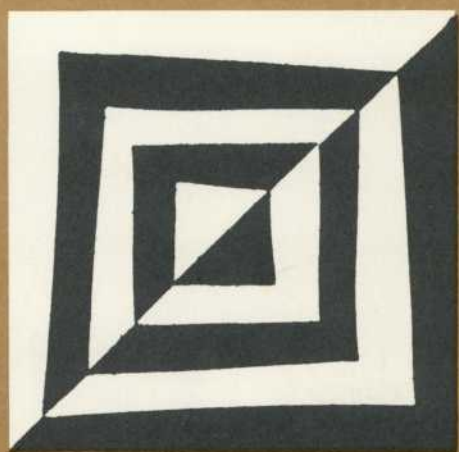
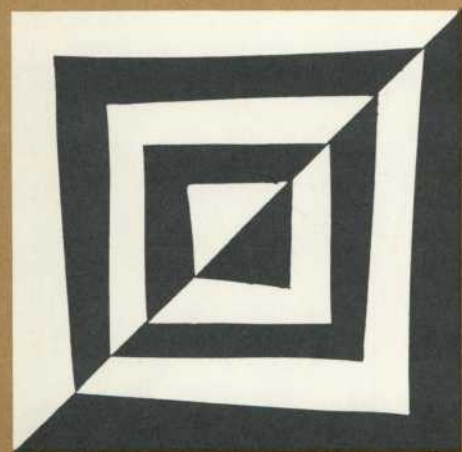
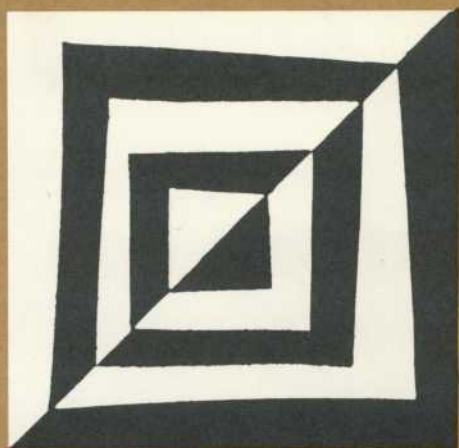
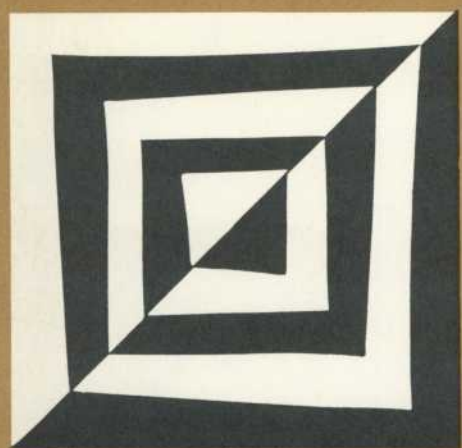




6

JUIN 1972la **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 Laurent BOISVERT, O.F.M., assisté de Léonce HAMELIN, O.F.M. et René BAILL, O.F.M. Chaque auteur porte la responsabilité de ses articles.

Responsable du secrétariat : 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

Tél. 259-6911

La VIE des communautés religieuses

JUIN 1972
Vol. 30 - N° 6

Jean LECLERCQ,
o.s.b.

Le caractère définitif de l'engagement religieux 162

L'A. étudie la possibilité d'un engagement religieux permanent dans un contexte social instable. La permanence subit le choc des mutations sociologiques, de l'instabilité professionnelle, du progrès des mass media et aussi de la structure même de la vie contemplative. La solution doit se trouver dans la recherche de Dieu quel que soit le cadre où elle progresse, compte tenu de certaines données spirituelles et institutionnelles.

BERGERON Y. et R.

Une forme possible d'obéissance dans les « fraternités » 178

Cet article est un essai de formulation de l'obéissance telle que des religieux veulent la vivre en contexte de fraternité. Il traite d'abord de l'obéissance communautaire, puis de l'obéissance individuelle. C'est l'obéissance à la Parole qui rassemble et unifie la communauté « religieuse », qui fonde les décisions à prendre pour le groupe, que celles-ci soient prises par le groupe lui-même ou par le responsable. L'obéissance ne se termine pas aux diverses médiations, mais à Dieu.

Les livres

LE CARACTÈRE DÉFINITIF DE L'ENGAGEMENT RELIGIEUX

I. STABILITÉ DANS UN TEMPS D'INSTABILITÉ

L'engagement dans la vie religieuse peut-il être définitif ? Il y a là une question réelle : on ne doit essayer ni de dissimuler le problème, ni de le supprimer. Encore faut-il le formuler exactement. Il est spécialement aigu à propos de la vie contemplative ; aussi sera-t-il beaucoup parlé de celle-ci dans la première partie de cet exposé. Les autres considérations, qui seront proposées ensuite, s'appliqueront à ce domaine particulier aussi bien qu'à l'ensemble de la vie religieuse.

Certains de ceux qui s'intéressent à la vie cloîtrée ont le courage de s'exprimer clairement à ce sujet : "Une vocation contemplative doit-elle être vécue, durant toute une vie, de la même façon, dans une stricte clôture ? Ou bien le développement d'une existence humaine ne comporte-t-il pas des phases légitimes, selon lesquelles la séparation du monde sera plus ou moins absolue ? L'anthropologie actuelle nous enseigne que la monotonie d'une existence contemplative peut mener à une totale stérilité et, de fait, y conduit parfois aujourd'hui. L'histoire du monachisme, au contraire, ne montre-t-elle pas que bien des moines furent tantôt ermites, tantôt engagés dans l'exercice d'un apostolat ?" Le problème est ainsi posé au nom de l'expérience, c'est-à-dire à la fois du passé connu par l'histoire et de constatations faites en notre temps. Il est aussi posé au nom des sciences de l'homme, et spécialement de la psychologie et de la sociologie ¹.

Il n'y a là qu'un aspect d'un problème plus général, celui du caractère permanent de tout engagement, dans le mariage, le sacerdoce ou n'importe quelle forme de vie religieuse : le nombre des divorces, des

1. Ce problème a été formulé clairement par le P. F. WULF, S.J., *Die Sorge der Kirche um die beschaulichen Orden*, dans *Geist und Leben*, 42 (1969), p. 466.

défections et des départs est élevé. Il ne suffit pas de juger ces faits au nom d'un juridisme abstrait selon lequel un contrat validement passé pour toute la vie ne devrait pas être mis en question. Il ne suffit pas de renforcer les mesures disciplinaires, répressives ou coercitives, du genre de celles que j'ai un jour entendu énoncer : "J'ai des religieuses, disait une supérieure, qui restent au monastère uniquement parce qu'elles n'ont pas les deux clefs qu'il faudrait pour en sortir." Il ne suffit pas davantage d'opposer à ces faits une fin de non-recevoir fondée sur l'empirisme : "On a toujours admis que des engagements définitifs étaient possibles. Toutes les sociétés ont comporté des vœux et des promesses irrévocables. Si nos anciens, ceux que nous avons connus, nous ont donné l'exemple de la fidélité, pourquoi les jeunes de notre temps ne pourraient-ils le suivre ?" Aujourd'hui, ces faits mêmes doivent être contrôlés, analysés, jugés : on s'interroge sur leurs motivations et la valeur de leur contenu.

De plus, il faut situer le problème posé ici dans tout le contexte de la vie et de la pensée contemporaines. Il semble qu'on pourrait formuler comme suit le questionnaire de base d'une vaste enquête à entreprendre :²

C'est un fait qu'un certain nombre de moines et de moniales, c'est-à-dire de contemplatifs, n'ont plus la même capacité qu'autrefois de persévérer dans un même type d'occupation, une même vie contemplative, et éprouvent le désir, peut-être le besoin, de s'adonner à une période d'action, quitte à revenir ensuite à la vie contemplative.

Ce fait a-t-il, doit-il avoir des répercussions sur la "théorie", la conception de la vie contemplative comme continuellement menée pendant toute la vie, conformément à l'engagement qu'on en prend traditionnellement ? La réponse semble dépendre de certaines données à constater, puis à interpréter :

1. Quelle est la proportion de ces cas de non-permanence (pour ne pas employer le mot d'instabilité dans la mesure où il serait péjoratif) dans différents états de vie : mariage, vie professionnelle, sacerdoce, vie religieuse active ?

2. En quoi ce fait est-il lié à une modification de la stabilité sociale (déplacement, mobilité professionnelle) et de la stabilité psychologique ?

3. Quelles répercussions cela pourrait-il avoir, quelles conséquences entraîner, pour la conception et la pratique de la continuité de la vocation contemplative ?

2. Ce qui sera dit dans la première partie de cet exposé résulte en partie de témoignages reçus en réponses à ce questionnaire.

Pour répondre, il faudrait tenir compte des enquêtes déjà entreprises, des statistiques déjà interprétées, des publications déjà faites, sur le problème général de la stabilité psycho-sociale, et sur le problème particulier des contemplatifs. Développons ici quelque peu certains des termes du questionnaire qui vient d'être ébauché. Les principaux facteurs de non-permanence sont, aujourd'hui, d'ordre sociologique, psychologique, philosophique, et ils ont une incidence bien déterminée sur l'engagement contemplatif.

Données sociologiques

Elles sont surtout importantes dans les pays dits "développés", les sociétés dites "affluentes". On y voit se multiplier ce que l'on a appelé un type de "nouveaux nomades". Comme on l'a dit, nous assistons aujourd'hui au passage "de la stabilité à l'instabilité démographique"³. Il s'agit d'abord d'une mobilité professionnelle, qui entraîne une mobilité dans l'espace : on change de métier ; par conséquent, souvent, on déménage et on change de place. Par exemple, un français sur quinze a changé de région en cinq ans. Ce phénomène est bien connu pour les États-Unis, où il est plus sensible encore. Il existe un vocabulaire technique pour désigner l'aptitude ou l'inaptitude de certains hommes à changer d'emploi, par conséquent à émigrer, à transhumer, pour utiliser le langage du nomadisme ancien. Le rapport à établir entre l'instabilité des vocations et celle des professions dans une culture donnée, en des circonstances socio-économiques déterminées, exigerait l'examen de nombreuses coordonnées, selon les pays et les milieux⁴. Mais cette étude minutieuse ne manquerait pas d'être éclairante.

Données psychologiques

Elles sont fort variées. L'aspect psychologique de l'instabilité est lui-même très complexe⁵, et il est en partie déterminé par d'autres

3. H. Wilton YATES, *Social Changes in Metropolitan Society*, dans *Worship*, 43 (1969), pp. 321-323.

4. On peut déjà trouver des statistiques et éléments d'information et de jugement dans le dossier rassemblé sous le titre *La vie monastique en période de transition*, dans *Pro mundi vita*, 25 (1968) (paru en français, anglais, espagnol, allemand et néerlandais).

5. C'est ce qu'a montré une étude du P. A. GODIN, *Aspects psychologiques de l'avenir professionnel des enfants privés de milieu familial*, pp. 110-112 : *Instabilité dès les débuts du travail*, dans *Bulletin du C.C.O.S.P.*, 1959.

éléments, à commencer par l'instabilité professionnelle : à partir du moment où il est reconnu, en fait, que soit en raison de ses capacités, soit en raison de l'évolution de la culture ambiante, l'homme est amené à changer de profession et de place plusieurs fois dans sa vie, l'engagement à mener toujours la vie contemplative en un même endroit fait problème. De plus, le développement des moyens de communication de masse - les *mass media* - met maintenant chacun au courant de tous, et presque en relation avec tous. Peut-on encore lier sa vie à un petit groupe, tel que celui d'un couvent cloîtré ? Est-ce humainement possible ? Pour beaucoup de jeunes, aujourd'hui, le voyage est devenu une sorte de nécessité, et il a façonné leur style de vie : *travel as a way of life*. Les relations humaines de plus en plus vastes se manifestent par des déplacements : on va se voir. A travers la planète, les échanges sont de plus en plus rapides et fréquents. Au rythme de l'évolution en cours, ce qui est déjà le cas de certains pourrait devenir celui de beaucoup : on passera d'un pays, voire d'un continent à un autre aussi facilement qu'on allait autrefois d'un village à un autre. Avec la multiplication des entreprises industrielles, commerciales, scientifiques, de caractère international, le technicien ou le chercheur devient comme une sorte de pion que l'on déplace comme le demande le jeu des affaires. Bref, sans multiplier les exemples, on saisit qu'il y a là bien des données nouvelles : on ne peut leur appliquer des conceptions psychologiques héritées du passé, issues d'un état de la société très différent de ce qu'il est aujourd'hui.

Données philosophiques

Elles résultent soit de réflexions nouvelles, soit de l'influence reçue, ou subie, de la part de systèmes de pensée déjà anciens. Le fait a été constaté, par exemple, par l'Assemblée des évêques et des prêtres français, à Lourdes, en 1969 : "L'influence généralisée des idéologies d'un Hegel, d'un Marx, d'un Freud augmente la défiance des jeunes à l'égard de tout don définitif de soi" ⁶. On pourrait ajouter l'influence de Nietzsche, selon lequel seuls quelques hommes sont capables de prendre un engagement, et celle de Sartre, aux yeux de qui tout engagement est, par définition, contraire à la liberté. Il serait facile de développer ces constatations et de les illustrer par des exemples empruntés à la littérature, au cinéma, au théâtre contemporain. Cette influence de tout un courant de pensée qui met en doute la fidélité est quelquefois d'autant plus grave, et même d'autant plus profonde, qu'elle n'est pas

6. D'après *La Croix* du 8 novembre 1969.

consciente : elle va presque de soi, comme l'air qu'on respire. Elle ne peut pas manquer d'avoir des conséquences dans le domaine de la vie religieuse, y compris de la vie contemplative.

Données de vie contemplative

En celle-ci, en effet, interviennent de nouveaux éléments, qui sont fort variés. Les uns sont d'ordre personnel, relevant de la diminution de la résistance nerveuse, du fait d'être employé à des travaux qui n'épanouissent pas la personnalité, d'une insuffisante formation humaine, psychologique, spirituelle, reçue avant l'entrée au cloître et dans la vie contemplative elle-même. D'autres difficultés sont d'ordre communautaire. Il y a d'abord une certaine monotonie dans le rythme d'existence et les occupations ; certes, celle-ci dépend de la plus ou moins grande ouverture d'esprit de chaque communauté, de l'âge de ses membres, et surtout de la cohésion qui existe entre eux, et qui peut aller de rapports de type familial à la pure juxtaposition d'individus n'ayant en commun qu'un minimum d'activité. A cela s'ajoutent parfois la sclérose des institutions, la mesure du travail, tantôt si intense qu'il conduit au surmenage, tantôt si réduit qu'il mène à une oisiveté que des motifs de piété ne suffisent pas à justifier. Par contraste avec cette monotonie souvent constatée aujourd'hui, on pense à la variété de l'horaire, selon les saisons, au temps de S. Benoît, à la variété des occupations des moines de Cluny et d'ailleurs, à la variété dans l'exercice des métiers manuels ou des activités culturelles au moyen âge.

Certes, beaucoup de moniales, aujourd'hui, se disent heureuses, et le sont. Mais, en même temps, il arrive qu'on les voie, pour ainsi dire, noyées dans des mini-problèmes, et quelquefois dans des scrupules dont certaines portent le poids durant toute leur vie ; ceci est attribuable en partie au caractère oppressif de certaines lois, qui ne portent pourtant parfois que sur des détails. L'expérience montre qu'aujourd'hui, rares sont les moines et les moniales qui sont capables de vivre harmonieusement toute leur existence dans une vie strictement contemplative qui soit marquée par la monotonie. Et la tendance actuelle de beaucoup à se regrouper en petites fraternités, outre qu'elle correspond à un besoin de plus intenses échanges humains et affectifs, révèle aussi un besoin de plus grande souplesse, adaptation et variété. En outre, on devra, de plus en plus, tenir compte de la diversité croissante des personnes - à commencer par celle des organismes et des santés. La maturité,

aujourd'hui, s'acquiert plus tard qu'autrefois. Imposer à des jeunes gens l'intégralité d'une observance contemplative, avec la part d'ascèse qu'elle comporte, c'est comme vouloir émonder l'arbrisseau avant qu'il n'ait porté des branches. Et à un âge plus avancé, le fait, pour un adulte, de vivre sans autre responsabilité que celle de son progrès intérieur, risque de ne pas contribuer au plein développement de sa liberté.

Vers une solution

Devant tant de constatations historiques ou actuelles, des observateurs libres et attentifs proposent d'introduire d'abord quelques distinctions. D'abord dans *l'objet même de la stabilité* : il ne faut pas confondre la permanence dans une observance réglée en ses détails, et la permanence dans le propos de vie contemplative ; on peut avoir une vocation contemplative pour toute sa vie, sans avoir celle de la réaliser toujours dans une observance qui sera toujours la même au même endroit. Ensuite, *parmi les sujets de l'engagement*, on peut distinguer ceux qui sont dans l'état de vie contemplative sans être personnellement des contemplatifs, et ceux qui le sont. Chez les premiers, le besoin de mobilité a des chances d'être beaucoup plus intense, mais fondé sur des raisons d'inaptitude psychologique à la stabilité, inaptitude dont ils ne sont pas responsables, une fois qu'ils ont été admis dans un état de vie qui ne correspond pas à leur capacité. Ceux qui sont des contemplatifs par vocation, donc par grâce et par aptitude, leur engagement définitif, par conséquent leur dégagement de bien des contingences les protègent contre une mobilité trop humaine : ils sont fixés en Dieu, et rien n'importe plus. Mais à cause de cela même, ils sont aptes aux changements que peuvent demander les circonstances : ils ne sont même pas "attachés" à leur stabilité. L'histoire montre que beaucoup de vrais contemplatifs ont été "mobiles" ; aujourd'hui, on les qualifierait facilement d'instables. On a même l'impression que les plus contemplatifs, qui ont souvent été des ermites et des saints dont la *Vie* a été écrite, furent les plus instables⁷.

On n'est donc point infidèle à la tradition en pensant qu'aujourd'hui il y aurait une certaine présomption, peu conciliable avec l'anthropologie actuelle, à demander à des jeunes qu'ils s'engagent pour

7. Ceci a été illustré par des exemples lors du Congrès tenu sur le monachisme du moyen âge à l'Abbaye Saint-Benoît de Fleury-sur-Loire en juillet 1969, dont les actes seront publiés bientôt. J'ai également cité des faits sous le titre *Monachisme et pérégrination*, dans *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris 1964, pp. 34-90.

toujours dans le mode de vie contemplatif. Ce à quoi il serait lâche de ne pas s'engager de plus en plus serait la recherche de Dieu, quel que soit le cadre où elle puisse et doive progresser. Il semble bien que le premier monachisme ait été conforme à cette ligne, qui est fondamentale. Quant aux moines qui ne sont pas personnellement contemplatifs - par inaptitude, ou lâcheté, ou quelque autre motif -, ne serait-il pas juste qu'on les aide à trouver un état de vie - temporaire ou non - dans lequel ils puissent progresser ? Toute une recherche s'oriente, aujourd'hui, en ce sens, on le verra en terminant.

Sans vouloir retracer l'histoire de la profession religieuse, il faut dire qu'on assiste, au cours des siècles, à un durcissement des institutions, des lois et des obligations, qui fut sans doute rendu nécessaire par un relâchement de la conduite. Mais le remède fut-il efficace ? Et ne sommes-nous pas aujourd'hui en une période de plus grande exigence spirituelle, par conséquent de moindre relâchement ? Le temps n'est-il pas venu d'introduire plus de souplesse dans les institutions ? Un progrès, déjà, est acquis : par l'instruction *Renovationis causam*, les délais qui précèdent l'engagement définitif ont été prolongés. Reste souvent le problème du monachisme temporaire : certains proposent de dissocier le fait "d'être moine", ou religieux, pour toujours, et celui de "vivre en moine", ou en religieux, pour un temps fixe ou indéterminé, peut-être pour toujours si l'évolution spirituelle d'un sujet le conduit à un engagement définitif.

II. FIDÉLITÉ PERSONNELLE ET INSTITUTIONS

Si maintenant, pour trouver une réponse au problème posé d'abord, nous voulons réfléchir sur les données spirituelles et institutionnelles qu'il s'agit de concilier, il apparaît que la réalité fondamentale qu'il faut considérer est la fidélité. On dit : "être fidèle à ses engagements", parce que la notion d'engagement est corrélative à celle de fidélité, - et d'infidélité. Comment les institutions peuvent-elles aider, servir, cette fidélité personnelle ?

Données spirituelles

Sans vouloir, ni pouvoir, écrire ici un traité de la fidélité, on peut du moins distinguer les problèmes qui sont communs à toute fidélité, puis ceux qui sont propres à la fidélité dans la consécration à Dieu selon divers états de vie : sacerdoce, vie religieuse et vie contemplative. Et

chacun d'eux demande à être examiné à plusieurs niveaux : anthropologique - c'est celui de la psychologie et de la philosophie - ; juridique - c'est celui des institutions - ; théologal enfin : c'est celui de l'attitude profonde en présence de Dieu.

Il y a des *éléments communs à toute fidélité*, car les crises - c'est-à-dire les tentations d'être infidèle - qui se présentent dans la vie sacerdotale ou religieuse, existent aussi dans la vie conjugale. Et il est bon, pour les prêtres et les religieux, de le savoir, quand ils inclinent à croire qu'elles ne devraient pas se produire. Il est des gens mariés qui connaissent de graves crises de fidélité : ce n'est pas le fait de tous, ni, pour ceux qui en ont, de toute leur existence ; mais cela peut être durable, et, pour certains, c'est un état permanent à partir d'un moment qui se présente soit une fois, soit plusieurs fois : il en est qui passent par une ou plusieurs grandes crises, qui marquent tout le reste de leur vie. Souvent, il y a une première crise, qui est décisive, et qui oblige à une sorte de passage du rêve à la réalité, une réalité qu'il faut accepter, surmonter, à force de fidélité à soi-même et à la personne qu'on aime. Il peut ainsi advenir des moments affreux, durant lesquels on se demande s'il est humainement possible et s'il est raisonnable de rester fidèle. Une personne qui est spécialiste de S. Jean de la Croix, qui est mariée, et qui est informée de bien des cas psychologiques, me disait, empruntant le langage de l'auteur qu'elle étudie : "Il y a des nuits dans le mariage". Il y a des *éléments propres à la fidélité sacerdotale ou religieuse*, parce que, pour eux, il ne s'agit pas exactement de la même fidélité, par conséquent des mêmes tentations d'infidélité. Ceci encore doit être rappelé quelquefois, à ceux qui ont tendance à assimiler simplement l'engagement matrimonial et l'engagement religieux, ou à utiliser, pour parler du second, le vocabulaire du premier. Parler, par exemple, de "faire l'amour avec Dieu", c'est utiliser un "langage de moine", au sens péjoratif de l'expression. Il ne faut point abuser de ces analogies. Mais il faut se livrer à un effort de réflexion philosophique et théologique sur la fidélité en général, celle qui est commune à tous, et sur celle qui est propre à chaque état de vie.

D'une manière générale, d'abord, *qu'est-ce que la fidélité* ? On ne peut le saisir que grâce à une série de distinctions. La première s'établit entre deux données engagées dans la notion de fidélité : la durée, et la foi. La première tient une large place dans la pensée contemporaine : l'homme est perçu, de plus en plus, dans sa temporalité, non plus d'abord du point de vue des éléments immuables à sa nature, mais comme un être qui se développe dans l'histoire, qui devient lui-même à

travers une série de processus qui se jouent en lui et dans le monde, autour de lui, à une vitesse d'ailleurs accélérée. D'une part, donc, nous sommes soumis à des changements continuels, et d'autre part, en même temps, nous sommes des êtres qui durent. Comment concilier ce changement et cette continuité ? Car le projet humain a besoin de continuité pour se réaliser ; le simple projet d'être, celui qui est fondamental et préalable à tous les autres, exige la durée. Il existe donc une tension entre la durée et le changement. C'est la seconde composante de la fidélité qui permet de la surmonter : la foi, non entendue au sens théologal, mais au sens de "croire" à soi-même, au projet de sa propre vie, et à un autre qui existe aussi, qui a aussi son projet d'existence, et qui vaut qu'on s'engage librement envers lui, afin que les deux projets se réalisent l'un par l'autre.

On peut encore distinguer entre le sujet et l'objet de la fidélité, en d'autres termes : entre la fidélité à soi-même et la fidélité à un autre. On peut vouloir être fidèle à soi-même, c'est-à-dire à sa vérité, ses convictions, ses décisions. Et si l'on s'aperçoit qu'on s'est trompé sur soi-même, sur son projet, on répare son erreur en changeant d'idée et de propos : on n'engage alors que soi-même, tandis que la fidélité à un autre établit, par rapport à lui, une relation interpersonnelle. Dans les deux cas, la fidélité a été reconnue possible par des philosophes dont le plus connu est Gabriel Marcel, parce qu'il a écrit un ouvrage sur *La fidélité créatrice*⁸. Alors que, selon Sartre, la liberté se nie en s'engageant, selon Marcel, en s'engageant, elle se crée. Il distingue la "constance", qui est la simple permanence dans un propos, et la fidélité, qui assume cette constance, la "veut", et, par là même, la transforme en un acte libre. Acte possible si l'on admet que, par delà les éléments constants ou variables de l'existence, il y a en l'homme une réalité spirituelle qui les transcende, et qu'il existe aussi un autre être réel, à la fois transcendant et permanent, celui que nous appelons Dieu, envers lequel et grâce à la présence duquel l'homme peut orienter intentionnellement et volontairement sa vie, c'est-à-dire l'engager, dans un sens dont il est capable de décider, et cela pour toujours. Dans cette perspective, la fidélité, dans laquelle Marcel voit, à juste titre, un mystère, suppose la foi en Dieu. Après lui, d'autres philosophes, en particulier Michel Polanyi⁹, ont non seulement réaffirmé la possibilité d'un "engagement" à la fois libre et définitif, mais en ont analysé le contenu.

8. Trad. anglaise sous le titre de *Creative fidelity*.

9. *Personal Knowledge : Towards a Post-critical Philosophy*, New-York, 1964.

Enfin, il faut encore *distinguer différentes sortes de fidélité* selon que celui envers lequel on s'engage est une personne humaine ou Dieu lui-même. Le premier cas est celui de l'amitié et, éminemment, du mariage : la fidélité est alors, pour ainsi dire, bilatérale ; il s'agit de deux êtres à intégrer l'un à l'autre, chacun ayant des droits et des devoirs qui sont réciproques, à partir d'un amour et d'un projet communs. Or ce projet peut s'être épuisé dans l'un des partenaires, ou dans les deux à la fois : il y a tentation d'infidélité à l'autre et celui de l'infidélité de l'autre. Lorsque l'on est soi-même infidèle, ou tenté d'infidélité, on doit tâcher de garder ou de retrouver sa fidélité qui normalement, est "pour toujours", qui doit durer au milieu des changements. On doit cela à soi-même et à l'autre : il est des vies où l'infidélité à l'autre détruit l'autre, qui a construit tout son être sur elle. En de tels cas, ce qui garantit dans l'épreuve, c'est le fait de savoir que l'on s'est engagé en profondeur et c'est la volonté d'être fidèle. Mais si c'est l'autre qui est infidèle, on a le devoir de lui rester fidèle. Cette fidélité qu'on lui garde peut devenir insupportable, s'il n'en veut pas ; mais elle peut aussi le sauver de sa propre infidélité. Encore faut-il distinguer, dans le mariage, divers domaines ou niveaux d'infidélité : domaine charnel qui, d'après de récentes enquêtes, n'est pas le plus important : beaucoup ne considèrent pas une faiblesse ou une passade comme une infidélité, s'il existe une fidélité plus profonde, celle du domaine spirituel, c'est-à-dire celle de l'amitié et de l'amour. En ce domaine, l'infidélité est toujours grave. Et l'infidélité charnelle l'est dans la mesure où tout est inclus dans le rapport charnel, conçu non comme une satisfaction donnée à la sensualité, mais comme une possibilité de "connaître" l'autre profondément, d'entrer en communion totale avec lui. Ici, après ces distinctions qui ont tâché de cerner cette réalité complexe et mystérieuse qu'est la fidélité, pourrait se poser la question de savoir si une fidélité est possible sans Dieu. Nietzsche l'avait admis pour quelques rares surhommes. Sartre le nie. Quoi qu'il en soit, nous nous plaçons ici sur le terrain de la foi, et il est temps de considérer une nouvelle sorte de fidélité, qui touche à notre propos de plus près.

Quand celui envers qui on s'est engagé est, comme dans la vie religieuse, Dieu lui-même, il ne s'agit plus d'être fidèle à une personne humaine, mais non plus à une chose, fût-ce un vœu : il s'agit encore de Quelqu'un envers qui on a fait ce vœu. Il ne s'agit pas davantage d'une institution ou d'une autorité, celle du supérieur ou celle du Saint-Siège. La fidélité religieuse est une fidélité à Dieu : c'est une consécration de

tout l'être. Cet engagement est pris à l'intérieur d'une institution d'Eglise ; mais il est pris envers Dieu, dans le Saint-Esprit, par la grâce de Jésus-Christ. Il est une participation à l'engagement de Jésus, à sa consécration.¹⁰ Aussi Dieu seul peut-il relever d'un engagement qui n'a été pris qu'envers lui. Le sujet a pu se tromper sur l'objet du vœu, et alors une autorité peut l'aider à discuter ce fait, puis éventuellement déclarer le vœu nul et non avenu ; elle peut, dans cette société qu'est l'Eglise, dispenser des conséquences du vœu. Mais l'engagement religieux reste essentiellement une relation interpersonnelle entre un membre de l'Eglise et Dieu. Cette relation est d'un autre ordre que celle que crée l'engagement qu'est le mariage, - et c'est pourquoi il n'y a qu'une analogie entre elle et lui. Elle est plus proche de la fidélité que réalise l'amitié, ou de celle que comportait, par exemple, au moyen âge, un serment de chevalerie. Cette relation de personne à personne est fondée, non sur l'expérience nuptiale, comme dans le mariage, mais sur la *foi* en Dieu : on s'est promis, en sa totalité, à Dieu en qui l'on croit, et uniquement parce que l'on croit en lui et que l'engagement est une façon de lui prouver qu'on l'aime, ou, plus exactement, de lui rendre amour pour amour. Car, à la différence de ce qui peut arriver entre personnes humaines, le partenaire qu'est Dieu n'est jamais infidèle : l'infidélité ne peut venir que de l'homme. Tant que l'on garde cette foi, que l'on ne met pas en cause sa relation à Dieu parce que l'on continue de croire en lui, le pacte que l'on a contracté avec lui subsiste, comme la relation interpersonnelle que l'on a avec lui dans la foi. La fidélité religieuse est un acte de foi, qui s'exprime nécessairement dans une relation de prière envers Dieu, dans une attitude et des actes de prière.

Et, de fait *c'est sur la foi que porte les crises et les nuits*, et c'est à ce niveau que celles-ci doivent être surmontées. Il faut qu'il y ait eu, à l'origine de l'engagement, une foi authentique, et il faut également que celle-ci subsiste et, pour cela, qu'elle soit nourrie d'une connaissance de Dieu qui progresse sans cesse, et soutenue par la prière. Par conséquent, si l'engagement, à l'origine, a été infantile, si l'on a trouvé Dieu dans un symbole ou un substitut, et non dans sa réalité profonde, alors l'engagement peut - et, parfois, doit - être rompu, au moins pour un temps : le temps de mûrir, d'accéder à la foi. De plus, il faut que cette foi subsiste : si une impossibilité psychique imprévue rend difficile cet exercice de la foi, il faut la surmonter pour libérer la foi.

10. Sur ce point, j'ai donné des indications sous le titre *Consécration religieuse et vie contemplative*, dans *La vie des communautés religieuses*, 29 (1971), pp. 2-19.

Pour qu'il y ait eu engagement, il faut qu'il y ait eu ce lien essentiel de la personne à Dieu. Et si cela fut réalisé, et le demeure, aucune autorité extérieure à la personne ne peut, "au nom de Dieu", rompre ce lien unilatéralement : il n'est pas premièrement d'ordre juridique. Mais il doit donner lieu à cette "fidélité créatrice" dont parle Gabriel Marcel : cet engagement, on ne doit pas cesser de le poser à nouveau.

En fait, c'est parfois quand on devient malheureux dans son engagement, parce qu'il est difficile de le tenir, c'est quand on le ressent à la fois comme engagement que l'on a pris et comme difficile, qu'alors on renouvelle sa fidélité. D'où la valeur des crises, des tentations, des nuits, pourvu qu'elles soient d'ordre spirituel, et non psychique, pourvu qu'elles se situent au niveau de la foi, non à celui du nervosisme. Il est bien vrai que le spirituel ne se réalise pas sans le psychisme : aussi, en cas de crise, le psychisme doit être soigné par le psychologue ou le psychiatre, alors que le discernement du spirituel relève d'un "homme spirituel", qui n'est pas nécessairement un prêtre et qui peut être un ou une laïque. Il arrive ainsi que, si l'on n'a pas atteint la maturité psychique lorsqu'on a promis la fidélité, l'épreuve, la tentation d'infidélité, donne l'occasion d'y parvenir. Mais si l'on a été infantile et qu'on le reste, alors il n'y a pas infidélité : simplement, il n'y avait pas eu de véritable engagement. D'où la nécessité, au début de la vie religieuse, d'une sélection sérieuse, puis d'une formation lente, afin de ne pas engager des sujets dans une aventure qui n'est pas pour eux.

Finalement, *il n'y a, au problème de la fidélité, qu'une solution*, pour ainsi dire, héroïque, donc exceptionnelle : ce que Kierkegaard appelait "le saut dans l'absolu", dans l'absolu de la foi ; un saut à accomplir d'abord une fois pour toutes, puis à renouveler plusieurs fois, souvent même, et, pour certains, constamment. C'est alors qu'il faut croire à la grâce qui le rend possible, et espérer contre toute raison humaine de désespérer. Mais il faut que ce saut dans l'absolu soit humainement portable. Or, pour certains, il ne l'est point, parce qu'ils se sont engagés sans la maturité et la formation suffisantes. Mais si l'humain a pu et peut porter le poids de la fidélité, si l'on arrive à passer le cap de l'infidélité, alors tout reprend sens : alors, comme pour le Christ, il y a, au delà d'une mort, une résurrection. Il faut donc toujours en revenir à l'expérience du Christ, et à ce mystère d'espérance qu'il a inauguré pour nous.

Car s'il peut y avoir une fidélité humaine, fondée sur une certaine conception de l'homme, un certain humanisme, et s'il peut y avoir une fidélité religieuse, fondée sur une foi en Dieu, dans une religion

monothéiste, il y a, dans l'Eglise, une fidélité chrétienne, une fidélité qui vient du Christ et, par l'Esprit qu'il ne cesse d'envoyer, passe par lui pour nous unir au Père ; une fidélité dont il a été le principe, c'est-à-dire le commencement, et dont il a donné le plus parfait exemple, puisque lui aussi, en sa condition humaine, fut tenté de désespérer : cette "foi au Christ" à laquelle U. von Balthasar a consacré un si beau livre, et qui était sa fidélité répondant à celle de Dieu sur lui ; cette espérance du Christ en sa propre mission dont le P.R. Troisfontaines a récemment montré qu'elle n'avait point été facile pour lui non plus ; cette fidélité qui lui permet de "tenir", de continuer sa tâche, au milieu même de l'incompréhension des hommes, de l'échec apparent de sa prédication ; cet attachement à son Père et à l'oeuvre qu'il avait reçue à accomplir pour lui, qui lui permet de continuer à accepter sa volonté, au moment même où, dans son agonie, il est tenté de fuir.¹¹

La fidélité dans la vie chrétienne et religieuse n'est possible que par la grâce, comme une participation à la fidélité du Christ à son Père dans l'Esprit. Le même Esprit qui rendait fidèle Jésus est maintenant à l'oeuvre en ceux qui vivent de lui. Dans le mystère de la fidélité, nous nous trouvons au noeud de la nature et de la grâce. Il est normal qu'il nous arrive d'être tentés dans notre fidélité. Mais nous pouvons aussi, pour ainsi dire, tenter Dieu dans sa fidélité, si nous prenons des engagements pour lesquels nous n'avons reçu ni la nature, ni la grâce qu'il faut. Le rôle du discernement spirituel et de l'institution est de nous assurer sur ces deux points, de nous garantir contre une fidélité mal engagée, et, quand elle a été engagée comme il faut, de protéger la foi et l'espérance contre les tentations d'infidélité, d'aider ceux à qui la nature - leur psychisme - et la grâce ont permis de prendre un authentique engagement envers Dieu, par l'Esprit du Christ, dans l'Eglise, à le réaliser. L'Eglise est la communion de ceux qui cherchent Dieu, chacun selon sa vocation ; secondairement, elle est une société organisée entre eux, avec une législation et une autorité : c'est à ce niveau que se situe l'élément juridique et institutionnel.

Données institutionnelles

Que la pratique récente en matière de voeux fasse aujourd'hui problème est un fait sur lequel beaucoup s'expriment, de vive voix ou par écrit. *Le principe même des voeux n'est pas mis*

11. *Le Christ, prière vivante du Père*, dans *Collectanea Cisterciensia*, 33 (1970), pp. 19-22.

en question, non plus que la nécessité d'une période de probation avant leur émission. Mais le nombre des dispenses qu'il faut accorder, joint au nombre de ceux et celles qui portent leurs engagements comme un fardeau, incitent à la réflexion. Beaucoup regrettent la facilité avec laquelle on demande et obtient la dispense de vœux, même solennels; il arrive même que l'autorité suggère à ceux et celles qui cherchent un renouveau en dehors de normes fixées en grand détail de demander cette dispense. Celle-ci est devenue une formalité administrative, alors qu'elle comporte une promesse faite à Dieu dont la déclaration de nullité ne devrait être prononcée qu'exceptionnellement par l'intervention personnelle de la plus haute autorité. Aussi certains en viennent-ils à se demander s'il ne vaudrait pas mieux supprimer les vœux temporaires et les remplacer par un engagement qui aurait le caractère d'un simple contrat passé entre le sujet et une communauté ou un institut. Cet engagement pourrait, bien entendu, être pris "en présence de Dieu et de ses saints", comme le prescrit la Règle de S. Benoît, mais il ne constituerait pas une promesse faite à Dieu, un vœu. Il agrégerait pourtant l'intéressé à la communauté et lui donnerait les droits principaux de ses membres. La dispense de cet engagement ne relèverait que de l'autorité locale. L'intéressé pourrait, s'il le désire, faire des vœux privés; mais ceux-ci sont du domaine du for interne. Au contraire les vœux de religion, qui seraient toujours solennels, ne seraient émis qu'après un laps de temps suffisamment long et suffisamment indéterminé pour que, d'une part, le sujet et, d'autre part, la communauté puissent garantir qu'un engagement irrévocable peut être pris. Tous les membres d'une communauté ne les émettraient pas nécessairement. Il y aurait là un peu l'équivalent de ce qui est le "grand habit" chez les orientaux.

A ces aspirations et ces propositions qui, de divers côtés, se faisaient jour, *la législation de l'Eglise a commencé de répondre*. L'Instruction *Renovationis causam* du 6 janvier 1969 a introduit plus de souplesse que n'en comportaient les prescriptions antérieures, et a fait place, avant l'engagement définitif, à des périodes "d'expérimentation" et à un "engagement temporaire" qui n'est pas un vœu, mais qui est destiné à garantir une "maturité spirituelle" suffisante pour que la vie religieuse, une fois acceptée, soit vraiment un moyen de tendre à un plus grand amour, non un fardeau qui est peut-être trop lourd à porter. "Il y a là une prise de position d'une extrême importance, a écrit un commentateur. Alors qu'au sujet du postulat et du noviciat, il était question, avant tout, de maturité humaine et affective, l'Instruction

parle ici de maturité spirituelle, de cette croissance dans la foi et dans la vertu qui rend capable d'apprécier clairement les valeurs spirituelles qui motiveront positivement les sacrifices exigés par la vie religieuse".¹²

Si l'Instruction admet un engagement temporaire, il n'y est pas encore question d'un monachisme ou d'une vie religieuse qui soient temporaires. Elle a toujours en vue de préparer un engagement définitif, contracté dans des conditions qui, au lieu de conduire parfois à une lutte continuelle, au niveau psychologique, ou à un échec, permettent de voir l'enjeu réel de la profession, la croissance dans la foi qui justifie la maîtrise de soi. Ce délai préparatoire pourra être étendu jusqu'à neuf ans. On y reste, après le noviciat, en vertu non pas d'un vœu, qui est une promesse faite à Dieu, mais d'une "promesse faite à l'institut", dont les formes variées existent déjà dans les Sociétés de vie commune sans vœux ou dans les Instituts séculiers : réception de l'habit, ou admission dans la communauté, serment, engagement implicite ou explicite à accepter les responsabilités que comporte la préparation à un engagement définitif sous forme d'un vœu perpétuel ou solennel.¹³

Peut-on, faut-il aller plus loin et promouvoir l'idée d'une *vie religieuse temporaire*, qui ne soit pas nécessairement orientée vers un engagement définitif ? Certains l'ont fait. Une telle pratique existe dans les monachismes non chrétiens d'Extrême-Orient. La constatation de ce fait a provoqué la réflexion chez les moines et les moniales présents au congrès de Bangkok de la fin de 1968 : les actes, publiés depuis, en portent témoignage¹⁴ ; l'Abbé Primat des Bénédictins s'en est fait l'écho dans une interview donnée à la Télévision italienne à l'occasion de ce congrès, reconnaissant qu'il y a là un réel problème, que l'on ne peut plus éviter de considérer. La même perspective s'est imposée à un observateur se rendant pour la première fois dans des monastères d'Afrique¹⁵. En Occident, Thomas Merton, en l'un de ses derniers essais au sujet de l'oecuménisme, a proposé que l'on s'inspire de la distinction

12. B. PENNINGTON, *Renovationis causam. Instruction on the Renewal of Religious Formation. A Practical Commentary*, dans *Studia Canonica*, 3 (Ottawa, 1969), p. 116.

13. *Ibid.*, pp. 117 et 123.

14. *A New Charter for Monasticism*, edited by John MOFFITT, Notre-Dame University Press, 1970, pp. 61-62, 214, 284, en français dans *Rythmes du monde*, 16 (1968), n. 4, et 17 (1969), n. 1-2.

15. Ph. ROUILLARD, *A travers les monastères de l'Afrique de l'Ouest*, dans *Bulletin de l'A.I.M.*, 11 (1970), p. 20 (dans l'édition anglaise, p. 20) ; j'ai signalé l'existence du même problème à propos de l'Extrême-Orient sous le titre *La rencontre des moines d'Extrême-Orient*, *ibid.*, pp. 27-35.

qu'il y a, dans le monachisme orthodoxe, entre le "grand habit" des moines consacrés à vie, et l'habit ordinaire des autres ; il suggérait qu'il y aurait là un retour à des données du monachisme occidental antérieur à l'emprise de la codification juridique du XII^e siècle et des suivants. En des pages denses et élevées, Merton avait alors illustré ces diverses formes d'engagements à la lumière de ce qu'est, d'après la Bible, la fidélité dans l'Alliance : fidélité de Dieu, fidélité à Dieu. Il avait protesté contre le danger qu'il y a eu parfois à faire de l'institut une sorte de fin en soi, à laquelle est parfois sacrifié le développement personnel d'une vocation, alors que l'institution ne doit rester qu'une médiation.

Et c'est bien dans cette voie d'une réflexion spirituelle qu'il faut poursuivre la recherche. Les prescriptions et considérations juridiques ne suffiront point. Tout ce qui sera perdu par la profession temporaire ne sera gagné par l'engagement définitif que si l'on élabore une théologie de la consécration à Dieu dans la vie religieuse.

*Abbaye St-Maurice,
Clervaux,
Luxembourg.*

Jean LECLERCQ, O.S.B.

16. *Contemplation in a World of Action*, New-York 1970, pp. 191-197.

UNE FORME POSSIBLE D'OBÉISSANCE DANS LES "FRATERNITÉS" ⁽¹⁾

L'obéissance telle que formulée conventionnellement dans les communautés religieuses présente un univers de pensée et d'expression dans lequel nous avons peine à entrer aujourd'hui. C'est un univers où tout est immédiatement rapporté à Dieu, où la nature est considérée comme une créature dont les lois exigent le respect absolu de l'homme, puisqu'elle est comme le sacrement de Dieu, la servante de ses désirs et l'expression de sa volonté. C'est un univers où l'autorité, la loi, la règle deviennent, pour ainsi dire, les contenants des vœux divins. La conception traditionnelle de l'obéissance repose sur cette identification entre la loi et l'exigence de Dieu, entre la volonté du supérieur et le vouloir divin, et sur cette nécessaire référence au supérieur considéré comme médiateur vivant entre le dessein de Dieu et l'aujourd'hui du salut.

Le malaise ressenti par les religieux d'aujourd'hui face à l'obéissance se lit à divers niveaux, dont celui du langage. En effet, un premier

1. Le mot « fraternité » désigne ici tout groupe communautaire restreint qui n'est pas réuni autour d'une œuvre commune à réaliser mais qui poursuit comme projet la réalisation de la fraternité évangélique elle-même, avec ce qu'elle comporte de relations humaines, de support mutuel et de partage spirituel et matériel. Ces « fraternités » ne sont pas des couvents ou des monastères en miniature, et les valeurs dites religieuses ne peuvent pas s'y vivre et s'y structurer de la même façon que dans les grandes communautés. Le présent article voudrait illustrer cette idée en traitant de l'obéissance. Notre propos est de présenter une forme possible de l'obéissance en fraternité ; il y aurait d'autres formes à explorer. La forme que nous présentons n'est parfaitement réalisée nulle part. De ce qui est *déjà* réalisé, nous dégagons des lignes de forces que nous projetons dans une synthèse qui décrit un idéal impossible, mais qui est ce vers quoi le groupe fraternel doit tendre.

contact avec la littérature des cinq ou six dernières années, consacrée à cette question, laisse déjà percevoir cette différence d'expression, dont voici une brève illustration :

- Niveau de l'exercice de l'autorité :

supérieur	— animateur
supérieur médiateur	— responsable à l'écoute
médiateur entre ...	— chercheur avec ...
représentant de Dieu	— représentant de la communauté
autorité	animation
gouvernement	— orientation
décision du supérieur	— consensus de la communauté
ordonner	— coordonner

— Niveau de la pratique de l'obéissance :

sujet	— frère
soumission	— participation
droit et devoir	— exigence et responsabilité
remise a	— recherche ensemble ...
renoncement	— engagement
désappropriation de la volonté	— obéissance active

Devant l'impossibilité d'intégrer ce nouveau langage à la formulation habituelle, il s'avère nécessaire, par fidélité à l'essentiel de l'obéissance vécue dans l'aujourd'hui, de recourir à un processus d'interprétation. Interpréter la conception traditionnelle de l'obéissance, c'est rechercher la signification dernière et l'intention ultime de cette conception et la reformuler à partir d'un nouvel horizon culturel.

L'intention ultime de la formulation traditionnelle de l'obéissance semble s'identifier au désir ardent de rendre à Dieu la gloire qui lui est due, cette gloire divine s'exprimant concrètement dans la sainteté de l'homme. Cette sainteté est garantie aussi longtemps que l'individu demeure dans la volonté de Dieu. Et il demeure dans la volonté de Dieu en vivant dans l'obéissance concrétisée par la Règle et par la parole du supérieur. L'obéissance apparaît comme la façon privilégiée de chanter la gloire de Dieu et la Seigneurie de Jésus-Christ, et la voie par excellence de libération de l'homme par cette ouverture à l'Absolu.

Nous ne pouvons récupérer cette intention profonde qu'en la replongeant dans le nouvel horizon culturel qui s'élabore autour de

2. Notre enquête a porté sur une vingtaine d'auteurs, dont entre autres G. CUSSON, D. DUBARLE, H. HOLSTEIN, J. LECLERCQ, K. RAHNER, H. RONDET, J.-M. TILLARD.

nous. Cet horizon culturel n'est plus théocentrique, il est anthropocentrique. Le monde n'est plus le monde de la nature, mais le monde de l'homme. L'homme n'est plus l'esclave de la nature : il la transforme, la domine et la met à son service. La nature devient la matière et l'instrument de l'action créatrice de l'homme. L'homme s'est construit un monde à son image. Ce monde de l'homme est dorénavant la demeure de l'homme. C'est un monde fait pour l'homme, centré sur l'homme. Il parle de l'homme, révèle l'homme et peut aisément cacher Dieu. Alors que la nature était une immense théophanie, le monde de l'homme est une anthropophanie. C'est donc à partir de l'homme que nous regardons toutes choses et c'est à l'aide d'une grille anthropologique que nous comprenons spontanément notre existence ; c'est aussi à l'aide de cette grille que nous tâchons de réinterpréter l'obéissance religieuse.

Cette recherche de sens, pour s'exprimer en termes anthropologiques, doit s'opérer dans des structures nouvelles que traduit ce nouveau langage dont nous avons déjà signalé la couleur. Et ces structures, toujours à ré-inventer, nous semblent trouver un milieu privilégié d'éclosion dans les petites communautés généralement appelées "fraternités". Le présent article se veut donc un essai de formulation de l'essentiel de l'obéissance telle qu'on veut la vivre en contexte de fraternité. Notre démarche, allant de l'obéissance communautaire à l'obéissance personnelle, soulignera en terminant les effets personnalisants de cette réalité d'existence.

1. Obéissance du groupe

L'obéissance religieuse nous apparaît d'abord comme une réalité communautaire. Avant de parler de l'obéissance de l'individu, nous devons parler prioritairement de l'obéissance du groupe. Définir l'obéissance du groupe, c'est d'abord et avant tout rejoindre la réalité vivante de la Parole. En effet, c'est la Parole convocatrice qui, entendue et reçue par des croyants, provoque à l'obéissance et au rassemblement. C'est la foi en tant qu'obéissance qui est principe créateur et unificateur de la communauté. Le pourquoi de cette forme de regroupement qu'est la fraternité ne peut donc pas être situé à l'extérieur d'une dynamique de foi, comme cela peut exister dans les groupes financiers, culturels, sociaux ou autres. Nous voilà bel et bien plongés au coeur d'un groupe défini, non en fonction d'une loi ou d'autre autorité purement formelle, mais comme *communauté d'obéissance à la Parole*, et d'une obéissance

en voie de radicalité, car le projet implique de soumettre à l'absolu de la Parole tout ce qui dit rapport à une promotion personnelle, à l'utilisation des biens, à l'engagement temporel.

Si la Parole était lettre morte, la forme d'obéissance communautaire serait fixée une fois pour toutes. Mais la Parole n'est pas un livre ; elle est une réalité vivante confiée à l'Église qui n'en devient jamais pour autant propriétaire. C'est dans l'*ici-maintenant* que la Parole vit et qu'elle interpelle les hommes. C'est aujourd'hui que la Parole est vivante et lance son appel à travers les hommes et les événements de notre époque. "L'appel de la Parole a lieu maintenant. Et si nous ne l'entendons pas aujourd'hui, peut-être que la parole nous dira autre chose demain ; et nous aurons été infidèles à son appel. Aujourd'hui si vous entendez sa voix ... L'aujourd'hui de la Parole exige une fidélité de tous les jours. Demain, il sera peut-être trop tard. L'appel de la Parole ne se fera plus entendre ; demain la Parole nous interpellera autrement."³ Cette Parole qui interpelle l'Église s'adresse de façon particulière, avec ses exigences propres, à chaque communauté. La Parole détermine le projet de la communauté aujourd'hui.

Ainsi donc parce que la Parole est une réalité vivante, son interpellation prend toujours chair dans un *Kairos*.⁴ Parce qu'il est un événement non réitérable, le *Kairos* place le groupe dans une situation d'urgence qui appelle une obéissance immédiate ; et parce qu'il est temporel, c'est-à-dire fugitif comme le temps, il exige une décision existentielle toujours neuve et provisoire.

Pour le groupe, vivre l'obéissance ne signifie pas seulement faire quelque chose par obéissance, mais être communautairement obéissant, en ce sens que le groupe tout entier se trouve dans la responsabilité de la décision. L'obéissance à la Parole interpellant le groupe dans le *Kairos* apparaît donc comme l'élément *spécifique fondamental de la communauté religieuse*. Nous pouvons dire qu'elle détermine son être-

3. R. BERGERON, *Les « nouveaux » religieux face à l'obéissance et à l'autorité*, dans *La vie des communautés religieuses*, 27 (1969), 135. Pour une meilleure compréhension théologique de la Parole, voir l'excellent exposé de H. Urs von BALTHASAR, *La foi du Christ* (Coll. Foi vivante, 76), Paris, Aubier, 1968, pp. 129-178.

4. Le *Kairos* désigne en premier lieu l'événement-Jésus en tant que cet événement est porteur d'une parole révélatrice et d'une action décisive de Dieu en faveur de l'homme. D'où l'importance déterminante de cet événement et la situation d'urgence dans laquelle il place tout homme. Par extension, le *Kairos* désigne — et c'est le sens précis que nous lui donnons ici — tout événement petit ou grand en face duquel une personne ou un groupe se trouve, en tant que cet événement est inscrit dans la trame de l'histoire du salut, donc en tant qu'il est porteur d'une Parole divine qui interpelle et qui exige l'obéissance.

au-monde. Combien alors nous paraît juste l'expression de François d'Assise pour qui entrer en communauté, c'est "être reçu à l'obéissance",⁵ c'est-à-dire être reçu dans tel groupe en tant que celui-ci est obéissance originale à la Parole. Le projet d'obéissance communautaire d'un groupe fraternel donné a une configuration qui lui est propre et qui le distingue de celui des autres groupes religieux. Nous pouvons aisément constater ici comment la diversité des groupes met en relief la pluriformité de l'obéissance communautaire.⁶

L'obéissance communautaire qui définit la triple relation à la Congrégation, à l'Église et au monde, se traduit concrètement par la *diaconie*.⁷ La diaconie présente deux traits spécifiques : sa visée est la libération et la promotion humaine par la communautarisation, et ses modalités d'expression sont l'humilité, la pauvreté, la gratuité et le refus de la domination. La diaconie résiste à la tentation d'un repliement sur soi et s'efforce d'harmoniser l'être et l'agir dans une dialectique constante. Vivre dans la diaconie, cela veut dire aimer dans la vérité au-delà de ce qui dresse les hommes les uns contre les autres, vivre un type de relation non défini par la compétition et concrétiser sans cesse la réconciliation. Cela veut dire se laisser saisir par une sorte de passion dans le service, passion qui pousse à multiplier les gestes de libération en demeurant à l'affût de tout appel, de toute forme de partage offrant aux hommes une possibilité d'existence nouvelle. C'est un service humble, discret, originant pour le groupe de la conscience toujours plus aiguë d'une pauvreté reconnue et acceptée au creux de l'être. La diaconie ignore le triomphalisme et ne vit que la relancée du provisoire.

Rejoindre la Congrégation, l'Église, le monde pour s'y livrer à une tâche diaconale comporte bien sûr, pour le groupe, le risque de perdre son identité profonde ; d'où ce danger d'effritement auquel il doit faire

5. *Les Opuscles de saint François*, Paris, Editions franciscaines, 1965, p. 123.

6. Le groupe qui poursuit sa quête de la Parole dans le Kairos croit se situer dans l'obéissance à Dieu quand il prend une décision dans la lucidité. Il n'a pourtant aucune garantie objective qui lui permet d'affirmer qu'il sait ce que Dieu veut de lui. Il reste toujours dans le risque. Ce risque est encore plus grand quand la décision du groupe fraternel va à l'encontre des instances objectives. C'est pourquoi le groupe doit sans cesse remettre en question sa forme d'obéissance communautaire. Parce qu'il ne définit pas son obéissance par rapport à des instances objectives, le groupe fraternel est essentiellement « inquiet ».

7. Le terme « diaconie » signifie dans le N.T. le service des tables. Il est utilisé par les Synoptiques pour désigner la carrière publique de Jésus qui est venu « non pour être servi, mais pour servir » les hommes (Mc 10,45). Ce service vise la libération de l'homme et s'exerce dans l'humilité.

face de l'intérieur et le risque d'une *kénose*⁸ dans laquelle il engage tout : son être, son sort, son avenir. Livré, en effet, par et dans le service ouvert sans condition, le groupe choisit en même temps d'être possiblement happé et dépouillé jusqu'aux os dans ses intérêts propres, son bien-être, sa réputation et son influence. Il risque la condamnation et le mépris, le rejet et la suppression.

Et parce que la fraternité projette de vivre un type de relation non concurrentiel mais promoteur d'égalité et de libération, elle joue au sein même de la Congrégation, de l'Église et de la société un rôle d'exorcisme - et cela par l'exercice des *fonctions utopiques*.⁹ La raison d'être du groupe fraternel est de poser avec plus de force la question des fins, de la visée, dans une société de production et de consommation. La tâche du groupe fraternel est de plaider résolument pour l'utopie. Le groupe exerce les fonctions utopiques en essayant humblement de définir et d'instaurer un ordre nouveau, un monde où l'amour est la loi, où les valeurs de réconciliation et de communion ont une place choisie. Pour l'avènement de ce monde, il invente divers moyens de concrétisation, il conteste tout statisme et dénonce les faux dieux. Le groupe ne peut exercer cette fonction utopique que s'il est lui-même une communauté où l'utopie est *déjà* réalisée inchoativement, une communauté où l'obéissance est la loi intérieure.

2. Obéissance dans le groupe

La priorité de l'obéissance du groupe ne peut exister sans la réalité de l'obéissance dans le groupe ; car la fraternité, définissant son *être-au-monde* par l'obéissance, exige de ce fait que la structure même du groupe soit l'obéissance, que les frères *soient-entre-eux-obéissants*, que *chacun* vive au miroir de l'obéissance du groupe en l'explicitant. Aussi retrouve-t-on comme dialectique interne à la vie de chacun la même dialectique vécue par le groupe dans son obéissance à la Parole.

Dans le groupe fraternel, comment la dialectique de l'obéissance pourrait-elle se vivre autrement que par la *diaconie* ? *Etre et demeurer*

8. Terme technique qui désigne le dépouillement radical du Fils de Dieu et le caractère pénible de son obéissance.

9. A l'instar de Paul Ricœur, nous appelons utopie « cette visée d'une humanité accomplie à la fois comme totalité des hommes et comme destin singulier de chaque personne. C'est bien la visée qui peut donner un sens : vouloir que l'humanité soit une — vouloir qu'elle se réalise en chaque personne » (*Tâches de la communauté ecclésiale dans le monde* dans *La théologie du renouveau*, t. 2, Montréal-Paris, Fides-Cerf, 1968, p. 50). En d'autres termes, l'utopie c'est le Royaume en tant qu'il est irréalisable par l'homme. Seul Dieu peut le donner.

en service devient alors la façon d'épeler quotidiennement l'obéissance. Cela veut dire *être* support réciproque au niveau des options fondamentales et de leur concrétisation. Cela veut dire accueillir inconditionnellement le mystérieux projet qu'est un frère, car l'obéissance est impossible sans l'écoute et l'acceptation jusqu'au profond de l'être, sans la réalité d'un pardon qui ne cesse de re-crée les autres dans la foi au meilleur d'eux-mêmes. Cela veut dire encore vivre la forme de relation non concurrentielle adoptée par le groupe dans son être-au-monde, ce qui permet à chacun d'exister vraiment et de s'exprimer aisément sans craindre les regards inquisiteurs. Enfin cela veut dire croître comme groupe à même le partage vécu d'un certain style de vie défini ensemble. Ce partage des biens spirituels et matériels se situe aussi au niveau de la prise en charge du projet de la fraternité, projet lourd de toutes les attentes de ceux qu'il rejoint et fort de toutes les participations conjuguées au sein du groupe. Mais le partage le plus douloureux sera probablement celui des limites ... et y arriver c'est rejoindre la vérité d'une obéissance incarnée. Si le silence individualiste tue le partage, la parole inopportune en dégoûte ; aussi apprendre à partager requiert beaucoup de temps et exige une grande attention aux manifestations parfois si imprévisibles de la vie.

Cette communion à même les limites personnelles nous conduit à insister sur la réalité du *plafonnement du groupe*. Dans la mesure où chacun, voulant expliciter son obéissance dans une diaconie qualifiée par la vérité et la gratuité, est acculé au plafonnement, dans la même mesure le groupe vit et constate sa propre oppression. Ainsi la fraternité devient groupe de vérité et d'humilité au moment même où elle devient effectivement groupe d'obéissance dans l'expression de chacun. Très vite alors elle vérifie dans sa chair combien elle est loin de présenter un *modèle* de ce rassemblement auquel pourtant elle aspire. Ici se retrouve la fonction utopique d'orientation vers la réalité du Règne car, même si le groupe n'est pas *ce modèle*, il demeure cependant *en tension* vers la communauté pleinement humanisante du Royaume et c'est cette tension qu'il peut se permettre de dire dans la pauvreté d'un essai loyal.

Cette expérience des limites devient pour chacun la *forme kénotique* de son obéissance dans le groupe. Vouloir concrétiser une réponse à la Parole à travers les multiples Kairoi et constater sans cesse l'inadéquation de la réponse, vouloir créer une communauté de libération et sentir sans cesse son esclavage, vouloir vivre l'obéissance en totalité et faire face à une réalisation toujours étriquée ... oui,

vouloir et ne pas réussir c'est goûter l'échec du partiel. Mais ce peut être aussi l'occasion de s'accepter radicalement pauvre et dépossédé de toute monopolisation, de ne pas chercher à sauvegarder une image toute pure - et inexistante d'ailleurs - qui refléterait les frères et le groupe, de ne pas tricher avec sa faiblesse mais de continuer à jouer franchement le jeu de l'obéissance.

Consciente de n'exprimer l'obéissance que très partiellement dans le relatif des médiations, la fraternité compte sur le langage particulier de chacun des autres groupes fraternels afin que, par cette multiplicité d'expressions, la plénitude du Règne soit mieux signifiée. Combien alors les différences peuvent être provocatrices de rebondissement ! ... Si refuser cette provocation c'est risquer une sclérose, l'accepter c'est reconnaître au sein même du "déjà" humblement amorcé l'inséparable "pas encore" qui est un dynamisme de relancée.

Et combien est précieuse également pour le groupe cette contestation venant de la Congrégation, de l'Église et de la société. Ici encore il est rappelé à la fraternité que sa diaconie trahit plus souvent la réalité du Royaume qu'elle ne la traduit et, une fois de plus, le groupe est appelé à faire éclater l'étroitesse de ses efforts, la faiblesse de son engagement, la froideur de ses amours. Ces différents provocateurs gardent ainsi la fraternité en haleine d'un meilleur service et son essoufflement est peut-être l'expression privilégiée d'un groupe qui vit son obéissance sous le mode de la question.

3. Obéissance au groupe

L'obéissance au groupe apparaît comme une conséquence de l'obéissance du groupe. En effet, c'est par sa volonté d'obéissance à la Parole appelant dans l'événement, que le groupe fonde *son autorité*, autorité que chaque individu accepte par son "entrée dans l'obéissance de tel groupe" et à laquelle il participe de plein droit.¹⁰

10. Deux remarques semblent nécessaires en regard de cette affirmation. La première souligne le fait qu'il s'agit ici de la conception d'une forme d'obéissance dans laquelle l'autorité est confiée (ou reconnue) au groupe alors que, pour d'autres fraternités, le responsable capitalise les fonctions de l'autorité. L'héritage et l'habitude nous ont d'ailleurs profondément marqués en ce sens. Une seconde remarque rappelle seulement que cette remise de l'autorité au groupe nous paraît s'inscrire dans une ligne acceptée et respectée car, dans les communautés religieuses où le chapitre a autorité ultime en regard des orientations communautaires, toute autre autorité devient un *exécutif* bien qu'elle ait droit à certaines décisions à l'intérieur de sa fonction d'exécution.

L'adhésion d'un membre à l'autorité du groupe devient pour ainsi dire le langage de sa *fidélité aux autres*. Se définir à l'intérieur d'une fraternité dont la structure s'appelle obéissance à la Parole écoutée, interprétée, vécue communautairement et agir sans référence à cette réponse du groupe, c'est "en soi" un contre-sens et une *rupture fondamentale* avec les autres. Bien sûr, il faut le noter, la référence au groupe s'apprend avec le temps et demeure toujours une attitude de recherche.

Et cette forme d'obéissance implique que le groupe, définissant son propre fonctionnement, s'entende de façon précise sur les principes de base (majorité, unanimité, etc.) et sur les modalités d'exercice de son autorité. A cet égard, si nous considérons d'abord le groupe, il apparaît important de distinguer entre les réalités comportant des implications sur les grandes lignes du projet de vie communautaire et les décisions concernant la façon de vivre quotidiennement ce projet. En regard de celles-ci, la loi de la majorité semble s'imposer normalement au moment où chacun a pu s'exprimer librement. Quant à celles-là, leur impact considérable sur la vie du groupe oblige à parler non plus de majorité absolue ou autre mais du lent cheminement vers un consensus valable. Le groupe, et cela s'impose de soi, a autorité sur sa vie de groupe au plan décisionnel et exécutif. La voie du consensus peut être extrêmement pénible à parcourir et là peut se vivre avec plus ou moins d'intensité, par tous ou par quelques-uns, la réalité kénotique d'une obéissance jusqu'au bout. S'il arrive que l'unanimité s'avère impossible, elle ne doit pas moins être recherchée et c'est peut-être alors qu'il importe particulièrement de se rappeler, pour évaluer la décision, que les critères de l'action de l'Esprit sont amour, paix, joie, bonté, etc. (Ga 5,22 ; Co 13,4-7).

Concrètement, face aux décisions du groupe, diverses attitudes sont possibles. Habituellement, les membres y participent et les assument de façon personnelle dans leurs implications pratiques. Cependant, chacun gardant droit de refus, peut et doit en conscience exercer ce droit s'il considère le groupe comme désobéissant à la Parole dans sa décision ou dans son exécution. En effet, chacun se doit de remplir les fonctions utopiques par lesquelles il re-situe constamment les autres en regard d'un service plus vrai et plus totalisant, les conteste dans leur absolutisation et leur assoupissement et les ré-orienté vers l'unique Absolu du Royaume. Une fois de plus, nous vérifions l'aller-retour d'un exorcisme inscrit dans la praxis de l'obéissance dont la couleur épouse celle du quotidien. Par ailleurs, il se peut que, différents facteurs

(physiques, psychologiques, etc.) intervenant, la réponse personnelle soit très difficile, voire même impossible, et qu'alors un frère consente à un certain abandon aux décisions du groupe, sans rebondissement original. Cet état transitoire peut devenir le fardeau de l'un ou de l'autre mais alors le dynamisme de la fraternité s'avère généralement garanti de relancement. Enfin, un frère peut décider lui-même de ne pas référer aux décisions du groupe ou de s'y opposer pour tout autre motif que celui d'une exigence de conscience. Se situant alors en dehors de la réponse communautaire, il pose lui-même un geste de rupture qui peut éventuellement s'exprimer par une sortie du groupe. Notons cependant que la fraternité se doit de rester ouverte à la réconciliation en se souvenant qu'on *devient obéissant* et que l'amour ne ferme jamais ses portes.

Nous avons essayé de saisir la relation autorité-obéissance en regard de la vie du groupe mais cette relation existe tout autant, bien que différemment, en ce qui concerne la vie personnelle des membres. En effet, l'appartenance à une fraternité semble bien définir comme voie acheminant vers une décision personnelle celle d'une *recherche ensemble* des exigences de la Parole dans telle situation précise. Ainsi, concrètement, chacun réfère au groupe pour en recevoir les éclairages et situer plus justement les éléments d'un projet particulier face au projet communautaire. Et à partir de cette recherche ensemble, le frère prend la responsabilité de sa décision. Si celle-ci va contre la vie du groupe, nous retrouvons le phénomène de rupture dont il vient d'être question.

Parler de l'autorité du groupe revient-il à supprimer le rôle d'un responsable ? Il faut d'abord distinguer la fonction d'animation au plan institutionnel de la même fonction au plan prophétique. Au *premier plan*, il semble bien que tout groupe considère comme nécessaire un porte-parole, un représentant répondant de sa vérité et assurant les relations avec l'extérieur. De plus à l'intérieur de la fraternité, le responsable, se faisant mémoire des valeurs vécues et gardant présentes les décisions du groupe en regard de ses orientations, de son fonctionnement, de sa réponse à la Parole, demeure particulièrement préoccupé de l'exécution "jusqu'au bout" de ces mêmes décisions. Aussi, jouant un peu le rôle de cristallisation, il rapporte constamment aux frères le vouloir des frères et accepte, pour une plus grande efficacité, de devenir élément de cohésion et de coordination. Cette fonction d'exécution ne détruit pas, mais suppose au contraire, chez le responsable, le droit et le

pouvoir de décider à l'intérieur des limites de la chose qui lui est confiée.

Pour créer ces continuités, le responsable cherche à instaurer et à maintenir le climat favorable à une docilité dynamique permettant de "libérer" l'Esprit, de le reconnaître et de l'accueillir. Or, vouloir libérer l'Esprit c'est choisir *d'écouter la vie* ... Combien alors le responsable doit-il se faire attentif à la réalité vivante du groupe afin que les dynamismes collectifs et personnels soient révélés et activés.

Mais créer un tel climat de permissivité exige de la part de l'animateur une *qualité de présence* qui non seulement se refuse à imposer aux êtres un système de pensée et d'interprétation déjà défini, mais qui, se faisant tout attentive aux variétés d'expression, perçoit à travers gestes, voix, regards, silences, une série d'harmoniques dévoilant l'être bien au-delà de ce qu'il essaie de formuler en clair. Et cette présence, parce qu'elle se fait "écoute", peut devenir "parole" de bonté, de bienveillance, de miséricorde ... "parole" révélatrice et créatrice permettant à chacun d'expérimenter le Salut dans sa vie quotidienne. C'est cette même qualité de présence qui devient pour chacun une sorte de garantie contre la puissance d'oppression que tout groupe peut, un jour ou l'autre, exercer plus ou moins consciemment sur un individu.

Mais au plan prophétique, le responsable concentre-t-il la fonction d'animation ? Est-il en principe et en fait la "conscience" ou la "mauvaise conscience" du groupe ? A cet égard, une considération importante semble s'imposer en premier lieu et elle exprime la conviction qu'on ne peut institutionnaliser la fonction prophétique ni la capitaliser dans un individu, fût-il nommé responsable de fraternité. Bien sûr, le groupe lui-même, se définissant comme obéissant à la Parole, doit user, dans sa recherche du vouloir divin, de beaucoup de discernement. Le charisme de discernement peut être exercé par chacun ou par l'ensemble des frères car il s'agit d'une recherche qui se fait en étroite relation aux autres, au temps et à l'espace d'aujourd'hui. Aussi est-ce avec son groupe fraternel que le frère essaie de déchiffrer les multiples lectures que lui imposent les événements, les lois de la vie, le mystère des autres, les impératifs de la Parole. Même si le charisme de discernement est exercé par un individu, il doit l'être au profit de tous et de chacun. Pour arriver à ce discernement, les frères se savent en continuelle exigence de recherche, de prière, d'entraide mutuelle où puisse s'expérimenter une présence de Jésus-Christ car l'exercice du discernement suppose un climat de foi où on essaie de trouver non pas

tellement la solution la plus prudente mais la meilleure concrétisation de l'amour. Et cette volonté de l'Esprit peut se manifester d'une façon dramatique ou d'une façon toute simple dans une réunion ordinaire.

Ainsi donc, il semble bien que, par l'exercice de son caractère prophétique, le groupe s'oriente, se dynamise, réfléchit son expérience et se relance constamment en s'ajustant dans la vérité de son être et de son faire car chacun se doit de porter en soi la préoccupation de tous et le tout du projet communautaire.

Quant au rôle de leadership, impossible lui aussi à institutionnaliser, il peut être exercé tantôt par l'un, tantôt par l'autre. La fidélité à la vie et aux êtres suscite les appels et crée les tâches, invitant à cette mobilité qui doit caractériser les groupes en recherche.

4. De Babel à la Communauté

L'obéissance, ennemi juré de tout ce qui est scission, schisme, division, est source de rassemblement pour les hommes. Parce qu'elle libère l'Esprit, l'obéissance est créatrice de communion : elle fait passer de Babel à la Communauté.

La communauté n'est jamais donnée une fois pour toutes, elle est toujours en devenir ; elle doit toujours s'arracher aux forces schismatiques et meurtrières qui sont à l'oeuvre en toute personne. Depuis Caïn, l'homme est meurtrier de son frère. L'obéissance est la force qui arrache l'homme à la gravitation du moi égoïste et diviseur pour le lancer à la rencontre de l'autre. Entrer dans un groupe dont l'objectif est de devenir toujours plus obéissant à la Parole, c'est s'inscrire dans la ligne d'un avenir ouvert à la construction d'un projet communautaire impossible à réaliser sans la participation de chacun car le groupe devient communauté fraternelle dans la mesure même où chacun devient obéissant. Et répondre à l'exigence de la Parole par la diaconie, c'est devenir bâtisseur de communauté.

Or, la communauté est à elle-même sa propre récompense. D'une part, elle apporte avec elle la liberté, la sécurité, le bien-être spirituel et matériel des personnes qui la composent et, d'autre part, elle procure au groupe puissance et influence dans le monde. La vue d'une communauté fraternelle où le service gratuit et les relations non concurrentielles font loi incite les hommes à donner au groupe les biens qu'il ne cherche pas : crédit, influence et richesse.

Par une sorte de paradoxe évangélique, la communauté apporte nécessairement tous ces biens et elle les apporte dans la mesure où elle

est communauté évangélique. Et la seule façon de s'en défaire serait de les rechercher pour eux-mêmes. Or, la communauté ne peut poursuivre ces biens sans être infidèle à la Parole ; l'unique réalité qu'elle doit rechercher pour rester fidèle, c'est l'obéissance qui est diaconie. Et c'est précisément en poursuivant cela qu'elle reçoit infailliblement le centuple.

Cette abondance des biens spirituels et matériels assure à chaque frère un climat propice à la valorisation et à la personnalisation. Point n'est besoin d'être maître en psychologie pour comprendre par exemple combien la liberté rend possible la responsabilité, combien une certaine sécurité est nécessaire à l'équilibre de la personne, combien un certain bien-être favorise la vertu. Point n'est besoin non plus d'être docteur en Israël pour affirmer qu'une expérience de foi *partagée* est source de rebondissement dans l'espérance et que l'espérance est dynamisme de vie. Ainsi donc l'obéissance, par le fruit qu'elle produit, est source de promotion et de libération de la personne.

Or tous ces biens gardent leur ambiguïté, étant donné la pesanteur de l'homme et sa force de retombée. Le danger est grand pour les membres d'un groupe fraternel de quitter la voie de l'obéissance et de la diaconie pour s'arrêter à savourer les biens qu'elles peuvent offrir. Ces biens sont alors recherchés pour eux-mêmes ; et en les recherchant, le groupe ne peut que les perdre. La liberté se mue alors en libertinage, la sécurité devient statisme, somnambulisme et conservatisme ; le bien-être spirituel et matériel se change en embourgeoisement. Le groupe fraternel cesse d'être diaconal pour devenir possesseur et dominateur.

C'est alors que la communauté se désagrège. C'est le retour graduel à Babel. C'est la ténèbre et la confusion qui s'installe, c'est la division qui apparaît et c'est le meurtre du frère qui se commet.

Cette situation de mort ne peut être surmontée que par un retour résolu à l'obéissance, seule voie de la communautarisation. La dialectique existentielle du groupe fraternel est une dialectique pascalle, car tout groupe fraternel est en même temps Babel et communauté. Et ce n'est que par un arrachement constant à Babel que le groupe devient communauté. Le groupe fraternel vit donc dans un aller-retour constant entre Babel et la communauté. Et après bien des efforts, il réalise qu'il est toujours plus près de Babel.

Par sa volonté de construire la communauté, le groupe fait sans cesse l'expérience de l'échec de la communauté, d'un échec qui, posant une option à la liberté, doit être assumé et consenti. Il ne doit conduire

à l'évasion et au découragement, mais à une espérance qui traverse le désespoir parce qu'elle est fondée sur le succès de l'échec de Jésus.

L'échec devient médiation de vie ; il est le révélateur par excellence de ce qu'est la communauté eschatologique et de la présence de cette communauté au sein de Babel. L'échec peut et doit produire une prise de conscience de la pesanteur de l'homme et de l'impossibilité de la communauté. Au lieu de l'attribuer à autrui ou à quelque instance objective, on en revendique la responsabilité, tout en sachant que Dieu seul peut le surmonter. L'échec assumé devient ainsi le chemin de l'être et de l'auto-réalisation ; sans lui, le groupe fraternel s'endormirait dans une pseudo-réussite communautaire et cesserait de prêter attention à la vie. Tout groupe fraternel ne devrait-il pas adopter cette devise : Dans l'échec de la communauté, faire l'épreuve de la communauté.

*1438 rue Béliveau,
Sherbrooke.*

Yvonne BERGERON, C.N.D.

*5301 McKenna,
Montréal 250.*

Richard BERGERON, O.F.M.

LES LIVRES

BERNARD, A. Charles, S.J., *Formation à la vie consacrée*, Rome, Université Grégorienne, 1972, 326pp.

L'ouvrage est divisé en trois parties : vie spirituelle, vie religieuse, vie de prière. Dans la première partie l'A. précise la nature de la vie spirituelle et de la vie théologale, ainsi que les grandes attitudes spirituelles. Dans la deuxième partie, il traite de la vocation religieuse, des trois vœux et de l'Esprit de la vie consacrée. Dans la dernière partie, il est question du chrétien devant la prière et de l'exercice de la prière. L'auteur traite les thèmes énoncés de manière succincte et ajoute à chacun une note de lecture, c'est-à-dire les principaux ouvrages et articles sur la question.

GALOT, Jean, S.J., *Vers une nouvelle christologie* (Théologie et vie). Paris, Lethielleux (co-édition Duculot), 1971 ; 120 pp., 15 F.

« L'effort de renouveau de la théologie, qui se manifeste dans tous les domaines, marque également la christologie. Des essais ont été tentés pour présenter une nouvelle manière d'exprimer le mystère du Christ ». Après avoir exposé les lignes essentielles d'un certain courant qui va jusqu'à nier la divinité de Jésus-Christ, l'A. se porte à la défense de la formule dogmatique du concile de Chalcédoine : unité de la personne — le Fils unique de Dieu — et dualité des natures. Ce dogme, affirme-t-il, « forme l'irremplaçable base de départ pour toute recherche fructueuse » (p. 48). Par-delà la définition de Chalcédoine, la théologie progressive s'efforcera de découvrir le dynamisme divin que comporte l'engagement du Verbe par

son entrée salvatrice dans la communauté humaine. Cet effort pour une compréhension plus complète du grand mystère de l'Incarnation finit par composer une image de Dieu plus vivante, plus concrète, plus accessible. Cette brève synthèse en témoigne en même temps qu'elle montre comment les relations entre les hommes se trouvent élevées et fortifiées par l'événement de l'Incarnation.

Dieu, mon Amour. Extraits des écrits de Marie de l'Incarnation (Réflexion Vie, 2). Montréal, Ed. Belarmin, 1972 ; 108 pp., \$1.50 (Par la poste : \$1.65).

La Vénérable Marie de l'Incarnation mourut à Québec le 15 janvier 1672. Ce livre, format de poche, est publié à l'occasion du tricentenaire de cet envol. Après Dom Claude Martin, fils même de Marie Guyart, Bossuet appelait la grande mystique française et canadienne, « la Thérèse du nouveau monde ». Cependant, combien peu la connaissent ! Cet opuscule nous la présente dans sa grande intimité avec le Seigneur. Il reproduit, divisée en de multiples paragraphes titrés, l'autobiographie rédigée par l'illustre Ursuline, en 1633. Avant d'aborder cette relation d'une expérience mystique et afin d'en retirer un meilleur profit, il serait bon de lire la lumineuse et persuasive introduction à l'*Anthologie mystique* du Père Paul Jeager, S.J., pages liminaires intitulées : « Pourquoi et comment nous devons lire les mystiques ». Entre autres choses, nous y apprenons notre parenté avec ces âmes privilégiées et comment leur prudente fréquentation accroît la connaissance et l'amour de Dieu.

MICHEL, Claude, *La quête du sens*, Ottawa, Novalis, et Paris, Fleurus, 1972, 192pp. \$3.00.

Où trouver un sens à notre vie ? L'A. nous révèle son itinéraire personnel, sa recherche. Sa vie est un événement perpétuel. Il raconte comment la communauté lui a permis de vivre dans la société et d'agir sur elle au moyen de la non-violence. C'est l'homme qui s'interroge et perçoit très tôt le drame insupportable d'une humanité plongée dans la violence et l'injustice. Il est entré dans la communauté de l'Arche, s'est exercé à la maîtrise de soi, à la vie intérieure, puis, avec ses compagnons, il s'est livré corps et âme pendant de nombreuses années à toutes les formes de manifestations et d'actions non violentes. C'est un croyant qui nous parle de sa foi. Elle l'a ouvert aux autres et lui a donné une conscience politique exceptionnelle.

HÉROUX, Liliane, S.C.Q., *Deux femmes, un seul amour* (Service de Dieu, No 25). Montréal, Ed. Bel-

larmin, 1972 ; 224 pp., \$3.50 (Par la poste : \$3.75).

Ces deux femmes, mues par un amour identique, sont la bienheureuse Marguerite d'Youville, mère fondatrice de toutes les Sœurs Grises, et Mère Marie-Anne Marcelle Mallet, également fondatrice des Sœurs de la Charité de Québec. Ce livre, rédigé par une plume experte et consacré à ces deux femmes si méritantes, n'est pas un exposé historique de leurs congrégations. Il se présente comme « une étude psychologique » des personnages en cause, « une esquisse de leur physionomie morale et de leur spiritualité ». Madame Reine Malouin termine fort justement la préface de ce double portrait spirituel par ces lignes : « Ce livre est un hymne à l'amour généreux. Croyez-moi, on ne chantera jamais assez la grandeur de ces vies consacrées. Deux femmes... un seul amour nous enseigne le plus grand art social du monde : l'amour de Dieu et des hommes ». Heureux rappel en ces temps où il y a tendance à réduire la charité chrétienne à une simple philanthropie !

AVIS

RETRAITES POUR RELIGIEUSES. — Du 24 juin au 1^{er} juillet ; du 3 juillet au 2 août ; du 2 au 9 août ; du 14 au 21 août. Retraites animées par le P. Jacques Bellettre, S.J. — Maison de Marie-Réparatrice, 2975 boul. Lavolette, Trois-Rivières, P.Q.

la **vie** des communautés religieuses

5750, boulevard ROSEMONT
MONTRÉAL 410, Qué., Canada

FRAIS DE RETOUR GARANTIS

PORT PAYÉ À BEAUCEVILLE

S. LUCILLE FORGET
S.B.C 812 BOUL DOLLARD
MTL 154 M154-1