir. Ce petit ouvrage répond à une centaine de questions que les fidèles peuvent se poser. Ces éclaircissements, simples et concis, seront appréciés.

OLIVIERI, Alphonse, *Y a-t-il encore des miracles à Lourdes ?* 18 dossiers de guérisons 1950-1969. Paris, Lethelleux, 1969 ; 240 pp., 12.40 F.

Une première partie du volume fait connaître le long et sévère contrôle auquel les guérisons sont soumises avant d'être déclarées "miraculeuses". Une seconde partie reproduit, en bref, 18 dossiers de ces guérisons ; ils témoignent sans équivoque que « le doigt de Dieu » est là.

RONDET, Henri, s. j., *De Vatican I à Vatican II*.

\* Ouverture à l'oecuménisme.

\*\* Ouverture au monde.

(Théologie, pastorale et spiritualité XXI et XXII). Paris, Lethelleux, 1969 ; ch. volume 192 pp., 12.40 F.

« Sans prétendre égaler la manière du grand historien belge », Godefroy Kurth, ces deux volumes tentent de compléter son mémorable ouvrage, « L'Église aux tournants de l'histoire ». Le sous-titre de chaque tome en définit son contenu. Dans les dernières pages de chacun des volumes, l'A. indique leurs concordances avec les travaux du dernier Concile.

*Le guide pastoral du mariage*, par l'Assemblée épiscopale de la province de Québec. Montréal, Fides, 1969 ; 47 pp., \$1.00.

Cette brochure comprend trois parties : un regard sur la nouvelle société québécoise, une théologie pastorale du mariage, les comportements pastoraux à adopter selon les cas.

## AVIS

**MONTRÉAL** — Retraites et récollections privées pour religieuses, en tout temps de l'année. 6 chambres. Conférences sur bandes sonores. Directeur : R. P. André Bilodeau, O.M.I. Renseignements et réservations : « *RENCONTRES AVEC LE SEIGNEUR* », 4332 rue St-Denis, Montréal 131. Téléphone : 845-6540.

la **vie** des communautés religieuses

5750, boulevard ROSEMONT  
MONTREAL 410, Qué., Canada

FRAIS DE RETOUR GARANTIS

PORT PAYÉ À BEAUCEVILLE

RR. FRANCISCAINS  
117 LABONTE  
CITE DE JACQUES-CARTIER

M-111 --1

COURRIER DE LA DEUXIÈME CLASSE — ENREGISTREMENT NO 0828