



10

DÉCEMBRE 1974

la **vie** des communautés religieuses

ABONNEMENTS

Vu l'augmentation constante du coût de production, nous sommes obligés de fixer à \$6.00 le prix de l'abonnement annuel de *La Vie des Communautés Religieuses*.

Les nouveaux tarifs sont donc: Tous les pays: \$6.00

Par avion : \$9.00

La Revue est publiée tous les mois, sauf juillet et août.

ADMINISTRATION

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

La *Direction* est assurée par Laurent BOISVERT, O.F.M., assisté de Léonce HAMELIN, O.F.M. et René BARIL, O.F.M. Chaque auteur porte la responsabilité de ses articles.

Responsable du secrétariat: Rita JACQUES, S.P.

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, Canada
H1T 2H2

Tél. 259-6911

La VIE des communautés religieuses

DÉCEMBRE 1974
Vol. 32 - N° 10

Jean Galot,
s.j.

Problèmes de fraternité 290

L'A. ne porte pas un jugement de valeur sur la vie menée en fraternité, mais considère quelques problèmes posés par cette vie. Que penser de la sélection des personnes par le groupe? Est-il normal qu'il y ait des exclusions, là où l'on tend à intensifier l'amour fraternel? La prière est-elle un élément constitutif ou surrogatoire de la vie fraternelle? etc.

Thaddée Matura,
o.f.m.

Célibat religieux hier et aujourd'hui 301

L'importance attribuée au célibat varie selon qu'on le considère comme l'élément fondamental du projet de la vie religieuse ou comme une composante de ce projet, sans priorité sur les autres. L'A. présente une étude succincte du célibat sous les aspects suivants: vocabulaire, histoire, fondement biblique, signification, relation à la vie religieuse.

Éloi Leclerc,
o.f.m.

La prière d'un cœur pur selon saint François d'Assise 311

Avoir un cœur pur est une exigence fondamentale de la prière. En quoi consiste cette disposition? Comment se définit «le cœur pur»? Qu'est-ce que la «prière d'un cœur pur»? Voilà ce que l'A. tente d'explicitier.

Tables de l'année

PROBLÈMES DE FRATERNITÉ

La naissance de nombreuses fraternités dans les Congrégations religieuses est due à la recherche d'une charité plus évangélique, d'un amour fraternel qui puisse s'exprimer davantage dans tout le mode de vie. Généralement, ces fraternités sont composées d'un nombre plus réduit de membres que beaucoup d'anciennes communautés. Les religieux et les religieuses ont pensé qu'une communauté ne devait pas dépasser certaines limites au-delà desquelles de véritables relations fraternelles de chacun avec tous ne sont guère possibles. Une solution intermédiaire, dans les cas où la communauté ne pouvait pas être facilement divisée, a consisté dans la formation de groupes plus restreints qui jouissent de leur propre autonomie dans le cadre communautaire général.

Quel est le bilan de cette expérience nouvelle? Il est trop tôt pour l'établir, et la diversité des fraternités rend fort délicate toute appréciation d'ensemble. Bornons-nous à remarquer que de toute manière l'expérience valait la peine d'être tentée, et que si dans tous les cas elle n'a pas produit les fruits espérés, elle a été animée par un désir fondamental de plus grand amour, qui témoigne d'une inspiration authentique de l'Esprit Saint. Elle a eu l'avantage de manifester la vitalité des Congrégations religieuses, la fermentation de leurs énergies spirituelles. Elle a attiré l'attention de tous les religieux et religieuses sur l'importance des contacts fraternels, et elle a déterminé une orientation qui ne pourra plus être négligée ni laissée dans l'ombre. Elle constitue une promesse pour l'avenir, la garantie d'une volonté de vivre l'Évangile plus à fond.

Nous ne voulons pas nous arrêter ici à des essais de jugement, mais plutôt considérer quelques problèmes posés par la vie des fraternités.

Le choix des membres

Les fraternités ont introduit le plus souvent une sélection des membres par le groupe lui-même. Beaucoup se sont formées à la suite

d'un accord réalisé entre frères ou sœurs qui désiraient vivre ensemble, et l'entrée d'un nouveau membre est subordonnée à l'approbation du groupe, à un consentement unanime.

Ce principe de choix mutuel est destiné à favoriser l'unité. La bonne entente se maintient plus facilement, du fait qu'au départ la volonté de réaliser l'harmonie a pu s'exprimer de façon plus délibérée et en connaissance de cause. Il y a ici un projet de vie commune qui évoque celui du mariage, où les conjoints se choisissent mutuellement. Le choix initial ne pourrait exclure d'avance toutes les difficultés, car il n'empêchera pas le heurt des caractères, ni l'évolution des personnalités, susceptibles de prendre des voies divergentes. Mais au moins il exclut certaines incompatibilités foncières qui menaceraient dès le début l'union fraternelle et constitueraient un poids très lourd pour l'existence quotidienne.

Dans cette sélection se manifeste la réaction contre le régime antérieur, où la désignation des membres d'une communauté appartenait exclusivement au supérieur, qui pouvait en décider sans tenir compte de l'avis des intéressés. Ce régime reposait sur le principe que la charité d'ordre surnaturel est capable de surmonter toutes les oppositions de tempérament, toutes les antipathies instinctives, toutes les querelles personnelles. En soi, le principe est vrai, mais il faut ajouter que la grâce ne se substitue pas à la nature et qu'elle n'est pas normalement accordée en vue d'un héroïsme à jet continu. Une vie commune requiert un minimum de conditions naturelles pour s'épanouir dans la joie de l'amour fraternel.

Encore moins se justifierait la préoccupation ascétique excessive qui inspirait la décision de mettre dans la même communauté des personnes fort différentes, afin de les former au support mutuel. C'est le même genre d'ascèse qui imposait à un religieux que l'on jugeait enclin à l'orgueil des travaux bas et humiliants dans le but de lui apprendre à contrecarrer ses tendances naturelles et à progresser dans l'humilité. Pareille mentalité s'appuyait sur le principe que la vie de la grâce, pour se développer, doit lutter contre la nature.

Actuellement, le principe a perdu sa vogue. Nous comprenons mieux que la nature ne doit pas être brimée ni opprimée pour assurer le triomphe de la grâce. Pour ce qui regarde la vie communautaire, le respect des personnes, qui est un élément essentiel de la charité, requiert qu'on cherche à assurer les meilleures conditions de l'unité, et qu'on tienne compte des dispositions et des avis de ceux qui doivent composer

une communauté. Avec raison, il n'est plus admis qu'on puisse imposer à une communauté quelqu'un dont elle ne voudrait pas, ni non plus qu'on puisse envoyer quelqu'un contre son gré dans une communauté, même si celle-ci était prête à l'accueillir. Il faut au minimum qu'une communauté soit composée de membres décidés à vivre ensemble, et disposés à faire tous les efforts nécessaires pour garder un climat de véritable amitié fraternelle.

Cela ne signifie pas encore nécessairement que la détermination de l'appartenance aux diverses fraternités doive être confiée aux religieux eux-mêmes. On peut concevoir divers systèmes dans ce mode de détermination, et notamment celui où l'autorité propose des groupements et fait la sélection, mais en demandant l'acceptation de tous ceux qui sont concernés. Lorsque la sélection est laissée aux membres, il importe que la répartition ne tienne pas seulement compte des affinités mutuelles, mais des possibilités de l'ensemble de la Congrégation, ainsi que de la mission qu'elle est appelée à remplir dans l'Église. Il faudrait éviter en effet que les personnes les plus douées se rassemblent entre elles, et qu'un contraste se forme entre certaines communautés très riches de qualités humaines et d'autres beaucoup plus pauvres, déshéritées. Il faudrait faire en sorte également que la répartition ne nuise pas à l'efficacité apostolique des membres ou des œuvres assumées par les communautés. Pour assurer ces conditions, le contrôle de l'autorité, lorsque celle-ci ne procède pas elle-même à la sélection, paraît nécessaire. Il semble que pour atteindre le mieux possible les objectifs plus généraux de la Congrégation, il soit préférable de donner à l'autorité plus qu'un contrôle, une initiative dans les désignations. Normalement la répartition devrait se faire suivant un plan d'action qui enveloppe toutes les fraternités.

C'est dire qu'un équilibre doit être trouvé entre les deux exigences, celle de la formation d'une fraternité par un concours de volonté, et celle de l'insertion de cette fraternité dans un ensemble plus vaste, en fonction d'une mission au service de l'Église.

L'expérience des fraternités met en lumière la première exigence. Elle confirme la nécessité primordiale de mettre au départ d'une vie fraternelle le libre consentement des membres, leur accord volontaire. Grâce à cet accord, un projet plus précis des modalités et de l'esprit de la vie de fraternité peut être élaboré, qui engage plus nettement encore la volonté de chacun, et lui fait prendre conscience de sa responsabilité dans le développement des relations communautaires.

Le problème des exclusions

L'expérience des fraternités ne pouvait pas éviter de poser le problème de l'exclusion d'un membre. Surtout là où un pouvoir de sélection est reconnu au groupe sur sa propre composition, le groupe est amené à s'attribuer un pouvoir d'exclusion. On constate souvent qu'un membre doit quitter la fraternité parce que celle-ci lui a fait comprendre qu'elle ne pouvait plus l'accueillir. Bien des nuances peuvent être apportées à cette exclusion : elle peut se traduire par une entente de séparation mutuelle à la suite de débats dans la fraternité et d'une confrontation franche de points de vue ; elle peut provenir d'une décision plus brutale, simplement prise par les autres membres ; elle peut être la conséquence d'une longue série d'accrochages ou de conflits, qui paraissent témoigner d'une incompatibilité notable des caractères, mais elle peut également résulter de difficultés plus subtiles et du jeu des antipathies.

Ce « phénomène de rejet » a un caractère nouveau. Auparavant, un religieux était parfois exclu de la vie religieuse, pour des motifs très graves. Mais normalement une communauté particulière n'avait pas le droit d'exclure un de ses membres. Elle pouvait certes se plaindre à l'autorité supérieure lorsqu'elle éprouvait de la peine à supporter un caractère difficile, une personne peu sociable. Mais elle ne prétendait pas se débarrasser elle-même de ceux qui la gênaient. Certaines fraternités agissent au contraire de façon plus directe.

Que faut-il penser de pareilles exclusions ? Il nous semble qu'elles peuvent fournir l'occasion d'une réflexion sur les principes qui guident la vie de la fraternité.

S'il s'agissait d'un groupement quelconque de personnes qui décident de s'associer et de demeurer ensemble, l'exclusion ne poserait pas d'autre problème. Mais ici la question est plus complexe, car il s'agit d'une fraternité de personnes consacrées, qui doit se distinguer par deux attitudes fondamentales : le respect de la vocation de chaque membre, et les relations animées de la charité la plus délicate.

La vocation de chacun a droit au respect des autres. On ne peut oublier qu'avant tout choix humain, il y a le choix du Christ. Si la fraternité veut vivre une vie d'Évangile, elle doit admettre cette priorité essentielle du choix divin. Les récits évangéliques nous montrent que c'est Jésus qui a rassemblé autour de lui des disciples et qui, en se les attachant à lui-même, les a donnés pour compagnons l'un à l'autre. La première fraternité, celle des apôtres, reposait entièrement sur la décision souveraine du Maître qui les avait individuellement appelés.

Évidemment, dans certains cas, on peut se demander si un membre de fraternité a reçu une grâce de vocation. Mais il ne faut pas se hâter de conclure négativement, à la vue de certains défauts ou de certaines fautes. L'Évangile nous montre que les choix du Seigneur peuvent être déconcertants, et ne pas répondre exactement à nos critères ou à nos estimations, puisqu'ils se sont portés sur des personnes qui avaient un lourd passé, comme Marie-Madeleine, sur un pécheur public comme le publicain Lévi, sur le plus farouche persécuteur de l'Église qu'était Saül de Tarse.

Une fraternité doit s'efforcer de faire vivre par chacun de ses membres leur vocation reçue du Seigneur. Lorsque l'un d'eux est source de difficultés dans la vie commune, c'est souvent le signe que lui-même a une épreuve personnelle à surmonter. Il a besoin d'être aidé pour continuer à répondre à l'appel du Christ, et le soutien de la fraternité lui est donc très précieux. Un rejet de la part de la fraternité pourrait non seulement le traumatiser dans sa situation pénible, mais encore lui faire perdre le courage de la persévérance dans sa vocation.

D'autre part, la charité, dans une fraternité consacrée, doit dépasser les limites que l'être humain est porté à mettre à son amour du prochain. Elle consiste dans un amour surnaturel, donné d'en haut, et elle doit plus particulièrement attester cette dimension surnaturelle dans les situations humaines de tension et de conflit.

Cette charité élève l'attitude des membres de la fraternité au-dessus des réactions naturelles et instinctives. Il arrive que l'exclusion d'un membre, dans une fraternité, soit due à la forme trop purement naturelle qu'ont prise les relations fraternelles. Peu à peu, des oppositions se sont formées, et au lieu de se liguier ensemble pour mieux aimer le membre trouvé difficile ou peu supportable, les autres se sont unis contre lui, en le critiquant, en lui faisant un procès pour son comportement, en renforçant l'hostilité à son égard à l'occasion de chaque heurt. En se confirmant l'un l'autre dans leurs critiques, ils s'estiment justifiés de leur tir de barrage et c'est avec bonne conscience qu'ils procèdent à l'exclusion.

La charité, au contraire, s'efforce de reformer les liens d'union après chaque conflit, de dédramatiser les incidents et d'excuser ceux qui en apparaissent responsables, de favoriser en toute circonstance l'indulgence et la réconciliation. Elle refuse de fortifier l'entente en la fondant sur l'opposition à autrui. Elle garde un préjugé de bienveillance pour l'autre. La fraternité ne peut être authentique que dans la mesure où elle est réunion de tous ses membres dans la charité.

Nous ne voulons certes pas méconnaître l'existence de cas difficiles. Il peut arriver que des personnes, vraiment appelées à une consécration au Seigneur, aient un caractère trop peu sociable pour faire partie d'une communauté ou fraternité religieuse. Le manque de sociabilité aurait dû être un motif suffisant du refus de les admettre dans une Congrégation. On peut souhaiter qu'à l'avenir une expérience en fraternité puisse aider à découvrir le degré de sociabilité, et permettre de ne pas engager dans la vie religieuse communautaire des personnes qui n'y sont pas aptes et qui risquent d'alourdir excessivement le climat fraternel ou même de détruire l'union.

Mais il ne faut pas trop vite voir dans l'autre un caractère insociable, irrécupérable dans la vie fraternelle. Certains caractères peuvent s'améliorer lorsqu'une véritable possibilité de vie fraternelle, pleine de sympathie et de compréhension, leur est offerte. D'autres ne sont pas faits pour une existence en petite fraternité, mais peuvent être supportés sans trop d'inconvénients dans une communauté plus nombreuse.

Auparavant, les membres des communautés religieuses étaient plus portés à accepter un des leurs ou à s'accommoder de lui, parce que sa présence était regardée comme imposée par le supérieur, et qu'ils ne se reconnaissaient pas le droit de la contester. Actuellement, avec la nouvelle mentalité qui souligne l'importance du concours de libres volontés dans la formation d'une fraternité, il faudrait que s'approfondisse la conviction d'avoir à respecter la vocation, avec tout ce que comporte de mystérieux le choix opéré par le Seigneur. À la barrière traditionnelle qui empêchait une exclusion, doit se substituer une autre barrière, plus intérieure, venant de la conscience de tous les membres, engagés à soutenir et à secourir leurs frères en difficulté plutôt qu'à vouloir se débarrasser d'eux. La fraternité ne peut constituer un progrès dans la vie communautaire que si elle est animée de cette intention plus radicale de charité. Elle est exposée à des situations plus difficiles, en raison des relations interpersonnelles plus intenses, où chaque personnalité se manifeste davantage avec ses qualités et ses défauts. Elle ne peut dominer ces situations que par des dispositions d'autant plus fermes d'amour pour chacun, amour empreint d'un regard surnaturel.

Incarnation de la charité

Le problème fondamental des fraternités est celui d'une authentique incarnation de la charité. Elles ont été fondées précisément dans ce but : incarner dans toute la manière de vivre la charité évangélique.

L'expérience atteste que cette incarnation n'est pas aussi facile qu'elle avait pu paraître à première vue. La création d'un cadre plus humain d'existence n'élimine pas toutes les difficultés, bien qu'elle ouvre de nouvelles possibilités à la charité consacrée.

Les fraternités ont voulu remédier aux déficiences d'un régime de vie communautaire où les expressions de l'amour mutuel étaient cantonnées dans le formalisme des règles et des coutumes, et parfois réduites au minimum. Elles ont cherché à établir des foyers plus chauds, où l'affection puisse se développer de façon plus spontanée à travers beaucoup de gestes de la vie quotidienne, et où les membres puissent sentir plus concrètement une solidarité fraternelle avec le soutien précieux qu'elle apporte. Elles ont voulu donner toute sa réalité au nom de « frères » ou de « sœurs », en n'acceptant pas qu'il s'agisse seulement d'une appellation formelle ni que les sentiments fraternels demeurent enfermés dans le secret de l'âme. Elles ont stimulé les traductions de la charité fraternelle dans toutes les attitudes et démarches, et favorisé l'établissement d'un climat de sympathie mutuelle où chaque personne puisse s'épanouir et mettre en valeur ses dons.

Il n'y a pas de doute que ce genre de vie fraternelle soit dans la ligne du mystère de l'Incarnation. On doit rappeler que Jésus n'a pas institué un cadre spécial pour la fraternité qu'il suscitait chez ses disciples. Il l'a fait vivre dans les conditions ordinaires d'existence que lui-même adoptait dans sa mission de prédication. Il a indiqué par là son intention d'insérer ce groupe fraternel, de la façon la moins artificielle, dans l'ensemble de la communauté humaine. La recherche d'un milieu plus naturel pour les communautés religieuses, qui fait contraste avec une tradition qui poursuivait des buts de séparation et de préservation, se fonde donc sur le dessein du Christ lui-même.

On retrouve ici le principe selon lequel, dans l'optique évangélique, la consécration ne signifie pas un éloignement ni une fuite du monde, mais bien plutôt un engagement dans le monde: pour Jésus, la consécration s'est produite dans sa nature humaine par l'entrée du Verbe dans le monde. L'amour divin s'est manifesté en s'incarnant dans cette nature et en faisant habiter le Fils de Dieu au milieu des hommes. Ceux qui imitent la consécration du Christ dans l'Évangile sont donc orientés vers un mode de vie où l'amour surnaturel puisse s'insérer le plus profondément dans le tissu naturel de l'existence humaine et des relations sociales.

Retenons néanmoins que l'Évangile, en indiquant clairement cette orientation essentielle, nous met sous les yeux un groupe de disciples et

un groupe de femmes qui accompagnent Jésus en partageant sa pauvreté. Le Christ n'est pas venu fonder un foyer bourgeois, puisqu'il déclare, à quelqu'un qui désire le suivre, que le Fils de l'homme n'a pas où reposer la tête (Mt 8,20 ; Lc 9,58). Dans les fraternités, la tentation de « s'installer » et de s'embourgeoiser peut être assez forte. En voulant vivre sur le modèle des foyers contemporains, on est porté à en désirer toutes les commodités et à considérer comme normale une vie de très haut confort, sinon de luxe. Il peut même arriver que l'insertion dans la vie du monde se transforme en vie mondaine, avec une fréquentation habituelle de spectacles ou de salons. Pour résister à ces tentations, la fraternité doit sans cesse retourner à la source de l'Évangile et rester consciente du principe sur lequel elle repose, qui est la charité du Christ.

La déviation consiste à ne garder, dans l'incarnation de la charité, que la seule incarnation, et à délaisser la charité, l'amour qui vient d'en haut. Peu à peu une transformation de mentalité risque de s'opérer, où l'on recherche simplement les rapports d'affection mutuelle et d'entraide, comme si la fraternité n'était faite que de la sympathie ou de l'amitié naturelle. C'est ce glissement qui peut occasionner le phénomène de rejet dont nous avons parlé, car lorsqu'on se livre aux tendances naturelles et instinctives, on se laisse fatalement mener par des sentiments moins favorables à autrui, et par des réactions qui visent à bannir les relations avec certains. Le jeu des antipathies, de l'envie ou de la rancune ne peut être dominé que par une disposition supérieure, œuvre de la grâce. Il faut donc que la fraternité vive consciemment de la charité du Seigneur, et développe chez ses membres une mentalité authentiquement surnaturelle, une appréciation surnaturelle des rapports communautaires, et un comportement qui fasse passer la charité avant toutes les revendications personnelles.

L'équilibre est atteint lorsque toute la vie de la fraternité est animée par la charité, et que toutes les manifestations de sympathie et d'amitié trouvent dans le Christ, dans la force de son amour, leur première inspiration.

La prière fraternelle

La nécessité d'un climat surnaturel dans la fraternité montre l'importance de la prière fraternelle.

La prière ne pourrait être regardée comme un élément accessoire, ni comme une simple obligation dont on doit s'acquitter. Elle est destinée à développer la vie la plus profonde de la fraternité, en la remettant en contact avec sa source. Une fraternité qui ne s'exprimerait

pas dans la prière révélerait une déficience fondamentale dans l'esprit qui l'anime.

Un des avantages de la fraternité est de permettre une prière commune plus libre, plus soustraite au formalisme. Cette prière peut être plus aisément une invention de ceux qui y participent. Plus elle sera créatrice en exprimant ce qui se trouve au fond de la vie spirituelle de la fraternité, plus elle remplira sa mission. Elle doit normalement constituer le sommet de la vie de fraternité, son moment le plus intense.

La prière renforce la conscience du rôle primordial du Christ dans l'existence fraternelle. Elle aide à resituer tous les événements et incidents dans cette perspective, celle de l'appartenance de tous au Christ, appartenance qui implique leur union mutuelle. Elle est, si on peut dire, la vérité de la fraternité : vérité d'un lien fraternel qui dépasse toutes ses manifestations visibles, parce qu'il se noue dans la personne du Seigneur.

La prière est encore nécessaire à la fraternité pour que celle-ci puisse sortir d'elle-même et se remettre dans le tout de l'Église et de l'humanité. Un petit groupe de personnes qui vivent ensemble est toujours exposé à se refermer sur lui-même, à se laisser absorber ou obséder par ses problèmes de cohésion intérieure, et à en majorer l'importance. Le regard porté sur le Christ dans la prière est en même temps un regard qui embrasse l'Église et le monde, et qui libère de préoccupations trop mesquines. La fraternité a grand besoin de cet élargissement d'horizon ; elle ne peut oublier qu'elle n'a pas été établie pour elle-même, mais pour une mission ecclésiale, dont la prière d'intercession est un aspect essentiel.

Tout projet de fraternité doit donc prévoir un régime de prière. Dans certains cas, des fraternités se sont formées en laissant dans l'indétermination tout ce qui regardait la prière, comme si celle-ci concernait uniquement chacun des membres avec sa conscience individuelle. Il y a certes une part de prière personnelle qui est laissée au jugement de chacun et qui est d'ailleurs essentielle à une vie consacrée, car rien ne peut remplacer les relations secrètes d'intimité avec le Christ et le Père dans l'Esprit. Mais autant la prière individuelle est nécessaire à chaque personne consacrée, autant la prière communautaire est nécessaire à la fraternité comme telle. Cette prière ne peut être abandonnée à l'improvisation ni à la fantaisie des circonstances. Elle ne peut non plus être reportée à une période ultérieure, vaguement entrevue, comme si la fraternité devait d'abord mener une vie fraternelle ordinaire et ensuite, après une certaine maturation, parvenir au

stade de la prière fraternelle. Une fraternité qui réunit des consacrés est foncièrement une fraternité priante, et elle doit l'être dès le début pour pouvoir être pleinement elle-même. La prière est un élément constitutif, et non surajouté ou surérogatoire, de la vie fraternelle.

Eucharistie et fraternité

Le rôle du Christ dans la vie de la fraternité trouve une expression sacramentelle de première valeur dans l'Eucharistie.

Le problème de l'opportunité de la présence eucharistique dans la demeure de la fraternité, maison ou appartement, a été posé ces derniers temps, et certains y ont répondu négativement. Ils ont pensé qu'une vie fraternelle n'avait pas besoin de la présence eucharistique pour s'épanouir: la fraternité elle-même n'est-elle pas assurée, en vertu même de son rassemblement au nom du Christ, de la présence de celui-ci? Pourquoi ajouter une présence à une autre? Aux objections théoriques s'ajoutent souvent des motifs d'ordre pratique: le manque de place, notamment dans les appartements.

En fait, la présence eucharistique n'a rien de superflu. Elle a été voulue par le Christ lui-même qui, lors de la dernière Cène, manifeste si vivement son désir de demeurer avec ses disciples. Quand il s'agit d'une fraternité, elle n'est pas une présence qui viendrait se superposer à une autre. Elle exprime plutôt, dans l'ordre sacramentel, la présence du Christ au milieu de ses frères ou de ses sœurs réunis en son nom. En ayant un caractère plus objectif, avec la détermination d'un endroit de présence, elle attire davantage l'attention du groupe. Elle facilite le dialogue avec le Christ: la présence spirituelle du Seigneur dans la charité apparaît comme une force qui anime les membres du groupe, tandis que la présence eucharistique met plus clairement le Christ dans la position d'un interlocuteur, et contient une invitation au regard, à la visite, à la contemplation.

Quant aux objections d'ordre pratique, elles proviennent souvent d'une mentalité ancienne, qui voulait une chapelle ou sanctuaire à part, et une place pleine d'honneur, pour témoigner de la grandeur de celui qui mérite l'adoration. Il y a un mode beaucoup plus simple d'aménager la présence eucharistique, qui correspond à l'intention du Christ de se faire le plus proche des hommes et de se faire aimer plus que de se faire adorer.

La présence eucharistique peut contribuer beaucoup à donner à la fraternité son véritable visage. Elle révèle le centre de l'amour fraternel, et elle rappelle de façon incessante que ce centre est une personne qui

réclame des contacts personnels. Elle offre en même temps une possibilité de recueillement, dans un rayonnement de lumière surnaturelle qui permet de rétablir la valeur des choses, ainsi qu'un refuge de paix, où l'agitation intérieure, dans les moments plus pénibles, se dissipe plus aisément.

Quant à l'offrande du sacrifice eucharistique, elle revêt une grande importance pour la vie fraternelle. Elle incite à offrir, en union au Sauveur, tous les sacrifices qui marquent inévitablement l'existence de la fraternité, et elle permet de mieux apercevoir la valeur rédemptrice de toutes les difficultés et de tous les conflits qui y surgissent. Par dessus les tensions et les tiraillements, elle refait dans la communication au corps et au sang du Christ l'unité de tous les membres.

En ce domaine également, on a parfois observé un relâchement dans certaines fraternités, où la participation à l'Eucharistie a été de plus en plus espacée. Pour une personne consacrée, l'Eucharistie devrait demeurer l'aliment quotidien de la vie surnaturelle et la source d'une charité chaque jour en progrès. Pour la fraternité, la réunion de tous les membres dans l'offrande eucharistique devrait être aussi fréquente que possible.

L'Eucharistie n'est pas un luxe pour la fraternité; en elle se réalise le don personnel du Christ qui a voulu nourrir l'amour mutuel de ses disciples. On ne peut négliger le fait que le commandement nouveau a été formulé par Jésus en commentaire de la Cène: « Aimez-vous les uns les autres comme moi-même je vous ai aimés ». Ce commandement est la loi de la fraternité, et il ne peut s'accomplir que grâce à l'énergie communiquée par l'Eucharistie. Bien des problèmes concrets posés par les fraternités trouvent dans le Christ eucharistique le principe de leur solution.

Jean Galot, *s.j.*

*Piazza della Pilotta 4
00187, Roma*

CÉLIBAT RELIGIEUX

HIER ET AUJOURD'HUI¹

I - Vocabulaire et son contenu

Le mot latin *cælebs*, *cælibatus* (étymologie incertaine) s'est conservé dans les langues néo-latines et en anglais. Le grec utilise *agamos*, *agamia*, (non marié, absence du mariage); l'allemand *ehe-los*, *Ehe-losigkeit*.

Le célibat désigne l'état d'une personne en âge d'être mariée et qui ne l'est pas, ne l'a jamais été, et, dans le cas du religieux, a décidé publiquement de ne jamais l'être. Au sens social et juridique, le célibat est donc l'exclusion de ce qui est reconnu comme mariage par l'Église ou par l'État. Dans un sens plus complet, le célibat consiste dans la décision de ne pas nouer de lien interpersonnel amoureux avec une personne du sexe opposé et de vivre, à ce niveau, en solitaire.

On voit par là la différence entre le célibat, la virginité, la continence totale et la chasteté. La virginité physique exclut la consommation de l'acte sexuel; la continence totale est l'abstention de toute activité sexuelle; la chasteté est maîtrise et utilisation de la sexualité selon les règles de la raison et les exigences de l'éthique chrétienne. En soi le célibat peut exister sans les trois autres, mais le célibat chrétien implique nécessairement, en même temps que le renoncement au lien conjugal, la continence totale.

II - Célibat à travers l'histoire

1. Célibat de fait

De tout temps il y eut des hommes et des femmes qui sont restés non mariés; de nos jours, dans les pays occidentaux, le nombre de célibataires de plus de 35 ans et qui, pour la plupart, resteront seuls,

1. La présentation quelque peu schématique du texte est due au fait qu'il fut rédigé comme article de dictionnaire.

atteint entre 6 à 9% de la population totale, également divisée entre hommes et femmes. Le célibat de fait est un phénomène moderne occidental assez massif; sans être habituellement voulue, c'est une situation qui s'impose à beaucoup pour diverses raisons: psychologiques, sociales, professionnelles, et qui a besoin d'être assumée pour être vécue sainement et sans trop de problèmes.

2. *Célibat comme état de vie*

Il s'agit ici du célibat pour lequel on opte consciemment et volontairement, et cela en raison des convictions philosophiques ou religieuses.

a) *Dans le monde antique gréco-romain*

Bien que rare, le célibat n'y était pas inconnu. Soit pour des motifs culturels (vestales à Rome; prêtres des religions orientales en Asie Mineure), soit pour se libérer des soucis de la vie conjugale afin de s'adonner à la sagesse (philosophes stoïciens et néo-pythagoriciens), soit simplement pour fuir les obligations familiales, certains ne se mariaient pas.

b) *Dans le bouddhisme*

Quand il renonce au monde, Bouddha (6^e s. av. J.-C.) abandonne sa femme. L'exigence de s'abstenir de tout rapport sexuel est une des dix règles qui s'imposent à quiconque veut devenir parfait et les moines bouddhistes doivent s'y soumettre. Dans les pays du Sud-est asiatique ainsi qu'au Ceylan, le célibat de ce type est fort répandu, surtout chez les hommes, comme une institution reconnue.

c) *Dans le judaïsme ancien*

L'A.T. ne connaît qu'un seul cas, celui du prophète Jérémie. Dieu lui demande de ne pas se marier, afin de lui éviter de voir les souffrances et la mort de sa postérité (Jr 16, 1-4). Au témoignage de Philon, de Josèphe et de Pline (1^{er} s.), une secte juive, les Esséniens, pratiquait le célibat, au grand étonnement des contemporains. Il n'est pas certain que ce groupe soit identique avec la communauté de Qumran, sur laquelle nous renseignent les manuscrits de la Mer Morte. Encore que

des preuves absolument irréfutables manquent, il est probable que les membres de la communauté aient été célibataires. Il reste qu'à l'époque de Jésus le célibat était connu et pratiqué par certains groupes juifs.

d) *Dans le christianisme*

Premiers siècles

Vers 55 il y a dans la ville de Corinthe un nombre d'hommes et de femmes qui pratiquent le célibat (1 Co 7, 25-35); les Actes des Apôtres mentionnent aussi le cas de quatre filles de Philippe (21, 9). Il est possible que la mention des vierges dans Ap 14, 4 soit une allusion à la pratique de la virginité volontaire. De toute façon, au 2^e siècle c'est un fait largement répandu, comme en témoignent le martyr Justin (1 Apol., 29, 2) et Athénagoras (Apologie 33). Le 3^e siècle s'emploie à orienter et à organiser une institution déjà bien établie (Tertullien, Clément d'Alexandrie, Cyprien). Une constatation s'impose: la pratique du célibat et sa diffusion en Occident coïncide avec l'apparition du christianisme.

Célibat et vie religieuse

Pendant les trois premiers siècles, les célibataires consacrés vivaient habituellement dans leur milieu familial, au sein de la communauté chrétienne. Avec l'apparition du monachisme (4^e siècle), d'abord les hommes, puis peu à peu les femmes, célibataires se réunissent normalement en communautés particulières, ou du moins vivent en liaison avec elles (les anachorètes). Le projet monastique embrasse l'ensemble de la vie chrétienne que l'on veut vivre radicalement, mais le célibat en est un élément fondamental. On ne connaît aucun cas où des gens mariés, même pratiquant l'ascèse, aient été considérés comme « moines », à moins qu'ils n'aient consenti à se séparer pour vivre dans la continence. (Basile, Grandes Règles, 12). Le célibat va tellement de soi lorsqu'il s'agit de la vie monastique que l'on n'en parle même pas explicitement dans les règles. Ainsi pour Basile, le célibat est impliqué dans l'engagement monastique (lettre 199, 19) et n'a pas besoin d'être voué explicitement sinon par les jeunes gens élevés dans le monastère depuis leur enfance (Grandes Règles, 15, 4). La Règle de S. Benoît, ni, en général, aucune des Règles qui viennent dans la suite, ne mentionnent explicitement le célibat.

C'est lors de la fondation des ordres militaires (12^e siècle) que la question se posera s'il peut y avoir des « religieux mariés ». En effet, la

Règle des Templiers c. 55 (approuvée en 1128) et dont s'inspireront plus tard d'autres groupes moins importants du même genre, connaît, à côté des frères chevaliers, des chapelains et des serviteurs, des « frères mariés » (*fratres coniugati* P.L. 166, 869). Mais le passage qui se rapporte à cette catégorie décrit des gens qui ressemblent, en fait, à des tertiaires bienfaiteurs. Ils ne portent pas l'habit de l'ordre et doivent vivre à part, non pas avec les frères qui ont voué la chasteté. Pour Thomas d'Aquin (11-11, 186, 4, obj. 3 et ad 3), des gens de cette sorte, sans être des religieux proprement dits, participent à certains aspects de la vie religieuse.

Toujours est-il que c'est à partir de ce moment, par besoin de clarté, que s'élabore canoniquement la notion de l'état religieux, comprenant l'obligation explicite de vivre « *in obedientia, sine proprio et in castitate* », cette dernière expression comprenant le célibat et la continence totale.

Au cours de la longue histoire de la vie religieuse la conviction que le célibat constitue un élément essentiel de cette vie, n'a jamais été mise en question ni en Orient ni en Occident. Aujourd'hui les instituts séculiers le considèrent comme une partie intégrante de leur vocation. On peut noter également la reprise, sous sa forme rituelle et canonique, de la consécration des vierges vivant dans le siècle.

La Réforme a critiqué le fait de la vie religieuse et particulièrement le célibat consacré par le vœu. Dans les régions où elle a prévalu, elle a fait disparaître les deux. Cependant, dès le 19^e siècle, apparaissent les diaconesses qui pratiquent le célibat ; puis, la vie religieuse célibataire reprend, d'abord dans l'anglicanisme et, après 1945, chez les réformés (Taizé) et les luthériens (Darmstadt, Imhausen, Jesus-Bruderschaft etc).

Célibat sacerdotal

Si la décision de vivre dans le célibat apparaît structurellement liée au choix de la vie religieuse, il n'en est pas de même pour le célibat sacerdotal. De fait, le célibat ne s'est imposé aux diacres, prêtres et évêques, et seulement en Occident, qu'à partir du 4^e siècle. Les Églises orientales ne connaissent que le célibat monastique : aussi les célibataires qui se présentent à l'ordination doivent-ils être canoniquement incorporés à un monastère et sont regardés comme moines. Aux yeux des Orientaux le clergé occidental, célibataire, est considéré comme monastique.

III - Textes du N.T. sur le célibat

Dès l'apparition du christianisme le célibat se répand vite dans les communautés chrétiennes. Les causes de cette diffusion ne sont pas à chercher d'abord dans des influences extérieures (encore que celles-ci aient pu préparer le terrain), mais dans certains faits et certains textes rapportés par les écrits du N.T.

Les évangiles de l'enfance (Mt et Lc) présentent la conception de Jésus comme une conception virginale et Marie, sa mère, comme une vierge. Bien qu'il n'y ait à ce sujet aucun texte, on peut déduire presque avec certitude que ni Jean-Baptiste ni Jésus n'ont été mariés. Il est vrai que ces faits ne sont proposés comme modèles qu'assez tardivement (vers le 4^e siècle).

Les synoptiques transmettent deux paroles de Jésus relatives au célibat. Une, rapportée par la triple tradition (Mc 12, 25 ; Mt 22, 30 ; Lc 20, 35, 36) présente le mariage comme une donnée de ce monde-ci, qui n'aura plus lieu dans le monde de la résurrection. Ce qui, évidemment, relativise radicalement la réalité du couple et du mariage.

L'autre parole (Mt 19, 12 : se faire eunuque pour le Royaume), malgré son caractère brutal et son contexte discuté, affirme, de l'avis de la plupart des exégètes anciens et modernes, la valeur, pour la vie chrétienne, d'un célibat vécu à cause du Royaume.

Dans sa 1^{re} lettre aux Corinthiens (1 Co 7, 25-35) Paul, répondant à une question, s'étend longuement sur le fait du célibat et sur ses motivations. Sans avoir à ce sujet de règle émanant du Seigneur, il est d'avis que le célibat, comme choix de vie, est bon et même préférable, étant donné la situation eschatologique, la disparition imminente des réalités transitoires, dont le mariage fait partie.

Un autre texte de Paul : « dans le Christ il n'y a ni homme ni femme » (Ga 3, 28) est dans la ligne de la parole de Jésus sur la condition des ressuscités et relativise ainsi le lien conjugal des sexes. Enfin, certaines insistances de Luc (ajoute du mot « femme » dans des textes sur le renoncement : 14, 20 ; 17, 27 ; 18, 29), orientent dans la même direction. On peut donc conclure, à juste titre, que le N.T. offre une base suffisante à l'affirmation que le célibat est une donnée chrétienne originale.

IV - Signification du célibat

Le choix volontaire du célibat, quelles que soient ses motivations inconscientes, est justifié théoriquement par les motifs conscients sur

lesquels il s'appuie. Ces motifs dévoilent le sens donné au célibat (sa signification); ils en sont l'interprétation. Les différentes interprétations peuvent se ramener à deux types principaux : religieux et psychologique.

1. *Interprétations religieuses*

a) *Non chrétiennes* : Dans le monde gréco-romain on donnait au célibat soit un sens culturel, soit un sens éthique. Dans le premier cas (vestales, prêtres châtés), la sexualité était regardée comme une réalité « taboue » (sacrée ou souillée), empêchant le contact avec la divinité ou son service. D'autre part, les conseils donnés par des philosophes avaient pour but de libérer le sage des passions et des tracasseries de la vie conjugale, pour qu'il s'adonne, sans partage, à l'acquisition de la vraie sagesse.

Le bouddhisme, au sein duquel le célibat institutionnel a pris un développement important, repose sur une conception dualiste de l'homme. Tout ce qui cause la passion est source de souffrance et fait partie d'un monde d'illusion. Le sage doit s'en affranchir, éteindre en lui tout désir et parvenir ainsi à l'illumination et à la pleine libération. La sexualité étant la plus puissante des passions, elle doit être, idéalement, réprimée totalement (ce que feront les moines), ou du moins contrôlée et modérée. Le célibat bouddhiste refuse la sexualité comme un mal dont il faut se libérer.

b) *Chrétiennes*. Les interprétations données au célibat dans la tradition chrétienne peuvent se grouper sous quatre chefs :

Eschatologique

Celle-ci s'appuie surtout sur 1 Co 7, 25 ss et aussi sur le logion de Jésus (Mc 12, 25 et parallèles). Le mariage fait partie des éléments d'un monde destiné à disparaître bientôt, aussi vaut-il mieux, dans cette situation, et pour se tenir prêt à ce qui vient, ne pas se marier. Le célibat est eschatologique en un double sens : comme refus du mariage frappé de relativité à cause d'un ordre des choses qui déjà passe ; comme option pour une situation définitive inaugurée par la Résurrection du Christ.

Christologique

Dans l'A.T. Dieu est présenté comme Époux et le peuple (Israël) comme Épouse (Osée 1, 2). Des écrits du N.T. reprennent ce thème et

l'appliquent au Christ et à l'Église (Mt 9, 15; Ep 5, 25; Ap 19, 7). Le Christ est l'Époux, l'Église l'Épouse; entre les deux il y a des rapports d'amour sacrificiel, de soumission, d'intimité. Le mariage des chrétiens est le signe de cet amour et il en réalise quelque chose (Ep 5, 25-32). Assez vite, peut-être déjà en Mt 25, 1, c'est à la virginité que l'on applique de préférence ce qui était dit de toute l'Église et spécialement du mariage. C'est la vierge consacrée qui devient Épouse par excellence. Depuis surtout Méthode d'Olympe (3^e siècle), ce thème jouera un rôle prépondérant dans la mystique de la virginité, avant tout féminine.

Un glissement de sens conduira à une autre interprétation masculine, que l'on pourrait appeler *ecclésiologique*. Elle sera appliquée principalement au célibat sacerdotal. Le prêtre (ou l'évêque) célibataire sera identifié à l'Époux (le Christ) face à la communauté (Église), qui prend le visage de l'Épouse.

Ascétique

Cette interprétation se rapproche tantôt de la ligne éthique, tantôt elle côtoie la perspective dualiste. Le célibat constitue une valeur parce que, libérant des préoccupations, il donne une plus grande disponibilité pour l'étude, la prière, le service de Dieu et du prochain. À l'arrière-fond de cette approche se profile souvent et parfois s'exprime ouvertement une profonde méfiance vis-à-vis de la sexualité. L'amour et le mariage sont regardés comme étant, en eux-mêmes, un obstacle à l'expérience de Dieu. À la limite, la sexualité est vue comme un mal qui bloque l'accès à Dieu, et le célibat apparaît comme une solution radicale, nécessaire pour vivre pleinement la vie chrétienne.

Relationnelle

Reconnaissant l'enracinement évangélique et le sens eschatologique du célibat, cette approche, s'appuyant sur la philosophie du dialogue (Buber) et sur les découvertes de la psychologie moderne, place la signification du célibat surtout dans sa dimension humaine relationnelle. Le célibat possède une valeur non seulement négative (renoncement pour un bien plus grand), mais positive, parce que, au-delà du lien conjugal intense mais transitoire dans son aspect génital, il permet de nouer, d'une façon certes limitée, des liens interpersonnels multiples et profonds. Le dynamisme affectif et génital, non investi dans

la relation du couple, peut être employé au profit d'un réseau relationnel élargi et devient ainsi créateur de la communauté (d'où le lien étroit entre le célibat et la communauté). Le célibat anticipe le monde nouveau, non parce qu'il rapprocherait, par lui-même, l'homme de Dieu et du Christ, mais parce qu'il offre la possibilité d'une relation humaine universelle, du moins dans sa visée.

2. Interprétation psychologique

Ce n'est que récemment que le célibat a commencé à être analysé, comme donnée humaine, sous l'angle psychologique. La psychologie des profondeurs accorde une importance capitale à la sexualité et comme le célibat s'y réfère, il est normal qu'on veuille l'étudier dans cette optique.

Les publications, encore rares, qui s'occupent de ce sujet, manifestent une double tendance. Parfois, ce sera un réductionnisme négatif. Comme le célibat reste, malgré tout, une exception à la règle presque absolue, on le regarde avec suspicion. Son choix (ou son acceptation) serait fait, inconsciemment, par peur et par fuite de la relation intersexuelle. Cette attitude reposerait sur l'impuissance sexuelle, la peur de l'autre sexe, des tendances homosexuelles et sur d'autres motivations obscures. Aussi le choix du célibat révèle-t-il l'immaturation affective et des conflits non résolus.

D'autres psychologues, constatant que parmi les célibataires religieux et autres, il y a des réussites humaines incontestables, au plan artistique, littéraire, social, politique, religieux, sont beaucoup plus nuancés. Tout en maintenant que la part de l'inconscient est importante et qu'il est nécessaire d'en tenir compte, ils soulignent la valeur positive du célibat et indiquent les conditions de sa réussite. Le dynamisme affectif et sexuel n'étant pas investi dans la relation du couple, s'il est sublimé et orienté dans d'autres directions (rapports humains, amitié, communauté, engagements religieux, sociaux, artistiques, etc.) peut produire des vies harmonieuses et riches, comme en témoigne l'histoire (Platon, Michel-Ange, Pascal, Kiekegaard, R. Schumann, D. Hammar-skjold, pour ne mentionner que des non-religieux). Indépendamment des motivations religieuses, le fait de ne pas se marier relativise les structures sociales et apparaît comme un signe de la liberté de l'homme et de sa maîtrise sur lui-même.

V - Célibat et vie religieuse aujourd'hui

Quelle que soit la spécificité de la vie religieuse, difficile à exprimer en quelques formules, le célibat paraît en demeurer, au jugement du passé et du présent, une des composantes les plus irréductibles. Mais son choix et sa réussite apparaissent aujourd'hui en de nouvelles perspectives.

Il affronte, d'une part, des attitudes critiques et des difficultés pratiques. La psychologie moderne le soumet à une analyse réductrice et en révèle des motivations souvent douteuses; elle y introduit le soupçon. Les discussions autour des textes bibliques relatifs au célibat, les affirmations des historiens sur les influences dualistes dépréciant la sexualité, étrangères au christianisme et qui pourtant l'ont profondément influencé, la mise en question du célibat sacerdotal (que, à tort, on ne distingue pas du célibat religieux), tout cela ne contribue pas à valoriser le célibat. De plus, la mentalité générale au sujet de la sexualité, relativiste et tolérante, rend la pratique du célibat et de la chasteté moins protégée et plus difficile.

Pendant il ne faut pas oublier que le célibat de fait est un phénomène de plus en plus fréquent, ce qui enlève au célibat religieux son caractère d'exception et d'anomalie. Au surplus, la psychosociologie révèle que le célibat est loin d'être un handicap, il peut même apparaître comme une voie d'avenir. L'histoire montre, comme on l'a dit plus haut, que la proportion des figures illustres est particulièrement élevée chez les célibataires.

On peut donc conjecturer que si, à l'avenir, les vocations au célibat seront moins nombreuses, elles pourraient être plus vraies et plus solides. Les critiques, les difficultés, les abandons sont, en effet, un défi qui peut contribuer à purifier les motivations et à les rendre plus authentiques. S'il est possible de mener une vie chrétienne radicale, même communautaire, dans le mariage, il reste toujours une place significative pour des vocations célibataires et pour des communautés formées des gens non mariés.

Une tâche qui s'impose particulièrement est un examen critique des différentes interprétations données au célibat dans le passé et dont plusieurs manquent de bases bibliques, quand elles ne s'appuient pas sur des principes incompatibles avec l'anthropologie chrétienne. Une utilisation judicieuse des découvertes psychologiques pourra rendre des services, en montrant que le célibat, avant d'être un don de la foi, est une humble réalité humaine avec ses lois et sa signification propre.

Il est possible alors que la parole du Seigneur : « tous ne comprennent pas ce langage »... et « qui peut comprendre, qu'il comprenne » (Mt 19, 12) loin de perdre sa puissance d'interpellation, soit, encore une fois et de nouveau, entendue et mise en pratique par beaucoup.

Thaddée Matura, *o.f.m.*

*Ecumenical Institute
For Advanced Theol. Studies
P.O. Box 19556
Jerusalem (Israel)*

BIBLIOGRAPHIE

H. HÄRTEL, Buddhismus dans Die Religion in Geschichte und Gegenwart³, Tübingen, 1957, t. I. pp. 1474-1484; A. VÖÖBUS, History of Ascetism in the Syrian Orient, I. The Origins of Ascetism, Louvain, 1958; H. CHADWICK, Enkrateia, dans Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart, 1962, t. V, pp. 343-365; *Mariage et Célibat*, (Cogitatio Fidei 14), Paris, 1965; M. ORAISON, Le célibat, Paris, 1966; H. BALTENSWEILER, Die Ehe im Neuen Testament, Zürich, 1967; T. MATURA, Célibat et communauté, Paris, 1967; J. FENTENER VAN VLISSINGEN, Approches psychologiques du célibat, Taizé, 1969; *Célibat et sexualité*, Paris, 1970; S. SEGALLA, Il testo più antico sul celibato, dans *Studia Patavina* 17 (1970) 121-137; H. HUBNER, Zölibat in Qumran, dans *New Testament Studies* 17 (1970-71) 153-167; T. MATURA, La vie religieuse au tournant, Paris, 1971; J. M. R. Tillard, La communauté religieuse, dans *Nouvelle Revue Théologique* 94 (1972) 488-519; G. MAUCO, Les Célibataires, Paris, 1973.

LA PRIÈRE D'UN COEUR PUR SELON SAINT FRANÇOIS D'ASSISE

« La prière d'un cœur pur », l'expression paraîtra vieillotte à certains. Peut-être même prêtera-t-elle à sourire. « Un sujet pour belles âmes », penseront les esprits « avancés ». Mais il n'y a que les fats pour sourire des choses qu'ils ne comprennent pas ou qui les dépassent. « Ils sont trop verts et bons pour des goujats », disait déjà le renard de la fable en contemplant les beaux raisins inaccessibles.

La prière d'un saint est toujours inaccessible. Même si ce saint nous a laissé quelques-unes de ses prières familières. Sa vie d'oraison se confond avec son expérience de Dieu. L'évêque d'Assise apprit à ses dépens combien il est téméraire de vouloir s'introduire dans un domaine aussi réservé. Pour avoir voulu surprendre saint François en prière, il en eut littéralement le souffle coupé (2 C. ch. 66).

Nous n'essayerons donc pas de connaître ce qui doit demeurer caché. Notre propos est plus modeste. Nous voudrions simplement prêter attention à une exigence que François lui-même ne cesse de rappeler à ses frères lorsqu'il les invite à prier. Il suffit de relire ses *Écrits* pour être frappé par l'insistance avec laquelle il leur recommande d'aller à Dieu par la prière d'un cœur pur. Au chapitre 10 de la deuxième Règle, nous lisons cette exhortation : « Que les frères considèrent qu'ils doivent par-dessus tout souhaiter d'avoir l'Esprit du Seigneur et de le laisser agir en eux, de le prier toujours d'un cœur pur... Orare semper ad eum puro corde ». Cette exigence se trouve déjà clairement énoncée dans la 1^{re} Règle : « Dans la sainte charité qu'est Dieu, je prie tous mes frères, ministres ou autres, de s'employer du mieux qu'ils pourront... à servir, aimer, adorer et honorer le Seigneur avec un cœur pur et un esprit pur... Voilà les adorateurs que recherche le Père : Dieu est esprit et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité » (1^{re} Règle, ch. 22, v. 23 et 27-28). Ce n'est pas seulement à ses frères que François tient ce langage. Il adresse la même exhortation à

tous les fidèles: « Aïmons donc Dieu et adorons-le d'un cœur et d'un esprit purs, car c'est là ce qu'il requiert par-dessus tout quand il dit: les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité... » (Lettre à tous les fidèles, v. 19-20). Cette pureté du cœur fait aussi l'objet d'une Admonition; et là encore nous retrouvons les mêmes expressions: « ...adorer et voir d'un cœur et d'un esprit purs le Seigneur vivant et vrai » (Admonition 16).

Ces quelques textes suffisent à montrer toute l'importance que François attache dans la vie de prière à cette disposition intime qu'il désigne par ces simples mots: « le cœur pur ». Il s'agit là pour lui certainement d'une disposition essentielle. Mais en quoi consiste exactement cette disposition? Comment se définit « le cœur pur »? Qu'est-ce que « la prière d'un cœur pur »?

Cœur pur

Un premier élément de réponse nous est donné par François dans sa *Lettre au Chapitre*. Demandant à ses frères d'être purs et d'agir purement (puri pure faciant) lorsqu'ils célèbrent le sacrifice du Seigneur, il s'explique lui-même sur cette pureté: « ...dans une intention sainte et pure, dit-il, et non en raison d'un intérêt matériel quelconque, ni par crainte ou amour de qui que ce soit, comme pour plaire aux hommes. Mais que toute leur volonté au contraire, soutenue par la grâce du Tout-Puissant, se tende vers Lui, ne désire plaire qu'à Lui seul, le souverain Seigneur. Car Lui seul opère dans ce mystère comme il lui plaît » (Lettre 3, v. 14-15). La pureté d'âme et de cœur se confond ici avec la pureté d'intention. Celui qui veut offrir le sacrifice du Seigneur doit le faire d'une manière désintéressée, en vue seulement de plaire au Seigneur. La raison en est que Dieu ne saurait en aucun cas être traité en moyen. Il est le « souverain Seigneur ».

Cette première observation fait apparaître un lien étroit, dans la pensée de François, entre le cœur pur et le sens de Dieu et de sa transcendance. Le cœur pur est lié à un certain regard sur Dieu. Il est attentif à la réalité souveraine de Dieu. Il traite Dieu en Dieu. Et la prière d'un cœur pur est essentiellement adoration et louange. N'est-ce pas de cette façon que François lui-même caractérise le cœur pur: « Ont le cœur pur, écrit-il, ceux qui méprisent les choses de la terre, cherchent celles du ciel et ne cessent jamais d'adorer et de voir, d'un cœur et d'un esprit purs, le Seigneur vivant et vrai » (Admonition 16). Ainsi le cœur

pur ne se laisse pas séparer de l'acte qui l'exprime tout entier : l'adoration.

Cette relation entre le cœur pur et l'adoration s'inspire directement de l'évangile des Béatitudes que François cite d'ailleurs au début de son Admonition sur la pureté du cœur : « Heureux les cœurs purs : ils verront Dieu ! » Mais il n'est pas impossible d'y voir aussi la trace du courant mystique qui, à l'époque, se manifestait jusque dans la littérature romanesque. Cette littérature qui célébrait les aventures des chevaliers en quête du saint Graal n'était pas étrangère à François. Lui-même comparait ses compagnons aux Chevaliers de la Table ronde. Or, dans ces romans, c'est le chevalier au cœur pur qui contemple finalement la réalité mystérieuse et transcendante.

Quelles que soient les influences qui ont ici joué, il importe de bien comprendre le sens de cette relation entre le cœur pur et l'adoration. Pour cela il faut dépasser l'interprétation purement moralisante. Le cœur pur ne se définit pas d'abord par sa perfection morale ni même par un souci de perfection morale. Et l'adoration n'est pas une récompense accordée à la perfection morale. Pour François, le cœur pur est avant tout un cœur désencombré de soi et dont toute l'attention se porte sur l'être même de Dieu. Souvent dans ses Écrits, François demande à ses frères de balayer de leur âme toute espèce de souci afin de faire place nette à l'adoration : « ...Laissons, comme le dit le Seigneur, les morts ensevelir les morts. Gardons-nous bien de la malice et de la subtilité de Satan, qui ne veut pas que l'homme tienne son esprit et son cœur tournés vers le Seigneur ; il rôde et voudrait bien s'emparer du cœur de l'homme par l'attrait de quelque récompense ou de quelque avantage... il veut aveugler le cœur de l'homme par les affaires et les soucis du monde, et s'y établir... Soyons donc tous très vigilants : que l'attrait d'une récompense ou d'un avantage quelconque ne nous conduise pas à notre perte, et ne détourne pas de Dieu notre esprit et notre cœur. Dans la sainte charité qu'est Dieu, je prie tous mes frères, ministres et autres, de s'employer du mieux qu'ils pourront, après avoir supprimé tout empêchement, rejeté tout souci et tout tracas, à servir, aimer, adorer et honorer le Seigneur dans la pureté de leur cœur et de leur esprit : car c'est là ce que lui-même désire par-dessus tout » (1 Règle, ch. 22). « Que plus rien désormais ne nous encombre donc : plus de barrière, plus d'écran... » (1 Règle, ch. 23/31). Le cœur pur s'identifie avec cette disponibilité totale. Il n'est pas un trésor de moralité dont nous ferions cadeau à Dieu et qui nous donnerait droit de le regarder en face. Il s'agit bien plutôt d'un dessaisissement de soi. Le cœur pur est une profondeur d'attention au mystère de Dieu dans un grand dépouillement de soi.

Coeur pur et adoration

Toutefois la relation entre le cœur pur et l'adoration doit être pensée encore plus profondément. Car c'est dans l'adoration même que le cœur se purifie, se désencombre de soi. Ce dessaisissement profond de soi qui nous rend pleinement attentifs à Dieu ne se produit vraiment que grâce à l'admiration et à l'émerveillement qui sont au cœur même de l'acte d'adorer. Seuls l'admiration et l'émerveillement peuvent délivrer l'homme de tout ce qui le retient replié sur soi. Il suffit de relire les *Louanges de Dieu pour frère Léon* ou le chapitre 23 de la 1^{re} Règle pour se convaincre que le cœur pur, selon François, est le cœur qui s'émerveille de Dieu au point de ne plus faire retour sur soi. Ces textes sont l'expression d'un enchantement qui provoque l'homme à une conversion totale à Dieu.

C'est dire la profondeur de l'acte d'adorer et le rôle qu'y joue l'émerveillement. Le verbe « adorer » a été bien souvent galvaudé. Sans parler de l'usage publicitaire du mot (par exemple : « Moi j'adore les parfums »), il faut reconnaître qu'un certain langage religieux a contribué à vider l'expression de son sens proprement sacré. C'est ainsi que, pour beaucoup de chrétiens, l'adoration a été assimilée à un exercice de piété parmi d'autres : un exercice bien insignifiant. Pour saint François, il s'agit évidemment de tout autre chose. Adorer est pour lui la grande affaire qui saisit l'homme à la racine et le tourne avec toutes ses puissances d'émerveillement vers son Orient : vers le Dieu vivant et vrai.

Essayons d'entrer plus avant dans ce regard émerveillé sur Dieu. Adorer, c'est tout d'abord, pour François, laisser Dieu être Dieu. Rien de plus significatif à cet égard que les qualificatifs qu'il donne à Dieu. Il l'appelle le « Très-Haut », le « Tout-Puissant », le « souverain Dieu », le « très Saint », etc. Autant d'expressions qui traduisent la reconnaissance d'une dimension inaccessible à l'homme comme tel. Partout dans les *Écrits*, nous retrouvons ce sens du mystère de Dieu : « Nous ne sommes pas dignes de te nommer » (1^{re} Règle, ch. 23/9 ; Cantique des créatures, 1^{re} strophe).

Pourtant ce sens de la Transcendance n'a ici rien d'écrasant. Il s'épanouit au contraire en action de grâces. La Transcendance de Dieu, telle que François la contemple, n'est pas en effet celle des philosophes ; elle n'est pas une Transcendance lointaine et fermée sur elle-même. Elle s'est révélée à nous dans le Christ : dans le mystère de l'Incarnation. Et comme telle, elle est inséparable de ce que François appelle « l'humilité de Dieu ». Le Très Haut, l'Être absolu, le Tout-Puissant s'est révélé le

plus proche, le plus humble, dans l'humanité du Fils de Dieu. Et ce n'est pas là pour François un accident. Ce mouvement du plus haut vers le plus bas, du plus riche vers le plus pauvre, du saint vers le pécheur, c'est l'être même de Dieu, c'est l'Agapè. Tout le mystère de Dieu est là. Voilà qui jette François dans un émerveillement sans fin. « Lui qui était riche plus que tout, écrit-il dans sa *Lettre à tous les fidèles*, il a voulu choisir, avec sa bienheureuse Mère, la pauvreté... ». La Transcendance de Dieu n'est pas à chercher ailleurs; elle se révèle dans ce mystère d'humilité et d'amour.

Cette « humilité de Dieu », François la contemple avec émerveillement non seulement comme un fait passé qui s'est réalisé dans la vie du Christ, mais comme un mystère permanent qui nous est rendu présent d'une manière sensible dans l'Eucharistie: « Pourquoi ne pas reconnaître la vérité? Pourquoi ne pas croire au Fils de Dieu? Voyez: chaque jour il s'abaisse exactement comme à l'heure où, quittant son palais royal, il s'est incarné dans le sein de la Vierge; chaque jour c'est lui-même qui vient à nous, et sous les dehors les plus humbles; chaque jour il descend du sein du Père sur l'autel entre les mains du prêtre... Tel est en effet le moyen qu'il a choisi de rester toujours avec ceux qui croient en lui... » (Admonition 1). « ...O humilité sublime et humble sublimité! Le Maître de tout l'univers, Dieu et Fils de Dieu, s'humilie pour notre salut, au point de se cacher sous l'humble apparence d'un peu de pain! Voyez, frères, l'humilité de Dieu, et faites-lui l'hommage de vos cœurs » (Lettre 3). Pour François le mystère de l'Incarnation, en tant que révélation de l'humilité de Dieu et de son Agapè, se prolonge dans le mystère eucharistique. C'est pourquoi celui-ci est au centre de sa contemplation émerveillée de Dieu.

Telle est la prière d'un cœur pur. On comprend aisément le caractère essentiellement lyrique de cette prière. L'adoration tourne ici à la célébration, au chant. Les *Écrits* de François nous offrent maints exemples de ces effusions lyriques. Ainsi, l'admirable chapitre 23 de la première Règle, dans lequel François chante Dieu en célébrant son dessein créateur et rédempteur: « Tout puissant, très haut, très saint et souverain Dieu..., nous te rendons grâces à cause de toi-même, parce que, par ta sainte volonté, et par ton Fils unique, dans l'Esprit-Saint, tu as créé toutes choses, spirituelles et corporelles... ». « À cause de toi-même... »: c'est bien l'être même de Dieu, son mystère d'amour, qui est au cœur de cette action de grâces. Même inspiration et même effusion dans les *Louanges de Dieu pour frère Léon*, où le chant de l'âme se déroule sous une forme litannique. N'allons pas croire surtout qu'il s'agit

là simplement de l'expression d'un enthousiasme passager. Ce chant monte des profondeurs d'une existence purifiée, ouverte au grand émerveillement.

Actualité de l'adoration

Une telle prière paraîtra peut-être inactuelle à certains, en raison même de son désintéressement et de sa gratuité. Notre époque est rongée par un souci d'efficacité dans tous les domaines. Il s'agit avant tout de faire progresser l'humanité. L'homme religieux n'échappe pas à cette tendance; il est entraîné dans la ronde; il se veut présent à la communauté humaine qui se construit.

Sans méconnaître la valeur de cette présence et sa nécessité, il y a lieu de dénoncer l'oubli essentiel auquel elle expose. Nous devons en effet prendre conscience de ce fait inquiétant: nous sommes tellement absorbés aujourd'hui par notre histoire humaine et le souci d'y travailler efficacement que nous sommes devenus presque incapables de penser à Dieu d'une façon gratuite. À force de nous pencher sur notre humanité, nous y ramenons toutes choses, comme à un centre unique, y compris Dieu lui-même. Et s'il nous arrive encore de contempler, c'est notre histoire que nous contemplons, et Dieu dans la mesure où il intéresse notre histoire. Le peu d'intérêt que nous portons à la vie intime de Dieu, à sa Trinité, à son éternité, à sa sainteté ne révèle-t-il pas à quel point nous sommes centrés sur nous-mêmes? De là à penser que Dieu n'existe que dans la relation humaine et n'a pas de mystère propre, il n'y a qu'un pas; et ce pas est vite franchi.

L'humanité en marche, c'est une grande chose. Mais cela ne doit pas nous faire oublier le sens ultime de cette marche. Saint Irénée écrit: « La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant; mais la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu ». L'homme ne prend toute sa taille que lorsque, solidement planté sur la terre, il élève son regard vers le Très-Haut. Une humanité qui perd le sens de la vision de Dieu se met à tourner sur elle-même. Et comme elle ne peut absolument pas vivre sans adorer, elle secrète alors ses propres idoles, ses petites verrues sacrées, celles de la politique, du stade ou de toute autre chose. La mesure de l'homme est toujours ce qu'il adore. Et cette mesure peut se rétrécir misérablement.

C'est pourquoi le salut de l'homme est lié à l'adoration en esprit et en vérité. Dieu ne peut sauver l'homme qu'en l'intéressant à son propre mystère, qu'en l'appelant à l'adoration. Par là seulement il le délivre de ses idoles et lui révèle le chemin de la grandeur.

« La terre et le ciel tout entiers,
il les faut pour que tu te tiennes droit » (P. Claudel).

Certains ne manqueront pas de répéter l'objection bien connue : l'homme qui adore laisse s'écouler en Dieu le meilleur de ses énergies ; et c'est autant de perdu pour la communauté humaine et pour la transformation du monde. En réalité, dans l'adoration d'un cœur pur, telle que François l'a vécue, c'est le contraire qui se passe : l'homme s'ouvre aux énergies de Dieu. Certes une telle adoration ne va pas sans un dessaisissement de soi, comme nous l'avons souligné ; mais ce dessaisissement ne concerne que les horizons bornés du moi. L'adoration véritable délivre l'homme de tout repliement sur soi et le livre au grand amour créateur et rédempteur. Toute la vie de François le montre à l'évidence : l'homme qui adore d'un cœur pur le Dieu vivant et vrai laisse régner au fond de sa personnalité la toute-puissance de l'Agapè ; il devient un être solaire, un être qui rayonne le feu du ciel sur la terre. C'est avec raison que L. Lavelle écrit de saint François : « Il n'y eut jamais sans doute d'homme qui offrît plus parfaitement à tous cette présence totale et ce don entier de soi qui ne sont rien de plus que l'expression de la présence et du don que Dieu fait de lui-même en tout instant et à tous les êtres » (*Quatre Saints*, p. 88).

Éloi Leclerc, *o.f.m.*

*Collège St-Antoine
57370, Phalsbourg,
France*

JOYEUX NOËL • BONNE ANNÉE

TABLES DE L'ANNÉE 1974

I. AUTEURS ET ARTICLES

AUGER, Lucien, s.j., <i>Inquiétudes et reproches du monde religieux à l'égard du psychologue</i> 210	HAMELIN, Léonce, o.f.m., (Voir ÉQUIPE)	
BACON, René, o.f.m., <i>Vie quotidienne et célébration eu- charistique</i> 258	HOLSTEIN, Henri, s.j., <i>Année sainte et vie consacrée</i> 149	
BERGERON, Richard, o.f.m., <i>Le péché de l'homme et l'obéissance de Jésus</i> 66	LAVOIE, Marielle, p.f.m., (Voir ÉQUIPE)	
BOISVERT, Laurent, o.f.m., <i>L'amour gratuit et miséricordieux est évangéliste</i> 162	LECLERC, Éloi, o.f.m., <i>La prière d'un cœur pur selon S. François d'Assise</i> 311	
BOURGEAULT, Florent, f.i.c., (Voir ÉQUIPE)	LECLERCQ, Jean, o.s.b., <i>L'influence des religieux dans l'ani- mation spirituelle de notre temps</i> 47 <i>Évangile et culture dans l'histoire de l'engagement à la vie religieuse</i> 79	
CHAUSSÉ, Gilles, s.j., (Voir ÉQUIPE)	LEWIS, Jacques, s.j., <i>Le célibat et ses implications concrè- tes</i> 24 <i>La communication mutuelle dans la vie religieuse</i> 239	
CUSSON, Gilles, s.j., <i>Obéissance religieuse et maturité spirituelle</i> 34	MARTINEAU, Gilles, é.c., <i>Note sur la prière</i> 157	
CUSTEAU, Jacques, s.j., <i>Le renouveau charismatique</i> 98	MATURA, Thaddée, o.f.m., <i>Un Ordre devant ses origines</i> 112 <i>Célibat religieux hier et aujourd'hui</i> 301	
DESROCHES, André, sém., (Voir ÉQUIPE)	PARENTEAU, André, i.c., <i>Note sur le célibat</i> 125 <i>L'Esprit Saint comme « Maître de chant »</i> 219	
DUCHARME, Alfred, s.j., <i>Une communauté à l'écoute de l'Es- prit</i> 279	PICHARD, Dominique, <i>La remise en vigueur de l'Ordo Consecrationis Virginum</i> 247	
ÉQUIPE, une, <i>L'expérience de la vie religieuse</i> ... 194	RICHARD, Jean, m.s.c., <i>La prière dans un monde sécularisé</i> 2	
GALOT, Jean, s.j., <i>Problèmes de fraternité</i> 290		

SABOURIN, Lucette, o.s.c., <i>La femme dans l'Église et le statut de la moniale</i>	176
SANTANER, M.-A., o.f.m. Cap., <i>Célibat consacré et communauté fra- ternelle</i>	10
<i>La vie fraternelle dans les commu- nautés religieuses chrétiennes</i> ..	130
<i>La prière, vocation de l'homme</i> ...	269
SÉGUIN, Jeannine, s.s.c.j., (Voir ÉQUIPE)	
VEILLEUX, Armand, o.c.s.o., <i>L'enjeu de la vie religieuse à l'âge de la seconde évangélisation</i>	226

2. SUJETS

Adoration : son actualité : 316

Amour : gratuit et miséricordieux est évan-
gélisateur : 162 ; — et gratuité : 163 ; —
et miséricorde : 169 ; — et pardon : 171

Animation spirituelle : et religieux : 47 ; à
travers l'histoire : 48 ; — et l'insertion
comme condition : 54 ; but et moyen : la
rencontre de Dieu : 60

Année sainte : et vie consacrée : 149 ; — et
réconciliation dans le Christ : 151 ; — et
réconciliation avec soi-même : 155

Baptême : ses effets : filiation divine et
fraternité : 259

Célibat : et communauté fraternelle : 10 ;
ses bases bibliques : 10 ; — et l'expé-
rience ecclésiale comme fondement : 15 ;
vécu dans l'Église : 17 ; comment en
rendre compte aujourd'hui : 18 ; — et ses
implications concrètes : 24 ; sa source :
24 ; — et communauté : 25 ; — et les
amitiés : 26 ; — apostolique : 27 ; un
exemple : S. Paul : 29 ; note sur le — :
125 ; son sens profond : 126 ; — religieux
hier et aujourd'hui : 301 ; — à travers
l'histoire : 301 ; — dans le monde gréco-
romain : 302 ; — dans le bouddhisme :

302 ; — dans le judaïsme ancien : 302 ; —
dans le christianisme : 303 ; — et vie
religieuse : 303 ; — sacerdotal : 304 ; —
dans le Nouv. Test. : 305 ; sa significa-
tion : 305 ; son interprétation religieuse :
306 ; son interprétation psychologique :
308 ; — et vie religieuse aujourd'hui : 309

Charismatique (mouvement) : Voir **Renou-
veau charismatique** : 98 ; — et charis-
mes : 104

Charité : — et son incarnation dans la
fraternité : 295

Christianisme : plus prophétique : 230 ;
plus intériorisé : 231 ; plus communau-
taire : 233 ; plus populaire : 236

Cœur : — pur et prière : 312 ; — pur et
adoration : 314

Communauté : et célibat consacré : 10,
127 ; — et vie fraternelle : 130 ; une — à
l'écoute de l'Esprit : 279 ; — de commu-
nion au Christ : 280 ; — et discernement
spirituel : ses limites : 281, sa dynami-
que : 282 ; — en cheminement : 284 ; —
religieuse dans l'Église : 285

Communication : — et intérêts communs :
239 ; — et obstacle du mutisme : 241 ; —
une responsabilité commune : 243 ; sa
portée spirituelle : 245

Consécration des Vierges : 247 ; — et au-
tres états de vie : 249 ; — et réflexions de
théologie spirituelle : 251

Culture : en relation avec l'évangile dans
l'histoire de l'engagement religieux : 79

Discernement : un milieu de discernement :
la communauté dans l'Esprit : 45 ; — et
communauté : 281, 282

Esprit : et loi : 36 ; une communauté à
l'écoute de l'— : 279

Esprit Saint : comme « Maître de chant » :
219 ; — et la prière : 219

- Eucharistie** : et vie quotidienne : 258 ; — et service des autres comme rencontre sacramentelle du ressuscité : 263 ; — célébrée dans la louange et l'action de grâce : 266 ; — et vie fraternelle : 299
- Évangile** : en relation avec la culture dans l'histoire de l'engagement religieux : 79
- Femme** : dans l'Église : 176 ; — dans l'Église et le statut de la moniale : 176 ; — et le Concile : 179
- Franciscains** : l'Ordre devant ses origines : 112 ; le fondateur et le mouvement : 113 ; — et les témoins du passé : 114 ; — et le fait franciscain aujourd'hui : 116 ; — et la reviviscence du charisme : 119
- François** : voir **Franciscains**.
- Fraternité** : Voir **Vie fraternelle** ; choix de ses membres : 290 ; — et le problème des exclusions : 293 ; — et incarnation de la charité : 295 ; — et la prière fraternelle : 297 ; — et eucharistie : 299
- Gratuité** : et évangélisation : 162 ; — et amour : 162
- Loi** : comme chemin vers l'Esprit : 36 ; comme « captivité » : 36
- Maturité spirituelle** : — et obéissance : 34
- Miséricorde** : — et évangélisation : 162 ; — et amour : 169
- Monde sécularisé** : — et prière : 2
- Moniale** : son statut par rapport à la femme dans l'Église : 176 ; — et la législation du Concile : 181 ; — et ascèse dans la vie contemplative : 183 ; comment elle se situe : 185 ; — et minimum de normes : 188 ; — et autonomie : 190
- Obéissance** : religieuse : 34 ; — et maturité spirituelle : 34 ; image négative de l'— : 34 ; — et loi comme chemin vers l'Esprit : 36 ; — et loi comme « captivité » : 36 ; — et foi : 38 ; — et Esprit : 38, 40 ; — et recherche de signes : 40 ; comme acceptation de la présence de Dieu : 41 ; juridique : 42 ; spirituelle : 42 ; — et intermédiaires : 41 ; — et discernement : 45 ; — de Jésus et volonté de puissance comme « vouloir d'autoréalisation », 68, comme indépendance, 70, comme « esprit de domination », 72, comme « folie de possession », 73, comme « vaine gloire », 75
- Prière** : — et monde sécularisé : 2 ; — et sa difficulté dans ce monde : 5 ; — et l'homme séculier : 6 ; note sur la prière : 157 ; — n'est pas verbalisme : 157 ; — et orientation de l'existence : 159 ; ignorance de la — : 219 ; comment prier : 220 ; — informée par l'Esprit : 223 ; vocation de l'homme : 269 ; — et foi : 273 ; — du Seigneur : sa vérité humaine : 276 ; — d'un cœur pur selon S. François d'Assise : 311 ; — et pureté du cœur : 312 ; — et adoration : 314
- Psychologue** : inquiétudes et reproches à son égard : 210
- Religieux** : leur influence dans l'animation spirituelle de notre temps : 47 ; — et consultation psychologique : 210
- Renouveau charismatique** : 98 ; — au Québec : 98 ; — et action de l'Esprit : 99 ; ses origines : 99 ; ses fondements bibliques et théologiques : 101 ; — et baptême dans l'Esprit : 103 ; — et attitude de l'Église : 105 ; ses aspects positifs : 107 ; ses dangers : 109
- Sécularisation** : — et prière : 2 ; — et vie fraternelle : 132
- Vie fraternelle** : dans les communautés religieuses chrétiennes : 130 ; sens de sa revendication actuelle : 131 ; — dans un monde sécularisé : 132 ; — dans un contexte technique : 134 ; — et son sens dans les communautés religieuses chrétiennes : 136 ; — et limites qui s'imposent dans sa recherche : 141 ; — rassemblement fondé non sur la seule ressemblance : 141 ; — rassemblement fondé non sur la seule différence : 143 ; — rassemblement de gens qui se reçoivent de Dieu : 145

Vie quotidienne: et célébration eucharistique: 258

Vie religieuse: Évangile et culture dans l'histoire de l'engagement à la vie — 79; — par rapport à la distinction entre l'engagement chrétien et le monastique: 81; — par rapport à l'engagement unique en face de la pluralité des vœux: 86; — et actualité de la tradition: 92; sa problématique: 194; l'expérience de la vie religieuse: 194; — comme phénomène: 196; événement psychosociologique: 196; — événement psychologique: 199; son interprétation

théologique: 200; — et éléments de prospective: actualité d'une communauté donnée, 203, sensibilisation aux aspirations nouvelles, 204, communauté unidimensionnelle, 205, interrogations vitales, 207; enjeu à l'âge de la seconde évangélisation: 226; communication mutuelle dans la vie religieuse: 239

Vierge: remise en vigueur de la consécration des —: 247

Vœux: par rapport à l'engagement unique: 86

Les articles suivants ont été imprimés en tirés-à-part et sont encore disponibles:

- Laurent Boisvert, o.f.m., **L'amour gratuit et miséricordieux est évangélisateur**. (\$0.20 l'exemplaire).
- Jacques Lewis, s.j., **La communication mutuelle dans la vie religieuse**. (\$0.20 l'exemplaire).

Retraites intercommunautaires — 1974: 3-10 déc., P. Gérard-M. Deschamps, s.m.m.; 26-31 déc., P. Guy Fortin, s.s.s.; **1975**: 25 fév.-4 mars, P. Joseph Maindron, p.b.; 6-13 mars, P. J. Maindron, p.b.; 22-29 mars, Abbé P. Lapierre; 7-14 avril, P. G. Beaudet, o.p.; 15-22 avril, P. J.-M. Rocheleau, s.j.; 23-30 avril, P. G. Beaudet; 1-8 mai, P. Jean Malo, s.s.s.; 14-21 mai, P. Benoît Pruche, o.p.; 23-30 mai, P. G. Beaudet, o.p.; 10-17 juin, P. J.-M. Dionne, o.p.; 17-24 juin, P. J.-Charles Waddell, s.j.; 24 juin-2 juil., P. J.-C. Waddell, s.j.; 3-10 juil., P. J.-M. Dionne, o.p.; 10-17 juil., P. Guy Fortin, s.s.s.; 17-24 juil., P. Germain Côté, i.v.d.; 26 juil.-2 août, P. G. Côté, i.v.d.; 2-9 août, P. René Feuillet, p.s.s.; 9-16 août, P. R. Feuillet, p.s.s.; 16-23 août, P. G. Beaudet, o.p.; 23-30 août, Abbé P. Lapierre; 15 sept.-16 oct., P. J.-M. Rocheleau, s.j.; 21-28 oct., P. Lucien Roy, s.j.; 11-18 nov., P. Jacques Beaupré, s.j.; 21-28 nov., P. J. Beaupré, s.j.; 26-31 déc., P. G. Côté, i.v.d.

Session P.R.H. (Rochais), Animatrice: Cécile Grenier, p.m.; Thème: personnalité — connaissance de soi, session A — 10-16 janvier; affectivité, 7-13; relation à Dieu, 16-22 mars; personnalité — connaissance de soi, session B — 23-30 sept.

Renseignements: Maison Rivier, 999, rue Conseil, Sherbrooke, Qué. J1G 1M1
Tél: (819) 569-9306

Retraites intercommunautaires — 1975: 30 janv. - 6 fév., « La montée spirituelle par l'Esprit-Saint selon les béatitudes », P. Philippe Godard, m.b.; 21-27 fév., « Défi de l'Eucharistie », P. Jean Malo, s.s.s.

Lieu des retraites: Centre de Renouveau Chrétien de Marie-Réparatrice, 1025, boul. Mont-Royal ouest, Montréal H2V 2H4. Tél.: 271-5737.

la **vie** des communautés religieuses

5750, boulevard ROSEMONT
MONTRÉAL H1T 2H2
Qué., Canada

FRAIS DE RETOUR GARANTIS

PORT PAYÉ À BEAUCEVILLE

COURRIER DE LA DEUXIÈME CLASSE — ENREGISTREMENT NO 0828