



2

FÉVRIER 1970

la **vie** des communautés religieuses

ADMINISTRATION

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

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

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

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

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

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

Souscription : \$4.00

Tél. 259-6911

La VIE des communautés religieuses

FEVRIER 1970
Vol. 28 — N° 2

Julien HARVEY,
s.j.

La prière dans l'Ancien Testament . . . 34

La prière est l'une des manifestations les plus fondamentales des relations entre l'homme et Dieu. L'A.T. nous fournit des indications précieuses sur les voies de la prière, sur les attitudes fondamentales des hommes de l'Alliance dans leur prière.

J.-L. D'ARAGON,
s.j.

Les traits marquants de la prière chrétienne d'après le Nouveau Testament . 45

Dans le N.T. la prière est un aspect de la communion de l'homme à Dieu. Elle tend toujours plus vers la contemplation et l'adoration de Dieu le Père, vers la reddition de toute sa personne à Dieu.

C. HOURTICQ,
s.a.

Des fausses réponses aux vraies questions 54

La vie religieuse est liée à des notions, à des conceptions du passé qu'on ne peut reprendre telles quelles sans éprouver un sentiment d'ambiguïté. L'effort entrepris par l'A. pour « démystifier » certaines conceptions de la vie religieuse se veut constructif.

Les livres

LA PRIÈRE DE L'ANCIEN TESTAMENT

La prière est, avec le sacrifice, la manifestation la plus fondamentale des relations interpersonnelles entre l'homme et Dieu. Elle se retrouve dans pratiquement toutes les religions naturelles. Elle y a ses attitudes fondamentales, ses genres littéraires et y atteint parfois à une très grande élévation spirituelle. Si bien qu'au regard de tout observateur impartial, « la prière est la religion en acte, c'est-à-dire la véritable religion tout court » (Sabatier), ou encore « la seule forme adéquate de la profession de foi est la prière » (J. Wellhausen), ou enfin « la prière est à la religion ce que la réflexion est à la philosophie. Le sens religieux prie, exactement comme la pensée pense » (Novalis).

Par ailleurs, il n'est pas facile de définir a priori la prière. La plus classique des définitions chrétiennes « La prière est l'élévation de l'âme vers Dieu » (*proseuchè estin anabasis noû pros Theon*, Evagre le Pontique, fin du 4^e s., PG t. 79, col. 1173) est déjà trop marquée par la pensée dualiste platonicienne; de même la formule d'Augustin: « ta prière est un discours adressé à Dieu » (*oratio tua est locutio ad Deum*, Enarr. in Ps. 75, 7) est trop unilatérale. Il vaut donc la peine de retourner à la Bible pour y chercher des indications sur les voies de la prière, sur les attitudes fondamentales des hommes de l'Alliance dans leur prière. Nous pourrions ainsi mieux voir l'originalité profonde de la prière biblique et chrétienne.

Théophanie et Parole :

Tout en reconnaissant qu'il s'agit là d'un événement rare et difficile à exprimer, Israël a toujours considéré *comme important et certain* que certains hommes avaient vu Yahvé. Mais même dans ces cas on n'a pas voulu dire que ces privilégiés avaient vu le *visage* de Dieu (remarquer les tournures en Nu. 12,8; Is. 6,1; Dan. 7,

9-10). Par ailleurs, Yahvé lui-même (cf. le premier commandement, Ex. 20,4) n'a pas voulu qu'on en conservât le souvenir en une image immobile de lui-même. Donc, l'essentiel de la théophanie, c'est de *garantir la présence*. L'essentiel est cette présence de Dieu à la prière d'Israël, présence qui est l'assurance de la *grâce* (cf. Nu. 12,8; Ex. 33,11; Deut. 5,4; compar. Ex. 33,18-23 à 34,5-8). Ce premier fait distingue clairement la pensée religieuse d'Israël du monde méditerranéen entier, qui est un univers de visuels, d'« Hommes-yeux » comme l'a dit un historien de la religion grecque.

Note: Les plus importantes théophanies sont: Ex. 3 (vocation de Moïse); Is. 6; Ez. 1; Jer. 2; 1 Reg. 22 (vocations de prophètes); Gen. 18; Jug. 13 (promesse de postérité); Gen. 28 (promesse de la terre); 1 Reg. 19, 10sqq. (promesse de salut); Gen. 17 (promesse d'alliance); Ex. 19, 18sqq. (théophanie par excellence, celle du *Sinaï*).

Cette nostalgie de la vision de Yahvé se retrouve dans deux désirs fondamentaux d'Israël: la représentation de la présence de Yahvé dans le culte comme une *théophanie cultuelle*, où Sion devient un nouveau Sinaï (cf. Ex. 40,33-34; 1 Reg. 8,10-11; Os. 50), et le désir de la *théophanie eschatologique* (Is. 4,5-6 et Ex. 40,34-38; Is. 24,21-23 et Ex. 24,-9-11; Is. 30, 27 et Ex. 19, 16; Is. 40,5 et Ex. 24,16-17; Is. 52,8-12 et Ex. 24,9-11 joint à Ex. 13,21-22; Jer. 31, 1-3 et Nu. 14,14). Nous avons donc déjà une première donnée concernant la prière biblique: cette coexistence du désir de *voir Dieu* (« J'ai voulu voir ton visage — c'est ton visage que je cherche », Ps. 27,8) et de la certitude de ne pouvoir, dans cette vie, que *l'entendre*; la *foi* apparaît déjà comme l'équivalent exact de la vision.

Parole et dialogue :

Il n'y a *aucune théophanie silencieuse* dans l'A.T. Si Yahvé se laisse voir à des privilégiés, c'est pour *s'adresser à eux*, et par eux *aux hommes*, Yahvé est d'abord *une voix* (Ps. 29), et une voix qui *appelle*, qui attend une *réponse*. Cette prière-dialogue a ses racines dans les plus anciennes couches du Pentateuque (Déjà dans le document Jahviste: Gen. 3, 8-19; 4, 9, 15; 15, 1-6; 18, 2-5;

18, 23-32; et dans la tradition Elohiste: Gen. 20, 3, 6; 28, 12-16; etc.). On sait très clairement que normalement on ne peut voir Dieu sans mourir (Ex. 33,20; Gen. 32,31; Jug. 6,22-23; etc.), mais on est également sûr de pouvoir entendre Yahvé et de pouvoir lui répondre (Ex. 5,22-23; 6,10-12; 32,11-13; Nu. 11,1-5). Et on a déjà fixé littérairement *trois façons* qu'a Yahvé de commencer le dialogue: a) *l'appel*: « Adam, où es-tu ? » (Gen. 3,9s.); « Abraham ! » (Gen. 22,1) (Cf. de même : Gen. 4,9; Ex. 2,4); b) *l'ordre*: « Entre dans l'arche ! » (Gen. 7,1; cf. de même: Gen. 12,1; 31,3; 35,1; Ex. 4,19); c) *l'auto-affirmation* de Yahvé: « C'est moi, Yahvé ! » (Gen. 15,7; cf. aussi: Gen. 17,1; 28,13; Ex. 6,2; 20,1).

Prière et Alliance :

Nous trouvons ici l'explication des caractères originaux de la prière d'Israël: c'est qu'elle est un acte religieux à *l'intérieur de l'Alliance*. Déjà les plus anciennes prières d'Israël sont de toutes parts appuyées sur cette communauté établie entre le peuple et Dieu (Ex. 15; Jos. 24,2ss; Deut. 26,5ss). Et l'ensemble des caractères stylistiques de cette prière montre qu'elle ne s'adresse pas à un Dieu atteint au terme d'une simple analyse métaphysique, mais à *un Dieu que*, de quelque façon, *on connaît*: son Nom et son caractère personnel (Ex. 3,14-15; 34,6-8), ses traits de caractère (Ex. 34, 6-7; Deut. 4,32-35) ne peuvent venir que de l'expérience qu'on a de son contact. C'est la prière au « Dieu d'Israël » adressée par « son peuple ».

On sait très tôt que ce Dieu est le « Dieu vivant » et donc en partie imprévisible, qu'il ne répète pas deux fois ses paroles ni ses actes significatifs, qu'il est à réaliser dans l'histoire un plan dont on ne sait pas les articulations concrètes, qui est *l'histoire du salut* (cf. Jer. 29,11). Ces expériences confèrent à la prière de l'AT son caractère *dramatique*: la prière devient une *action*, unique et irréversible, qui peut marquer un homme pour la vie. Le combat de Jacob au Jabok a été compris comme une prière, dont le patriarche est sorti boiteux pour toujours (Gen. 32,24-29 31; Sag. 10,12)!

Dans le même cadre de l'Alliance, on a compris que *l'interpellation* du Grand Roi exige une réponse (cf. Jer. 35,17; Is. 50,

2), si bien que la prière de l'AT est toujours, de quelque façon, réponse autant qu'appel (cf. 1Sam. 3,5.9, Ps. 95,8; Deut. 30,20; Ps. 119,12-13; Neh. 8,6); cette réponse prend tout son caractère d'*engagement* décisif quand on considère le caractère liturgique de l'« Amen » aux bénédictions et malédictions de l'Alliance (Deut. 27,15-26; Jos. 24,16-18.22.24; Ex. 19,8). La réponse, dans les cas concrets, sera souvent très dure à prononcer (Ex. 4,10; Jer. 1,6; Ex. 20,19).

Prière et histoire :

Dialogue historique à l'intérieur de l'Alliance, la prière d'Israël se distingue ici encore de toutes les prières venues des religions naturelles par son lien à l'histoire. Le schéma de l'alliance (modélé littérairement sur celui des contrats d'alliance de la fin du deuxième millénaire) contenait un préambule historique rappelant les relations antérieures du suzerain et du vassal, sous trois aspects fondamentaux: bienfaits du grand roi, faiblesse du sujet et pardon miséricordieux du grand roi. Ce rappel historique fondait ensuite son exigence de fidélité aux stipulations (cf. le décalogue). Ce caractère des relations d'alliance de Yahvé et d'Israël se retrouve partout dans la prière de l'AT: le *Credo* est historique (Deut. 6,21-25; 26,5-10), la *célébration des grandeurs divines* est historique (Ps. 78; 105; 106; 111; 135; 136; 1Reg. 8,15-21; etc.), la *confession des péchés* est également historique (Esdr. 9,6-15; Neh. 1,5-11; 9,6-37; Dan. 3,26-45; 9,4-19; Bar. 1,15 à 3,8). Ce caractère historique confère à la prière d'Israël une tonalité qu'on ne retrouve dans aucune autre prière des religions naturelles: engagement, refus de l'évasion, conscience de la responsabilité collective devant Dieu. Et la croissance même du désir de la vie éternelle n'abolira pas cette conscience de la valeur religieuse du *temps présent*: « Ce ne sont pas les morts qui louent le Seigneur... mais nous » (Ps. 114,25ss).

Aspects de la prière de l'A.T. :

a) Elle se soucie plus que partout ailleurs d'*être écoutée*: cela provient surtout du fait qu'on ne croit pratiquement pas, même

dans les très anciennes prières d'Israël, à la valeur magique des formules. Dans les religions orientales anciennes, la formule est prononcée avec assurance (ainsi les exorcismes, les prières de réparation), parce que leur efficacité est garantie magiquement.

Cette certitude de ne pouvoir contraindre Yahvé, ni l'utiliser à son service, explique un caractère déconcertant du Psautier: le *changement constant de perspectives* et le caractère stylistiquement discontinu des Psaumes: c'est qu'on essaie toutes les voies possibles d'approche, car aucune n'est garantie infaillible en face d'une Liberté absolue qui est Dieu.

Cette conscience de la personnalité libre de Yahvé a été un élément décisif dans l'affinement de la pensée spirituelle d'Israël; le souci d'éliminer tout ce qui fait obstacle à la prière a vite amené à la conscience l'élément fondamental qui bloque la voie: le *péché*, l'infidélité à l'alliance. Plus qu'un Dieu qui se cache, Yahvé est vite apparu comme un Dieu qui *est caché*, caché par le péché (Os. 5,6; Am. 8,12). La polémique apparemment *anti-cultuelle* des prophètes s'explique presque totalement par ce souci de la sincérité du cœur devant Dieu, qu'aucun acte cultuel extérieur ne peut remplacer (Is. 1,15ss; Jer. 2,27; 7,16; 14,8-9; Ex. 8,18; Is. 58,1-12; etc.).

b) Elle établit presque dès le départ des *voies privilégiées* de la prière. Si en effet on considère dans cette perspective les 14 genres littéraires des Psaumes, on constate qu'ils constituent un schéma de base :

	<i>Hymne</i>	
<i>Demande</i>	<i>Confiance</i>	<i>Action de grâce</i>
	<i>Méditation</i>	

L'*Hymne* (sous ses diverses formes: célébration de la Personne même de Yahvé, de sa présence parmi les hommes, de son action dans l'histoire personnelle et communautaire) apparaît comme le besoin fondamental de s'oublier soi-même pour célébrer la source de la vie; c'est pour l'homme de l'AT, l'indice par excellence de la vitalité (Ps. 115,17-18; etc.). La *Méditation* (sous toutes ses formes, essentiellement sapientiales: réflexion sur le sens de la vie, sur l'histoire, sur l'univers, sur le jugement de Dieu) est l'intégration de sa foi dans sa culture, dans sa vie terrestre quotidienne. Le

couple *Demande-Action de grâce* (sous ses deux formes, personnelle et collective) est l'indice de la pauvreté de l'homme, qui ne peut vivre sans recevoir. Il ira s'affinant peu à peu, et il tendra peu à peu vers une forte dominante de l'Action de grâce (Eucharistie) déjà à la fin de l'AT et surtout dans le NT. Enfin, la prière de *Confiance* apparaît progressivement comme le cœur de la prière, comme l'expression du *climat* de base de la vie de foi; c'est dans cette zone que les plus belles prières de l'AT se trouvent (Ps. 4,8; 16,5-11; 17,15; 23,1-6; 27,4.8-10; 36,10; 51,12-13; 63,2-7; 103,13-14; 130,5-7; 131,2).

On remarquera, dans ce contexte, que la prière biblique ne rétrécit presque jamais son regard jusqu'à se concentrer sur de petites misères présentes; autant les prières des religions naturelles nous offrent un éventail complet des petites difficultés (prières babyloniennes et égyptiennes contre le mal de dents, la migraine, la vermine, etc.), autant la prière biblique ne s'élève que dans le danger mortel, quand la mort menace de séparer pour toujours le fidèle de Yahvé (on sait que l'AT n'aura qu'à la fin, vers 160 av. J.-C., une certitude de la vie éternelle).

c) La prière biblique n'indique presque jamais des *raisons de prier*: ce qui provoque la prière ne se réduit presque jamais à des motifs abstraits, mais bien plutôt à des *événements*. C'est le mouvement même de la vie qui fait prier (joie ou douleur, danger, solitude, souci, tentation).

d) Elle est toujours considérée comme une *démarche*, une action, et non pas comme une série, qui serait modifiable à volonté, de sentiments. À remarquer que la plupart des prières de l'AT sont *très courtes*, sans répétitions, et sans indication d'un temps où il faudrait les dire. Cependant, certains genres littéraires de prière, surtout après l'exil, deviennent très élaborées (e.g. la *tôdâh*: Dan. 3,26-45; Neh. 9, 6-37; etc.), admettent des répétitions en litanie (cf. 1 Chron. 16,41; 2 Chron. 20,21). Et de plus en plus des « heures » de la prière se fixent: on célèbre le soir le souvenir de la Pâque, le matin celui de l'Alliance du Sinaï, faisant du jour un cycle liturgique en petit.

e) La prière cultuelle des *Fêtes* (il y en a d'abord 3: Pâque, Pentecôte, Tabernacles, correspondant à: pousse du grain, moisson,

vendange) est une prière où on écoute plutôt qu'on ne parle. C'est une acceptation dans la louange de la présence et de la souveraineté de Yahvé se manifestant dans ses actes sauveurs et son exigence de fidélité en retour. (Cf. le Ps. 119, où apparaît tout spécialement le culte de la Parole de Dieu comme règle de vie).

f) La liturgie régulière est marquée par une tonalité *jubilante* presque unique, surtout avant l'exil. Cependant, il faut tenir compte d'une liturgie extraordinaire qui a laissé moins de traces dans la Bible, mais qui a certainement tenu une grande place (cf. Jug. 20, 26; Est. 4,16; 1 Reg. 21,27; 2 Sam. 12,16,22,; 1 Sam. 7,6; 2 Sam. 1,12; Sac. 8,19; Joel 2,12-17; etc.), celle du péché et de son expiation. L'institution post-exilique du Jour de l'Expiation (*yôm kippûr*, cf. Lev. 23,26-32) rend annuelle cette liturgie.

g) La prière de l'AT doit être comprise dans la perspective de l'anthropologie sémitique générale. Ainsi, l'absence de la dichotomie corps-âme (remplacée par chair-souffle, qui ne recouvre pas adéquatement la précédente!) fait qu'une demande d'un « bien de l'âme » par opposition à un « bien du corps » n'est pas pensable. Tout se joue dans la vie présente (ceci aide à comprendre les Ps. imprécatoires, qui se placent sur cette terre au niveau du salut et de la damnation). Cependant, la prière de l'AT (« *actus intellectus non terminatur ad enuntiabile sed ad rem* ») dépasse tout à coup le sensible vers des biens purement spirituels (Ps. 32; 51; 103; 130) et vers le pur désir de la présence permanente de Dieu (Ps. 4,8; 16,11; 17,15; 23; 27,4; 36,10; 63,2-7; 73,25-26; 131). Remarquer aussi qu'Israël parvient à louer Dieu non seulement dans ses *magnalia* sauveurs, mais aussi dans ses jugements (cf. Ps. 38; 44; 51). Certaines expressions psalmiques de l'espérance de la proximité divine pour toujours (Ps. 16,9-11; 73,23-26; 49, 16) constituent le point de départ théologique de la foi en la vie future.

h) La prière de l'AT a souvent loué Dieu comme *créateur*. Il faut remarquer que c'est toujours *en dépendance de l'alliance*: on s'émerveille à la pensée que le Dieu qui a créé, et régit, les grandes puissances cosmiques et les peuples païens est le Dieu d'Israël, le Dieu qui a élu son peuple de prêtres (cf. Deut. 32,8-9; Ps. 24; 89,12sq.; 95,5sqq.).

i) On remarquera les lois spéciales de *l'esthétique* d'Israël, souvent très marquée dans sa prière: la beauté n'est pas une propriété stable des êtres, mais une splendeur que Yahvé communique constamment, un reflet de sa Face, la beauté a donc une signification eschatologique, un signe qui est une promesse et qui fait appel à la foi, la beauté est plutôt mouvement que forme (le feu, la lumière, sont signes de Yahvé par excellence) (cf. Deut. 33,2; Ps. 50,2; 80,2; 94,1; Hab. 3,4; Ps. 104). Et remarquer que la louange est pour Israël, comme on l'a dit (C. Barth), « l'indice élémentaire de la vitalité » (cf. Ps. 6,6; 30,10; 88,11-12; Is. 36,18-19; Sir. 17,27-28).

j) On pourrait observer en détail la croissance d'une *psychologie* de la prière dans l'AT, surtout à partir du Deutéronome: souci de fonder discrètement une demande (comparer les empilements d'épithètes des hymnes babyloniennes), souci de louer avec goût le Seigneur (Ps. 136), manifestation d'une humilité digne et élégante, etc.

L'image du monde de la prière de l'A.T. :

Si une pensée religieuse peut, dans beaucoup de cas, vivre sans formuler un système de ses croyances, aucune pensée religieuse adulte ne peut vivre sans constituer une *image-du-monde* dans laquelle la vie humaine peut croître et se réaliser pleinement dans la liberté. L'AT s'y est essayé dès son début (chez le Jahviste, déjà, au 10^e s.), pour arriver peu à peu à une image complète (chez les auteurs de la tradition Sacerdotale, au 6^e s.). C'est dans les Psalmes, tout spécialement, que cette image du monde se révèle cohérente (au point que seuls des textes comme Eph. 1; Col. 1; Jo. 1, y ajouteront).

La double figure du monde de la prière :

Une série très précise, constatable même statistiquement, de réalités occupe le champ de vision de la prière biblique: a) la Présence de Yahvé en Sion; b) le Temple; c) la Cité sainte, Jérusalem; d) le roi, médiateur principal dans la cité; e) le peuple de Dieu et son histoire; f) l'univers créé et jugé par Yahvé. Ces réalités ap-

paraissent dans un ordre précis, si bien qu'on peut se représenter ce monde de la prière comme une série de *cercles concentriques*, où la Présence (présence « réelle » dans les tables de l'Alliance) occupe le centre du monde, le Rocher, citadelle et refuge, contre lequel les forces du chaos ne prévaudront jamais; puis viennent la cité, le peuple et son histoire, et enfin le monde créé, milieu divin dans lequel le monde des hommes peut grandir.

Mais ces réalités apparaissent sous *deux formes*: à la fois dans la *beauté* de leur création et comme *brisées*, ruinées et menacées par le chaos. Seule la *Présence* échappe à cette deuxième situation. On pourrait aisément classer les psaumes selon ces deux états du monde: psaumes de l'harmonie dans la présence de Yahvé (Ps. 76; 84; 93), de la cité invincible et prospère (Ps. 46; 48; 122), du roi puissant et fidèle (Ps. 20; 21; 45; 72; 110; 132), de l'homme en paix et dans la joie (Ps. 8; 16; 23; 128), de l'harmonie du monde créé (Ps. 19A; 29; 65; 104; 148). Mais aussi psaumes du chaos: chaos atteignant le Temple (Ps. 74; 79), le roi et la cité (Ps. 89), l'histoire d'Israël (Ps. 12; 44; 60; 77; 78; 80; 106; 137), la vie de l'homme (Ps. 6; 7; 13; 22; 31; 38; 41; 42; 43; 51; 55; 69; 88; 102), le cosmos lui-même (Ps. 18; 60; 91). On peut donc se représenter cette double image du monde comme une série de cercles concentriques, mais brisés par une fissure qui les traverse de part en part, sauf la zone centrale de la Présence de Dieu dans le créé.

Ce fait central, que l'harmonie du monde créé soit brisée par les forces du chaos, — et le plus souvent par des forces humaines, celles de l'« *ennemi* » — est le scandale contre lequel vient sans cesse se heurter la prière. On remarquera la fréquence des questions inquiètes: « Pourquoi ? Jusques à quand ? » Et on comprendra les violentes imprécations des prières bibliques contre l'ennemi en *dé-personnalisant* celui-ci, en les adressant au péché et non au pécheur.

La paix de Dieu dans le monde brisé :

C'est dans cette image du monde que s'élève la prière de l'AT. Et la plupart des Psaumes arrivent à une solution concrète dans la paix. Parfois avec des solutions faciles, que ce soit la certitude d'un renversement de situation à la fin du monde (Ps. 73), ou encore

la constatation de la vanité de la vie (Ps. 49), ou encore l'intelligence de la souffrance comme éducation (Ps. 34,9; 66,10; 118, 18,22; 119,67.71; etc.), ou enfin la solidarité des hommes dans le mal (Ps. 44,23). Mais dans la plupart des Psaumes, comme dans Job, la prière se termine dans la *foi* pure, reconnaissant qu'il faut s'abandonner aux voies mystérieuses du salut par Yahvé (Ps. 38; 39; 71; 88), que le seul centre solide de ce monde, le seul « Rocher », est Dieu (Ps. 18,3.47; 19,15; 28,1; 31,3; 62,3.7.8; 71,3; 78,35; 89,27; 92,16; 14,22; 144,1).

A ce moment apparaît dans la prière biblique ce qu'on appelle traditionnellement la « *théologie des pauvres* ». Dans ses grandes lignes, cette théologie des *anawim* peut se formuler ainsi: depuis les temps les plus anciens de la tradition du peuple de Dieu, Yahvé est le protecteur par excellence du pauvre, qui n'a pas d'autre recours ni avocat que Dieu. La richesse, par ailleurs, est bénédiction, l'homme étant trop pauvre pour ne pas avoir besoin de don gratuit. Le pauvre peut donc en toute sécurité aller vers Yahvé pour obtenir justice et revenir à la prospérité. Cependant, aux alentours de 630 av. J.-C. un changement de perspective apparaît: si être pauvre signifie avoir toujours accès auprès de Yahvé, il faut *demeurer pauvre* pour pouvoir sans cesse avoir accès auprès de lui. En d'autres termes, la présence et l'intimité de Dieu apparaît comme la *vraie richesse*, la seule qui ne soit pas ambiguë. Toute pauvreté (misère matérielle, maladie, vieillesse, mort, etc.) apparaît maintenant comme situation de salut, où la confiance se reporte normalement sur Dieu. C'est donc maintenant *la brisure même du monde par le mal que le pauvre emploie comme voie de réalisation* et d'accomplissement de sa vocation de personne humaine dans le monde, ce que le langage des Psaumes appelle simplement la « Vie » (Ps. 16,5-6; 36,8-10; 63,3-6; 73,23-28; 142,6). Et c'est de ce point que s'élèvent les plus profondes prières de la Bible (Ps. 4,8; 16,5-11; 17,15; 23,1-6; 27,4.8-10; 36,10; 51,12-13; 63,2-7; 103,13-14; 130,5-7; 131,2). C'est donc la *théologie de la croix* sous sa forme vétéro-testamentaire, la théologie qui se retrouve chez le « Serviteur de Yahvé » dans le 2-Isaïe. On remarquera que la perspective de la vie éternelle n'apparaît pas encore; mais l'accent est simplement déplacé: l'important est de *vivre en Dieu*, et dans cette perspective le fait que cette vie soit éternelle est déjà secondaire! L'homme de

l'AT a trouvé ici la paix de son cœur et la possibilité de vivre de façon valable dans ce monde.

L'évolution de la prière dans l'A.T. :

Elle est d'abord presque exclusivement *demande*, et demande parfois fort exigeante (cf. Sam. 6,19-20; 11,7; 2 Sam. 6,6-9; cf. aussi Sam. 2,25). Dès le 8^e s., les prophètes protestent violemment contre un ritualisme de type cananéen qui s'introduit (Am. 4,4; 5,21sq.; Os. 6,6; Is. 1,10sq.; 29,13; Mi. 6,6-8; etc.). Avec les grands malheurs que sont la chute du royaume d'Israël (722) puis l'exil (585), un grand problème est posé très gravement à la pensée théologique d'Israël: comment expliquer le retard à l'exaucement, la perte de la Présence au temple, l'arrêt du culte sacrificiel ? Ceci amène à comprendre que la vraie présence de Yahvé est *dans le cœur* de ses fidèles (Jer. 31,31-34; Ez. 36,22-28). Ceci dépasse la théologie du psautier, où le Temple est le cœur d'Israël (Ps. 27,4; 42,2-4; 43,3; 84,7; etc.), le Lieu de la Présence (Ps. 5,8; 23,6; 26,8; 122,1; etc.), la source de vie (Ps. 36,10); mais en même temps cela ne l'abolit nullement. Le culte de la synagogue post-exilique demeurera toujours un succédané du culte au Temple.

Prière et intercession dans l'A.T. :

Israël a toujours cru à un pouvoir spécial de la prière de certains charismatiques, les intercesseurs. Ce sont les *médiateurs* privilégiés, irremplaçables (Moïse: Ex. 17,4-9; 33,11-17; 34,9; Nu. 11,2; Deut. 9,18-29; Samuel: 1 Sam. 7,6-9; Elie: 1 Reg. 17,20; David: 2 Sam. 24,17). Les premiers intercesseurs, jusqu'à Michée, ont conscience d'être des médiateurs « *exclusifs* », c.-à-d. séparés et purifiés, pour pouvoir intercéder: ils parlent d'Israël pécheur à Yahvé en employant la 3^e personne du pluriel; mais à partir de Jérémie, les médiateurs ont plutôt conscience d'être atteints eux aussi par le péché et le jugement, d'être les médiateurs « *inclusifs* » qui parlent à la 1^{re} personne du pluriel (ex. en Mi. 7,18-19; Jer. 10,23-25; 14,20-22).

Julien HARVEY, s.j.

3330, Boul. Ed.-Montpetit
App. 41, Montréal 250.

LES TRAITS MARQUANTS DE LA PRIÈRE CHRÉTIENNE D'APRÈS LE NOUVEAU TESTAMENT

La prière authentique apparaît, lorsque l'homme qui s'adresse à Dieu se libère des formules magiques. Ceci vaut de la prière de toute religion naturelle. La magie en effet a pour dessein de subordonner la volonté divine à celle de l'homme; elle est donc la contradiction même de la religion.

Au terme de la Bible, à l'opposé de la conception magique, la prière se présente comme un aspect de la communion de l'homme à Dieu. L'homme a progressivement compris qu'il doit se soumettre entièrement à Dieu, source de vie et de bonheur. La prière devient donc prise de conscience de la dépendance totale de l'homme, acceptation libre de sa condition de créature. Dans la prière, devenue dialogue personnel, l'homme répète qu'il consent à sacrifier son individualité, pour que Dieu envahisse son être le plus intime, sans l'anéantir, mais au contraire en le réalisant pleinement comme personne.

Dieu étant tout pour celui qui le prie, il est normal que la prière aux multiples demandes s'estompe de plus en plus dans le N. T., au profit de la louange et de l'action de grâces. La perspective égocentrique est dépassée. L'A. T. comprend encore beaucoup de ces prières de demande (cf. certains psaumes); dans le N. T., la prière est entièrement centrée sur Dieu. Cela ne lui fait pas ignorer les aspects concrets de la vie terrestre: elle comporte encore l'expression de bien des craintes et de bien des demandes de délivrance, qui font partie nécessaire du dialogue avec Dieu au milieu des misères de cette vie terrestre. Mais en même temps la louange et l'action de grâces pour l'accomplissement eschatologique du salut dans le Christ dominant complètement. Ainsi la prière tend toujours

plus vers la contemplation et l'adoration de Dieu le Père, qui a ressuscité son Fils. Cette contemplation entraîne la réponse de celui qui prie: la reddition de toute sa personne à Dieu.

Aussi Jésus lui-même, complètement livré au Père, apparaît comme le modèle suprême. La prière de l'Eglise et du chrétien est parfaite dans la mesure où elle s'adresse à Dieu dans le Christ.

La prière du Christ, modèle de toute prière

Les Synoptiques présentent Jésus en plein accord avec les coutumes de prière de son peuple. Luc 4: 16 note expressément que Jésus se rendait régulièrement à la synagogue. Mais les trois premiers Evangiles, et surtout Luc, s'intéressent beaucoup plus à la prière de Jésus dans les moments décisifs de sa mission. A son baptême, au moment où il se range volontairement parmi son peuple et se rend solidaire de l'humanité pécheresse, Jésus prie et reçoit l'onction de l'Esprit (Luc 3: 21). Jésus prie encore avant sa première mission (Mc 1: 35), avant l'institution des douze et le sermon inaugural (Luc 6: 12). De même, il prie après la première multiplication des pains (Mc 6: 46; Mt. 14: 23), avant la profession de foi de Pierre (Luc 9: 18) et au moment de la Transfiguration (Luc 11: 1ss). Mais c'est au moment suprême de la Passion que les Synoptiques notent surtout la prière de Jésus: à Gethsémani (Mc 15: 34; Mt. 27: 46; Luc 23: 46).

Les prières explicites de Jésus, révélant leur contenu, sont relativement rares chez les Synoptiques. Durant le ministère public, on ne relève que l'action de grâces au Père (Mt. 11: 25s; Luc 10: 21) et le *Pater* (Mt. 6: 9-13; Luc 11: 2-4). A la Passion, la prière de l'agonie est identique chez les trois synoptiques, tandis que la prière de Jésus en croix est différente, chez Luc, du cri de déréliction rapporté par Mc et Mt.

La prière de Jésus apparaît dans les Synoptiques comme spontanée, sans effort. Elle semble être un besoin; on a aussi l'impression qu'elle est incessante. On mentionne spécialement la prière de Jésus aux tournants décisifs de son ministère, pour bien montrer que toute son activité est dirigée par l'Esprit. Envoyé par Dieu, Dieu doit apparaître en lui. Aussi, toute nouvelle étape est orientée par la volonté de Dieu, consulté dans la prière.

Le type de toute prière chrétienne est la prière de Jésus à Gethsémani (Mc 14: 36 et parall.; cf. la prière similaire en Jn 12: 27). Elle se situe au moment suprême, lorsque le ministère de Jésus se termine par le triomphe de ses adversaires. Humainement, cette tragédie signifie l'échec et l'humiliation. Devant cette perspective, la volonté humaine du Christ affronte la volonté de Dieu, qui a déterminé une telle fin de carrière pour son Messie. La volonté humaine essaie de se libérer, de se rendre indépendante de Dieu: « Que ce calice (cette destinée) s'éloigne de moi! » Mais l'issue de la prière de Jésus, et de toute prière, est que Dieu sort vainqueur de la volonté humaine: « Pas ce que je veux, mais ce que tu veux ». Au terme de la prière, c'est la volonté de Dieu qui dirige, informe la volonté humaine; Dieu envahit l'homme qui s'est complètement soumis à lui, et il le transforme à son image. Au dernier instant de son existence, lorsqu'il a accompli jusqu'au moindre détail la volonté de son Père (Jn 19: 30), Jésus se livre définitivement à Dieu: « Père, je remets mon esprit entre tes mains » (Luc 23: 46).

La prière de Jésus, communion au Père (4^e Evangile). L'impression suggérée par les Synoptiques que tout le ministère de Jésus était dirigé par la volonté du Père, est pleinement confirmée et approfondie par Jean. Le 4^e Evangile ne dit nulle part explicitement que Jésus pria. C'est qu'il ne veut pas limiter la prière de Jésus, continuelle, à certains moments privilégiés. Toute l'existence de Jésus, vécue dans la dépendance *consciente* et parfaite à l'égard du Père, constitue pour lui la prière du Christ, incessante. Son obéissance totale, condition de sa communion à Dieu, était sa prière. Cette dépendance ressort de tous côtés dans le 4^e Ev. « Le Fils ne peut rien faire de lui-même qu'il ne voie faire au Père » (5: 19). Ses œuvres (5: 36), ses paroles (12: 50; 14: 10; 17: 8), ses disciples (17: 6. 9; 18: 9) lui ont été « donnés ». Tout le message qu'il a proclamé est caractérisé comme « l'ordre » du Père (12: 49). Le sacrifice même de sa vie est un ordre du Père (19: 18). Au soir de sa vie, Jésus peut affirmer qu'il « a gardé les commandements » de son Père (15: 10; cf. 19: 30). Il compare son obéissance à la nourriture: « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre » (4: 34). « Son ordre est vie éternelle » (12: 50). Livré tout entier au Père par son amour, exprimé concrètement dans son obéissance, le Christ jouit d'une

parfaite communion avec le Père, qui est en lui comme il est dans le Père (14: 10); aussi peut-il affirmer que le Père et lui sont un (10: 30).

Tel est le sommet absolu de la prière: la communion consciente de tous les instants avec Dieu, qui aime comme un Père, et à qui on se soumet comme le Fils.

Le Christ, médiateur de toute prière

Mais le Christ n'est pas seulement le modèle de notre prière; il est l'intermédiaire par lequel toute prière doit passer. De même que toute révélation de Dieu nous est communiquée par le Christ, ainsi notre prière doit passer par lui, ou mieux: elle doit s'insérer dans la propre prière du Christ.

Cette médiation du Christ se trouve, à des degrés divers, dans tout le N. T., puisqu'elle constitue un des éléments majeurs de l'époque eschatologique. Cette médiation du Christ dans la prière est tout spécialement mise en relief par saint Jean et par l'auteur de l'Épître aux Hébreux.

Au début de 2 Cor., Paul proclame fortement la médiation du Christ: « Toutes les promesses de Dieu ont en effet leur oui en lui; aussi, est-ce par lui que nous disons notre Amen à la gloire de Dieu » (1: 20). C'est dans le Christ que Dieu a accompli toutes les promesses en notre faveur (comp. Act 13: 32s). De notre côté, nous pouvons faire nôtre la prière du Christ en disant « Amen » en lui.

Depuis l'apparition sur le chemin de Damas, il est remarquable que toutes les révélations divines sont venues à Paul immédiatement par le Seigneur Jésus. Son expérience mystique, en particulier, lui est donnée « dans le Christ » (2 Cor. 1-5). En sens inverse, aucune prière de Paul n'est adressée au Christ (bien que deux passages puissent prêter à discussion); toutes s'adressent à Dieu par le Christ (v.g. l'action de grâces: Rom. 1: 8, 7: 25; 16: 37).

C'est l'auteur de l'Épître aux Hébreux qui a le plus insisté sur cette médiation du Christ dans la prière. C'est parce qu'il fut parfaitement obéissant qu'il est devenu l'unique grand-prêtre, mé-

diateur définitif (2: 18; 4: 14-16; 5: 7-10; 7: 23-28; 10: 19-22). Le verbe *proserchomai*, « s'approcher », est un mot-clé de l'Épître aux Hébreux: la prière consiste à s'approcher de Dieu dans et par le Christ (4: 16; 7: 25; 10: 1, 22; 11: 16; 12: 18, 22). Cette démarche est déterminée par la foi, car s'approcher signifie que Dieu existe et qu'il répond à ceux qui le cherchent (11: 6). Fixer nos yeux sur lui est l'attitude vitale (12: 2). Aucun sacrifice, sinon celui de la louange, n'est requis (13: 15; cf. Os. 14: 3), depuis que le Christ s'est offert lui-même comme unique et surabondant sacrifice (7: 27; 9: 27s; 19: 10-14).

Saint Jean de même fait de l'intercession du Christ glorifié le cœur de la prière chrétienne. Il est essentiel que les croyants demeurent dans le Christ, en participant à son corps et à son sang (6: 56). Ainsi unis au Christ, comme les branches à la vigne (15: 8), il leur est possible de demander tout ce qu'ils veulent, et toute demande sera exaucée (15: 7). Cette union organique suppose l'unité de volonté et de tendance avec le Christ, comme fondement de la prière. Cette loi fondamentale de la prière chrétienne s'exprime souvent chez Jean dans la formule « demandez en mon Nom » (14: 13s; 15: 16; 16: 23s; cf. Mt 18: 19s): le nom étant l'équivalent de la personne, « demander en mon nom » signifie prier dans le Christ, conformant notre prière à la sienne, demandant ce qu'il demande.

Une telle prière s'insère dans la prière incessante du Christ ressuscité par Dieu (Gal. 1: 1) et « toujours vivant pour intercéder » en faveur des siens (Héb. 7: 25). Comme dans cette intervention Dieu a accompli toutes les promesses, toute prière appuyée sur le Christ glorifié sera certainement exaucée (Jn 15: 7; 16: 23; cf. 1 Jn 5: 14s). Cette certitude de la prière chrétienne paraît être son trait le plus distinctif. Même la prière de l'A.T. ne jouit pas d'une assurance indéfectible, car les péchés du peuple peuvent rompre l'alliance, et Dieu, en conséquence, peut partir et ne plus écouter la prière (Ez 8-11; Os 5: 6s; Ps 89: 39-52). Tandis que les chrétiens n'ont plus à craindre une rupture de l'alliance nouvelle, scellée dans le sang du Christ, car elle est éternelle (Heb 13: 20; cf. 9: 15; 12: 24). Cette attitude d'assurance absolue caractérise déjà les premières prières chrétiennes (v.g. Act 4: 24-30). Cette assurance se base sur la fidélité de Dieu et du Christ (Rom 15: 5;

1 Cor 1: 9) et sur la puissance du Christ (Col 1: 11) et Paul insiste sur cette confiance (Eph 3: 11s; cf. 2 Cor 3: 4 et 1 Jn 2: 1s).

La prière de l'Église dans le Christ ressuscité

Cette prière est dirigée par l'Esprit

Puisque toute prière chrétienne doit s'assimiler à la prière du Christ, elle doit être suggérée et dirigée par lui. À la suite de sa résurrection, Jésus est le Seigneur, qui a le pouvoir de donner l'Esprit à ceux qui croient en lui. L'Esprit que le Seigneur envoie vers tous les chrétiens représente le Christ glorifié, le prolonge et agit en son Nom. C'est donc l'Esprit qui, au nom du Seigneur, inspire la prière de tout chrétien, qui est nécessairement pneumatique.

Les plus anciens textes des Actes montrent déjà l'Esprit venant vers l'Église en prière (2: 1-4; cf. 4: 31). Après la prière des premiers disciples, l'Esprit choisit ses ministres (1: 23-26), et c'est au milieu de la prière et par l'imposition des mains que l'Esprit donne à ses ministres le pouvoir d'accomplir leur mission (6: 6; 13: 2s; 14: 23).

L'initiative de la prière chrétienne vient de l'Esprit (Rom. 8: 15s; 8: 26s), qui nous enseigne à prier (Rom. 8: 26s). Seul il peut nous montrer à dire « Seigneur » (1 Cor. 12: 3), et c'est lui qui, en nous, crie *Abba*, « Père » (Gal. 4: 6; Rom. 8: 15). Il porte témoignage avec l'esprit de l'homme (Rom. 8: 5) et il concentre la pensée du chrétien sur les choses de l'Esprit (Rom. 8: 5). Il interprète, en accord avec la volonté de Dieu, nos soupirs inarticulés. Il communique la pensée de Dieu, que seul Il connaît (1 Cor. 2: 10-12; cf. Rom. 8: 27); et d'autre part Dieu sait ce dont nous avons besoin avant que nous le demandions (Mt. 6: 8). En conséquence la prière dirigée par l'Esprit nous permet de découvrir ce dont nous avons vraiment besoin (Phil. 4: 6s).

Insérée dans le Christ, la prière chrétienne doit être communautaire

Déjà dans le judaïsme, la prière avait pour cadre la synagogue ou le temple, où l'israélite avait conscience d'être membre du peuple

élu. L'Eglise, Israël selon l'esprit, recueille cette attitude communautaire, qui ne se fonde plus seulement sur l'élection, mais sur la régénération interne de chacun de ses membres par le Christ. Aucun chrétien, étant uni au Christ, ne peut prier comme un individu isolé. Même lorsqu'il prie seul, c'est avec tous ses frères qu'il prie, sous la motion et la direction du même Esprit, dans l'unique prière du Christ. Les deux rédactions du *Pater* se placent nettement dans un contexte communautaire, qui reflète l'usage liturgique de la prière du Seigneur. Chez Lc comme chez Mt, la deuxième partie est entièrement à la première personne du pluriel: « Donne-nous . . . pardonne-nous . . . comme nous pardonnons . . . et ne nous soumetts pas à la tentation ». L'adresse, plus développée chez Mt, est aussi au pluriel: « Notre Père ».

De même, les Actes nous présentent les premiers chrétiens, héritiers du judaïsme et conscients d'être frères dans le Christ, offrant à Dieu une prière communautaire dans le temple (2: 46; 3: 1; cf. 22: 17), dans la chambre haute (1: 12-14, 23-26; cf. 2: 42; 4: 23-31; 12: 5). Cette prière en commun est spécialement reliée à la fraction du pain (2: 42, 46); on fait même allusion à une nuit de prière en commun avant la fraction du pain (20: 7-11).

C'est que le Christ avait promis d'être au milieu de ceux qui « se sont rassemblés en son nom » (Mt 18: 19s).

La prière chrétienne requiert des dispositions qui permettent son insertion dans la prière du Christ

1. *La foi* est une condition essentielle, déjà dans l'A.T. On ne prie pas, si on ne s'appuie sur Dieu. Dans le N.T., la foi a toujours Dieu pour terme, mais Dieu qui a manifesté sa bienveillance en ressuscitant Jésus. La foi chrétienne a donc pour objet le Christ ressuscité, glorifié par Dieu. De la sorte la prière du chrétien devient la prière du Christ glorifié; l'Eglise peut être assurée d'être exaucée (Mc 11: 24). C'est dans ce même esprit de foi que les premiers chrétiens prient « au nom de Jésus » (Act 2: 21; 7: 59; 9: 14, 21; cf. les textes de Jean cités *supra*). De même, le publicain (Lc 18: 13s) prie avec l'esprit d'humilité et de confiance entière en Dieu.

2. *Le pardon accordé au prochain*: Déjà bien connu du judaïsme tardif (v.g. Sir 28: 2; plusieurs textes rabbiniques), cette

nécessité du pardon est rappelée avec insistance par les Synoptiques (Mc 6: 25; Mt 5: 23s; 6: 14s). Le chrétien doit répandre autour de lui le pardon divin, dont il a été le bénéficiaire.

L'action de grâces

Parmi les rares prières explicites de Jésus, les Evangiles ont conservé deux actions de grâces (Mt 11: 25s et Luc 10: 21s; Jn 11: 41). Les simples mentions de l'action de grâces du Christ sont fréquentes: avant la multiplication des pains (Mt 15: 36; Mc 8: 6; Jn 6: 11, 23), à la Cène (Mt 26: 27; Mc 14: 23...). Saint Paul rend grâces à Dieu sans cesse, en particulier au début de chacune de ses lettres (sauf Gal. et 2 Cor.). Le motif de l'action de grâces consiste, en définitive, dans l'intervention eschatologique de Dieu dans le Christ, en qui tout nous a été donné.

La prière de demande

Le N.T. est parsemé de prières de demande. Le 4^e Evangile, en particulier, emploie sans cesse *aitéô*, « je demande », pour introduire la prière du Christ à son Père, ou pour parler de la prière des chrétiens.

Il serait donc très exagéré d'exclure toute demande de la prière chrétienne, parce qu'elle serait une manifestation d'égoïsme, ou même de simplement la tolérer comme une forme très inférieure de la prière. Par contre il est inadmissible que le chrétien prétende changer la volonté de Dieu et l'attirer à son désir propre, car on serait alors aux antipodes de la prière et de la religion. Jac. 4: 3 réproouve les demandes « mauvaises », égoïstes, qui ne sont pas faites « au nom » du Christ, en pleine conformité avec sa volonté (1 Jn 5: 14). Il est vrai que Jésus enseigne l'insistance dans la prière de demande (spécialement les paraboles de l'ami importun et de la veuve obtenant gain de cause auprès d'un juge inique: Lc 11: 5-7 et 18: 1-8). Puisque nous savons par ailleurs que la volonté du chrétien doit se conformer à celle de Dieu et que ses demandes doivent être en accord avec le dessein de Dieu, il semble qu'on puisse considérer ces deux paraboles comme relevant de la pédagogie du Christ: il incite ses disciples à répéter leur prière pour découvrir leurs véritables besoins dans le colloque avec Dieu et pour creuser en eux-mêmes le désir de ce qu'ils demandent, devenant par là plus réceptifs à l'action de Dieu qui les exaucera.

Toutes nos demandes devraient se réduire finalement à une seule: le Royaume (Mt 6: 33s), Dieu venant régner sur son peuple, et chaque chrétien acceptant sa sujétion à Dieu. Tous les autres biens découlent de cette union de dépendance librement acceptée. Les multiples demandes, chez saint Paul, concernent, sous divers aspects, la diffusion de l'Évangile, ce qui équivaut en somme à la venue du Royaume.

Prière incessante (Luc 18: 1; 1 Thess 5: 17; 2 Thess 1: 11; Rom 1: 10; 12: 12; Eph 6: 18; Col 1: 3)

Paul répète qu'il ne peut y avoir de limite au temps accordé à la prière, sauf évidemment celles qu'entraînent les autres devoirs et la faiblesse physique. Théoriquement le chrétien devrait prendre conscience, à chaque instant, de la volonté de Dieu sur lui, et répéter sans cesse son plein acquiescement à la décision divine. Mais cette décision aura une répercussion sur sa conduite. L'existence concrète du chrétien ne peut donc se séparer de cette décision libre. Aussi toute sa vie, dirigée consciemment par la volonté de Dieu, peut être considérée comme prière.

Conclusion

Le chap. 17 du 4^e Évangile forme le sommet de la prière dans la Bible. La propre vie de prière de Jésus et ses préoccupations pour ses disciples y sont résumées. L'essence de la prière de Jésus, c'est son union avec son Père, et son unique demande pour les siens, c'est qu'ils puissent tous participer, en lui, à cette communion.

Jean-Louis D'ARAGON, *s.j.*

3330, Boul. Ed.-Montpetit
App. 34, Montréal 250.

DES FAUSSES RÉPONSES AUX VRAIES QUESTIONS ⁽¹⁾

« Crise de la vie religieuse », clame-t-on à tous les échos. Et l'on ne se fait pas faute d'en décrire avec complaisance les symptômes. Pareille opération-vérité pourrait se révéler saine et féconde. Encore faut-il, avec la même loyauté, s'interroger sur les causes du malaise. Multiples, ces causes ne relèvent pas toutes du même type d'analyse: l'historien, le psychologue, le sociologue auront chacun leur point de vue.

Cet article se propose d'aborder un domaine où règne un climat de confuse et croissante insatisfaction. Ce domaine c'est, disons, celui d'une « théologie » de la vie religieuse. Un désir de clarification intellectuelle n'est pas toujours directement ni expressément ressenti. Mais une impression vague se fait envahissante et provoque insécurité, inquiétude. On pressent que la réflexion sur les fondements mêmes de la vie religieuse évite de poser les questions radicales. Or, toute affirmation qui ne s'accompagne pas d'un effort dans cette direction est fiction ou replâtrage provisoire. C'est parce qu'elles en ont obscurément conscience, sans pour autant avoir reçu la formation intellectuelle qui leur permettrait de s'atteler à la tâche, que tant de religieuses doutent du sens de leur vie.

Pour affronter le remue-ménage qui secoue tout à la fois notre vision du monde, notre foi et notre conception de l'Eglise, la vie religieuse ne se trouve-t-elle pas en état de moindre résistance ? Il n'est que trop facile de dénoncer des insuffisances et des manques tant dans les moyens dont elle dispose pour se penser elle-même que dans les méthodes qu'elle adopte pour tenter de redresser la situation.

Comme telle, la vie religieuse a été pensée en fonction de l'état monastique dans une société dont l'échelle des valeurs et les caté-

1. Extrait de *Echanges*, no 93 : *Religieuses, un scandale* ;
cf. Service de Documentation pastorale, 312 est Sherbrooke, Montréal
129.

gories mentales étaient bien loin des nôtres. Quant aux développements sur la mission apostolique des religieux, c'est un amalgame assez hétéroclite. On y retrouve, adaptés tant bien que mal, des thèmes élaborés par des religieux-prêtres dans la perspective de leur ministère propre. À quoi s'ajoutent, depuis qu'a été remise en honneur la « consécration du laïc pour la pastorale », des considérations sur l'enracinement baptismal de la vie religieuse. Toutes idées dont la valeur n'est pas ici en cause, mais dont les religieuses attendraient vainement la solution d'une crise d'identité.

Cette crise ne rencontre pas l'inertie ou la résignation. On voit fleurir une littérature abondante. Mais cette littérature est généralement plus « spirituelle que « théologique », et la distance entre ces deux qualificatifs reste malheureusement fort grande. Fait plus grave: l'instinct de conservation — mauvais conseiller en la circonstance — pousse à de fausses solutions. On colmate hâtivement chaque brèche avec un document bien intentionné ou avec un texte mendié à quelque Révérend Père; le but est louable: sauver une intuition spirituelle dont on sent qu'elle est vitale. Mais que vaut la méthode ? Il y a des bastions qu'une bonne stratégie devrait peut-être abandonner.

Avant de chercher des réponses, dans la précipitation et la peur, demandons-nous si la question n'est pas mal posée, la discussion mal engagée. Les lignes qui suivent voudraient simplement indiquer certains points pour lesquels cette question préalable paraît s'imposer, et aussi montrer les faiblesses du cadre dans lequel se coule aujourd'hui la réflexion. Entreprendre un rapide survol c'est, hélas, accepter à l'avance de se montrer sommaire, superficiel, et sans doute injuste.

La religieuse et le monde une distance à franchir

Le cœur du problème pour le religieux d'aujourd'hui — comme d'ailleurs pour le chrétien — c'est son rapport au monde, étant admis que l'on accorde à ce mot toutes ses résonances humaines et positives. Après s'être efforcée de reconnaître les réalités terrestres, la pensée chrétienne se donne maintenant pour objectif de les intégrer, sans pour autant nier leur autonomie. Serait-ce tenter la qua-

drature du cercle ? Pas nécessairement. A condition toutefois de se laisser vraiment interroger. Si nous reprenons à notre compte les questions qui nous sont posées, ce ne doit être de notre part ni procédé oratoire, ni méthode pédagogique. Ces questions sont de vraies questions: c'est dire que la réponse ne nous appartient pas d'avance.

Mis en question nous voici sommés de porter un regard neuf et d'abandonner notre ancienne conception du monde. Or, osons le dire, c'est précisément cette conception qui servait d'assise à tous les développements sur la valeur de la vie religieuse. Le chrétien avait le choix entre deux voies: l'une le mènerait vers Dieu à travers des médiations imparfaites, tandis que l'autre, « surnaturelle », passerait par le renoncement à des réalités troubles. Ce schéma sert de toile de fond à tous les arguments dont nous avons hérité. Un laborieux concordisme s'efforce de les remettre au goût du jour mais, pour le fond, ils restent les mêmes. Ces tentatives de modernisation, loin de rassurer comme elles le voudraient, contribuent à accroître le malaise: force est bien, un jour, de s'avouer qu'on les trouve de moins en moins convaincantes.

Le point de départ le chemin parcouru

Pourtant il serait inexact de prétendre qu'on se contente de piétiner. Jetons les yeux sur le chemin parcouru. Le point de départ, on l'a vu, consistait à distinguer nettement deux voies. La vie chrétienne avait deux étages, la morale deux niveaux, les exigences de Dieu prenant pour tous la forme de préceptes et pour certains celle de conseils. De cette conception nous sommes heureusement débarassés, avec l'appui du Concile, mais du coup il a fallu remettre en chantier les définitions. On a parlé de voie « privilégiée ». Formule bien peu satisfaisante, d'abord parce que c'est une solution de facilité, pauvre de contenu, et surtout parce que les privilèges n'ont plus la cote. On s'agrippe avec plus de ténacité à d'autres qualificatifs. La vie religieuse est dite voie « originale », « spécifique ». Mais ces notions, susceptibles de recevoir toutes les interprétations, outre qu'elles encouragent le narcissisme et les démangeaisons malsaines, ne débouchent sur aucune synthèse cohérente. Le décret conciliaire

a insisté sur la « parfaite charité » et sur la « suite du Christ ». On ne saurait trop s'en réjouir. La religieuse que je suis n'accomplirait pas honnêtement l'effort de démystification auquel elle essaie de se livrer, si elle n'avouait pas sa conviction que le nœud du problème est bien là. Mais pourquoi et comment ? C'est moins clair. Car enfin ces expressions sont parfaitement adaptées pour désigner la vie religieuse en tant qu'elle est une réalisation de la vie chrétienne, mais elles ne sauraient être annexées par les religieux quand il s'agit de justifier leur différence. L'ecclésiologie de Vatican II comme la valeur reconnue aux médiations terrestres sont là pour nous rappeler que tout chrétien a accès à la totalité de l'Evangile. Dans ce domaine les modalités concrètes ne constituent pas des barrières qui sépareraient deux catégories de personnes : l'amour du Christ, l'appel à le suivre, même s'il leur faut s'exprimer dans des réalités limitées, ne connaissent pas de limites. Ne pouvant confisquer la prétention de suivre le Christ, on a cherché à caractériser l'état religieux par une « imitation de Jésus-Christ ». Bien qu'on rejoigne par là une grande tradition spirituelle, l'Ecriture n'apporte plus une caution aussi explicite. Ce ne serait peut-être pas une raison suffisante pour renoncer à chercher dans cette direction si entre « suivre le Christ » et « l'imiter » n'apparaissait comme une dégradation. D'abord, en parlant d'imitation il se peut qu'on cède à une tentation, celle de clore enfin le débat grâce à un argument net et décisif : les religieux vouent chasteté, pauvreté, obéissance parce que le Christ a été lui-même chaste, pauvre et obéissant. Mais, dans leur matérialité, ces attitudes de vie sont bien trop dépendantes d'un contexte culturel, mental, historique, etc. pour qu'on opère directement la transposition, sans autre forme de procès. Il n'est nullement exclu que le chrétien du XX^e siècle qui, par exemple, opte pour le célibat le fasse pour les mêmes raisons profondes que le Christ. Mais l'affirmer, c'est se trouver renvoyé à l'analyse de ces raisons profondes. Une autre objection paraît plus grave encore. Si le Christ nous appelle à le suivre, c'est parce que nous ne sommes plus des esclaves, mais des fils, plus des serviteurs, mais des amis. En nous rendant à Dieu, il nous a rendu du même coup la libre et entière responsabilité de notre vie. Dans cette perspective on le suit bien davantage par l'invention que par l'imitation.

Les perspectives ouvertes une tension féconde

Alors, où en sommes-nous ? N'y a-t-il que des fausses pistes ? Non pas. Mais il est sûr que la remise en honneur des réalités terrestres impose à la théologie de la vie religieuse une forte tension. On aurait tort de s'en plaindre: les recherches les plus stimulantes, les suggestions les plus convaincantes sont précisément celles qui prennent cette tension comme point de départ et même comme ressort. Le seul fait d'intégrer les réalités terrestres dans une vie humaine introduit au cœur de ces réalités un principe d'éclatement, de dépassement. Cette expérience, vécue et interprétée de façons fort différentes, est le bien commun de toute l'humanité. Dans un certain contexte on parlera, par exemple, de « spiritualisation ». C'est cette même expérience que la foi chrétienne reconnaît et appelle par son nom: dans la lumière du Christ mort et ressuscité elle annonce notre propre résurrection et proclame que le Royaume de Dieu est déjà parmi nous. Notre vie est en toute vérité ce qu'elle n'est encore qu'en espérance. Voilà pourquoi l'attitude des chrétiens en face des réalités terrestres comporte deux pôles: le mariage resterait un destin, s'il n'y avait la virginité librement choisie. Dans cette perspective, loin d'opposer les deux vocations, on insiste bien plutôt sur leur complémentarité.

Il faut renoncer ici à s'engager plus avant dans la direction entrevue. Il s'agit pour l'instant de se délester d'un certain nombre d'accessoires inutiles. Projet moins négatif qu'il n'y paraît. Car, s'ils veulent poursuivre leur route, les religieux doivent alléger leurs bagages de tout ce qui les encombre, objets vénérables y compris. S'ils continuent à se laisser exagérément alourdir par leur propre problématique, ils auront à traîner, de surcroît, l'impression d'aborder en état d'infériorité la réflexion sur l'Eglise dans le monde et sur le monde dans l'Eglise.

Le vivre le dire

Si la vie religieuse se trouve remise en cause dans son fondement même, rien d'étonnant à ce que les formes qu'elle s'est don-

nées ne soient pas épargnées. Les religieux, par fidélité à l'Eglise, s'efforcent d'adapter les structures et les traditions qui encadraient leur vie. Il est tout aussi légitime et bienfaisant qu'ils se demandent si les catégories dans lesquelles cette vie a été pensée sont encore adéquates.

Et d'abord qu'en est-il de la trilogie pauvreté-chasteté-obéissance ? Toute réflexion sur la vie religieuse l'adopte comme cadre nécessaire. Mais que vaut cette nécessité ? Trois attitudes de vie ont été quasi hypostasiées au point que l'on n'ose plus désarticuler cette sorte de trinité. On a chosifié les vœux comme on a chosifié les dogmes, dans le mépris de la contingence historique des concepts, de leur relation aux autres et de leur dynamisme. Ne faut-il pas admettre qu'il y a une hiérarchie des vœux et que leurs contours sont, pour une part, arbitraires ?

L'expérience la plus courante prouve assez que la pauvreté et l'obéissance ne sauraient être absolutisées, ni même cernées avec précision. Une image le montrera clairement. Il y a quelques années une religieuse pouvait donner corps à sa pauvreté ou à son obéissance dans une sphère bien définie: autarcie, souci méticuleux d'économie, permissions, défenses, actes positifs — ou négatifs — de fidélité, etc. Aujourd'hui on lui indique une ligne faite de liberté judicieuse et avertie dans l'usage des biens, ou encore de responsabilité et d'initiative personnelle, accompagnées d'un dialogue loyal avec sa supérieure et sa communauté. Eh bien, avouons-le, entre la sphère de jadis et la ligne de maintenant il est des cas où, du moins matériellement et formellement, on chercherait en vain le moindre point de tangence.

On le sait, la trilogie pauvreté-chasteté-obéissance n'est apparue que relativement tard. Les Bénédictins se contentent encore aujourd'hui de prononcer un vœu de stabilité — quitte à aller aussitôt établir leur stabilité ailleurs que dans leur monastère: bel exemple de dissociation consommée entre la façon dont la vie religieuse est vécue et la façon dont elle se dit. Mais, tout en sachant que les trois vœux ne sont pas originaires, on raisonne maintenant comme s'il s'agissait là du terme auquel aurait conduit une sorte de logique, de nécessité interne. Et si ce n'était qu'une étape ? Cette question ne signifie nullement que la vie religieuse doive renier son passé et tous les efforts qu'elle a tentés pour prendre conscience

d'elle-même. Cela veut dire simplement: devons-nous recevoir de ce passé le cadre formel de notre réflexion ? N'est-il pas frappant de voir à quel point la vie fraternelle, qui n'entre pas dans la définition de la vie religieuse au même titre que les vœux, est de plus en plus ressentie comme l'un de ses principaux éléments constitutifs ? On objectera que les religieux ont toujours su qu'ils se consacraient à Dieu par la médiation d'une communauté. C'est vrai, mais l'accent s'est indiscutablement déplacé.

Institution vie sociale

Parler de communauté, c'est aussi parler d'institution. Avec tout ce que ce dernier mot entraîne aujourd'hui de gêne et d'ambiguïté. Un des principaux malaises qui en découlent concerne à des degrés divers et avec des différences appréciables selon les pays — la participation à la vie sociale. Prenons la situation telle qu'elle se présente actuellement en France. En gros, on peut dire que les religieuses ont joué le jeu du dégagement au nom d'une conception éthérée du « spirituel » ou du « surnaturel »: Ce qui ne les empêchait pas de se ranger du côté des conservateurs, effectivement et viscéralement (cette attitude ne requiert, il est vrai, aucun effort d'analyse). De ce comportement les conséquences se font aujourd'hui lourdement sentir. Pour la plupart les religieuses n'ont pas conscience de la consistance propre des situations dans l'ordre politique, social ou économique. Elles sont donc fort mal préparées à assumer la responsabilité personnelle et à la reconnaître aux autres. Surtout une décision leur paraît devoir être prise directement en fonction de critères moraux, et derrière cette idée plane le mythe de la décision optimale. Or, précisément, la vie sociale nous impose — car on ne peut y échapper — des décisions contingentes et imparfaites. D'autre part ces décisions présentent un caractère synthétique: nos choix sont faits de notre compétence, de notre information, de notre engagement individuel . . . Cette synthèse, la référence à la communauté et à l'autorité va-t-elle s'y intégrer ou la briser ?

Bien entendu, le problème rebondit au niveau du contenu des options prises. Parler d'opinions différentes serait très insuffisant.

L'absence d'un langage commun multiplie les malentendus et les situations en porte-à-faux.

La participation à la vie sociale, c'est aussi la façon de concevoir le rôle propre que doit y jouer la cellule dont on est membre. S'il est un thème rebattu, c'est bien celui du « signe » et de la communauté comme signe. Mais au sein de la communauté on est rarement d'accord sur ce qu'on veut signifier et sur les moyens de le signifier.

Les Instituts religieux à la recherche d'eux-mêmes

Désireux de se définir, le groupe se retourne alors vers ses sources avec l'espoir de trouver sa cohésion dans un charisme initial ou une tradition spirituelle. Référence ambiguë. Car on y cherche moins un point de départ et une invitation à l'aventure qu'une assurance minimale. Or, il n'existe pas de spiritualité à l'état pur. Dans ce domaine, toute intuition est profondément dépendante du contexte qui l'a vu jaillir. Prendre conscience de ce conditionnement ne permet pas d'isoler un résidu. Les efforts pour retrouver « l'esprit du fondateur » sont le plus souvent entrepris comme si l'on cherchait un métal précieux séparable de sa gangue. Cette idée d'un contenu indépendant du contenant est un mythe. Certes, il est légitime que les instituts religieux regardent vers leurs origines pour mieux comprendre sur quoi se fonde la communion effectivement vécue entre leurs membres. Mais pour vivifier cette communion et pour mettre en lumière son dynamisme historique va-t-on s'efforcer avant tout de désigner un dénominateur commun ?

Pour cerner son identité, un groupe dispose d'autres moyens, parmi lesquels figure le juridisme. Les communautés religieuses s'étaient dotées d'un appareil législatif imposant. Mais les faits viennent miner les normes apparemment les plus définitives. On en vient à se demander : que représentent des vœux perpétuels quand on a sous les yeux des statistiques indiquant à quel rythme et avec quelle relative facilité les religieux en sont actuellement relevés ? Une autre question surgit à propos des règles et des constitutions. Celles-ci précisent selon quelles modalités les vœux seront vécus et elles en garantissent, si l'on peut dire, l'aspect contractuel. Aujourd'hui, ces textes subissent de profonds remaniements. Quand

ils s'en trouvent substantiellement changés, ne peut-on dire que le contrat est, d'une certaine manière, rompu ? Il ne l'est pas existentiellement si la communion est bien vivante entre les membres de l'institut, et cette constatation invite à réintégrer, au sein même de la réflexion, un certain empirisme.

On le voit, l'heure est venue pour les religieuses de renoncer à commettre inconsidérément le « péché de bon esprit ». Un courageux effort de réflexion s'impose. Cet effort, toutefois, ne doit pas faire oublier que ce dont on cherche l'intelligence profonde, c'est une vie : une vie dont les options fondamentales sont prises dans la lumière de la Résurrection, en référence explicite au Royaume. Raisonçons comme Gamaliel et disons : si vraiment cette œuvre vient de Dieu, n'ayons crainte, elle tiendra. Ce qui ne veut pas dire qu'elle tiendra sans nous.

Christiane HOURTICQ

*16 rue St-J.-B.-de-la-Salle
Paris VI^e.*

LES LIVRES

DEMAL, Jean, et WAUCOMONT, Louise-Marie, *La vie*. La réponse aux questions que se posent garçons et filles. Tournai, Casterman, 1969. 31 pp.

Il y a deux éléments impliqués dans toute éducation sexuelle véritable, écrit le préfacier : l'information et la formation. L'information a pour but la transmission des connaissances anatomiques et fonctionnelles relatives à la sexualité. C'est l'objectif de la présente brochure.

DEVLIN, William J., *Psychodynamique de la personnalité*. Trad. de l'américain. Edition revue et adaptée par J. Schranck. Mulhouse, Salvator, 1969 ; 104 pp., 9,80 F.

Cet ouvrage n'est pas un traité théorique de psychologie génétique. Il a un but essentiellement pratique : aux explications scientifiques s'ajoutent des indications pédagogiques. C'est le fruit d'une série de recherches où l'A décrit sous une forme condensée le développement de la personnalité.

GUILLET, Louis, *Introduction à saint Jean de la Croix*. Nuit et lumière. Tours, Mame, 1969 ; 196 pp.

Saint Jean de la Croix, docteur de l'Eglise, est un de ceux qui ont tracé avec le plus de sûreté et d'élévation de pensée la voie pour arriver « à l'état sublime de la perfection chrétienne que nous appelons l'union à Dieu ». Toutefois, la lecture de ses ouvrages n'est pas toujours facile. Un guide aidant à saisir sa pensée ne peut être que bienvenu.

HAERTTER, Richard, *Je deviens une femme*. Pour les adolescentes. Trad. de l'allemand par Louis Brevet. Mulhouse, Salvator, 1969 ; 64 pp., 4,80 F.

L'éducation sexuelle des adolescents s'avère une chose nécessaire. Elle est, toutefois, une tâche délicate : il faut non seulement informer mais aussi former. La brochure présentée ici leur viendra en aide, en temps opportun.

Frère MARIE-VICTORIN, é.c., *Confidence et combat*. Lettres (1924-1944). Présentation et notes par Gilles Beaudet, é.c. Montréal, Li-dec, 1969 ; 251 pp., \$3.00.

Nous sommes toujours curieux de connaître la vie intime des hommes de grand renom. Ce recueil de lettres, préparé avec beaucoup de soin, nous dévoile celle du F. Marie-Victorin, homme de sciences et de lettres. En plus de nous faire connaître l'épistolier de bonne classe, cette correspondance nous révèle l'homme religieux, délicat, sensible, grand travailleur et grand voyageur malgré une santé débile, combatif ou humoriste et taquin à ses heures.

LONGPRÉ, Ephrem, *Un mystique franciscain de notre temps*. Journal spirituel et lettres présentés par Edouard Parent, o.f.m. (Bibliothèque de spiritualité, 7). Paris, Beauchesne, 1969 ; 325 pp., 42 F.

Le Père Ephrem Longpré était connu, dans le monde de la philosophie et de la théologie, comme un chercheur opiniâtre, un éminent médiéviste, un vigoureux défenseur de Duns Scot. Il n'était pas, toutefois, qu'un cerveau puissant mais

aussi un cœur brûlant. C'est ce dernier que nous révèle son journal spirituel. L'amour de Jésus-Hostie, du Christ-Roi, de la Vierge Immaculée et aussi l'amour des âmes expliquent la vie, les labeurs, les combats du Père Longpré. Les disciples de la spiritualité franciscaine trouvent dans ces notes un témoignage fulgurant.

MUSSNER, Franz, *Le langage de Jean et le Jésus de l'histoire* (Quaestiones disputatae, 4). Trad. de l'allemand par Henri Rochais. Bruges, Desclée de Brouwer, 1969 ; 184 pp., \$6.35.

L'A. accepte que l'Évangile de saint Jean constitue « le témoignage le plus mûr du Christ à l'Église primitive » ou la « connaissance définitive de Jésus par les apôtres ». Mais cet évangile présente des particularités qui soulèvent de graves problèmes touchant le Christ historique. Globalement l'A. tente d'éclaircir cette *question disputée*.

SCHLIER, Heinrich, *La Résurrection de Jésus-Christ*. Trad. de l'allemand par Martin Benzerath. Mulhouse, Salvator, 1969 ; 76 pp., 7.50 F.

Ce volume, bref mais dense, entend cerner l'essence de la résurrection du Christ par une méditation théologique de l'événement tel qu'il apparaît dans les écrits du Nouveau Testament. Bâtissant une courte synthèse, l'A. fait le point sur les discussions en cours. Le tout débouche sur une vision exaltante de Jésus crucifié, ressuscité, glorifié et auquel participent le croyant et le monde.

TOINET, Paul, *Promotion de la foi*. Sur la route des temps nouveaux (doctrine pour le peuple de Dieu, 3). Paris, Beauchesne, 1969 ; 208 pp., 15 F.

Les perturbations du monde actuel se font sentir au sein même de l'Église. Une question inéluctable surgit : dans la bataille des idées, dans les initiatives discordantes, qui demeure dans la fidélité et

qui la trahit ? Il ne suffit pas de garder sa confiance à quiconque parle avec conviction. Il faut savoir discerner à l'aide de critères sûrs. Exposant ses raisons, l'A. engage ses lecteurs sur une route bonnement ecclésiale.

WEILAND, J. Sperna, *La nouvelle théologie*. Trad. du néerlandais par Jean Evrard. Desclée de Brouwer, 1969 ; 304 pp., \$6.55.

L'A. est un pasteur de l'Église réformée, aujourd'hui professeur à l'université d'Amsterdam. Dans sa préface, le Père Schillebeeckx, o.p. présente ainsi l'ouvrage : « Sa (l'A.) pensée théologique demeure essentiellement orientée vers la pastorale. C'est avec bienveillance qu'il interroge les "nouveaux théologiens" protestants pour expliquer au peuple croyant où ces derniers veulent en venir. Il n'entend pas montrer s'ils ont raison ou s'ils ont tort... Il veut simplement mettre en lumière les intentions profondes de leur recherche théologique ».

WURMBRAND, Richard, *Mes prisons avec Dieu* (Vies et témoignages). Trad. de l'anglais par Pauline Verdun. Tournai-Paris, Casterman, 1969. 264 pp., 135 FB.

L'A. est un Juif roumain, devenu chrétien, puis pasteur luthérien. Sa fidélité à la foi chrétienne lui a valu plus de quatorze années d'emprisonnement. Ses relations sont accablantes pour le régime pénitentiaire auquel, avec bien d'autres, il fut soumis. Tout le livre constitue un admirable témoignage rendu au Christ.

Cahiers de Joséphologie (Saint Joseph dans la tradition copte), vol. XVII, n° 1, janvier-juin 1969, Montréal, Oratoire Saint-Joseph. 231 pp.

Ce cahier contient une traduction française d'une œuvre italienne publiée par le Centre franciscain d'études orientales chrétiennes, au Caire. L'auteur, Gabriele Giamberardini, o.f.m., poursuit une recherche exhaustive sur la figure de saint

Joseph dans l'histoire, la théologie, la liturgie, l'iconographie de l'Égypte.

Mariages mixtes (Églises en dialogue). Des foyers catholiques-protestants s'expriment. Tours, Mame, 1969 ; 133 pp., 9.80 F.

Le foyer mixte est une conséquence de la division des Églises. Le mouvement œcuménique devait nécessairement rencontrer ce problème. Le présent volume aborde celui que pose la vie chrétienne dans les unions entre catholiques et protestants. Ces chrétiens ne doivent pas renoncer à leur vie religieuse ni se sentir rejetés par leurs communautés ecclésiales. Successivement des fiancés, des époux, des adolescents, des prêtres et des pasteurs, des groupes de foyers apportent leurs témoignages respectifs, riches en indications spirituelles et pastorales. Quelques renseignements pratiques terminent le volume ; positions disciplinaires des différentes Églises, bibliographie commentée, adresses utiles. La situation des foyers mixtes n'est pas idéale, on le sent bien ; mais l'es-

prit œcuménique trouve à s'y exercer d'une façon très concrète.

Prières communautaires (Prières pour notre temps, 1). Montréal, Bellarmin, 1969 ; 78 pp., \$1.50 (\$1.65 par la poste et prix spécial pour quantités).

La constitution conciliaire sur la Liturgie ne condamne pas les « pieux exercices » du peuple chrétien. Au contraire, ils sont « fort recommandés ». Non strictement liturgiques, ils doivent, toutefois, « découler d'une certaine manière » de la Liturgie. Le présent recueil de « prières communautaires » a été composé d'après cet esprit. Il est donc à conseiller. D'une durée de huit à dix minutes, ces textes sont destinés à la prière des petites fraternités, des associations, familles, écoles, paroisses, communautés religieuses... Tout chrétien peut aussi les utiliser pour sa prière personnelle et son recueillement. Pour ajouter à sa valeur pratique, les auteurs auraient été bien inspirés d'indiquer, ici et là, les pauses à faire dans la récitation commune afin d'assurer l'accord des voix.

AVIS

RETRAITES INTERCOMMUNAUTAIRES POUR RELIGIEUSES — 1970
— Du 1er au 8 mars, P. Jacques Lewis, s.j. Du 3 au 10 mai, P. Bruno Duplessis, s.j. Du 21 au 28 juin, P. Gérard St-Jean, s.j. Du 23 au 30 août, P. Léon Massé, s.j. Du 20 au 27 sept., P. Bernard Laperrière, s.j.
Coût : \$50.00

RECOLLECTIONS, (1 journée, de 9h.30 a.m. à 4h.30 p.m.) 28 mars ; 25 avril ; 23 et 24 mai ; 13 et 14 juin. — Coût : \$5.00
Pour retraites et recollections, s'adresser à : *Villa St-Martin, 9451 ouest, boul. Gouin, Roxboro 910. Tél. 684-2311.*

RETRAITES INTERCOMMUNAUTAIRES POUR RELIGIEUSES — 1970
— Solitude N.-Dame, 25 au 31 mars, M. l'abbé Paul Lapière ; 3 au 9 juillet, P. Jacques Beaupré, s.j. ; 11 au 17 juillet, P. Gérard St-Jean, s.j. ; 26 juillet au 1er août, P. Jacques Beaupré, s.j. ; 17 au 23 août, P. René Bernard, p.s.s. ; 24 août au 30 août, P. Jean Piché, p.s.s. — La date d'une retraite à l'automne sera fixée plus tard. — Renseignements : *S. Isabelle Lamarche, c.s.c., 21255 ouest, boul. Gouin, Pierrefonds 910, P.Q. Tél. : 626-6424.*

RETRAITES INTERCOMMUNAUTAIRES POUR RELIGIEUSES — Centre Marial Montfortain, 4300 rue Bossuet, Mtl. — Mercredi soir, 25 mars au 31 mars ; samedi soir, 27 juin au 3 juillet. Prédicateur pour les deux retraites : R. P. Gérard Deschamps, s.m.m. — Pour tout renseignement et inscription, Tél. : 254-5376.

la **vie** des communautés religieuses

5750, boulevard ROSEMONT
MONTREAL 410, Qué., Canada

FRAIS DE RETOUR GARANTIS

PORT PAYÉ À BEAUCEVILLE

H.S. SUPERIEURE
PENSIONNAT STE-ANNE
ST-POLYCARPE
SOULANGES PQ-729

COURRIER DE LA DEUXIÈME CLASSE - ENREGISTREMENT NO 0828