



6

JUIN 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

JUIN 1970
Vol. 28 — N° 6

Henri HOLSTEIN,
s.j.

**La vie religieuse, signe pour
le monde d'aujourd'hui ----- 162**

La vie religieuse, comme signe, se propose d'instituer un dialogue entre la perspective qui lui est propre, exprimée par la consécration, et les soucis temporels et humains des hommes.

Benoît LACROIX,
o.p.

**Le célibat est-il compatible
avec la maturité ----- 173**

La maturité n'est pas une chose donnée ; elle est le fruit d'une conquête et exige un effort permanent. Situé dans une optique d'offrande, le célibat peut et doit normalement conduire à cette maturité.

Gilles BOURDEAU,
o.f.m.

**Pour une vie contemplative
missionnaire ----- 183**

Toute vie chrétienne a une dimension contemplative et une dimension missionnaire. Les diverses formes de vie religieuse, qui mettent un accent particulier sur la dimension contemplative de la vie chrétienne, sont et doivent rester missionnaires. En quel sens ? L'A. du présent article nous l'explique.

Les livres

LA VIE RELIGIEUSE

SIGNE

POUR LE MONDE D'AUJOURD'HUI

« La recherche de la charité parfaite par les conseils évangéliques a sa source dans la doctrine et l'exemple du divin Maître et apparaît comme un *signe* éclatant du Royaume de Dieu »¹.

La formule, que prend à son compte le décret *Perfectae caritatis*, en référence à la Constitution *Lumen gentium*, est si souvent employée qu'elle apparaît presque une banalité. Elle pose cependant des problèmes et, comme bien des expressions, couramment employées — presque des slogans — elle demande à être comprise et justifiée. On comprend que son usage facile semble irritant à des religieux plus exigeants, volontiers tentés d'y reconnaître une autosatisfaction, sinon une manière commode pour les religieux de se rendre confiance à eux-mêmes. « Je suis tout a fait d'accord quant aux ambiguïtés qu'il faudrait lever concernant la notion de signe, disait une jeune religieuse dans un colloque sur la vie consacrée . . . Cette notion est traditionnelle, mais elle porte tellement les religieux à se regarder eux-mêmes et à se demander ce qu'on pense d'eux qu'il me semble qu'on en fait un usage très néfaste . . . »².

Et, volontiers, on multiplie les questions, qui toutes gravitent autour des interrogations fondamentales : signe de quoi ? et pour qui ? « Il faut bien voir qu'un signe n'a de sens que dans un langage, par connexion, continuait la même religieuse. Or le langage dans lequel la vie religieuse, comme signe, a un sens n'est

1. *Perfectae caritatis*, n. 1.

2. *Christus* 62 (avril 1969) 257.

plus en usage auprès du grand nombre : c'est une langue morte ; nous cherchons à refiler une monnaie qui n'a plus cours »³.

Des théologiens s'interrogent à leur tour : de quelle réalité témoigne la vie religieuse ? Le décret *Perfectae caritatis* la déclare « signe du Royaume de Dieu ». Et la constitution *Lumen gentium* précise cette dimension eschatologique, semblant d'ailleurs privilégié, parmi les bénéficiaires, « les membres de l'Eglise » : « La profession des conseils évangéliques apparaît comme un *signe* qui peut et doit exercer une influence efficace parmi les *membres de l'Eglise* dans l'accomplissement courageux des devoirs de leur vocation chrétienne. En effet, le peuple de Dieu n'a pas ici-bas de vocation permanente, il est en quête de la cité future. Or, l'état religieux, qui assure aux siens une liberté plus grande à l'égard des charges terrestres, manifeste aussi davantage aux yeux de tous les croyants les biens célestes déjà présents en ce temps ; il atteste l'existence d'une vie nouvelle et éternelle acquise par la rédemption du Christ ; il annonce enfin la résurrection à venir et la gloire du royaume des cieux ».⁴

Ce texte fort beau ne lève pas toutes les difficultés ; on dirait même volontiers qu'il les redouble. D'une part, parce qu'il semble réserver le signe de la vie religieuse aux seuls « croyants », et dès lors en détourne la grande masse de ceux qui, même chrétiens saisonniers, ne sont plus guère sensibilisés aux valeurs eschatologiques dont parle le Concile. La terminologie même qu'emploie son texte : « biens célestes ; vie nouvelle et éternelle ; royaume des cieux » semble faire partie de cette « langue morte » dont on disait, non sans raison, qu'elle n'a plus l'audience de nos contemporains. Attirés par le monde de l'incroyance, les religieux sont peinés de n'y être plus reconnus comme « signes » recevables. D'autre part, ce « signe eschatologique » demeure très ambigu et risque d'inviter les chrétiens davantage à se détourner des tâches terrestres et de leurs responsabilités dans le monde, qu'à y porter le témoignage de leur foi . . .

3. *Ibid.*

4. *Lumen gentium*, n. 44.

1. ETRE « SIGNE » : COMMENT ET A QUELLES CONDITIONS ?

Le signe, au sens le plus large du mot, se présente comme instrument d'un dialogue interpersonnel. En schématisant à l'extrême, on peut dire qu'il y a signe lorsque deux personnes entrent en communication, et tendent à parvenir à une véritable communion. Le signe, dans cette perspective, tend à se détruire lui-même, ou du moins à s'exténuer. Deux amis qui « échangent » en profondeur, deux amants qui se disent leur amour n'ont pas le loisir de prêter grande attention aux mots qu'ils emploient. Le langage est ici un test éclairant, dans la mesure où il constitue la médiation indispensable et le signe que bousculent et dépassent, en l'utilisant inévitablement, le besoin de se confier et l'appel à être écouté. Rien de plus pauvre, sans doute, que les mots par lesquels se dit un amour profond. . .

Le signe, en effet, tire sa valeur concrète de l'intentionnalité de celui qui s'en sert, et de l'aptitude de l'interlocuteur à la percevoir. Pour prendre un exemple familier, les signes qui ponctuent nos rues et nos routes, et qui, par convention, ouvrent ou ferment le passage, prennent leur valeur, sur la base de la convention qui les rend « signifiants », de l'intention des responsables, qu'ils notifient et de l'acceptation (de plus ou moins bonne grâce) des usagers : il m'importe de savoir si le plan de la circulation urbaine m'autorise à emprunter telle rue en tel sens, s'il m'interdit d'y stationner, s'il autorise telle vitesse . . . A la limite un schéma linéaire réduit à quelques traits ou un jeu de couleurs symboliques (vert-rouge) font l'affaire . . .

Les conditions de perception du signe sont donc : d'abord la « perméabilité » du signe : je veux dire son aptitude à faire indiscutablement communiquer celui qui « fait signe » et celui à qui le signe est destiné et qui accepte de le recevoir. Ensuite, de la part de l'« émetteur », le choix (souvent réflexe) du signe le plus apte à communiquer son intention ou son message. Enfin, de la part du « receveur », le fait d'un accord préalable, et actualisé, qui lui permet de « comprendre » le signe.

Il serait facile d'illustrer ces notations à partir du langage usuel, de la conversation banale et « opératoire ». Le langage est à base de mots, mais la structure des phrases, où sont employés ces

mots, le ton de l'appel et de la répartie, le geste, discret ou emphatique qui accompagne leur prononciation, donnent à ces mots, soigneusement classés dans le dictionnaire, une valeur de communication, dont nous avons tous une expérience telle que nous n'y faisons plus attention . . .

Mais on pourrait, tout aussi bien, montrer dans l'Évangile, notamment dans l'Évangile de saint Jean, où les « signes que fait Jésus » (cf. 2,11,23 ; 3,2 ; 4,54 ; 6,2, etc. . .) tiennent une grande place, la pertinence de notre analyse. Le signe, qui est souvent un miracle, ne prend toute sa valeur que parce qu'il est fait par Jésus : il renvoie à son auteur : « Personne ne peut accomplir les signes que tu fais, dit Nicodème à Jésus, si Dieu n'est avec lui » (Jn 3,2). Et les pharisiens, réfléchissant sur la guérison de l'aveugle-né, s'interrogent, non pas sur le signe indiscutable qui leur est soumis, mais sur l'aptitude à le poser de ce Jésus de Nazareth, en qui ils ont tant de peine à reconnaître un authentique envoyé de Dieu : « Cet homme ne vient pas de Dieu, puisqu'il n'observe pas le sabbat ; d'autres répliquaient : Comment un pécheur pourrait-il accomplir de pareils signes ? » (Jn 9,16). L'aveugle guéri, pour sa part, n'hésite pas : « Si cet homme-là ne venait pas de Dieu, il ne pourrait rien faire » (Jn 9,33). Réponse tellement obvie qu'on ne trouve d'autre moyen de clore la discussion que de chasser le malheureux de la synagogue . . .

Or, ces « signes » de Jésus, dans l'Évangile de Jean, sont immédiatement compris par ceux qui sont « accordés » à Jésus, qu'il s'agisse de gens simples, comme l'aveugle-né, ou de savants de bonne volonté, comme Nicodème. Ceux qui ne comprennent pas les signes manifestent par là un « désaccord » profond, manque de foi et refus d'entendre Jésus . . . On l'a remarqué souvent ; dans le cas privilégié de l'aveugle-né (mais il faudrait en dire autant de la résurrection de Lazare : cf. Jn 11,45-46) le fait objectif du « signe » compte peu. Un homme était aveugle et le voilà guéri : c'est là une évidence, et le témoignage du miraculé vient la corroborer sans conteste. Toute la discussion porte sur Jésus qui a fait le signe : est-il, ou non, un « ami de Dieu », peut-on lui accorder confiance et croire en lui, ou bien faut-il s'en défier comme d'un pécheur obstiné et puissant ?

Le « signe de la vie religieuse ».

Cette réflexion élémentaire éclaire le propos de cet article. La vie religieuse, comme signe, se propose d'instituer un dialogue entre la perspective qui lui est propre, et qu'exprime la consécration, et les soucis temporels et humains des hommes. Plus exactement, le dialogue se situe entre la recherche du Royaume des cieux, signifiée par la consécration religieuse, volonté effective de « se libérer des surcharges qui pourraient retenir (le religieux) dans sa recherche d'une charité fervente et d'un culte parfait à rendre à Dieu »⁵ et « l'engagement dans les choses du siècle, la gérance des choses temporelles, les divers devoirs et ouvrages du monde »⁶, qui caractérisent le laïc. Aux chrétiens, qui, fidèles à leur vocation, « sont appelés par Dieu pour travailler comme du dedans à la sanctification du monde »⁷, le religieux rappelle « les biens célestes déjà présents en ce temps ». Telle est, d'après l'enseignement du Concile, l'interpellation que les religieux adressent à leurs frères chrétiens. Mais ceux-ci, en retour, disent aux religieux, tentés d'y prêter moindre attention, qu'eux aussi, à travers les engagements de la famille et des obligations professionnelles et sociales, sont appelés à la sainteté⁸. Dialogue fécond, et toujours à poursuivre, dans l'unité vivante de l'unique peuple de Dieu. On peut dire que, si les religieux sont signes eschatologiques pour les chrétiens laïcs, ceux-ci, à leur tour, sont « signes » pour les religieux de l'appel universel à la sainteté, « à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité »⁹, chacun selon sa vocation. Les laïcs interdisent aux religieux de se complaire dans leur souci de perfection, et de se croire seuls sur le chemin d'une sainteté qui demeure la vocation universelle ; les religieux, de leur côté, interdisent aux chrétiens laïcs de se laisser accaparer par les tâches terrestres, et les soucis immédiats, et d'oublier les biens éternels du Royaume . . . Ainsi tous les fidèles, s'entraident mutuellement, et partageant les dons

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, n. 31.

7. *Ibid.*

8. cf. *Lumen gentium*, nn. 40-41.

9. *Ibid.*, n. 40.

de la grâce multiforme de l'Esprit Saint, se reconnaissent « invités et obligés à poursuivre la sainteté et la perfection de leur état »¹⁰

Les religieux ne sont donc pas « signes » en se complaisant en eux-mêmes, en prétendant faire la leçon aux autres, en se souciant abusivement de ce que les autres pensent d'eux. Le signe de la vie religieuse est instrument de communication entre les fidèles du Christ. Il exprime et réalise l'attitude de dialogue, à laquelle tout signe est orienté. Et ce dialogue n'est pas à sens unique, mais il exprime, en chaque groupe de fidèles, la préoccupation des autres, pour les écouter et les comprendre : le signe suscite, de la part des religieux, une attention et une estime de la vie des autres chrétiens, comme il appelle, de la part des laïcs, l'estime et la compréhension des valeurs propres à la vie religieuse. Et il faut remarquer que cette estime ne va pas tant aux religieux comme tels, qu'à l'idéal d'une vocation, reconnue par l'Eglise, à laquelle les religieux s'efforcent d'être fidèles et dans laquelle ils tâchent de « progresser sans cesse pour une plus grande sainteté de l'Eglise »¹¹. Le signe de la vie religieuse, contrairement à l'auto-satisfaction qu'on imagine parfois, est le principe et le lieu d'un dialogue où les religieux rejoignent leurs frères chrétiens dans la louange et le service de l'unique Dieu, qui, par des voies différentes, mais convergentes, appelle tous ses enfants à tendre à sa louange par la quête de la sainteté.

Mais ce dialogue, plus hésitant et souvent balbutiant, les religieux doivent aussi chercher à l'entretenir avec leurs frères incroyants. Ce sera alors la recherche d'un langage commun qui sera l'objet de leur préoccupation. Car, si les fidèles comprennent, substantiellement, le « langage » de la vie consacrée, les incroyants risquent de ne pas le saisir. Or, pour eux aussi, et davantage, la vie religieuse doit être un « signe », c'est-à-dire non pas une sorte de modèle idéal auquel ils seraient invités à se conformer, mais une interrogation. C'est ici que la vie religieuse doit s'efforcer, en tâtonnant, d'inventer ce langage qui lui permette de dialoguer avec l'homme d'aujourd'hui. Elle n'y parviendra pas en montrant ses observances, qui seraient mal ou pas comprises, mais en laissant deviner, en fraternelle confiance, l'idéal chrétien qu'elle poursuit

10. *Ibid.*, n. 42.

11. *Ibid.*, n. 47.

dans un effort radical. Quoi qu'il paraisse, et malgré les difficultés que ressentent confusément, ou de manière aiguë, les religieux aujourd'hui, le dialogue est possible, pourvu que les religieux se montrent sensibles aux problèmes et aux angoisses des hommes de ce temps, et manifestent que, les connaissant, ils les surmontent dans le don d'eux-mêmes au Seigneur. Il ne faut point partir de notre mode d'exister, mais — ainsi que l'exige tout dialogue vrai — des questions des hommes, et manifester en fonction de ces questions, la signification de notre vie consacrée. Recherche longue, à peine ébauchée, et pour laquelle il nous sera permis de proposer quelques pistes.

2. SIGNES POUR LE MONDE MODERNE ?

Ces pistes de recherche, nous les ramènerons à trois : le service gratuit et désintéressé ; le sens des « biens célestes déjà présents en notre temps » ; la joie d'un cœur pleinement ouvert aux autres.

Le service gratuit et désintéressé.

Nous vivons dans un monde marqué par l'utilité et la poursuite du profit : monde de la technique, qui est opératoire, et qui impose ses impératifs implacables : depuis l'exigence des horaires jusqu'à la précision des gestes imposés par la machine. Tyrannie du travail industriel, dont tous les gestes ont leur utilité, sans aucune place donnée à la fantaisie ; tyrannie des cadences industrielles, qui interdisent toute distraction ; tyrannie des planings économiques et financiers... Si l'homme moderne a soif de gratuité et de liberté, c'est parce qu'il connaît, jour après jour, année après année, le carcan d'un régime inhumain, à force d'être « technique ». D'où l'évasion hâtive des week-ends et des congés payés.

C'est le sens de la gratuité, non seulement au titre de services rendus sans contrepartie, mais surtout comme témoignage d'une liberté intérieure et d'une disponibilité non planifiée que la vie religieuse offre à l'homme surmené et « mécanisé » d'aujourd'hui : « Dans la situation historique qui est la nôtre, écrit le P. Geffré, l'actualité de la vie religieuse est plus grande que jamais. Elle proclame aux yeux du monde que l'homme est autre chose qu'un

lieu d'échanges ; autre chose que le rouage d'un système anonyme. Il se définit par le dépassement de lui-même, par la gratuité, par la recherche du sens. Le simple témoignage de la vie chrétienne ordinaire ne suffit pas. Il faut des hommes qui incarnent dans la forme même de leur existence le sens ou le dépassement de sens qui mobilise toutes leurs énergies. Ils font ainsi la preuve que l'irruption du don de Dieu dans une vie d'homme a de quoi transfigurer cette vie »¹².

Preuve qui ne sera vraiment signe que si elle s'inscrit dans un véritable dialogue ; c'est pourquoi il faut que certains, au moins, de nos frères et de nos soeurs connaissent, en usine et sur le chantier les dures contraintes de la vie industrielle et partagent le sort de ceux qu'elle accable. Recevant des ouvriers attelés à la tâche au long de leur vie la leçon de l'expérience d'asservissement à la machine, ils peuvent, en échange, leur donner le témoignage de l'authentique liberté intérieure.

Le sens des « biens célestes déjà présents en ce monde ».

Le problème de la mort, du vieillissement, de l'usure des forces apparemment sans profit réel hante l'homme d'aujourd'hui. Il cherche à s'en évader, mais en vain. Ce n'est pas par hasard que les philosophies pessimistes, les chansons fatalistes, les films noirs retiennent si fortement, si durement, l'attention. L'homme, aujourd'hui, sait qu'il est « pour-la-mort » et l'éprouve intensément. Il ne s'agit pas, bien entendu, de lui prodiguer des leçons d'une eschatologie d'évasion, ou d'un espoir puéril. Il faut comprendre et communier à cette angoisse. Il faut s'engager vraiment, de tout coeur, dans ces « tâches présentes » qui sont urgentes et inévitables. Mais, là, témoigner d'une espérance authentique, qui soit la transcription vécue de la foi au Christ ressuscité. « Le témoignage prophétique d'une existence humaine transfigurée par l'énergie du Christ ressuscité, écrit encore le P. Geffré, est plus actuel que jamais dans un monde à la recherche d'un nouveau type d'homme. Au moment où les hommes suspectent le pouvoir aliénant de la religion, la vie religieuse dans l'Eglise doit témoigner de façon pri-

¹². *Concilium* 49 (nov. 1969) 78-79.

vilégiée que l'entrée de Dieu dans une vie d'homme est source de libération et non d'aliénation »¹³.

Libération pour le service, espérance des biens célestes pour se dévouer aux intérêts de cette terre, pauvreté vraie, qui mette tout son élan à enrichir les autres, non de biens de consommation, mais de vraies valeurs d'amitié et d'amour : paradoxes dont la vie religieuse témoigne, inscrivant dans la simplicité des relations quotidiennes la solution vécue des questions essentielles de la vie et de la mort, de la souffrance et de la joie, de l'épanouissement et de l'acceptation des déterminismes économiques, de l'attente d'un retour de Celui qui demeure présent au monde dans l'Eglise.

Parce qu'elle est paradoxe concret, la vie religieuse, si elle sait être simple, confiante et discrète à la fois, n'accablant pas les autres mais ne se refusant pas à donner réponse à leurs questions, est un signe vivant, dans le monde actuel : elle déconcerte, elle attire et elle paraît étrange. Loin de concentrer l'attention sur elle-même, elle l'en détourne pour la diriger vers un Autre, vers Celui qui, attirant tout à Lui, est capable de donner l'allègement aux hommes écrasés et le courage à ceux qui souffrent . . .

La joie d'un coeur pleinement ouvert aux autres.

Julien Green raconte dans son journal la visite qu'il fit à un couvent d'études d'un grand Ordre, aux Etats-Unis. Il ne cache pas l'impression quelque peu accablante que lui firent les longs couloirs sombres, les cellules austères, les salles de classes tristement fonctionnelles. Il avait peine à suivre le jeune scolastique qui l'entraînait allégrement à travers les bâtiments. « Et je me demandais, ajoute-t-il, comment il pouvait se trouver heureux dans cet univers de grisaille et de régularité. Mais je me rendis compte que c'était inutile de l'en interroger. Son visage et son accueil répondaient d'avance à ma question ».

C'était en pleine guerre mondiale, vers 1942. Les choses ont sans doute bien changé depuis lors et il est vraisemblable qu'aujourd'hui l'impression du romancier serait tout autre : peut-être serait-il scandalisé de cette ouverture au « monde » que manifestent, avec candeur et ingénuité, beaucoup de nos maisons religieuses . . .

13. *Ibid.*, p. 80.

Quoi qu'il en soit, il faut que la certitude qui s'imposait alors au romancier demeure témoignage permanent de la vie religieuse. Il faut qu'elle manifeste la joie profonde d'un coeur tout donné aux autres, parce que libéré par les vœux et par le choix exclusif de l'amour du Seigneur. A notre monde triste et angoissé, la vie religieuse doit chanter le cantique de la joie spirituelle.

Elle s'y emploiera dans la mesure où elle ne se préoccupera pas de paraître ou de porter témoignage, mais n'aura d'autre souci que d'être ce à quoi elle est appelée. La mise en scène, la quête de l'approbation et du succès furent l'objet de la tentation du Christ, au désert ; Jésus a repoussé, d'un revers de la main, cette illusion apostolique. Le chantage à l'opinion, avec ses complaisances ambiguës, ses anxiétés de vedettes, ses poussées d'amour-propre flatté ou dépité, constitue sans doute, et aujourd'hui plus que jamais, une vraie tentation pour les religieux. Et c'est pour cela que certains jeunes s'indignent quand on leur parle du « signe » de la vie religieuse. Mais ils confondent l'apparence avec la réalité, l'accoutrement et le personnage, avec cette valeur d'être, qui seule convient à la vie religieuse.

Si le religieux donne le témoignage de la joie, c'est sans y penser et tout simplement parce qu'il est heureux au service du Seigneur et de ses frères. Je reprends volontiers les formules du directeur de la revue *Christus*, dans un entretien sur l'actualité de la vie religieuse : « Je ne crois pas que notre vocation religieuse soit partie du désir de donner un signe, mais de quelque chose de beaucoup plus ontologique et de beaucoup plus personnel. Cela se trouve être un signe, mais nous ne rêvons pas de nous donner en spectacle . . . Le vrai motif de la vie religieuse, c'est d'être avec le Christ ; et cela touche le fond de l'être »¹⁴.

Conclusion

C'est bien cela qui doit, sans que nous y prêtions spéciale attention, transparaitre dans nos vies et devenir perceptible à ceux qui nous observent avec sympathie. Les religieux, tout donnés au Christ, dans la prière comme dans le service des hommes, sont heureux dans cette vie. Ils se sentent libérés intérieurement ; ils

14. *Christus* 62 (avril 1969) 265.

souhaitent, à la fois, devenir plus libres et communiquer à d'autres la joie de cette liberté. Tout comme André, ayant rencontré Jésus de Nazareth, et dans le mouvement même de sa joie, s'est hâté de rejoindre son frère Simon, et de l'amener à Jésus (Jn, 1,14). La communication joyeuse, dans le petit matin, de la bonne nouvelle du Messie rencontré demeure le symbole du témoignage des religieux. Comme les apôtres, et à leur suite, ils « font signe » à tous ceux qu'ils connaissent : « Nous avons trouvé le Messie ».

Encore faut-il, pour qu'il y ait signe, que soit réalisée la conjonction difficile de deux attitudes : le secret d'une prière et d'une vie intérieure, qui rend le religieux *différent* (et, à ce titre, capable de porter un témoignage) — et la simplicité des relations avec tout homme de bonne volonté, afin qu'un langage commun se trouve, et que soit reçu le « signe » de la rencontre du Seigneur . . .

Les Études,
15 rue Monsieur,
Paris.

Henri HOLSTEIN, s.j.

LE CÉLIBAT EST-IL COMPATIBLE AVEC LA MATURITÉ ? ⁽¹⁾

Le célibat est-il compatible avec la maturité ? Si nous posons la question, c'est peut-être que nous en doutons. Avec raison d'ailleurs. Le célibat est rempli de pièges humains et psychologiques. Il a déjà réussi à mobiliser contre lui beaucoup de gens qui n'ont pas toujours tort. Nous le savons tous pour en avoir rencontré souvent de ces célibataires égoïstes, possessifs et autoritaires, refoulés et refoulant tout sur leur passage. Faudrait-il abolir le célibat ? Ce sera long et difficile plutôt ! La nature ne semble pas avoir voulu ce processus, elle qui nous fait tous naître et vivre un quart de la vie au moins, en tant que célibataires. Peut-être faudrait-il, si on en croit certains, s'engager aussitôt que possible dans une sexualité active pour devenir plus équilibrés, plus adultes ? Mais on pourrait tout autant se demander si la maturité ne serait pas devenue le privilège théorique d'une minorité de normaux recrutés ici et là et à qui la nature aurait à l'avance accordé d'être en bonne santé physique et morale. Dans cette sage académie de gens heureux et bien équilibrés se trouveraient déjà tous ceux qui ont une vie sexuelle intégrale, une majorité de gens mariés, les psychologues et les psychiatres que la théorie aurait peu à peu transformés en anges de lumière, quelques paysans plus inconscients et beaucoup d'autres gens, mais pas, surtout pas de religieux et de religieuses . . .

Religieux, religieuses : sommes-nous vraiment voués à l'anormalité et à l'immaturité ?

Ces problèmes ne datent pas d'aujourd'hui puisque en 1761, Jean-Jacques Rousseau écrivait : « L'homme n'est pas fait pour le célibat et il est bien difficile qu'un état si contraire à la nature n'amène pas quelque désordre public ou caché ». De plus, d'aucuns

1. Résumé d'une conférence donnée à divers groupes de religieux de Montréal au début de 1970.

veulent absolument expliquer les départs de religieux à cause d'une vie sexuelle déséquilibrée par le célibat. Mais nous refusons le simplisme d'une opinion publique laissée à elle-même, d'autant plus qu'une toute petite enquête auprès des psychiatres et des psychologues révélerait qu'il y a immaturité et déséquilibre dans tous les milieux, à tous les âges et même chez ceux pour qui la sexualité physique n'a plus de secrets. Il est loin d'être prouvé scientifiquement qu'il y a plus d'immaturité chez les religieux qu'ailleurs.

Acceptons plutôt que la maturité n'est pas donnée de soi, qu'elle n'est le monopole d'aucune profession, d'aucun état y compris l'état religieux. Ne serait-elle pas plutôt un art, celui de la liberté, une conquête personnelle, vivante, progressive, le privilège même de l'homme adulte conscient des immenses possibilités de sa nature humaine et spirituelle ?

Essayons de répondre à ces questions et entendons-nous pour définir notre célibat, pour apprendre les conquêtes de la maturité et vérifier finalement si notre célibat consacré est favorable à la maturité.

LES MOTS

Qu'est-ce que notre *célibat* ? Un état, une vie. Etat et vie de celui qui a choisi librement et re-choisit librement de ne pas se marier à une autre personne, pour se marier plutôt à une communauté, à une cause qui s'établit et se définit au-delà de la famille naturelle. Cet état, nous le choisissons librement, si vraiment à vingt ans nous avons l'âge de raison. Nous optons et pour l'état et pour la vie. Nous rencontrerons entre temps beaucoup de célibataires qui subissent leur vie et ne veulent pas de leur état. Nous rencontrons tout autant des gens mariés qui vivent en célibataires : juxtaposés, sans partager, sans communier l'un à l'autre. Quant à nous, c'est librement et volontairement que nous endossons et l'état et la vie.

Précisons que notre célibat est relié à une équipe, un groupe, une communauté de travail. Encore ici, nous nous distinguons des célibataires solitaires et sans communauté d'appui.

La maturité n'est pas un état ; c'est une conquête. La maturi-

té, comme l'équilibre, comme la liberté même, ne va pas de soi. Elle se mérite plutôt. Il est intéressant de constater que le mot « maturité » est un terme d'horticulture. Trop mûr, un fruit pourrit. Pas assez mûr, il n'est pas mangeable. Le fruit qui est réduit à conserver sa maturité dans le vinaigre et au froid a perdu sa vraie vie. Aussi une maturité parfaite, un religieux sans larmes et sans passions, est fort ennuyeux, tout autant que l'est la novice toujours excitée et toujours excitable.

Précisons : la maturité sera affaire d'équilibre et de mesure. « La mesure est *filie des dieux*, disaient les Grecs. « Sois raisonnable », disait-on au Moyen-Âge. L'enjeu est toujours le même : la maturité, la vraie, est une croissance faite de choix, d'humanisme, de mesure et de bon sens. Même Jésus croissait en âge et en sagesse ! La maturité du jugement, c'est pour le religieux apprendre à évaluer une situation, à juger les personnes à partir d'une vision globale et communautaire des êtres et des choses. La maturité du cœur consiste pour lui à bien s'aimer, non pour lui-même mais pour les autres, pour mieux les aimer. Comme on dit en philosophie : amour de soi, non amour pour soi. La maturité physique réside dans le fait de savoir vivre en ami avec son corps et sa sensibilité ; elle est une manière d'accepter sa vie physique avec ses rythmes, ses besoins, ses maladies et ses désirs.

COMMENT ACQUÉRIR LA MATURITÉ

Une première manière d'acquérir la maturité face à l'opinion publique, face à l'anonymat urbain et à la compétition sourde qui les domine, est de *s'identifier* en tant que *célibataire volontaire*. Cela suppose qu'on peut agir et penser contre-courant, être contestataire, capable de rejet, d'oubli de soi, de solitude et d'autonomie, capable de s'accueillir et de marcher dans la vie avec toutes ses misères et ses possibilités, sans désirer toujours vouloir être un autre, ou encore, comme il arrive chez les plus jeunes célibataires, vouloir toujours être avec les autres pour ne pas être seul avec soi-même.

Après, on peut se tourner vers les autres pour les *aimer* et pour leur rendre service, même malgré eux. Celui qui ne fait que donner aux autres s'épuise, comme celui qui ne fait que s'identifier s'assèche. La maturité ici encore est mesure, rythme et équilibre.

On ne naît pas adulte, on le devient. Et il n'y a que le temps pour mûrir un fruit et le rendre à terme. D'un vieux sage grec : « Le fruit du figuier n'arrive pas en une heure à son point de maturité » Le temps approfondit. Rien de vraiment sage ne se fait sans lui. « *Le temps amène les roses* », dit un joli proverbe allemand.

Sur une période de longue durée, deux sortes d'actions font la maturité : les actes répétés et successifs du quotidien et quelques actes forts. C'est dans la vie quotidienne que se trouve le meilleur de nos vies. Oh ! nous savons que la routine fait peur ; elle fait tant de mal à nos communautés religieuses. Mais il s'agit ici d'actes successifs, conscients. Leur répétition n'est que matérielle. Il y a les actes forts aussi, qui se présenteront deux, trois dans la vie. Ainsi à vingt ans, nous avons posé l'acte fort de quitter notre famille, les amis, pour rejoindre ceux qu'on appellerait par anticipation nos « frères ». Plus tard, ce fut une mauvaise assignation, une institution qui nous met à l'écart, un poste qu'on nous enlève injustement, une misère physique ou morale. Dieu est devenu comme un grand Absent et nos frères nous sont apparus lointains, lointains. L'acte fort est celui qui nous remettait sur la route de nos premiers choix. C'est lui qui nous fera tout à coup découvrir nos « frères » et ce mot enfin deviendra vrai, car c'est à eux vraiment que j'aurai redonné ma vie.

La différence entre l'acte quotidien et l'acte fort est que l'acte fort m'est souvent imposé par les circonstances, tandis que l'acte quotidien est davantage libre et prévisible.

CÉLIBAT ET MATURITÉ

Nous arrivons à la question qui mobilise les doutes de nos contemporains : *le célibat est-il compatible avec la maturité ?* Nous bornerons nos considérations aux deux points de vue humain et mystique. À la question ainsi delimitée, notre réponse générale serait : *tout célibat volontaire est comptible avec la maturité en autant qu'il est offrande de soi aux autres, offrande libre, acceptée et continuée dans la durée d'un amour inconditionnel de ceux à qui il s'offre.*

1. Aspects humains

C'est l'avantage de notre célibat d'être en soi et déjà une *offrande*. Autrement il n'expliquerait pas. Ni métier, ni fonction, mais appel et charisme, il est l'offrande à un univers plus grand que le mien, à une Vérité plus grande que ce que j'en perçois, à une cause plus grande que ma propre vie. Au moment où une société mobilise ses jeunes et les envoie encore à la guerre pour risquer leur vie pour la patrie, une autre société engage ses fils à donner leur vie pour l'humanité entière. Cette société, plus spirituelle dans ses buts, c'est la mienne : la communauté chrétienne.

Prendre tous les jours sa vie, sa volonté et la soumettre ainsi au plan d'ensemble d'une communauté, d'une équipe, c'est vraiment *se donner*. Prendre tous les jours son coeur et l'ouvrir à ses amis sans distinction, sans privilège personnels, c'est vraiment servir et aimer. Ces dons de soi sont vécus et sentis. Nos amis, Pierre, Lise, Marie, Jean, nous les aimons fermement. Nous les accueillons tous, comme ils viennent, comme ils vont, sans vouloir les accaparer, tout en ayant des préférences naturelles légitimes qui n'accaparent pas. Don de soi, *tout à tous*. Le coeur est un multiplicateur admirable.

Peut-être faudrait-il faire rapidement le point sur la sexualité dont on parle trop de nos jours. Bien sûr, il fallait détruire les fantômes d'un certain puritanisme et revaloriser le mariage d'amour. Mais est-ce à dire qu'il n'y a qu'une solution à notre sexualité physique, et qui serait l'offrande charnelle ? Est-il si certain que la sexualité physique complète est un don à l'autre plutôt qu'à soi, qu'elle conduit tout de go à la normalité ? Le désir sexuel étant de soi illimité, son accomplissement charnel, toujours limité, est-il la seule manière de le considérer ? Si notre corps est habité par l'esprit, n'y a-t-il pas moyen de le maîtriser comme ceux qui font la diète pour des raisons de santé ? Une solution mystique est une solution aussi. Non, nous ne croyons pas à la sexualité hygiénique. Nous croyons plutôt que la pureté, la virginité, la chasteté — fût-elle partielle et difficile — est le plus grand don que l'on puisse faire à ceux qu'on aime après le don de notre vie. Solidaires de la mystique humaine libérale de ces vieux sages d'autrefois, nous refusons de nous marier pour des raisons spiri-

tuelles, par solidarité, comme pour accompagner dans notre offrande volontaire les infirmes, les handicapés, les prisonniers, les personnes qui accomplissent leur vie sans se soumettre fatalement à l'acte sexuel. De tout notre être, non plus tournés vers la satisfaction immédiate d'un besoin physique normal et senti, mais donnés plus totalement à la cause que nous mettons au-dessus de tout, nous croyons pouvoir intégrer, sans nous diminuer, les appels physiques. Nous reviendrons sur nos options spirituelles et évangéliques. Même sans celles-ci, nous contestons la sexualité hygiénique et vulgaire de notre époque.

Il est évident qu'un tel don, qui enveloppe jusqu'au désir, ne peut conduire à la maturité que s'il est *altruiste*. Un célibataire qui voudrait ne vivre que pour lui-même, que pour se « préserver » de l'ambiance, est promis à bien des déviations. Sur ce point les gens mariés sont dans une situation différente : ils sont forcés par la vie à se donner aux autres. Le don mutuel les épanouit. Sitôt qu'ils se retrouvent seuls, l'un en face de l'autre, ou que la santé diminue, que les enfants contestent, ils risquent eux aussi de se durcir en célibataires. La maturité ne viendra pas de leurs échanges physiques souvent au ralenti, mais bien de leur capacité de cœur et d'esprit à s'ouvrir au bonheur des autres. Dois-je le répéter une autre fois : ce n'est ni le mariage, ni le célibat qui équilibre, mais d'abord le don de soi aux autres. Et hâtons-nous d'être heureux en travaillant au bonheur des autres.

Un vrai don peut-il être conditionnel ? Les grands amours appellent l'éternité, l'indissolubilité. Ils en ont besoin pour s'approfondir.

2. Aspects mystiques

Pourquoi notre Eglise tient-elle tellement à ses célibataires consacrés ? Est-ce la peur de briser avec son propre passé ? Pourquoi cette préférence séculaire quand l'humanité a été créée masculine et féminine ? Pourquoi ces engagements perpétuels réservés au célibat religieux ? Ne faudrait-il pas tenir compte des situations, de âges, des charismes et sincérités ?

Il est vrai que des points de vue sociologique et historique, on peut justifier à peu près toutes les formes de célibat... et de mariage. En outre, vouloir demeurer célibataire chrétien simple-

ment pour contester le fatalisme sexuel me paraît un peu naïf. La question est beaucoup plus vaste : il s'agit d'accomplir chacun à sa manière, mais dans la diversité des appels et des dons, le dessein de Dieu, dessein universaliste et diversifié, qui s'accommode de toutes les classes sociales possible. Le Christ disait : « Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père ». (Jn 14, 2) « Il y a des eunuques qui sont nés tels dès le sein de la mère ; il y a des eunuques qui ont été rendus tels par les hommes ; et il y a des eunuques qui se sont eux-mêmes rendus tels à cause du Royaume de Dieu ». (Mt 19, 11-12)

Face au dessein diversifié de Dieu, nous ne sommes ni anormaux, ni immatures ; mais tout au plus des malcompris. Une civilisation mondiale technocrate et vouée à l'efficacité immédiate n'aime pas trouver dans ses ordinateurs des « modèles » qui ne correspondent pas à ceux qu'elle avait prévus. « Tous ne comprennent pas ce langage, mais ceux-là seulement à qui c'est donné ». (Mt 19, 11)

De même que l'univers a surgi de l'évolution créatrice d'une pensée d'amour riche en variétés d'expression, nous sommes, chacun et chacune, nés de la même pensée qui aura ensorcelé les consciences depuis Abraham jusqu'à Charles de Foucauld. Et nous voilà chargés, par un appel très étrange mais réel, de dire au monde et à l'univers le même amour total, libre, gratuit, créateur, inaltérable. Nous montrons, à tour de rôle, chacun à sa façon, l'Amour infini et éternel du Père. « Je t'ai aimé d'un amour éternel » (Jr 31, 3). Cette pérennité de l'amour divin, seule une durée imprescriptible peut la signifier en ce monde. Il ne s'agit pas pour nous d'un simple entêtement à vouloir survivre, mais bien d'une représentation vivante, personnifiée de l'amour de Dieu qui ne finit pas. Nous rendons visible la fidélité de Dieu à son Peuple. Faut-il le rappeler : Quelqu'un nous a précédés, Il nous a marqués à jamais, Il est allé jusqu'au bout sans jamais revenir sur sa décision. Ce ne fut pas facile : « Père, si c'est possible, éloigne de moi cette coupe. (Lc 22, 42) Père, délivre-moi de cette heure ». (Jn 12, 27) Sa réponse est capitale pour nous qui discutons de charismes et de sincérités successives : « Non pas ma volonté mais ta volonté ». (Mc 14, 36). L'Admirable ! Il est notre modèle et notre appel. Il aurait bien pu agir autrement : comme un grand enfant,

se faire servir, mobiliser ses anges comme il disait ; être roi avec des serviteurs autour de lui, se marier, avoir des enfants qui le font rire et une famille qui l'assiste à sa mort. Pourtant, il est seul, unique, célibataire, passant librement et gratuitement d'un lieu à l'autre, pour aimer tous les hommes à la fois. Tous ceux qu'il rencontre et qui comprennent un peu son message, il les appelle tout à la fois « mon père, ma mère, mes frères, mes soeurs ». (Lc 8, 21). C'est le célibat consacré ; c'est l'amour universel devenu absolu. Tout est pour le grand projet du Père de sauver le monde par la charité.

Seul un célibat durable, altruiste et volontaire, lui permettait d'offrir à tous, ce genre d'amitié et de certitude dans le même amour toujours ouvert d'un même Père qui était aussi le leur. La moindre fermeture du cœur sur une amitié trop exclusive l'aurait empêché d'offrir son témoignage d'amour universel et pourtant très concret : « Ne saviez-vous pas, dit-il même à ses parents, que je me dois aux desseins de mon Père ? » (Lc 2, 43).

Le modèle appelle. L'instinct d'imitation joue. Le bien attire. Nous faisons comme lui et ça nous semble normal. D'ailleurs il l'a dit et promis : qui le suit recevra son amour. « A ceux qui l'ont connu, le Christ donne le pouvoir de devenir enfants de Dieu ». (Jn 1, 12) Le célibat mystique nous introduit dans cette autre mentalité, celle d'une grande famille où chaque personne vient montrer, démontrer au besoin, le mystère d'un Amour absolu, toujours fidèle à lui-même, éternel dans ses perspectives puisqu'il engage déjà l'autre vie.

L'expérience mystique à travers les âges démontre que les formes spirituelles varient selon les charismes de chaque période de l'histoire. Au tout début de l'église, la prédication conduisit au témoignage suprême de la vie offerte à un milieu païen. Puis il y eut la virginité, le monachisme. Durant longtemps, toute la vie du religieux était orientée par le vœu d'obéissance : situation normale quand on sait que le monachisme fut longtemps marqué par la féodalité et le service à ses seigneurs. François d'Assise vint donner son témoignage de pauvreté en plein milieu urbain. Puis il y eut les mystiques. Nous avons connu aussi l'âge des grands ascètes et la mentalité de crucifixion dont ont vécu la plupart de nos aînés. Quel courage ils ont eu ! Le temps est venu de nous

demander sous quelle forme se développera l'expérience mystique de demain ? Peut-être devons-nous penser qu'elle sera l'envers de l'érotisme dans le don personnel d'un amour très pur (« la perle dans la boue »), soucieux d'évangélisme et d'amitié. La chair, si dégradée soit-elle, appelle l'esprit. L'esprit viendra. Les saints et les saintes de demain seront peut-être ceux et celles qui, au milieu de toutes les misères que leur impose une certaine opinion publique érotisée au possible, auront su offrir esprit, coeur et corps, sans rien retenir pour eux-mêmes, afin de donner davantage aux autres. Ainsi fit Jésus en Judée et Galilée.

« La chair est faible » (Mc 14, 38). La miséricorde de Dieu est prompt et infinie, Les difficultés de la chasteté du célibataire sont justement équilibrées par la miséricorde à laquelle il a constamment recours. Dieu est un Dieu d'Amour qui pardonne 77 fois 7 fois. Une dialectique du pardon s'établit entre le célibataire marqué par le milieu d'où il vient et où il travaille, et Dieu, son Père qui tous les jours monte sur la tour pour voir revenir son « enfant prodigue ». Il arrive en effet sous la pression du travail, des fatigues, d'amitiés mal évaluées, que le célibataire ait davantage besoin de courage et de miséricorde. Qu'il sache encore une fois que Dieu n'attend pas de lui qu'il soit un ange, mais bien un homme aux désirs infinis. « Vases d'argiles », dirait saint Paul ! Un corps consacré reste un corps aussi longtemps qu'il est vivant. Dieu désire d'ailleurs cette chasteté vivante, donc variable, difficile à ses heures, et sa grâce particulière est justement celle du dialogue intime qui s'établira entre le célibataire, à la fois heureux d'offrir sa sexualité et en même temps peiné de ne pas la posséder toujours comme il voudrait. Dieu, bon, attentif, connaît les plus intimes recoins de l'âme. « Elle est beaucoup pardonnée, parce qu'elle a beaucoup aimé », disait Jésus à propos de Marie Madeleine. (Lc 7, 47). « Ce qui importe — je cite la Règle de Taizé — c'est de vivre dans le continuel recommencement du chrétien jamais abattu parce que toujours pardonné ». Mystère du pardon ! Mystère de mort et de résurrection ! Les crises de sexualité, qui arrivent même entre époux, peuvent ainsi aboutir aux pardons qui élargissent et équilibrent le coeur, à la miséricorde reçue qui appelle une fois de plus à se transformer en miséricorde offerte aux autres. Ce qu'on appelle en termes bibliques vaincre le mal par le bien,

changer l'eau en vin. Quelles grandeurs promises à ceux qui voudront vraiment vivre leur célibat comme un dialogue avec la miséricorde de Dieu !

Conclusion

Un jour J. F. KENNEDY (1917-1963) déclarait que le succès d'un grand projet dépendait en définitive de quatre grandes questions auxquelles il faudra donner quatre grandes réponses. 1. Avons-nous été courageux ? 2. Avons-nous fait preuve de maturité ? 3. Avons-nous été authentiques ? 4. Nous sommes-nous engagés à fond ? — Croyons-nous vraiment au célibat volontaire ? Savons-nous qu'il nous offre la possibilité d'un engagement total, courageux, libre, permanent ? Savons-nous qu'il est vraiment un grand don à faire à la société et à notre Eglise ? Cette humanité, à la fois riche d'énergie et distraite par l'immédiat, apprendra-t-elle autrement que par ses célibataires consacrés qu'un grand Amour la précède et que cet Amour est vivant jusqu'à la fin ? Eh oui ! « la grâce soit avec tous ceux qui aiment notre Seigneur Jésus-Christ d'un amour inaltérable ! » (Eph. 6, 24).

*2715 Côte Ste-Catherine,
Montréal 250.*

Benoît LACROIX, o.p.

POUR UNE VIE CONTEMPLATIVE MISSIONNAIRE

Lorsqu'on essaie d'approfondir les dimensions missionnaires de l'engagement contemplatif, notre pensée catholique canadienne ou québécoise est reportée à deux images qui circulèrent longtemps dans notre population : sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et le « paratonnerre ». L'une et l'autre veulent traduire des aspects réels de la vie contemplative ; la signification qu'on leur donne risque, cependant, de rétrécir les valeurs multiples dont les communautés contemplatives témoignent déjà au sein de notre société.

La première image est en fait une personne, sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, patronne des missions ; elle nous incite à comprendre la participation à la vie missionnaire sans quitter notre maison, par la prière et le don de soi ; la communion des saints est ici la base de cet échange universel de grâces. C'est donc vers les missions extérieures par l'intériorité que l'image de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et sa signification dirigent notre attention. L'image du paratonnerre, étrange à certains égards, concentre notre pensée autour de la *mission* de la vie contemplative : la *prière* qui plaît à Dieu et procure à l'Eglise et au monde protection du courroux justifié d'un Dieu offensé !

Nous sommes en présence de deux images, — il y en a d'autres, — qui tentent d'esquisser une dimension missionnaire de la vie contemplative. Les deux sont insatisfaisantes si nous nous bornons à les accepter sans en creuser le sens. Ce travail est d'autant plus nécessaire que les « missions » opèrent maintenant bien différemment qu'au début du siècle ou à l'époque où sainte Thérèse fut choisie comme patronne des missions ; après Vatican II, l'Eglise revise largement sa théologie des missions (œcuménisme, mouvement « justice et paix », développement des peuples et Tiers-Monde, théologie des religions non-chrétiennes) ; elle la centre sur une

théologie de la *mission* : présence prophétique de l'Eglise là où une communauté de charité confesse Jésus-Christ comme Seigneur et source de vie. C'est donc autour de la « mission de la vie contemplative »¹ que je ramène les trois pensées suivantes.

Proclamation de la vie contemplative

Le déplacement de l'accent « des missions » à « la mission » n'a pas seulement pour effet d'obliger les contemplatifs à intensifier leur engagement d'intercession et de trouver des voies nouvelles de responsabilité à l'égard des « missionnaires » ; l'essentiel de ce déplacement fait découvrir que là où est une communauté ecclésiale vivante, il doit y avoir aussi une confession de Jésus-Christ, mort et ressuscité, source de tout le salut pour les hommes. La communauté universelle est aussi locale et il en va ainsi de sa confession. L'institut de vie contemplative, en plus de partager la responsabilité de la mission universelle de l'Eglise, est appelé à comprendre son engagement particulier comme un élément réel de la mission de l'Eglise dans la société. Il y a une mission de la communauté contemplative dans l'Eglise et la société locales.

Il y a un prophétisme de la vie contemplative ou, si l'on aime mieux, une proclamation propre à l'engagement contemplatif : un message et un langage. Cette proclamation est possible pour toutes les formes de vie contemplative, allant de l'érémitisme le plus strict à la vie contemplative vécue en communauté. Deux traits fondamentaux de ce message sont *Jésus-Christ Seigneur* et la *charité-communion en Eglise*. Ce qui est d'abord proclamé par la consécration contemplative, autant par la communauté que par la personne, c'est que Dieu règne, qu'Il est Seigneur et Rédempteur, qu'Il est présent au milieu de nous par sa Parole et son Pain, qu'Il agit dans l'histoire et dans *notre histoire*, qu'Il est en fait le tout de l'Eglise et le tout de notre propre existence. Cette proclamation

¹ On pourra parcourir avec profit les articles suivants : Dom Jean Leclercq, O.S.B., art. *Problèmes actuels du monachisme* dans *Rythmes du monde*, XVII, 1-2 (1969) 7-23 ; R. Voillaume, art. *La contemplation dans l'Eglise de notre temps* dans *Vie spirituelle* 565 (nov. 1969) 482-496 ; 566 (déc. 1969) 545-555 ; Mgr R. Etchegarray, *Documentation catholique* 1543 (6 juillet 1969) 635 ; E. Duperray, art. *Contemplation et mission* dans *Mission de l'Eglise* 80 (juin 1961) 1-2 ; *Venite Seorsum* dans *Acta Apostolicae Sedis* LXI, 11 (10 nov. 1969) 674-690.

devient sensible à une époque et à une civilisation grâce à des signes-chocs : silence, solitude, prière, etc. Ce don absolu de la personne à Dieu prend de la place et du temps dans la société ; l'institut de vie contemplative est une communauté de personnes vivant *historiquement* cette même recherche absolue de la présence de Dieu et l'extériorisant dans une société, de telle sorte qu'un engagement contemplatif commun devient une « icône » prophétique². La société civile doit tenir compte de la volonté d'hommes et de femmes authentiques qui désirent, en toute liberté, vivre leur existence sur une base bien différente des buts généralement poursuivis par cette société. En elle-même, la vie contemplative, par ses membres et ses traditions, proclame que Dieu est vivant et que, déjà, il est possible de communier à sa vie par la communion à la personne de Jésus-Christ, présente à l'Eglise, à toute communauté de croyants.

Cette proclamation de la *transcendance personnelle* de Dieu s'accompagne du signe essentiel de la condition chrétienne : une vie de charité acceptée et partagée en commun. A ce *signe*, un homme est reconnu comme le disciple de son Seigneur qui a aimé jusqu'au bout. La vie contemplative vécue en communauté témoigne, à la fois, de la présence du Dieu de Jésus-Christ et de la primauté de la charité. Cette charité revêt plusieurs visages ; elle est acceptation responsable des frères ou des sœurs, elle est service, elle est justice et respect créateur ; à cause de la présence permanente du péché au sein de la communauté et dont personne n'est indemne, elle doit toujours demeurer humble ; ce péché, il doit être vaincu par la seule arme que le Christ offre et exige, la *charité*. C'est la seule force rédemptrice dont la communauté doit user et témoigner. Si une communauté de vie contemplative peut achever cette « perfection de la charité », même si cet accomplissement était inconnu de la plupart des gens, cette communauté atteint l'une des dimensions les plus essentielles et les plus révolutionnaires de l'Évangile : elle annonce le cœur de la mission, non seulement par la parole mais par un *événement* qui continue au cours des âges ; elle est une « icône » qui parle à une société et à une époque ; elle rejoint ce qui sera la structure de la vie dernière : « nous serons toujours avec lui ».

² R. Voillaume, *op. cit.*, p. 552 ; les ordres contemplatifs sont comparés « à un signe social » de cette vie d'intimité divine.

Il me semble que l'essentiel de cette proclamation prophétique consiste dans cette présence absolue d'hommes et de femmes vivant pour Dieu au milieu des hommes et comme hommes, comblés par la grâce du Christ. C'est un témoignage sacramental qui est, à la fois, envahi par la présence transformante de Dieu et charpenté d'humanité, humanité qui s'accomplit dans cet échange constant entre Dieu et l'homme, entre Dieu et une communauté. Cette communauté est de soi une communauté de médiation capable, à cause de son existence, d'être parmi les hommes un témoignage humble, voire caché, de la présence aimante et rédemptrice du Christ Sauveur. Et cela, la communauté doit d'abord l'être ; la proclamation évangélique n'est pas uniquement *parole*, elle est *événement* ; la parole viendra expliquer ce qu'une communauté vit et la vie montrera, par elle-même, quelquefois à travers des contradictions inévitables, que la parole est en-deça de l'expérience vécue. Ceci est particulièrement exact lorsqu'on veut approcher cette vie de communion mystique et contemplative entre un homme et son Dieu, entre une communauté et Jésus-Christ qui en est le cœur, la vie et le mouvement : les mots sont inadéquats et, pourtant, les gens comprennent, si l'expérience est réelle et authentique.

Cette proclamation prophétique de la vie contemplative est humble, cachée et discutée. Les recherches actuelles pour réinterpréter les traditions contemplatives par des expressions contemporaines qui seraient des sources d'accomplissement pour ceux et celles qui les acceptent et de compréhension pour ceux et celles qui y regardent de loin, bien que nécessaires, doivent maintenir vivant et dynamique l'engagement contemplatif, même si celui-ci est momentanément incompris par une société, voire par une chrétienté. L'incompréhension et la contradiction ne sont pas absentes de l'engagement chrétien, quel qu'il soit ; cependant, même si on sait cela, nul n'est justifié de tabler sur elles pour maintenir un langage périmé dont la disparition serait nécessaire pour intensifier la tradition réelle et vivante.

Présence dans un milieu : incarnation et catholicité

La vie contemplative est vécue dans un milieu et dans une époque ; c'est presque ridicule de l'affirmer. Et pourtant, cela m'apparaît nécessaire puisqu'on insiste tellement sur le « ciel » comme

le lieu et le temps actuels de la vie contemplative. On répète souvent que la vie contemplative est céleste et eschatologique, qu'elle est déjà une participation aux réalités des derniers temps quand Dieu sera « tout en tous ». Ces affirmations comportent beaucoup de vérités ; j'ai l'impression qu'elles conduisent, cependant, à beaucoup d'illusions et forcément à des attitudes concrètes qui expriment « une » compréhension particulière de la vie contemplative. Cette vie céleste mène souvent à un oubli injustifiable des valeurs terrestres de la *mission* même de la vie contemplative. Puisque l'imagerie localise parfois le ciel hors de notre monde et de notre temps, les instituts de vie contemplative se situent parfois mentalement hors du monde et du temps. La théologie qui justifie de telles attitudes demeure incomplète. Ce que la théologie de l'Eglise peut apporter de plus précieux, pour le moment, à la théologie de la vie contemplative, c'est justement de situer cette dernière à l'intérieur d'une *communauté mystique et historique* ; parce que l'Eglise vivante est Jésus-Christ communié, hier et aujourd'hui, elle est aussi au milieu des hommes et avec eux une présence historique de salut qui exige de ceux qui le reçoivent et le transmettent conscience et lucidité, incarnation et dépassement.

Les instituts de vie contemplative doivent s'incarner. Je ne veux pas simplement parler des réalités humaines qu'on doit reconnaître et accepter à l'intérieur de la communauté ou de certains rapports nécessaires avec la société ; j'entends par *incarnation* la reconnaissance lucide, courageuse et responsable qu'on est d'une civilisation et d'un milieu, qu'on participe à une culture et à un âge, qu'on est de telle église locale et non d'une autre. Cela paraît bien simple et pourtant c'est bien difficile pour des instituts contemplatifs *historiques et internationaux*.

Fréquemment, les législations font abstraction des circonstances de lieu et de temps ; si elles les mentionnent, c'est souvent pour les décourager, de telle sorte qu'on a l'impression que l'engagement contemplatif, tant personnel que communautaire, devrait être vécu par un homme imaginaire, enraciné dans l'irréel, de partout et de nulle part, de tous les temps et pourtant sans naissance et sans mort.

Aujourd'hui, on s'aperçoit davantage de l'urgence de l'incarnation de la vie contemplative dans les pays de mission. Le récent

Concile y est revenu, demandant qu'on adapte et qu'on développe une vie contemplative propre aux génies des peuples et des civilisations atteintes par l'effort missionnaire de l'Eglise. Cette tâche ne peut se limiter à des mondes nouveaux comme l'Afrique et l'Asie que nous découvrons à peine comme si, en faisant cela, nous étions exemptés de tourner les yeux vers notre propre civilisation. J'ai l'impression que c'est cela que nous pensons involontairement, c'est-à-dire que l'Occident (ou l'Europe?) est une réalité définie et statique, que les structures de notre société nous sont familières et qu'il n'y a pas lieu de penser *ici* à une ré-incarnation de la vie contemplative, tenant compte du génie propre de notre peuple. Bien que je ne connaisse pas tous les monastères du Canada, je me demande, pour ne prendre qu'un exemple, si la vie contemplative et ses structures ne sont pas encore maintenues dans un cadre qui suppose une *société rurale* alors que nous passons au monde urbain et technique³. Quelques-uns s'interrogent même au sujet des monastères qui sont dans les villes : ne sont-ils pas situés « mentalement » dans la campagne ? S'il y a une nécessité actuelle, c'est bien de tenter une vie contemplative profonde mais à l'intérieur de la cité, mentalement *urbaine*.

Puisque nous sommes au niveau de l'insertion dans un milieu, j'aimerais aborder un autre point : celui du génie propre du Canada et du Québec. Qu'on le veuille ou non, ces questions ont beaucoup plus d'importance qu'on ne le laisse croire. Il ne s'agit pas pour moi de voir une communauté contemplative s'engager dans une forme de nationalisme, mais de reconnaître une *conscience responsable* des valeurs que notre société peut offrir au témoignage de la vie contemplative. N'y a-t-il pas ici aussi un *génie propre* et des *traits historiques* qui peuvent être assumés et qui feraient de la tradition contemplative canadienne ou québécoise une contribution originale au témoignage de la catholicité de l'Eglise, même dans notre milieu. Cela implique pour certaines communautés que les liens légaux avec les autres communautés-sœurs à travers le monde

³ J. Leclercq, *op. cit.*, p. 22-23, note 59 : « Le problème de la substitution d'une civilisation de type urbain à une civilisation de type rural ne se pose point de la même façon en Occident et ailleurs, ni de la même façon au Japon et en d'autres pays d'Asie. Mais partout la psychologie est influencée par l'urbanisation croissante, dont les conséquences pour le monachisme doivent être prévues ».

sont basés sur d'autres principes que l'unanimité dans une pratique servile et que l'unité peut avoir des traits différents d'un pays à l'autre.

Cette incarnation de la tradition contemplative dans des structures nouvelles telles que le génie d'un peuple ou l'avènement d'une autre société, urbaine et technique, montre bien que la vie contemplative est à la fois un témoignage chrétien et un facteur de *civilisation*. Une communauté contemplative peut jouer un rôle positif dans une civilisation et non seulement en subir l'influence et les contrecoups. L'une des plus grandes contributions que la vie contemplative puisse présenter à notre temps et à notre milieu nord-américain c'est, sans doute, cette conscience responsable et active de la *personne* comme la priorité qui ne s'achève et ne s'accomplit que dans une expérience d'inter-communion dont seul, l'Absolu peut garantir la profondeur et la durée. Cette contribution n'est pas le dépôt sacré des communautés contemplatives ; d'autres personnes et d'autres groupes tentent aussi d'y apporter leur part par des voies diverses ; que d'autres le fassent ne diminue en rien l'importance de ce témoignage dont l'institut contemplatif est capable à cause de sa recherche absolue du Dieu personnel et de cette vie de charité acceptée dans l'inter-communion.

Une telle insertion ne réduit pas la nécessité de la catholicité de la vie contemplative ; il y a un équilibre à établir entre l'engagement local et sa dimension catholique. Avec l'accélération actuelle des moyens de communication, il semble aisé pour une communauté de vie contemplative d'être à la fois d'un lieu et du monde, d'assumer profondément une société et de partager les soucis de l'humanité et de l'Eglise universelle. Il existe une très grande proximité entre les communautés chrétiennes à travers le monde. Une telle mentalité ecclésiale et universelle ne doit pas faire oublier qu'une telle expérience ne demeure possible que dans la mesure où chaque communauté locale est *catholique* et *missionnaire* par rapport au monde immédiat ; il y a une assumption d'un milieu qu'aucune autre communauté ne fera pour nous, car sa situation ne lui permet pas de le faire. C'est une question de fidélité au salut « ici et aujourd'hui ».

Une telle catholicité n'est jamais totalement faite ; elle dépend de la collaboration des uns et des autres ; elle exige un effort sou-

cieux tout au moins d'accueillir avec un cœur purifié le salut de Jésus-Christ et le vivre dans le monde, fût-il hostile et divisé. C'est pourquoi un institut de vie contemplative ne découvrira sa mission que dans une inter-relation vivante et constante avec les autres communautés et structures de l'Eglise locale et universelle. L'exemption est bien autre chose que l'isolement ; le silence et la solitude représentent une intensification de la situation de l'Eglise en présence de son époux, le Christ, et jamais une évacuation de l'Eglise elle-même, envoyée au monde. En ce sens, la forme la plus radicale de la solitude contemplative, l'érémisme, est ecclésiale et peut, à sa manière, témoigner de l'incarnation et de la catholicité de l'Eglise ; et dans ces formes absolues on peut découvrir aussi le cœur de la *mission ecclésiale* de la vie contemplative.

Prière et mission de la vie contemplative

Si l'image du *paratonnerre* signifie que la prière est la mission fondamentale de l'engagement contemplatif, je crois qu'on peut, immédiatement, être d'accord, pourvu qu'on ne réduise pas la prière à une mathématique de récitation et à une multiplicité des liturgies. Par prière contemplative on entend, je pense, une *vie de communion à Jésus-Christ*, « l'esprit d'oraison » ; cette vie de prière commune et personnelle comporte, bien sûr, des formes sacramentelles et des liturgies ; elle intègre aussi des formes de prière personnelle telles que l'oraison, le silence et la solitude, la lecture spirituelle, la retraite, etc. Il n'y a rien à rejeter de tout cela, il faut intensifier ; que l'on saisisse bien, *intensifier* peut dire aussi purifier et élaguer ce qui empêche l'approfondissement de la vie de communion à Jésus-Christ ; cette intensification n'est pas longueur ou quantité, elle est simplicité et vigueur.

Lorsqu'on affirme que la mission de la vie contemplative c'est la prière, on dit que la communauté contemplative se situe dans la position même de tout homme dans la Réalité absolue, de l'Eglise en présence de son Christ, soit une attitude absolue d'accueil et de présence à Dieu. Cela signifie aussi que la communauté de vie contemplative se reconnaît dans le Christ et avec l'Eglise comme une *communauté d'intercession*, afin que la grâce du Seigneur atteigne tout ce qui vit et respire et, parce que cette grâce du Christ atteint

déjà tant d'êtres, cette communauté exprime aussi l'action de grâces ecclésiale. C'est dans l'Eucharistie qu'une telle expérience est vécue dans toutes ses dimensions.

Cela est un aspect de la *prière contemplative* comme *mission* ; il y a plus encore. Il ne s'agit pas seulement de prier pour soi et pour les autres mais, en fait, de participer à une communauté et de l'animer. Il faut un milieu où cette expérience de prière et de communion à Jésus-Christ soit possible ; un des éléments fondamentaux m'apparaît donc être l'édification et le maintien d'une communauté de prière, communauté capable d'étendre et de communiquer son expérience à d'autres hommes et femmes. L'un des signes de cela, c'est la joie que ressentent certaines personnes à prier avec une communauté contemplative. S'il y a une mission de la prière des contemplatifs, aujourd'hui, c'est justement de recréer l'expérience de la prière autour d'elle, de la rendre possible dans un milieu donné grâce à des rythmes souples qui conviennent aux invités et aux membres de la communauté contemplative. Les récents développements liturgiques donnent à ce sujet beaucoup de latitude. Cette créativité peut être une mission temporaire ; la prière, quelle que soit sa forme, demeurera la nervure centrale de la vie contemplative tant personnelle que communautaire ; cette nervure ne maintiendra sa vitalité que si elle est liée à une charité purifiée et fidèle, non par héroïsme mais par la grâce du Christ, Témoin du Dieu vivant.

Conclusion

Proclamation prophétique, incarnation et catholicité, vie de prière authentique sont trois aspects de ce témoignage missionnaire de la vie contemplative, dût-elle varier de l'érémitisme le plus pur au monachisme urbain. Il y a chez tout chrétien et chez tout contemplatif vrai une tension entre l'absolu de sa présence à Dieu dans le temps et l'espace, et la nécessité de l'apostolat surgie de cet échange ; au cœur même de l'intimité de la connaissance contemplative, il y a ce désir brûlant du règne du Christ. Ce n'est donc pas aborder un problème imaginaire que faire face à la dimension missionnaire de la vie contemplative. Ne pas vouloir l'approfondir, c'est demander à plusieurs de faire leur deuil d'une grâce qui est tout sim-

plement un don de l'Esprit. Ce don s'accompagne d'un discernement permettant de découvrir comment l'engagement contemplatif, sans se trahir, peut déboucher en une vie missionnaire, non seulement de désir vague et insatisfait, mais d'engagement dans le milieu même où l'on a rejoint une communauté contemplative déjà existante.

Et pour certains, il y aura peut-être lieu de réfléchir sérieusement à une vie missionnaire contemplative dans des pays dits de mission. Cette mission « ad extra », des hommes comme Charles de Foucauld et Jules Monchanin l'ont vécue en renouvelant et les missions et la tradition contemplative. Plusieurs peuvent reprendre leurs traces afin d'enraciner par toute la terre la « connaissance » du Christ que nous ne cessons d'apprendre en contemplant sa Face et en communiant à sa Vie.

*117 Labonté,
Longueuil.*

Gilles BOURDEAU, o.f.m.

LES LIVRES

Le prêtre, hier, aujourd'hui, demain (Foi et liberté). Société canadienne de Théologie. Montréal, 1970 ; 389 pp., Fides. \$6.00.

Plus que jamais peut-être, dans l'Eglise, il est question de l'identité du prêtre. On délaisse les études d'exhortation ou d'édification pour s'adonner à des recherches doctrinales. C'est à ce dernier exercice que s'est livrée la Société canadienne de Théologie, lors de son congrès, tenu, à Ottawa, en 1969. Ses vingt-sept communications sont ici reproduites. Elles abordent les différents aspects du presbytérat depuis ses enracinements dans la Bible jusqu'à son actuel environnement en un siècle de sécularisation. Chaque auteur porte individuellement la responsabilité de son exposé.

RENARD, cardinal, *Le cheminement du peuple de Dieu* (Doctrines pour le peuple de Dieu). Paris, Beauchesne, 1969 ; 128 pp., 12 F.

Il est courant de parler de l'Eglise comme Peuple ou Royaume de Dieu. En de courts chapitres, l'élément A. analyse la nature de ce royaume. Il explique le rôle de l'Eglise dans le monde auquel elle se doit d'être présente pour l'illuminer, le soulever sans se confondre avec lui. C'est une série d'opportunes précisions issues d'une doctrine et d'une expérience pastorales.

TOINET, Paul, et JEANSON, Francis, *La foi*. Dialogue sur l'essentiel (Verse et controverse, 10). Paris, Beauchesne, 1969 ; 120 pp., 9.60 F.

La collection *Verse et controverse* tâche de faire se rencontrer et dialoguer des hommes de bonne volonté dont les thèses s'opposent. Pour les chrétiens, c'est une très opportune

occasion de témoigner de leur foi. L'athéisme contemporain aime à se présenter comme une forme d'authentique humanisme. Mais de la part de ses adeptes il y a souvent méprise sur le sens de la relation de l'homme à Dieu. La dimension humaniste de la foi chrétienne a besoin d'être démontrée. C'est le débat, d'abord oral, qui fait l'objet du présent dialogue entre un prêtre, Paul Toinet, et un incroyant, Francis Jeanson. Les deux se respectent, s'estiment, tout en s'opposant loyalement, convaincus l'un et l'autre de travailler à la promotion de l'homme. A noter qu'il s'agit d'un dialogue sur les données de la foi et non sur les techniques de promotion humaine d'ordre socio-économique.

RAHNER, Karl, *Ecrits théologiques*. T. X : *Monde moderne et théologie*. Bruges, Desclée De Brouwer & Mame, 1970 ; 174 pp., 23 F.

T. XII : *Problèmes moraux et sciences humaines*. Tours, Desclée De Brouwer & Mame, 1970 ; 165 pp., 23 F.

Les initiés savent déjà que l'A. est considéré comme le grand animateur de la théologie catholique en Allemagne. *Ecrits théologiques*, traduits de l'allemand, regroupent les études les plus significatives de sa pensée. Dans le T. X, il est question de grands problèmes de l'actualité, comme la sécularisation, l'humanisme chrétien, etc. Sous le titre « Nouvelle terre », nous trouvons une remarquable étude de *Gaudium et Spes*. Les cinq exposés du T. XII ont pour thème commun l'énigme de la liberté. Ils établissent en même temps que, au-delà des sciences humaines, il y a toujours place pour une réflexion proprement dite de théologie morale.

la **vie** des communautés religieuses

5750, boulevard ROSEMONT
MONTRÉAL 410, Qué., Canada

FRAIS DE RETOUR GARANTIS

PORT PAYÉ À BEAUCEVILLE

LES SS. DE LA STE-
FAMILLE 744 RUE PERE-
MARGUERITE QUEBEC 6
Q6-27

COURRIER DE LA DEUXIÈME CLASSE — ENREGISTREMENT NO 0828