



2

FÉVRIER 1969

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 d'une équipe de théologiens de diverses communautés religieuses. Chaque auteur porte la responsabilité de ses articles.

*Secrétaire et administrateur* : V.F. Réal PRÉVOST, o.f.m.

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

FÉVRIER 1969

Vol. 27 - n° 2

Laurent BOISVERT, **Vocation baptismale  
et vocation religieuse** ----- 34  
*o.f.m.*

*L'unique mystère chrétien peut être vécu suivant des modalités diverses, correspondant aux dons naturels et surnaturels que Dieu départit aux personnes. Chaque vocation particulière s'enracine dans l'unique vocation baptismale et la traduit d'une certaine manière. Ainsi en va-t-il de la vocation religieuse : elle ne sera comprise adéquatement et vécue dans un sain équilibre que si elle est mise en relation avec le mystère chrétien et les autres états de vie chrétienne.*

Roger POUDRIER, **Autorité et co-responsabilité** ----- 48  
*o.f.m.*

*L'A. établit une relation de dépendance entre l'autorité hiérarchique et l'autorité dans la vie religieuse. Il affirme en même temps que les sujets portent la co-responsabilité de leur communauté en vertu de leur intégration à un Institut.*

**Rencontre avec le P. René Voillaume** - 55

**Livres**

## VOCATION BAPTISMALE ET VOCATION RELIGIEUSE <sup>1</sup>

Le service particulier que vous remplissez dans vos communautés se résumait jadis par le mot « recruter », mot auquel nous sommes devenus allergiques. Pour traduire ce service, plusieurs nouveaux textes législatifs utilisent l'expression : « éveil et culture des vocations ». On peut se demander si ce vocabulaire exprime adéquatement aux mentalités contemporaines la réalité qu'on veut traduire. En tout cas quel que soit le vocabulaire utilisé pour décrire votre tâche, vous êtes conscientes qu'elle ne consiste pas à « donner » la vocation religieuse, à la faire germer là où Dieu ne l'a pas semée. Cette puissance créatrice, même les supérieures ne la possèdent pas, de sorte qu'il est inexact d'affirmer que Dieu donne la vocation religieuse aux personnes que l'autorité compétente accepte aux vœux perpétuels. Votre service consiste essentiellement à aider les autres à choisir un état de vie qui soit le plus possible en harmonie avec les dons de la nature et de la grâce que Dieu leur a départis. Votre service ne vise pas à augmenter à tout prix les effectifs de votre communauté, ou encore à combler coûte que coûte les vides laissés par celles qui meurent et par celles qui abandonnent. Votre tâche n'est pas non plus de décider à la place des autres, mais de les conduire à une décision personnelle, qui soit libre et responsable au maximum. Cela entraîne que vous les aidiez à établir leur degré d'harmonie entre les exigences fondamentales de la vie religieuse et leur propre personnalité naturelle et surnaturelle.

Or vous compromettriez au départ le sérieux de votre aide, si vous confondiez les exigences fondamentales de la vie religieuse avec cette multitude de pseudo-exigences qui, comme des cristaux arthritiques, la paralysent. De même vous risqueriez les pires erreurs si vous négligiez les moyens sérieux et normaux de connaissance de

---

1. Conférence donnée aux membres de l'Association canadienne des religieuses conseillères de vocation, le 10 janvier 1969.

l'autre, et si, jouant au pseudo-prophètes, vous affirmiez, après avoir regardé une personne dans les yeux et vous être entretenues avec elle durant quelques heures à peine, qu'elle est destinée, sinon condamnée, à la vie religieuse.

Pour accomplir valablement votre service, il vous faudrait, il me semble, connaître : 1) la nature de la vie religieuse active ainsi que sa mission dans l'Eglise et dans le monde ; 2) les techniques actuelles qui aident la personne à s'évaluer objectivement et les meilleurs centres ou bureaux où ces techniques sont appliquées avec compétence ; 3) les signes modernes par lesquels les valeurs de la vie religieuse active ont chance d'être perçues et donc d'attirer.

Je ne touche ici qu'au premier item, à savoir la vocation religieuse. Et comme elle ne saurait être valablement comprise qu'en relation avec la vocation baptismale, je la présente en étroite et inséparable conjonction avec cette dernière.

### **1. Mystère unique, modalités multiples**

La vocation baptismale n'est pas une simple parole, venue de l'extérieur, invitant le baptisé à poursuivre tel but. Cette vocation est inscrite dans l'être même que le chrétien reçoit au baptême ; elle est pour ainsi dire l'orientation intrinsèque de cet être. Greffé sur le Christ par le baptême, le chrétien est devenu fils dans le Fils, et par là frères de tous les autres fils adoptifs du Père. Les liens de cette filiation et de cette fraternité se nouent dans le Christ. Cette communion filiale et fraternelle, qui est le noyau du mystère chrétien, constitue le véritable objectif de la vocation baptismale. En raison même de notre baptême, nous sommes appelés à vivre en totale harmonie avec ce que nous sommes, à savoir des êtres de filiation et de fraternité. Cette vocation n'est pas réservée à un groupe de privilégiés ; elle est commune à tous ceux qui ont reçu le premier sacrement.

Vivre sa relation filiale avec le Père signifie pour le chrétien accepter le dessein de Dieu sur lui et sur les autres, y communier le plus parfaitement possible et travailler à ce que tous les hommes aussi puissent y communier. S'ouvrir totalement à l'accomplissement du dessein de Dieu sur lui, c'est pour le chrétien exercer son sacerdoce spirituel, s'offrir au Père comme une hostie « d'agréable odeur ». De plus, se rendre solidaire du dessein de Dieu sur les hom-

mes et le monde au point de travailler le plus possible à sa réalisation traduit à la fois son amour pour Dieu et son amour pour les hommes. Son amour pour Dieu donne à sa vie un dynamisme et une qualité apostoliques particuliers, de sorte qu'il oeuvre non seulement pour le bien immédiat et naturel des hommes, mais pour leur bien intégral, tel que révélé par le Christ. La nature même de l'amour qu'il a pour Dieu porte comme exigence intrinsèque l'amour en acte des autres; et cet amour des autres l'incite à promouvoir leur insertion dans le dessein de Dieu.

Il n'est pas facultatif pour un baptisé d'aimer les autres chrétiens en véritables frères; c'est la réalité même du mystère baptismal qui l'exige. Refuser de traiter les autres en frères engendrerait chez le chrétien une inharmonie interne. Si par contre il aime en frère et se conduit comme tel, il harmonise son existence avec son être, il unifie sa vie. Il tend vers cet amour fraternel que le Christ lui propose comme idéal : *aimez vos ennemis; dites du bien de ceux qui disent du mal de vous; priez pour ceux qui vous persécutent; pardonnez à ceux qui vous offensent; aimez-vous les uns les autres comme moi-même je vous ai aimés; nul n'a de plus grand amour que celui qui donne sa vie pour ses amis.*

Vivre le mystère de filiation et de fraternité n'est rien d'autre en définitive que d'accomplir les deux grands commandements qui résument toute la Loi et les prophètes : aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de tout son esprit, et aimer les autres comme le Christ nous a aimés. Cela constitue la perfection, c'est-à-dire l'accomplissement de l'unique mystère chrétien. N'est-ce pas cette donnée fondamentale que Vatican II a rappelée à tout le peuple de Dieu, et sur laquelle il a fondé l'enseignement du chapitre V de la Constitution *Lumen Gentium*, intitulé *La vocation universelle à la sainteté dans l'Eglise* ? Etant donné que tous les chrétiens sont appelés à la plénitude de la sainteté, il serait anormal pour les religieux de prendre des attitudes et d'utiliser des expressions qui laisseraient entendre qu'ils sont destinés à une plus grande sainteté que les autres chrétiens. Comment y aurait-il place pour un « plus », pour un degré supérieur, là où il est question de plénitude ? Ou encore étant donné que le mystère chrétien est unique, et unique la sainteté à laquelle tous les baptisés sont appelés, les religieux doivent éliminer de leur vocabulaire, de leur pensée et de leur vie, tout ce qui supposerait qu'il existe deux sortes de sainteté, celle des pré-

ceptes et celle des conseils. Au vrai, il n'y a qu'une seule et unique sainteté, celle de Dieu en nous, que nous avons le devoir de préserver et de porter à son accomplissement (L. G. 40).

Cet unique mystère chrétien, dont la charité est la plénitude, peut et doit être vécu par tous les baptisés, quels que soient leur condition et leur état de vie. Les diverses modalités dans lesquelles s'incarne et se traduit ce mystère n'en changent ni la nature ni les exigences fondamentales, mais lui donnent une multiplicité de visages qui en révèlent la richesse. Ce n'est pas parce qu'il est vécu dans l'état du mariage ou dans celui du célibat non consacré que le mystère chrétien s'atténue et s'affadit. Il porte toujours en lui la même exigence d'amour total de Dieu et des frères, le même dynamisme pascal. Il est clair que cet amour de Dieu et des autres prend des formes différentes suivant que le baptisé vit dans l'état du mariage, dans le célibat non-consacré ou dans la vie religieuse. Mais la diversité des formes ne signifie aucunement la suppression de l'amour, l'affaiblissement de la sainteté. On ne doit pas considérer comme exceptionnelle mais comme normale, puisque tel est le vouloir exprès de Dieu, la sainteté véritable qui existe et rayonne dans tous les états de vie, dans toutes les conditions de travail et d'existence. L'odieux serait de réserver la sainteté aux membres d'un état de vie, en donnant l'impression que ceux qui se sanctifient en dehors de cet état sont des êtres exceptionnels, des raretés qu'on dénombre facilement. Aucun état de vie ne monopolise le mystère chrétien; aucun ne doit avoir la présomption de croire qu'il l'incarne de façon adéquate et exhaustive, de sorte que les autres n'auraient qu'à le copier pour traduire valablement ce mystère.

Si tous les baptisés sont appelés à vivre en plénitude le mystère chrétien, ce qui forme l'objet de leur vocation baptismale, tous ne sont pas appelés à le vivre de la même façon. Les modalités multiples suivant lesquelles cet unique mystère est vécu, loin d'être une situation déplorable ou un pis-aller, sont le reflet de la multiplicité et de la diversité des dons naturels et surnaturels que Dieu départit aux hommes, et qui font naître les vocations différentes. Pourquoi en définitive une personne se sent-elle plus en harmonie avec tel état de vie plutôt qu'avec tel autre, avec tel service dans l'Eglise et dans le monde plutôt qu'avec tel autre service, sinon parce que les dons reçus lui ont créé une personnalité qui l'incline davantage vers telle valeur et moins vers telle autre. La diversité des dons qui engendre

la diversité des vocations, et la diversité des vocations qui produit la multiplicité des états de vie et des conditions d'existence, manifestent non seulement la profondeur insondable des richesses de Dieu et sa puissance créatrice inépuisable, mais aussi l'universalité du mystère chrétien qui assume et porte à leur plénitude toutes les valeurs de la création. Aucune en effet n'est opposée au christianisme bien compris; sinon il y aurait antinomie entre création et recréation, toutes deux étant cependant l'oeuvre d'un seul et même Dieu, source d'ordre et d'harmonie. En d'autres termes, il est totalement possible et normal que des baptisés vivent en plénitude le mystère chrétien dans l'état du mariage, dans le célibat non consacré, dans les instituts séculiers et dans la vie religieuse, ainsi que dans la multiplicité des services qu'ils assument dans l'Eglise et dans le monde. Loin de regretter que le concile Vatican II nous ait rappelé la normalité de cette situation, il faut au contraire nous en réjouir, même si nous devons, nous religieux, renoncer à certains pseudo-droits d'exclusivité que nous nous étions indûment appropriés au cours des siècles.

## **2. Mystère chrétien et vie religieuse**

La vie religieuse, qui est une des vocations particulières mentionnées plus haut, ne se situe pas en dehors ni au-dessus du mystère chrétien. Elle est une manière de vivre et de révéler ce mystère; elle est une de ses diverses modalités d'incarnation. La vie religieuse ne s'ajoute pas au mystère chrétien comme un élément nouveau qui ferait nombre avec lui; elle est une forme spéciale que prend ce mystère et qui le manifeste. Ainsi les religieux, quand ils se consacrent de façon particulière à Dieu, explicitent leur consécration baptismale. Celle-ci en effet touche l'être intégral du chrétien, le transforme tout entier sans qu'une seule de ses dimensions n'y soit soustraite. La consécration religieuse ne vient donc pas sortir de la zone profane certaines parties d'un être qui n'auraient pas été touchées par la consécration baptismale.

En vertu même de cette première consécration, le chrétien appartient si totalement au Christ que saint Paul lui demande de vivre comme un être qui ne s'appartient plus à lui-même, qui est devenu la chose du Christ. Cette exigence s'adresse à tout chrétien, peu importe son état et sa condition. Vivre en totale appartenance au Christ ne saurait donc caractériser les religieux, ni leur être

réservé; c'est la conséquence existentielle normale de celui qui met son agir en harmonie avec son être de baptisé, de celui qui ratifie au niveau de l'action libre et responsable la consécration de son être.

La *communauté fraternelle*, que forment les religieux, n'aurait aucun sens si on la coupait du mystère de communion fraternelle dans lequel le baptême les a plongés. Bien que cette fraternité existe déjà au niveau de l'invisible et qu'elle soit commune à tous les chrétiens, les religieux s'efforcent de la vivre de telle façon qu'elle soit visibilisée de manière plus évidente. Ils ne tentent pas de s'approprier la fraternité; ils ne donnent pas l'impression qu'ils sont les seuls à la vivre; ils ne laissent pas entendre par leur conduite ou leurs paroles qu'ils vivent une fraternité de nature différente de celle qui est incluse dans le mystère chrétien et supérieure à celle-ci; ils ne croient pas et ne font pas croire aux autres qu'ils vivent cette fraternité d'une façon nécessairement plus parfaite que les chrétiens engagés dans le mariage; ils affirment seulement vivre l'unique fraternité chrétienne suivant un mode particulier, différent de la manière dont les autres chrétiens la vivent. Ainsi ils ne situent pas leur communauté fraternelle en dehors ni au-dessus de la fraternité chrétienne, mais en étroite relation avec celle-ci; ou plutôt c'est l'unique fraternité chrétienne qui prend une forme spéciale d'incarnation, la communauté religieuse devenant ainsi un sacrement particulier de cette fraternité.

L'état du *célibat*, que les religieux ont librement choisi, est une manière de vivre la chasteté chrétienne. Pour exprimer le lien intime qui existe entre célibat consacré et chasteté, certains textes législatifs utilisent l'expression heureuse « la chasteté du célibat consacré ». Le voeu de chasteté, que prononcent les religieux, n'inclut pas seulement le renoncement au mariage, mais de façon plus positive, les engage à aimer en harmonie avec leur état de célibataires consacrés. Le seul fait de renoncer au mariage ne constitue pas une valeur en soi; si un tel renoncement ne débouche pas dans un amour qui est don de soi à Dieu et aux autres, il est dépourvu de toute signification chrétienne, et donc insignifiant. Par le voeu de chasteté les religieux ont choisi un état de vie qui, étant donné leur vocation particulière, leur permet d'aimer vraiment et totalement, d'un amour qui soit et demeure dans l'ordre. La chasteté n'est pas absente d'amour, mais amour ordonné. S'il est possible d'aimer sans être chaste (l'amour désordonné existe), il est impossible d'être chaste sans aimer puisque,

encore une fois, la chasteté est cette qualité d'un amour qui s'harmonise avec un état de vie. Et si la chasteté est unique, multiples sont ses formes d'expression. Ainsi l'amour chaste des conjoints se traduit dans des gestes qui seraient désordre pour des fiancés ; ainsi l'amour chaste des fiancés se manifeste dans une promesse d'exclusivité qui serait désordre pour des religieux. En vouant la chasteté, les religieux n'ont donc pas renoncé à aimer; ils se sont plutôt engagés à aimer puisque la chasteté, étant une qualité de l'amour, ne saurait exister sans lui. Cela, pour dire que la chasteté des religieux est l'une des formes possibles de la chasteté chrétienne, qu'elle explicite celle-ci d'une façon particulière. Ici encore nous retrouvons ce lien profond qui existe entre le mystère chrétien et la vie religieuse.

La même constatation vaut pour la *pauvreté*. Il n'est pas rare que même dans les textes des nouvelles Constitutions on fasse de la pauvreté intérieure l'un des éléments constitutifs du voeu de pauvreté. Je ne vois vraiment pas comment la pauvreté du coeur, qui est l'une des conditions essentielles de communion à Dieu et aux frères, et donc exigée de tous, puisse faire l'objet d'un conseil évangélique. Viendrait-il à l'idée de quelqu'un de faire voeu du premier ou du second commandement de Dieu ? Il me semble pareillement inadmissible et injustifiable d'inclure dans l'objet d'un voeu la pauvreté du coeur, béatifiée par le Christ et nécessaire à tous les chrétiens qui doivent se désapproprier totalement d'eux-mêmes pour mettre leur vie en parfaite communion avec le vouloir divin. En réalité, l'objet précis du voeu de pauvreté porte sur une manière d'acquiescer, de vivre et de signifier la pauvreté intérieure, élément obligatoire du mystère chrétien, et cette manière est la dépossession matérielle. Ne serait-ce pas la difficulté que nous éprouvons à marcher dans la voie de la dépossession ou de la pauvreté matérielle, qui nous incite à nous réfugier dans la pauvreté du coeur et à faire porter sur elle notre engagement ? Il va sans dire que la voie de la dépossession matérielle doit normalement favoriser l'épanouissement de la pauvreté intérieure. Mais cela ne signifie pas que seuls les religieux connaissent la liberté spirituelle, ou encore qu'ils la possèdent à un degré spécial, inaccessible aux personnes qui cheminent dans la voie de la possession. La pauvreté promise par les religieux est une façon d'atteindre et un moyen de signifier la dépossession intérieure, cette pauvreté du coeur exigée de tous chrétiens.

En plus d'être une voie de libération intérieure et donc de communion avec Dieu, la pauvreté des religieux est un moyen et un signe de cette communion fraternelle, qui est au coeur du mystère chrétien. La pauvreté vécue en communauté prend le visage d'une mise en commun en vue d'un partage fraternel. Non d'une mise en commun pour accumuler, capitaliser et investir; mais pour aider ses frères à recevoir selon leurs nécessités respectives. Cette mise en commun, quand elle est faite de façon consciente, est un acte de dépossession en faveur de ses frères. Elle est une manière de vivre et de signifier la fraternité chrétienne.

L'*obéissance* religieuse s'enracine elle aussi dans le mystère chrétien, plus précisément dans cette *obéissance* baptismale, qui est actualisation pour chaque fidèle du mystère d'*obéissance* du Christ. Par le baptême, Dieu rétablit la communion d'amour entre lui et le croyant; il lui communique une vie filiale qui appelle une libre ratification de la part du fidèle, une réponse qui soit l'acceptation inconditionnée du vouloir divin sur lui. Ce n'est pas un désir d'esclavage ou de dépendance aliénante qui commande pareille attitude chez le baptisé, mais l'amour filial reçu au baptême qui l'incline à rechercher la volonté divine et à l'épouser totalement. Il choisit d'être lié au vouloir du Père, de faire sien son dessein d'amour, de mettre sa vie en parfaite harmonie avec son désir. Il accepte par là même de se soumettre intégralement à Dieu, d'être docile et fidèle à tout ce qui sera volonté divine. En un mot, la communion filiale, dont l'a gratifié Dieu au baptême, appelle une communion-réponse située au niveau de l'amour, et se traduisant dans la soumission libre et inconditionnée à la volonté divine.

En faisant voeu d'*obéissance*, les religieux désirent vivre en plénitude cette *obéissance* baptismale. Ils ne cherchent pas l'irresponsabilité, encore moins l'aliénation. Ils ne désirent pas multiplier les actes de dépendance dans la seule intention de se renoncer et de mériter. Plus profondément et plus exactement, ils choisissent une voie qui, étant donnée leur vocation particulière, les associera plus sûrement au mystère d'*obéissance* du Christ, leur permettra d'harmoniser leur vie avec le vouloir divin, répondant ainsi à l'Amour par l'amour. L'*obéissance* religieuse est un moyen qui a pour but de porter à son épanouissement le mystère de l'*obéissance* baptismale. Coupée de celle-ci, elle ne saurait être adéquatement comprise, ni vécue dans un sain équilibre.

L'explicitation de ces quelques éléments de vie religieuse manifeste son intégration totale au mystère chrétien, si bien que toute tentative de dissociation ou d'éloignement l'anémierait ou la détruirait, en fausserait gravement l'intelligence. Si l'on a tant de difficulté à saisir la nature de la vie religieuse ainsi que sa mission dans l'Eglise et dans le monde, c'est peut-être, entre autres raisons, parce qu'on l'a trop longtemps mise à part des autres formes de vie chrétienne et dissociée de l'ensemble du mystère chrétien. N'est-ce pas la même raison qui explique cette peur, ressentie actuellement encore par certains religieux et religieuses, de voir la vie religieuse dévalorisée quand on tente de revaloriser le mystère chrétien ? Redécouvrir en profondeur ce dernier, c'est au contraire la meilleure façon de définir avec vérité la vie religieuse et de l'estimer à sa juste valeur, puisqu'elle est une manière de vivre et de signifier le mystère chrétien. Vouloir par contre majorer la grandeur de la vie religieuse au détriment du mystère chrétien, c'est en fin de compte les desservir l'une et l'autre.

### **3. Vie conjugale et vie religieuse**

L'état conjugal et l'état religieux sont deux modalités, totalement valables, de vivre en plénitude le mystère chrétien. Ils ne sont pas les seuls, puisque le célibat non consacré en est une autre, de même que le veuvage. Si je compare la vie religieuse à la vie conjugale, ce n'est pas pour vanter la supériorité de la première sur la seconde (il pourrait s'y glisser beaucoup de satisfaction orgueilleuse), mais pour en saisir la nature et mieux discerner la complémentarité de ces deux modes de vie chrétienne. Celui-là seul insisterait malencontreusement sur la supériorité de la vie religieuse par rapport aux autres formes de vie chrétienne, qui oublierait que ces divers états de vie découlent d'un choix libre et responsable, et que ce choix à son tour s'appuie sur les dons multiples et diversifiés que Dieu fait aux hommes; en conséquence toute forme de vantardise concernant un état de vie prend l'allure d'une offense à Dieu, qui répartit ses dons d'après son infinie sagesse. Saint Paul nous enseigne à considérer les dons divins comme des exigences de service, du fait que ces dons sont destinés au bien de tout le Corps mystique. Celui qui a reçu davantage ne doit pas en tirer gloire mais, dans l'humilité et la dépossession personnelles, se mettre au service des autres.

Lorsque, pour éclairer la vie religieuse, nous la comparons à la vie conjugale, nous devons éviter à tout prix de laisser entendre et encore plus d'affirmer que l'état du mariage s'enracine dans le royaume des ténèbres, alors que l'état religieux relève du royaume de la lumière. Le penser et le dire nous ferait glisser dans cette erreur du deuxième siècle appelée « encratisme ». Le mépris des réalités du mariage, parce que considérées comme mauvaises, a conduit un groupe de chrétiens à garder le célibat et à proclamer que seuls les non-mariés, « les purs » (au sens encratite du mot), constituent la vraie Eglise. Même si cette erreur, dans sa grossièreté originelle, est disparue, elle ne continue pas moins de laisser des traces dans le peuple de Dieu, et en particulier dans les communautés religieuses. Malgré la revalorisation des réalités terrestres et spécialement de celles de l'amour conjugal, certains religieux n'ont pas encore réussi à changer leur mentalité et continuent de considérer le mariage comme nécessairement entaché de ténèbres.

En fait, tout chrétien, par son baptême, fut arraché au royaume des ténèbres, sur lequel règne satan, et plongé dans le royaume de la lumière où le Christ est roi. D'où l'obligation pour lui de vivre en parfaite harmonie avec la lumière, et de rejeter tout ce qui est ténèbres. Et cette vie de lumière est possible dans l'état du mariage comme dans la vie religieuse; récuser cette affirmation laisserait supposer qu'il y a contradiction entre les vouloirs mêmes de Dieu. En effet, celui qui demande aux chrétiens de vivre dans la lumière approuve et sacramentalise l'état du mariage. En d'autres mots, la vie conjugale n'appartient pas plus que la vie religieuse au royaume des ténèbres; toutes deux sont des réalités du royaume de la lumière, et doivent être vécues comme telles. Ce n'est donc pas dans la ligne « ténèbres-lumière » qu'il faut chercher la distinction entre vie conjugale et vie religieuse.

Cette distinction, à mon avis, s'enracine dans le fait que le royaume des cieux est distinct de la création; que l'Eglise est distincte du monde. Lorsque je parle de distinction, je ne signifie aucunement séparation, encore moins division ou opposition, mais seulement non-identité; de plus, cette non-identité est orientée à la communion et à la complémentarité. Plus nettement, le royaume des cieux, s'il est distinct du royaume de la terre, comme Jésus l'a affirmé, n'est pas en opposition avec celui-ci, mais en harmonie complémentaire. Sa pénétration au coeur des réalités terrestres ne signifie

pas l'aliénation de ces dernières, mais leur libération et leur épanouissement. Toutefois, bien que ces deux royaumes soient complémentaires, il faut éviter de les fusionner, même sous prétexte d'interpénétration totale; la fusion en effet détruit les deux réalités en présence et fait naître une nouvelle réalité, différente des deux autres.

Seule la distinction entre le royaume de la terre et le royaume des cieux, entre l'intra-mondain (entendu dans un sens positif, non péjoratif) et l'extra-mondain, permet de fonder la distinction, à mon avis la plus fondamentale, entre la vie conjugale et la vie religieuse, à savoir que le principe du mariage est intra-mondain alors que le principe de la vie religieuse est extra-mondain. En effet, c'est l'amour naturel entre deux personnes de sexes différents qui incline à fonder une communauté conjugale. On ne se marie pas par charité, par pitié, par renoncement, mais parce qu'on s'aime d'un amour basé sur l'estime, l'harmonie, l'attrait réciproques. On ne se marie pas parce qu'on croit au Christ, à Bouddha, à Mahomet, ou encore parce qu'on ne croit pas, mais parce qu'on s'aime. Or cet amour est une valeur intra-mondaine ayant comme exigences universelles l'union, l'exclusivité et la perpétuité. D'où la tendance de tous les amoureux à fonder une communauté conjugale, à se réserver l'un pour l'autre et à s'engager pour la vie. Le fait que le Christ ait sacramentalisé le mariage n'en détruit pas les lois fondamentales. Le fait également que la Révélation ait fait du mariage le signe de l'Alliance de Dieu avec son peuple, et de l'union du Christ avec son Eglise, ne supprime pas sa signification intra-mondaine. Le mariage tire son sens premier du royaume de la terre. Et c'est la raison pour laquelle sa signification des réalités extra-mondaines est ambiguë. En effet, si le mariage peut signifier aux membres du peuple de Dieu l'admirable union du Christ avec son Eglise, il peut ne manifester aux incroyants que l'amour naturel unissant deux personnes et les rendant heureuses dans leur don réciproque. Les conjoints catholiques auraient beau dire que c'est à cause du Christ que leur mariage est un succès, l'incroyant leur répondra qu'il existe aussi des mariages heureux parmi ceux qui ne croient pas. Le caractère ambigu du mariage comme signe des réalités extra-mondaines lui vient de ce que son principe et sa signification première appartiennent aux réalités terrestres, à l'intra-mondain.

Il en va différemment de la vie religieuse, surtout dans son élément de communauté fraternelle. Le principe de rassemblement

des religieux en fraternité n'est pas, comme dans le mariage, l'amour naturel qu'ils se portent. Cette harmonie des êtres peut exister, mais ce n'est pas elle qui crée la communauté religieuse. Sinon les religieux devraient se choisir, comme font les conjoints. Or un tel choix n'est ni fréquent en pratique, ni à conseiller sans réserve en principe. On ne doit pas réduire la communauté religieuse à une sorte de communauté conjugale composée de cinq ou dix personnes qui s'éliraient d'après leurs affinités naturelles. Cela ne veut pas dire, comme si c'était là un idéal à atteindre, qu'il faudrait grouper dans une même communauté les personnes les plus antipathiques, afin de les obliger à vivre davantage leur amour fraternel. On ne peut exiger l'héroïsme quotidien, et on ne doit pas tenter Dieu. Mais il y a une marge entre cette exagération et le fait d'établir en principe que les religieux choisissent leurs confrères en se basant sur la sympathie et l'harmonie naturelles.

Le principe de rassemblement des religieux n'est pas non plus la seule efficacité, bien que les Instituts consacrés à la vie apostolique n'y soient pas indifférents. Le seul désir d'un rendement supérieur ne suffit pas à expliquer la communauté religieuse. Si, dans certains cas, la fraternité forme en même temps une équipe de travail, elle ne se réduit pas à celle-ci et elle ne se juge pas d'après les seules normes du rendement. Il peut se faire que le monde, dans lequel œuvrent les religieux, les juge et les accepte d'après leur efficacité, qu'il reconnaisse la valeur intra-mondaine de leur vie aux services qu'ils rendent à l'humanité. Cet aspect de la vie religieuse ne saurait être ignoré, ni minimisé. A lui seul cependant il ne justifie pas le rassemblement des religieux en fraternité, du moins si on le considère dans l'intention de ceux qui l'ont librement choisi.

A la question : « pourquoi êtes-vous entrés en communauté », les religieux fournissent des réponses dont les motivations se ramènent habituellement au Christ et à son Royaume. Le principe premier de la fraternité religieuse se situe au niveau des valeurs extramondaines. On affirme être entré en communauté, par exemple, pour établir le Royaume de Dieu en mission, pour faire rayonner la charité du Christ par l'enseignement ou le soin des malades, pour travailler à l'unité de tous ceux qui se réclament du Christ, etc. Tous les religieux n'entrent pas en communauté avec l'idée claire de vivre d'une façon spéciale cette fraternité chrétienne déjà réalisée au niveau du mystère, et cela en s'aimant de cet amour dont le Christ

les a aimés, quelles que soient les divergences et l'opposition de tempérament. C'est peu à peu qu'ils découvrent le sens profond de cette fraternité religieuse et sa signification pour les membres du peuple de Dieu et pour le monde. C'est peu à peu qu'avec la grâce de Dieu et l'effort personnel ils s'acceptent et se traitent en frères, alors même qu'ils n'y sont pas enclins naturellement.

Par le fait que la fraternité religieuse tire son principe de l'extra-mondain, que son existence fait question au niveau du terrestre, elle est un signe plus net que la mariage des valeurs extra-mondaines. Non que ce signe soit toujours éloquent. Il l'est dans la mesure où cette fraternité est effectivement et quotidiennement animée par ce qui l'a fait naître. Une communauté dont les membres vivraient dans la dissension et la division présenterait à l'Eglise et au monde non pas même un signe ambigu, mais véritablement un contre-témoignage. Ceux qui devraient visibiliser plus nettement les exigences de la fraternité chrétienne, en la vivant d'une certaine façon, proclameraient par leur conduite que ce qui a inspiré leur choix initial n'anime plus leur vie quotidienne. Par contre le signe parle avec éloquence si les religieux, acceptant comme frères même ceux que la nature les inclinerait à répudier, se soumettent à l'ascèse de la purification et de la libération, de sorte que la charité du Christ, qui est puissance divine en eux, parvienne à les transformer graduellement en êtres de charité. L'Eglise et le monde ne s'attendent pas à ce que les religieux soient des êtres parfaits, mais plutôt des modèles de lutte, des personnes qui acceptent de mourir à elles-mêmes pour que s'opère en elles et à travers elles le passage, jamais totalement terminé sur la terre, de l'esclavage à la liberté.

La communauté fraternelle, lorsqu'elle revêt une qualité surnaturelle, est un signe plus éloquent de l'existence et des valeurs de l'extra-mondain que le célibat lui-même. Sans doute la fraternité religieuse est composée de célibataires ayant choisi cet état pour le Christ et son royaume. Mais ce n'est pas le seul fait d'être célibataire qui est signe du royaume, puisque le célibat, comme fait sociologique, trouve facilement une justification intra-mondaine suffisante. Il y en a qui renoncent au mariage pour s'adonner totalement aux affaires ou à la politique; d'autres pour se consacrer à certaines valeurs artistiques ou scientifiques; d'autres pour aider les hommes à solutionner leurs problèmes, etc. Toutes ces vies célibataires trouvent leur sens à l'intérieur des réalités terrestres, sans faire appel à

des valeurs extra-mondaines. Ainsi les religieux, qui assument le service de l'enseignement ou d'autres tâches terrestres, sont facilement considérés par le monde actuel comme des personnes qui ont librement renoncé au mariage pour fournir un meilleur rendement, à l'exemple de beaucoup de laïcs. Le seul fait de leur célibat est donc un signe ambigu. Leur vie de célibataires adonnés à telle tâche terrestre n'a rien de neuf, ni d'exceptionnel, surtout si cette tâche est bien rémunérée. La conclusion qu'on en tire est fort simple : le célibat permet aux religieux de s'adonner plus totalement à leur activité temporelle et d'avoir du bon temps en dehors de leur travail.

Je ne veux pas dire par là que le célibat n'est en aucune façon signe du royaume des cieux, mais simplement que son signe est ambigu si on le considère simplement comme état de vie, comme le pur fait de n'être pas marié. Il me semble que, de nos jours, un tel célibat ne peut témoigner des réalités extra-mondaines, que dans la mesure où la personne et la conduite du célibataire sont empreintes et rayonnantes du Christ et de son royaume. Le signe doit être aujourd'hui plus subjectif qu'objectif; il doit s'inscrire dans la personne plus que dans l'état de vie.

### **Conclusion**

Le danger, qui menaçait autrefois les vocations, était la « survalorisation » de la vie religieuse au détriment de la vie conjugale et du célibat dans le mode. Les jeunes risquaient alors d'être attirés à la vie religieuse par ses valeurs extérieures et secondaires, entre autres par la considération sociale dont elle jouissait, le standard de vie qu'elle donnait, les privilèges dont elle bénéficiait, etc. Aujourd'hui le danger qui menace les vocations réside dans la « dévalorisation » de la vie religieuse au bénéfice des réalités terrestres et en particulier de celles du mariage. Les jeunes risquent maintenant de refuser la vie religieuse parce qu'ils n'en discernent plus la valeur profonde, ni le rôle exact dans l'Eglise et dans le monde. Seule une présentation simple et vraie de la vie religieuse, dans sa rude et exigeante grandeur évangélique, dans sa relation au mystère chrétien et aux autres états de vie, a encore chance de les intéresser et de les attirer.

Laurent BOISVERT, o.f.m.

5750 boul. Rosemont,  
Montréal 410.

## AUTORITÉ ET CO-RESPONSABILITÉ

Les relations entre Dieu et les hommes s'inscrivent dans un double mouvement de descente et de montée. Dieu, dans sa bonté ineffable, se révèle à l'humanité pour se communiquer à elle. A cette avance de Dieu, l'homme est invité à répondre. A l'appel correspond la réponse, à la venue, le retour. Le Christ prend notre chair pour nous élever jusqu'à lui. Si ce double mouvement se constate entre le Créateur et sa créature, il se retrouve aussi entre les représentants de Dieu auprès des hommes et ces derniers. Nous aurons l'occasion de nous en rendre compte en examinant la question de l'autorité dans l'Eglise et plus particulièrement dans la vie religieuse. Nous serons amenés à nous interroger sur les sources de l'autorité et sur le type de relations qui s'établissent entre les sujets et le supérieur. La constitution dogmatique *Lumen Gentium* sur l'Eglise et le décret *Perfectae Caritatis* sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse ont été grandement mis à profit dans les lignes qui suivent.

### L'autorité dans l'Eglise

« Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc . . . (Mt 28, 18-19). En vérité je vous le dis : tout ce que vous lierez sur la terre sera tenu au ciel pour lié, et tout ce que vous délierez sur la terre sera tenu au ciel pour délié » (Mt 18, 18). Voilà en quels termes le Christ affirme son pouvoir universel. Il a tout reçu du Père; tout est entre ses mains, Il livre ensuite à Pierre et aux Apôtres les pouvoirs qu'il possède. Les Douze participent aux pouvoirs du Christ et c'est à eux, et à leurs successeurs qu'ils prirent soin d'instituer, qu'il revient de présider le troupeau au nom de Dieu et du Christ par le magistère doctrinal, le sacerdoce du culte

sacré et le ministère du gouvernement (*Lumen Gentium*, n° 20). Ils remplissent vraiment le rôle de pasteurs de l'Eglise, si bien que qui les écoute, écoute le Christ, et qui les rejette, rejette le Christ et celui qui l'a envoyé (Lc 10, 16).

Les pouvoirs que Pierre a reçus du Seigneur se distinguent de ceux des autres Apôtres par leur étendue. Et ce n'est qu'après dix-neuf siècles de vie ecclésiale que furent clairement explicités les pouvoirs de Pierre et de ses successeurs et ceux des autres disciples et de leurs successeurs.

Comme l'a précisé le concile Vatican I, l'évêque de Rome, successeur de Pierre dans la primauté, a sur toute l'Eglise une juridiction suprême, plénière et universelle en matière de foi, de mœurs, de discipline et de gouvernement. Son pouvoir, indépendant de toute autorité humaine, est ordinaire et immédiat sur toutes les églises, sur tous les pasteurs et tous les fidèles comme sur chacun d'eux. Toute la réalité historique de l'Eglise en marche vers la parousie est soumise au pouvoir suprême du Pontife romain.

Poursuivant la tâche commencée, Vatican II a énoncé et explicité la doctrine en ce qui concerne les évêques, successeurs des Apôtres. Ils jouissent d'une juridiction propre, ordinaire et immédiate sur la portion du peuple de Dieu à eux confiée. En tant que pasteurs et pères spirituels de leurs fidèles, ils enseignent par la prédication de l'Evangile, ils sanctifient en dispensant la grâce et en répandant en abondance ce qui vient de la plénitude de la sainteté du Christ et ils dirigent en exerçant les pouvoirs sacrés attachés à leur charge. Cette charge pastorale, c'est-à-dire, le soin habituel de leurs brebis, leur est pleinement remise (*Lumen Gentium*, n° 27). Dans son diocèse, l'évêque est pasteur ordinaire et immédiat : il exerce ses pouvoirs sans intermédiaire sur tous ses diocésains et sur chacun d'eux. En toute vérité, il est chef du peuple qu'il dirige.

En somme, l'ordre des évêques qui succède au collège apostolique dans le magistère et le gouvernement pastoral constitue en union avec le Pontife romain, son chef, le sujet d'un pouvoir suprême et plénier sur toute l'Eglise (*Lumen Gentium*, n° 22). Or ce pouvoir suprême confié par le Christ à la hiérarchie, le pape et les évêques désirent l'exercer pour le bien et l'utilité de tous les membres de l'Eglise. Comment cela va-t-il se réaliser en ce qui concerne les religieux et la pratique de la vie religieuse ?

## L'autorité dans la vie religieuse

Si, d'une part, il faut affirmer que le collègue épiscopal uni au pape détient toute autorité dans l'Eglise; si, d'autre part, la vie religieuse n'appartient pas aux religieux, mais à l'Eglise, il faudra dire que la hiérarchie possède autorité sur la vie religieuse, sa pratique et son organisation. Voyons ce que dit le Concile dans ses textes officiels. La constitution dogmatique sur l'Eglise va nettement dans ce sens. Les conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance fondés sur les paroles et sur les exemples du Christ sont considérés par l'Eglise comme un don divin (n° 43). Ce don, elle le garde fidèlement et s'applique à en régler la pratique. C'est à la hiérarchie qu'il revient d'instituer les lois qui régleront sagement la pratique des conseils évangéliques (n° 45). Ce droit de régler la pratique de la vie religieuse, l'Eglise ne se contente pas de l'affirmer, elle l'exerce de fait.

Le pape est le supérieur suprême de tous les religieux; ils lui sont soumis, même en vertu du vœu d'obéissance (*Droit canonique*, n° 499). Par ailleurs, c'est la hiérarchie qui accueille les règles proposées par des hommes ou des femmes de première valeur et leur donne une approbation authentique (*Perfectae Caritatis*, n° 1 et *Lumen Gentium*, n° 45). Elle veille aussi avec autorité sur les instituts en vue de l'édification du corps du Christ (*Lumen Gentium*, n° 45). Même le privilège de l'exemption manifeste l'autorité du pape sur les communautés religieuses en ce qu'il se les attache d'une façon spéciale (*Lumen Gentium*, n° 45). C'est encore l'Eglise elle-même qui reçoit, au nom de l'autorité que Dieu lui a confiée, les vœux de religion (*Lumen Gentium*, n° 45). Le Concile fixe même des règles concernant les principes généraux de l'adaptation et de la rénovation et de la vie religieuse (*Perfectae Caritatis*, n° 1). Et la mise en application des réformes jugées nécessaires devra recevoir l'approbation de l'autorité compétente, car prendre des mesures et légiférer en ces matières ou admettre certaines expériences relèvent uniquement de cette autorité (*Perfectae Caritatis*, n° 4). Ces quelques textes suffisent à montrer l'autorité réelle de l'Eglise sur l'organisation de la vie religieuse.

Mais que deviennent les supérieurs religieux? D'où tirent-ils leur autorité? Leur serait-elle conférée par les sujets? D'après ce

qui précède, il semble difficile de le soutenir ; pourtant les religieux contribuent au choix de leurs supérieurs.

Ne faudrait-il pas penser que l'autorité soit concédée au supérieur par la hiérarchie de l'Eglise au moyen de l'approbation de la règle ? En effet, seule l'Eglise approuve les règles et de ce fait elle accepte le mode déterminé dans ces constitutions pour le choix des supérieurs. Le mode de nomination peut varier dans sa procédure, mais l'autorité concédée par l'Eglise se voit délimitée dans les cadres prévus par les constitutions. Le supérieur peut commander dans la mesure où il agit dans les limites où la hiérarchie a bien voulu, en approuvant la règle, lui donner autorité, celle-ci se réservant d'intervenir pour le reste selon les besoins. Ainsi tout supérieur doit être élu selon le mode prévu par les constitutions approuvées et exercer son service dans le champ fixé par ces mêmes constitutions.

Tant que nous nous situons au niveau de l'autorité, nous demeurons dans la trajectoire descendante du mouvement de Dieu vers l'homme. Le collègue épiscopal reçoit du Christ un pouvoir sur tous les membres de l'Eglise. Le supérieur religieux, qui se voit confier la charge de quelques membres de l'Eglise, ne peut détenir que de ce collègue, par le moyen de l'approbation de la règle, le pouvoir qui l'habilite à diriger ses frères. Le supérieur participe ainsi au *ministère de gouvernement*. En bref, toute autorité vient de Dieu et elle se met au service de l'Eglise et des cellules d'Eglise que sont les communautés religieuses.

### **Les religieux et leur supérieur**

Le mouvement de descente dans la voie de l'autorité conduit à l'obéissance. Nous sommes ici en présence d'un aspect important de la relation Dieu-homme. Mais l'homme à ce point n'a pas encore répondu à l'appel de Dieu. Le mouvement de retour s'avère presque aussi important que l'acte de venue. Dieu ne nous sauve pas sans nous ; notre part joue un rôle dans l'ascension vers Dieu.

Si, d'une part, il faut affirmer nettement la communication descendante de l'autorité et admettre le fait que cette autorité s'exerce dans le gouvernement, faut-il supposer, d'autre part, que les

sujets n'ont plus rien à dire dans la direction de la famille religieuse à laquelle ils appartiennent ? Sont-ils les exécutants passifs de la volonté toute-puissante des supérieurs ? Leur obéissance s'apparente-t-elle à celle des pantins ou des cadavres ?

Il existe au moins un élément qui doit polariser les efforts communs du supérieur et des sujets : l'idéal commun propre à une famille religieuse en particulier. Ce terme vers lequel tous tendent prend la forme d'un bien commun qui galvanise toutes les aspirations. Pour atteindre ce but ultime, les efforts de tous les membres s'avèrent nécessaires. Le supérieur doit tenir compte des aspirations de ses sujets, pour mettre à profit le potentiel d'énergie latent en chacun. Pour la consultation (*Perfectae Caritatis*, n° 4), il apprend à mieux connaître ses frères en religion, et par là à mieux les servir, car son autorité en est une de service. Il compte ainsi davantage avec ses sujets dans l'élaboration des programmes de vie touchant toute la communauté.

A la consultation du supérieur fait pendant la collaboration des inférieurs (*Perfectae Caritatis*, n° 14), dans les tâches à accomplir et les initiatives à prendre. Tous travaillent la main dans la main pour la réalisation de cet ensemble de conditions qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée. La visée finale demeure inchangée, mais les moyens d'y parvenir peuvent varier ; de ceci découle l'importance pour le supérieur d'écouter ses sujets et de réfléchir avec eux. Il devient dans les choix à opérer un facteur d'unité, un centre de convergence. Devant la multitude des projets élaborés en collaboration avec ceux dont il a la charge, il lui revient de choisir, de donner force de loi, de décréter en vertu de son autorité. Tous ont collaboré ; le supérieur, tenant compte du plus grand bien de ses sujets, opte pour une solution unificatrice où chacun est invité à entrer. Ceci concerne évidemment plus les options de fond d'une communauté qu'une décision de détail.

Dans la ligne de la consultation et de la collaboration, nous entrons dans une obéissance que le Concile appelle responsable et active (*Perfectae Caritatis*, n° 14). Certes l'obéissance demeure soumission au supérieur, mais elle devient responsable et active dans l'accomplissement des ordres et l'exécution des tâches. Tous ont travaillé en commun à l'élaboration des plans et des projets possibles,

le supérieur a engagé sa responsabilité en donnant force de loi à une option précise et les sujets engagent leur responsabilité dans l'obéissance à la loi pensée en commun et décrétée par un seul qui a mandat pour le faire. Tous portent ainsi ensemble la responsabilité, bien qu'à titres divers : le supérieur en tant que détenant l'autorité, les sujets en tant qu'obéissant à cette autorité.

Cette obéissance responsable est aussi active. Elle n'attend pas tout du supérieur ; elle ne s'enferme pas dans une douce tranquillité, attendant que l'autorité fasse tout, prépare tout et pense à tout. Bien au contraire, elle prendra l'initiative ; elle sollicitera le supérieur, lui présentera le fruit d'une réflexion sérieuse. Elle sera créatrice. Ainsi, à une autorité responsable au service des sujets correspond une obéissance responsable au service du supérieur. Ce service commun mène à la compréhension fraternelle et à l'entraide mutuelle.

Au niveau du gouvernement, les sujets prennent conscience de leur participation à la direction de leur institut et voient s'accroître en eux la préoccupation du bien de la communauté. Cette préoccupation découle d'une certaine participation responsable à l'organisation de la famille religieuse dans laquelle ils vivent. Cette participation se fonde, me semble-t-il, sur les vœux de religion qui établissent entre le supérieur et le sujet un lien de solidarité à l'égard du but à atteindre. Mais c'est surtout l'aggrégation à une communauté déterminée qui confère au sujet une responsabilité face à l'organisation de cette « forme de vie ». En devenant membre d'un institut, le sujet ne peut plus être indifférent à sa bonne marche. Son obéissance même le fait participer à la responsabilité de celui qui dirige. Obéir ne se résume pas à accepter la volonté de Dieu, mais exige surtout de la « faire ». Le supérieur et les sujets « font » ensemble la volonté de Dieu, l'un en commandant, les autres en obéissant. Mais si l'ordre vient du supérieur seul, sa préparation provient de la communauté dont il est le centre. Cependant il faut dire que, si les sujets ne sont pas les pantins du supérieur, de même le supérieur n'est pas le pantin des sujets.

Ainsi donc, s'inscrivant dans le mouvement descendant de la venue de Dieu vers les hommes, l'autorité accordée à la hiérarchie par le Christ même est concédée au supérieur religieux par le moyen des règles et constitutions. Lui seul la possède dans sa communauté.

De là viennent son droit et son devoir de commander et de décider. Cette autorité s'avère même nécessaire pour donner toute son efficacité à son service. Il doit par ailleurs rendre compte de son administration. Synthétiquement, le supérieur a autorité sur le groupe dont il a la responsabilité avec l'obligation de rendre compte aux instances supérieures et ultimement au pape et à Dieu.

Dans la voie du retour au Père par la médiation de la hiérarchie voulue par le Christ, les sujets ne jouissent d'aucune autorité. Cependant, à cause de la consultation qu'on leur doit, à cause de leur collaboration dans les tâches et les initiatives, à cause de leur obéissance responsable et active, à cause de leur certaine participation au gouvernement et de leur préoccupation pour le bien de la communauté, les sujets portent une co-responsabilité. Le supérieur concentre en lui seul l'autorité et possède la responsabilité juridique de sa communauté en vertu de sa charge. Les sujets agissent dans l'obéissance et portent la co-responsabilité de leur communauté en vertu de leurs vœux de religion et de leur intégration à une famille religieuse déterminée.

Roger POUDRIER, o.f.m.

*Chemin de Lennoxville,  
C.P. 516, Sherbrooke.*

## RENCONTRE AVEC LE P. RENÉ VOILLAUME

**Question :** Certaines religieuses éprouvent de la difficulté à concilier — vie religieuse et vie apostolique ; — vie communautaire et tâches apostoliques ;

Elles se demandent ce qu'elles doivent faire passer en premier. Pourrait-on montrer à leur intention comment la religieuse peut s'insérer profondément dans le monde, tout en restant authentiquement religieuse ?

**Réponse :** Une partie de cette question a déjà eu sa réponse (cf. *La vie des Communautés Religieuses*, janv. 1969, pp. 26-29), cependant elle en contient une autre, plus profonde, et qui pourrait s'énoncer ainsi : Peut-il exister opposition entre vie religieuse et vie apostolique ? Je dirais : absolument pas ! Sans doute peut-il exister une contradiction apparente au niveau des moyens, mais non pas dans la vocation elle-même. Si nous définissons l'apostolat, non pas au niveau de telle ou telle activité concrète, mais dans ce qu'il est essentiellement, nous devons, au contraire, conclure que l'apostolat est une participation à une activité du Christ et de l'Eglise auxquels nous sommes précisément consacrés par notre vie religieuse. C'est de la même source, c'est du même mouvement de générosité, et c'est à cause de la même consécration que nous nous donnons tantôt à la prière et tantôt à l'apostolat ; c'est là où une vision de foi doit toujours dominer les activités. Il n'y a opposition véritable que lorsque l'apostolat perd de vue sa source et son but, et qu'on se laisse prendre par les activités pour elles-mêmes. Je ne dis pas qu'il n'y a pas heurts dans les horaires, je ne veux pas dire non plus qu'il n'y ait pas de problèmes. Ce serait trop facile ! Mais il ne faudrait pas qu'une religieuse, si elle prend une heure de son temps pour adorer le Seigneur, ait le sentiment qu'elle manque à sa vocation apostolique. En effet, s'il en

était ainsi, cela voudrait dire, ou bien qu'elle conçoit sa vocation apostolique uniquement comme une certaine dose d'activités extérieures, ou bien qu'elle a le sentiment de ne pas remplir une fonction apostolique en adorant le Seigneur. Je pense qu'il y a là cependant une réalité qui a été soulignée par le Concile également : la religieuse est vraiment députée par l'Eglise, elle reçoit mission de l'Eglise d'adorer et d'intercéder au nom du peuple. Cette mission est exprimée par le fait que lorsque les religieuses disent l'Office, elles le disent au nom de l'Eglise. C'est important, car avant le Concile, il n'y avait que les moniales qui récitaient solennement l'Office en latin, qui avaient cette mission d'Eglise. Maintenant, toute religieuse accomplit cet office du fait qu'elle se sert de la prière de l'Eglise. Mais s'il en est ainsi, c'est parce que la religieuse est consacrée, du fait même de sa profession, au service de l'Eglise, et l'un des services de l'Eglise c'est de prier, de crier vers Dieu au nom des fidèles. Vous avez donc charge d'âmes par votre consécration religieuse. C'est cela qui fait l'unité entre la vie religieuse et la vie apostolique, en ce sens que la vie apostolique a sa source dans la contemplation du Christ. Si vous ne vous livrez pas à l'apostolat comme étant une activité du Christ, ce n'est plus une activité apostolique, c'est une activité temporelle. Et si vous n'avez pas le sentiment, quand vous priez, d'être en mission d'Eglise et d'exercer également une activité du Christ, vous sortez de votre vocation religieuse. Donc l'unité fondamentale de votre vie existe au niveau même de la vocation. Par ailleurs, il est certain qu'il faut prendre la vie comme elle est. La difficulté pour bien des religieuses de se livrer à des activités extérieures provient de ce que les exigences professionnelles de ces activités (apostolat, éducation, etc.) sont souvent considérables, tandis que le rythme de la vie religieuse a été plus ou moins conçu sans tenir suffisamment compte des exigences concrètes de ces activités légitimes. Au fond, on tâche de concilier un peu un cadre de vie religieuse, rattaché à un certain style monastique, avec les activités extérieures d'un tout autre style. Ce à quoi il faut en arriver, c'est à regarder le monde tel qu'il est, de manière à ce que les moments de prières — j'aime mieux dire les moments de prière que les « exercices » — soient fixées et accomplies en harmonie avec les exigences de l'apostolat. Sans cela, ce n'est pas vivable.

Je crois qu'on pourrait tirer un certain nombre de conclusions des expériences qui ont été faites. La vie moderne exige que les moments de prière soient plus profonds, plus intenses, si j'ose dire, plus essentiels, et qu'ils soient aussi, et pour cette raison, moins morcelés. Vous aurez beau prendre le problème par un bout ou par l'autre, vous en arriverez nécessairement à cette constatation. Je dis que les moments de prière ont besoin d'être plus intenses, parce que la vie moderne est beaucoup plus prenante, le courant matérialiste plus fort qu'auparavant et la vie des religieuses davantage mêlée à celle du monde. Etant donné le rythme trépidant de cette vie, on ne saurait passer en cinq minutes d'une activité très prenante à une véritable oraison; il faut y consacrer plus de temps. Les exercices courts et multipliés produisent de la surcharge, de la tension, sans pacifier l'âme et sans parvenir toujours à la mettre en état de prière. C'est une constatation. Mais par contre si l'âme arrive à se nourrir de prière, même les courts moments qu'elle pourra y consacrer seront spontanément des mouvements de prière. Les caractéristiques de la vie de prière actuellement pourraient être : a) la sobriété : ne pas multiplier les prières; b) que la manière dont ces « exercices » sont conçus soit vraiment une aide pour « la prière » : qu'on ne maintienne donc pas des prières vocales trop nombreuses ou inadaptées; c) les dévotions doivent être mieux hiérarchisées, en fonction des grandes orientations de la liturgie de l'Eglise; c'est là qu'une certaine refonte doit être faite. Il faut bien nous dire que nous devons nous poser la question de l'efficacité, pour « la prière », de ce que j'appelle « les exercices ». C'est là où je fais la différence entre l'exercice et la prière. Si je récite une prière vocale à tel moment de la journée, c'est « un exercice », mais le but de cet « exercice » est de conduire à la prière. On le nomme un « exercice », parce que c'est une chose commune, imposée, précise. Mais lorsque je fais oraison, je ne fais pas un « exercice »; c'est une rencontre vivante avec Dieu, c'est un acte essentiel. C'est qu'il n'est pas indifférent de faire attention aux mots. Vous n'auriez pas l'idée d'appeler « exercice » d'amitié, le fait d'aller rendre visite à un ami ou à un voisin: il ne s'agit pas en effet d'un exercice, mais d'un acte d'amitié !

L'expérience nous amènera, sans doute, d'une manière ou d'une autre, à constater qu'il est préférable d'organiser le rythme

prière-activités selon un plan plus hebdomadaire que quotidien. Ce que je veux dire, c'est ceci : il faut que les religieuses aient un week-end spirituel assez intense et assez prolongé, c'est-à-dire qu'elles aient au moins une journée par semaine qui soit consacrée à la lecture, à l'étude de l'Écriture et à une oraison prolongée. Cela dit, je crois qu'on peut garantir le reste. À cause du sérieux de cette reprise hebdomadaire, les moments de prière plus courts des autres jours trouveront leur signification. Vous ne pouvez pas échapper à la loi du rythme de la vie moderne; en conséquence vous ne pouvez arriver à prévoir un rythme quotidien parfait; vous ne pouvez pas, tous les jours, demander à chaque religieuse une oraison de densité suffisante, une étude d'Écriture sainte, une lecture spirituelle, un acte de dévotion à Marie, tel le chapelet, une visite au Saint Sacrement, et j'en passe ! Cette multiplicité des actes n'aide pas; cela écrase et cela disperse. Tous les religieux et les religieuses qui sont en contact avec le rythme du monde moderne vous le diront, et c'est le fruit de l'expérience que je vous donne. Par contre, il faut rendre plus important le rythme hebdomadaire. Essayez, vous verrez.

À cela, j'ajouterai la nécessité d'un rythme mensuel, caractérisé par une retraite du mois suffisante. Il y aura aussi la retraite annuelle, qui ne devrait pas nécessairement être toujours faite en commun, mais qui devra être faite dans d'excellentes conditions de vrai silence, de paix, de direction spirituelle. Des retraites en solitude devraient être prévues en certains cas.

Une certaine direction s'impose alors pour les sœurs plus jeunes. Il faut équilibrer le besoin de solitude et d'approfondissement de la vie de relation avec Dieu.

Voilà, à mon avis, ce à quoi le monde nous invite actuellement. D'ailleurs, si je considère le courant qui se manifeste, tant chez les prêtres séculiers que chez les laïques, j'en conclus que la retraite annuelle est, pour les plus généreux, une exigence dont ils ne sauraient se passer : ils le sentent bien. La ferveur et la persévérance des membres des Instituts séculiers reposent entièrement là-dessus. Il n'est pas possible de diminuer la retraite annuelle : il faudrait plutôt l'augmenter dans le monde moderne ! Je pense à un Institut séculier dont les membres sont engagées dans des activités professionnelles dans le monde. Certaines d'entre elles ont à

peine trois semaines de vacances par an — (quoique maintenant, en Europe, la majorité arrive à un mois de congé). Néanmoins, elles consacrent, tous les ans, quinze jours à Dieu; quinze jours sur leurs vacances, dont huit jours en sessions d'études et huit jours en retraite. C'est absolument nécessaire. Sans cela, on n'échappe pas à l'emprise du matérialisme, emprise à laquelle même les religieux ou religieuses ne sauraient échapper complètement.

Voilà, je crois, les directives que je puis donner en ce qui concerne l'équilibre entre vie religieuse et vie apostolique.

**Question :** Les documents de Vatican II suggèrent que la vie religieuse soit considérée aujourd'hui non seulement comme *consécration à Dieu*, mais aussi comme *présence au monde*. Ainsi, l'expression traditionnelle « séparation du monde » devrait signifier à la fois retrait du monde et engagement positif dans ce monde.

Dès lors : a) Comment établir l'équilibre entre : séparation et présence, distance et engagement ? b) Dans le concret, quels changements faut-il apporter aux structures et coutumes actuelles pour prévenir les sérieuses tensions possibles ? c) Que devraient être : 1) la forme; 2) le contenu; 3) le rythme d'une vie de prière adaptée à un engagement aussi exigeant ? (L'Office Divin — Laudes et Vêpres — répond-il aux exigences de la prière communautaire ?)

**Réponse :** Il me semble avoir déjà répondu, au moins en partie, à cette question, dans les remarques précédentes. À ce stade du sujet il faut, à mon avis, faire porter notre attention sur ce qui concerne les moyens. La tradition sur ce point peut être bonne ou exiger une remise en cause. Il faut la contrôler; je veux dire qu'il faut vérifier l'efficacité des moyens. Une forme de prière qui a pu être bonne, même excellente, il y a cinquante ans, peut ne plus continuer à l'être maintenant. Ce que je vous suggérais plus haut, c'est ce qui semble convenir au temps actuel. Si on parle ici de « présence au monde » et de « consécration à Dieu », je maintiens que la séparation du monde, pour la prière, reste indispensable, comme le Christ se retirant dans le désert nous en donne l'exemple. Nous parlerons plus loin des conditions de la présence au monde, ce qui est autre chose. Pour commenter davantage cette idée de

séparation, et pour vous montrer combien il faut avoir confiance dans les jeunes générations si elles sont bien orientées, bien formées, je citerai encore ici l'exemple de nos Frères. Pour eux — et il s'agit aussi bien des Petits Frères de l'Évangile qui ont une vocation apostolique que des Petits Frères de Jésus — il n'y a qu'un moyen de leur faire découvrir Dieu. Le mystère de Dieu ne se découvre vraiment, dans une vie, que par une certaine expérience, l'expérience même d'une rencontre personnelle avec Dieu. Or l'expérience de Dieu ne peut se faire qu'au cours d'une oraison prolongée et dans le détachement complet, au moment de l'oraison, des choses créées. C'est une loi qu'on ne peut pas changer. Or, je remarque que nous n'avons aucune difficulté à engager les jeunes Frères dans de longs temps d'oraison, en y allant progressivement. Ils le font volontiers. Ils ont soif de prier le Seigneur, pourvu qu'on ne leur donne pas des « exercices ». Ils ne supportent pas les « exercices ». Ce que j'appelle « exercices », ce sont des prières morcelées, prières vocales ou trop organisées. Cela ne leur va pas. Ce que j'ai remarqué également, c'est combien il est possible de leur faire rencontrer Dieu dans la solitude. Nous les formons progressivement à cette solitude avec Dieu, car il faut quand même une certaine expérience pour l'oraison prolongée et des retraites solitaires. C'est ce que nous appelons des retraites « en désert ». Au bout de quelques années de vie religieuse, avant la profession perpétuelle ou immédiatement après, tous les frères font quarante jours de solitude. Nous avons établi des ermitages dans des lieux déserts autour des noviciats; certains de ces ermitages sont formés par des grottes, dans la montagne. Là, c'est la solitude totale, on n'aperçoit aucune habitation, rien; c'est vraiment le désert absolu. Ils ont avec eux la Bible, un ou deux livres, et du travail manuel à faire; et on les laisse quarante jours. Ils ont un oratoire avec le Saint Sacrement; on vient leur dire la messe, au moins une fois tous les deux jours, et ils sont visités, une fois par semaine, par un Frère qui a de l'expérience, pour qu'ils puissent s'ouvrir des difficultés qu'ils pourraient rencontrer. La plupart des Frères n'ont pas de peine à entrer dans cette vie. Je dirais qu'ils sont plus à l'aise avec la spiritualité simple et absolue des Pères du désert qu'avec les Exercices spirituels des Congrégations plus récentes. Tous — et ils sont plus d'une centaine qui ont fait ces quarante jours — tous ont retiré de ces séjours en

désert des grâces de connaissance de Dieu et d'approfondissement qu'ils n'auraient pu obtenir autrement. Evidemment, de tels séjours en désert sont dans la ligne de notre spiritualité. Cependant, cet exemple montre que les jeunes d'aujourd'hui, loin d'être inaptés à prier, ont véritablement soif de Dieu et sont très sensibles aux grâces d'oraison. Mais il faut les guider; et surtout il ne faut pas craindre de leur faire prendre un autre chemin que celui des exercices de piété. La difficulté existe cependant de leur apprendre à prier, parce que les méthodes, un peu trop psychologiquement compliquées, ne réussissent pas beaucoup. Ils veulent aller trop vite. Ils veulent tout de suite le résultat; alors ils répugnent d'instinct aux méthodes qui leur semblent artificielles. Comme ils le disent, « c'est du formalisme » ! Mais si on utilise la méditation de l'Évangile, et si on essaie de les aider pour qu'une heure d'adoration ou d'oraison ne s'écoule pas dans le vague, ils sont susceptibles d'entrer dans les voies de l'oraison; ils ont besoin de faire l'expérience de leur impuissance, ils ne veulent pas que tout leur soit dit d'avance. Il vaut mieux qu'ils expérimentent leur faiblesse. C'est une méthode d'éducation. Peu à peu, ils deviennent plus raisonnables dans l'usage des moyens, parce qu'ils en découvrent le besoin. Mais si on leur en impose au début, ils ne sauront pas les utiliser. Que voulez-vous ! c'est ainsi qu'ils réagissent. Je pense qu'ils nous obligent à être des éducateurs. En effet, on ne forme pas des religieux, avec simplement un règlement à observer ! Aujourd'hui, il faut éduquer la vie religieuse, il faut y mettre autant de psychologie, autant de patience que nous en mettons pour diriger des enfants dans les écoles. C'est lent, mais je crois que c'est un progrès. Quant au contenu des structures de la prière quotidienne, c'est à chaque Congrégation, selon son esprit et son but, de les déterminer.

En règle générale, dans cette structure quotidienne, le rythme du matin et du soir est essentiel. Laudes, Vêpres et Complies me semblent des pôles excellents correspondant au rythme naturel d'une journée. On peut ajouter autre chose, peut-être le dimanche, les jours de fêtes. Il y a aussi dans certaines vocations le rythme de la prière nocturne.

Une question est posée ici sur la nécessité de l'oraison quotidienne. L'oraison, ce n'est pas la même chose que la prière vocale ;

je crois qu'un temps prolongé d'oraison, pas nécessairement prolongé tous les jours, doit trouver sa place dans toute vie religieuse. Il peut y avoir une oraison assez brève tous les jours, mais il faudra trouver, au moins une fois par semaine, le moyen de prier longuement. Il faudrait au moins une demi-journée par semaine consacrée à Dieu. Quand j'ai parlé de la nécessité du week-end de chaque semaine, j'ai voulu y inclure aussi le minimum de repos, de liberté, de détente, dont chaque religieux a besoin. Mais il ne faudrait pas consacrer moins d'une demi-journée entière à Dieu, dans laquelle il faudrait prévoir au moins une heure d'oraison, une lecture d'Écriture Sainte et une lecture spirituelle. C'est la respiration hebdomadaire indispensable à une vie donnée à Dieu pour qu'elle soit authentique.

## LIVRES REÇUS

- BLAIS, Gérard, ptre, *L'amour humain*. Essai de philosophie conjugale, adaptée à l'homme d'aujourd'hui (Notre temps, 1). Sherbrooke, Ed. Paulines, 1968 ; 138 pp., \$2.00.
- BOUCHARD, François, c.s.s.r., *L'homme de demain*. 2<sup>e</sup> éd. revue et remise à jour (Notre temps, 3). Sherbrooke, Ed. Paulines, 1968 ; 325 pp., \$2.50.
- BOURBONNAIS, Gaétan, s.s.s., *Voici mon serviteur*. Essai d'une lecture théologique de la Bible. Tours, Mame, 1968 ; 231 pp., 15.00 F.
- BOURGOIS, Henri, SCHALLER, René, *Nouveau monde, nouveaux diacres* (remise en cause). Paris, Desclée & Cie, 1968 ; 199 pp.
- COLOMB, Joseph, p.s.s., *Le service de l'Évangile*. Manuel catéchétique. Tome premier, Desclée, Paris 1968 ; 611 pp.
- DE CLERCQ, Bertrand J., o.p., *Religion, idéologie et politique* (Cahiers de l'actualité religieuse, 25). Trad. du néerlandais par E. Brutsaert. Tournai, Casterman, 1968 ; 136 pp., 96 FB.
- DOYON, Jacques, ptre, *Christologie pour notre temps* (Notre temps, 2). Sherbrooke, Ed. Paulines, 1968 ; 283 pp., \$4.00.
- GANTOY, R., NEVE, Th., etc., *La parole de Dieu au jour le jour*. Commentaires du lectionnaire de semaine. Mulhouse, Salvator, 1968 ; 350 pp., 19.50 F.
- KING, Martin Luther, *La seule révolution*. Trad. de l'américain par J. Potin. Tournai-Paris, Casterman, 1968 ; 120 pp., 96 FB.
- LANOS, Bernard et Annick, *Fiancés et jeunes mariés de notre temps*. Tournai, Casterman, 1968 ; 272 pp., 150 FB.
- LOCHT, Pierre de, *La morale conjugale en recherche* (Vivre et croire). Tournai, Casterman, 1968 ; 148 pp., 90 FB.
- MERTON, Thomas, *Le temps des fêtes*. Méditations sur le cycle des fêtes liturgiques. Trad. de l'américain par M. Tadié. Tournai, Casterman, 1968 ; 232 pp., 135 FB.
- MICHL, Johann, *Le problème de Jésus*. De Jésus de l'histoire au Christ de la foi. Trad. par L. Hégelé. Mulhouse, Salvator, 1968 ; 144 pp., 10.75 F.
- MONIER, S. J., *Conversations et paraboles*. Mulhouse, Salvator, 1968 ; 160 pp., 12 F.
- MONLOUBOU, Louis, *Jésus le Galiléen* (La bible dans l'histoire). Mame, 1968 ; 239 pp., 14.00 F.
- MUSSNER, Franz, *Mort et résurrection*, (Coll. « L'Assemblée chrétienne et l'Année liturgique ») Mulhouse, Ed. Salvator, 1968, 84 pp.
- NAVONE, John J., s.j., *Témoignage personnel*. Une spiritualité biblique. Trad. de l'américain par R. Virrion. Mulhouse, Salvator, 1968 ; 288 pp., 19.50 F.
- NOSSENT, Georges, s.j., *Joie, souffrance et vie morale* (Museum Lessianum, Sect. Philo., 55). Bruges, Desclée de B., 1968 ; 208 pp.
- OGLETREE, Thomas W., *La controverse sur la « mort de Dieu »* (Christianisme en mouvement, 8). Trad.

- de l'anglais par J. Cloarec. Tournai, Casterman, 1968 ; 126 pp.
- PHILIPS, Mgr, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican*. Histoire, texte et commentaire de la Constitution *Lumen Gentium*. Tome II ; Tournai, Desclée, 1968 ; 376 pp.
- RANQUET, Jean-Gabriel, *Conseils évangéliques et maturité humaine*. Bruges, Desclée de B., 1968 ; 201 pp.
- RAHNER, Karl, *Ecrits théologiques*. T. IX, trad. par Robert Givord et Hélène Bourboulon (Textes et études théologiques). Bruges, Desclée de B., 1968 ; 260 pp.
- SCHLÖSSER, Félix, *Formes de vie chrétienne (Le Concile dans la Vie)*. Trad. par M. Benzerath. Mulhouse, Salvator, 1968 ; 134 pp., 9.00 F.
- SOETE, Léo, *Jésus nous parle (Contemplation et apostolat)*. Bruges, Desclée de B., 1968 ; 125 pp.
- STÖGER, Alois, *L'Evangile selon saint Luc*. Commentaire. Trad. de l'allemand par C. de Nys (Parole et prière). Tournai, Desclée, 1968 ; 274 pp.
- THILS, Gustave, *Christianisme sans religion ? (Coll. « Christianisme en mouvement »)*, Tournai-Paris, Ed. Casterman, 1968, 164 pp.
- TOULAT, Jean, *Espérance en Amérique du Sud*. Postface par R. Schutz, prieur de Taizé. (Ed. S.O.S.). Desclée de B., 1968 ; 333 pp.
- TREMBELAS, Panagiotis N., *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*. T. III, trad. par Pierre Dumont, o.s.b. (Textes et études théologiques). Bruges, Chevetogne-Desclée de B., 1968 ; 638 pp., \$14.30.
- VRANCKEN, Isabelle (Communauté du Caillou blanc), *Un monastère dans la rue*, Tournai-Paris, Casterman, 1968, 176 pp.
- WASELYNCK, René, *Les prêtres (deux parties)* : Elaboration du décret *Presbyterorum Ordinis* de Vatican II, synopse, 119 pp. ; Histoire et genèse des textes conciliaires, commentaire, 203 pp. Tournai, Desclée, 1968.
- WEBER, Jean Julien, *Le Psautier*, texte et commentaires, édition refondue. Tournai, Desclée, 1968 ; 639 pp.
- La deuxième année du catéchisme paroissial*. Première partie. Guide pour le catéchiste, publié par l'Office de l'enseignement religieux, diocèse de Tournai. Tournai, Casterman, 1968 ; 128 pp.
- Dialogue sur la foi*. Ouvrage en collaboration. (Le Point, 4). Sherbrooke, Ed. Paulines, 1968 ; 202 pp., \$3.00.
- L'Education et l'homme à venir*. Ouvrage en collaboration. Tournai-Paris, Casterman, 1968 ; 176 pp., 135 FB.
- L'Eglise dans le monde de ce temps, Constitution pastorale « Gaudium et Spes »*. Texte conciliaire ; introduction et commentaires par une équipe de laïcs et de prêtres (Vivre le Concile). Mame, 1968 ; 395 pp., 18.00 F.
- L'Eglise dans le monde de ce temps*, vol. II. Analyse de la Constitution *Gaudium et Spes* et ses implications œcuméniques avec une étude de l'encyclique *Populorum Progressio*. Ouvrage collectif (Textes et études théologiques). Bruges, Desclée de B., 1968 ; de 321 à 856 pp., \$12.70.
- Eglise et communauté humaine*. Etudes sur *Gaudium et Spes*. Ouvrage en collaboration. Paris, Desclée & Cie, 1968 ; 274 pp.
- L'épanouissement affectif de la femme*. Ouvrage collectif présenté par Raymond Hostie (Bibliothèque d'études psycho-religieuses). Bruges, Desclée de B., 1968 ; 224 pp., \$4.35.

- La lettre aux Ephésiens*, expliquée par M. Zerwick, s.j. (Parole et prière). Paris, Desclée, 1967; 191 pp.
- Mission et liberté religieuse*, 37<sup>e</sup> semaine de missiologie de Louvain, 1967 (Museum lessianum, section missiologie, 49). Desclée de B.; 254 pp.
- Pastorale et loisir, Le loisir, l'homme, l'Eglise* (Recherches pastorales, 16; série « Congrès »). Paris, Fleurus, 1965; 130 pp.
- La première lettre aux Thessalontiens*, expliquée par H. Schürmann (Parole et prière). Paris, Desclée, 1967; 112 pp.
- La première lettre de l'apôtre Pierre*, expliquée par B. Schwank, o.s.b. (Parole et prière). Paris, Desclée, 1967; 141 pp.
- La prière de la Bible* (Bible de notre temps). Trad. par M. Mannati et E. de Colms; introduction et notes de C. J.-Nesmi. Desclée de B., 1968; 496 pp.
- Les psaumes. T. IV: Psaumes 107 à 150*. Trad. expliquée et commentée par M. Mannati et Mère E. de Solms (Cahiers de la Pierre-qui-vire, 29). Paris, Desclée de B., 1968; 308 pp., 240 FB.
- La religieuse aujourd'hui*. Ouvrage collectif présenté par Sœur M.-Ch.-B. Muckenhirn. (Bibliothèque d'études psycho-religieuses). Bruges, Desclée de B., 1968; 248 pp., 195 FB.
- Les religieux au service de l'Eglise*. Recueil des discours de Jean XXIII et de Paul VI (Alere Flamiam, 14). Montréal, Ed. Paulines, 1967; 191 pp., \$2.00.
- La violence dans le monde actuel*. Desclée de B., 1968; 290 pp.

## AVIS

**RETRAITES — Montréal** — Pour religieuses (6 seulement). Du 23 février au 1<sup>er</sup> mars, du 16 au 22 mars. Prêchée par le Rév. Père André Bilodeau, o.m.i. Renseignements: *RENCONTRES AVEC LE SEIGNEUR*, 4332 rue St-Denis, Montréal, (tél. 845-6540). Prix: \$42.00

**Montréal** — Pour religieuses: Exercices spirituels de Saint-Ignace, du 27 juillet au 26 août 1969. Prédicateur: Abbé Anselme Longpré. — Fin de semaine de réflexion et de prière pour religieuses. 21 au 23 mars, 18 au 20 avril, 23 au 25 mai. Conférenciers: Equipe de prêtres de la Société des Saints-Apôtres. — Renseignements: *P. Guy Girard*, s.s.s.a., Maison Saint-Paul, 3641 est, Boul. Gouin, Montréal 459. Tél. 322-7980.

la **vie** des communautés religieuses

5750, boulevard ROSEMONT  
MONTREAL 410, Qué., Canada

FRAIS DE RETOUR GARANTIS

PORT PAYÉ À BEAUCEVILLE

LE MINISTÈRE DES POSTES À OTTAWA A AUTORISÉ L'AFFRANCHISSEMENT EN NUMÉRAIRE  
ET L'ENVOI COMME OBJET DE LA DEUXIÈME CLASSE DE LA PRÉSENTE PUBLICATION