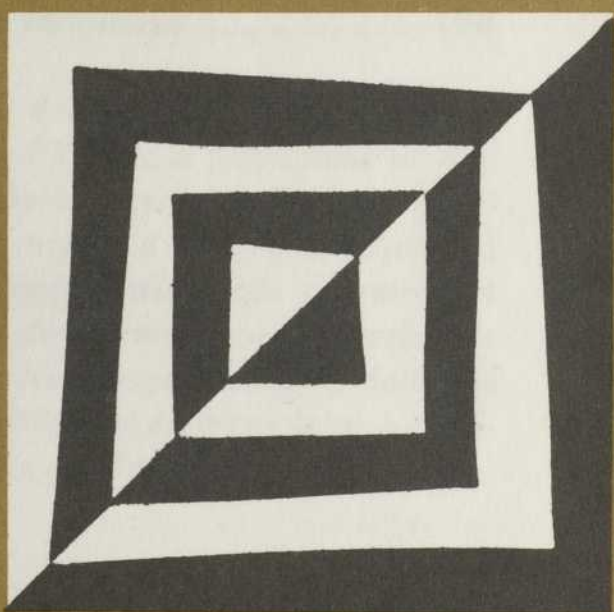
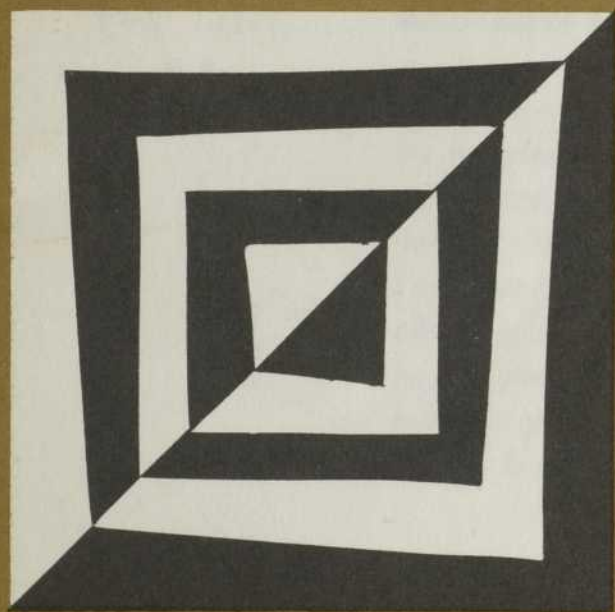
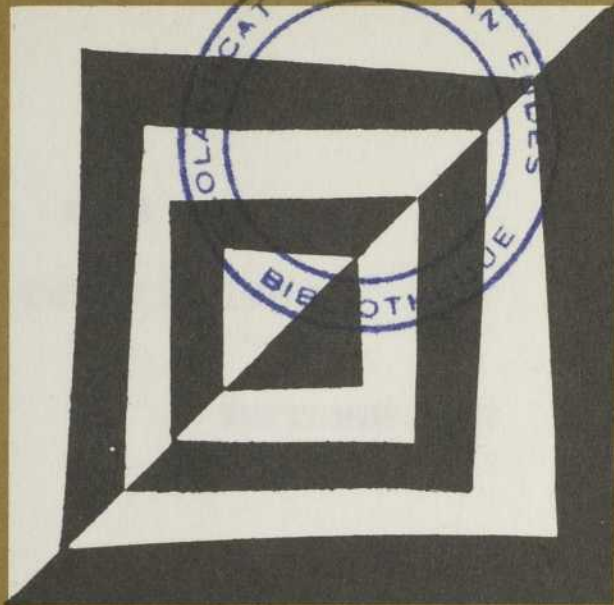
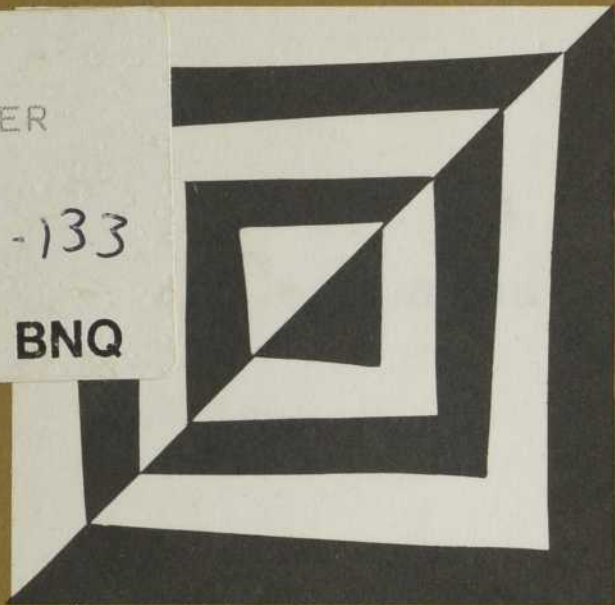


PER

V-133

BNQ



7

SEPTEMBRE 1968

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 la 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 et 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 36, Canada

Souscription : \$4.00

Tél. 259-6911

La VIE des communautés religieuses

DÉPÔT LÉGAL

SEPTEMBRE 1968

Vol. 26 - n° 7

P.-A. LIÉGÉ,
o. p.

Réinventer la vie religieuse ----- 194

Rechercher ce que doivent faire les religieux et les religieuses dans l'Eglise, la façon dont ils doivent vivre, sans rechercher en même temps ce qu'ils doivent être et signifier, c'est risquer d'aller à l'aventure. La transformation, qui achemine la vie religieuse vers des formes moins séparées de la vie quotidienne des groupes humains, doit être motivée par la constitution du signe le plus explicite et le plus lisible du Royaume.

Laurent BOISVERT,
o. f. m.

La vie religieuse, une modalité de vie chrétienne ----- 206

En affirmant que la vie religieuse est une modalité de vie chrétienne, l'A. suppose qu'il existe divers modes, parfaitement valables, de communier à l'unique être chrétien reçu au baptême et d'en vivre les exigences. Au lieu de supputer les mérites respectifs de ces divers modes et de les hiérarchiser, mieux vaut les considérer dans leur solidarité et leur complémentarité, tels que voulus par Dieu.

Religieux en situation

Les livres

RÉINVENTER LA VIE RELIGIEUSE

Il y a beaucoup à faire pour que passe aux actes le projet conciliaire concernant la rénovation adaptée de la vie religieuse. On est en droit d'attendre nombre d'indications à cette fin venant du côté de la psychologie, de la sociologie, de la prospective culturelle, des planifications pastorales, des expériences diverses entreprises ici et là, des inspirations charismatiques de tel ou tel. Il reste que la théologie a son mot à dire : et il nous semble fondamental.

Car la théologie de la vie religieuse existe, même si elle n'apparaît pas revêtue d'une nécessité et d'une unité aussi fermes que d'autres secteurs de l'ecclésiologie, comme la théologie des ministères pastoraux, par exemple. Le Concile de Vatican II a tenu à en faire un des chapitres de la Constitution dogmatique sur l'Église, certifiant, par là même, que si la vie religieuse ne constitue une structure *de* l'Église, elle est une structure importante *dans* l'Église. Le type d'expérience chrétienne qu'elle illustre depuis de longs siècles, dans une diversité qui n'exclut pas la continuité, donne sa matière à la réflexion théologique.

Ce n'est pas à dire qu'on puisse déduire de la seule théologie de la vie religieuse des projets immédiatement concrets de réalisation pour l'ici et maintenant. Mais ces projets concrets seraient aléatoires, qui ne prendraient point comme référence fondamentale une théologie dévoilant les significations permanentes que l'Église attache à l'ensemble des formes authentifiées de la vie religieuse. Rechercher ce que doivent faire les religieux et les religieuses dans l'Église, la façon dont ils doivent vivre, sans rechercher en même temps ce qu'ils doivent *être et signifier*, c'est risquer d'aller à l'aventure.

D'où la nécessité de cette réinvention théologique de la vie religieuse dont nous nous proposons de dessiner les grandes lignes.

1. Unité et diversité dans la vie du Peuple de Dieu

Ce qui est d'abord sûr, c'est que la vie religieuse ne trouve sa justification que dans la réalité globale du Peuple de Dieu et par

rapport à l'Eglise considérée comme Sacrement du Salut chrétien. Cette perspective primordiale est fermement mise en valeur dans la Constitution *Lumen Gentium*, où il est d'abord question du Peuple de Dieu dont l'unité tient à la foi et au baptême. Tout ce qu'on reconnaîtra ultérieurement, en fait de participation à l'existence ou à la mission évangéliques, viendra *intra*-structurer et non point *super*-structurer la réalité du Peuple de Dieu. Il faudra donc rapatrier, s'il est nécessaire, la vie religieuse dans l'Eglise !

Mais cette Eglise, tout entière une, doit être qualifiée aussi de « polyphonique ». Chaque groupe de baptisés et même chaque baptisé doivent y trouver leur participation propre, leur identité propre, mais tournés vers la participation et l'identité complémentaires des autres, sans concurrence ni sentiment d'incomplétude. De cette diversité polyphonique on peut facilement découvrir trois origines :

a) La richesse de l'existence chrétienne et les limites de son appropriation. Car c'est toute l'Eglise, se développant dans le temps et dans l'histoire, qui peut seule s'approprier au maximum les richesses de l'Evangile, grâce aux diverses appropriations particulières qui sont proposées aux baptisés. D'où la diversité des vocations évangéliques.

b) La multiplicité des ministères nécessaires à la mission ecclésiale. Qu'on se reporte aux énumérations données par Paul (Rom., 12, 4 ; I Cor., 12, 28 ; Eph., 4, 11) pour reconnaître dans l'Eglise primitive la conscience de cette multiplicité. La pastorale d'ensemble, dont on parle aujourd'hui, ne saurait se réduire à l'exécution d'un plan d'activités coordonnées, à une planification : elle est née à la Pentecôte et elle s'origine dans la conscience polyphonique d'une Eglise en laquelle « le Christ organise les saints pour l'œuvre du ministère en vue de la construction du Corps du Christ » (Eph., 4, 12).

c) L'abondance des charismes suscités par l'Esprit. En vue d'actualiser dans l'aujourd'hui de l'Eglise les richesses de l'existence évangélique et l'urgence des services de la mission, l'Esprit fait surgir, selon les temps, parmi les baptisés, les charismes dont a besoin le Peuple de Dieu.

Ainsi donc, lorsque l'Eglise s'est reconnue dans la vie religieuse au point de lui conférer une permanence sous forme d'institution,

c'est, à coup sûr, parce qu'elle a vu en elle la mise en valeur de certains aspects de sa polyphonie aux diverses origines. Il eût pu arriver que la vie religieuse ne se constituât point dans l'Eglise, qu'elle restât une vocation isolée, ou bien qu'elle disparût après quelque temps. Certains pensent, aujourd'hui, qu'elle n'a guère d'avenir : il leur resterait à prouver que ce qu'elle représentait dans la polyphonie a été ressaisi par ailleurs, sous peine d'appauvrir le Peuple de Dieu ; comme il reste à la vie religieuse à relever ce défi... Mais ce n'est point l'attitude qu'a encouragée le Concile en demandant aux religieux et aux religieuses d'exister de façon plus signifiante, en vue de coopérer à la plénitude du Sacrement de Salut qu'elle a conscience d'être. Il semble bien que l'expérience continue que représente la vie religieuse depuis des siècles l'a rendue comme indispensable à cette plénitude : et c'est sur cette constatation que s'appuie le théologien lorsqu'il cherche à exprimer les significations propres dont doit être porteuse cette part de la communauté chrétienne globale, en vue d'aider ceux qui la peuplent à échapper au malheur d'une identité incertaine ou insuffisamment éclairée, cause d'un malaise plus radical que les inadaptations de forme des Instituts et auquel ne sauraient remédier suffisamment des adaptations extérieures.

Peut-être faut-il accepter de reconnaître honnêtement que certains religieux ou certaines religieuses ont pris une voie qui n'était par celle de leur vocation véritable, faute d'avoir reçu de l'Institut qui les a accueillis une proposition sans ambiguïté concernant l'Etat religieux dans l'Eglise. Ils sont entrés principalement pour participer à une œuvre ou à un apostolat que l'expérience ultérieure leur a manifestés aussi bien, et peut-être mieux, réalisables dans la situation laïque ou dans le cadre d'un Institut séculier. Des clarifications, même douloureuses, s'imposent parfois, nous le savons par expérience.

Mais il est temps de nous mettre en face de ce que représente pour l'Eglise le surgissement en son sein de cette forme spécialisée de vie chrétienne qu'est la vie religieuse et la signification qui lui est propre dans la polyphonie du Peuple de Dieu.

2. Le surgissement de la vie religieuse dans l'Eglise

On a maintes fois exprimé l'originalité de la vie religieuse dans l'Eglise, en insistant sur sa signification eschatologique et en la qua-

lifiant de *Signe du Royaume*. C'est bien saisir l'intention qui l'anima dès ses origines, et que nous chercherons à expliciter.

L'Eglise des temps apostoliques était habitée par une très intense conscience eschatologique. L'Évangile, dont elle était née, apparaissait comme l'Événement unique qui introduisait dans l'histoire humaine, de façon irréversible, une nouveauté radicale ; qui mettait l'humanité en état d'ultime convocation au Salut de Dieu ; qui inaugurerait les temps derniers et orientait le monde vers son avenir absolu ; qui mettait les disciples en communion avec les forces de la vie à venir, du « déjà là ». C'est pourquoi on voit les premiers chrétiens tirer les conséquences de cette insistance eschatologique en organisant leur vie d'une façon qui servit souvent de modèle aux fondateurs d'instituts religieux : qu'on se reporte aux premiers chapitres des *Actes des Apôtres* dans leur description de la communauté primitive, ou à la finale de saint Luc où il nous est dit des Apôtres : « Ils étaient continuellement dans le Temple à louer Dieu » (24, 53).

Assez vite, sans doute, l'Eglise s'aperçut que cette conscience eschatologique devait composer avec les exigences de la durée, avec les lenteurs de l'évangélisation, avec le développement historique des conséquences de l'Événement de Jésus-Christ. Le « déjà-là » demeurerait une absolue certitude, mais paradoxalement conjuguée avec l'évidence du « encore à attendre » : ce que devait vérifier la foi de l'Eglise dans la suite de son histoire, au risque même de voir s'atténuer dans la conscience des fidèles l'impact eschatologique.

C'est alors que surgit la vie religieuse : comme un don fait à certains baptisés de garder plus intensément, au bénéfice de la mémoire totale du Peuple de Dieu, ce qui constituait la nouveauté eschatologique des origines. Non comme un monopole, car la vie religieuse ne se substituerait pas à la vie de la communauté chrétienne, mais comme une spécialisation, ayant rôle de signe et de rappel pour tous à l'intérieur de la communauté. Dans la vie religieuse certains baptisés engageraient « professionnellement » leur existence au niveau des perceptions les plus aiguës de l'Évangile, les saisissant à leur point de jaillissement, cherchant à les maintenir à l'état absolu, sans tellement s'occuper de les composer avec les exigences de la durée ; en insistant sur l'assurance du « déjà ».

Ayant ainsi reconnu dans le surgissement de la vie religieuse comme l'onde de choc, à travers l'histoire de la communauté chré-

tienne, de la conscience eschatologique des origines, nous en trouverons une confirmation en analysant les aspects majeurs de la nouveauté manifestée par l'Évangile.

a) L'Évangile, c'était, en premier lieu, *du nouveau du côté de Dieu* : Dieu s'est avancé, Il s'est fait identifier comme le Dieu pour les hommes, Il est devenu souverainement important pour l'existence de chaque homme comme pour l'histoire humaine totale, Il appelle l'homme à sa communion dès à présent. Dieu est Père, d'une paternité toute nouvelle, qui s'est dévoilée en Jésus de Nazareth — Il s'impose d'accueillir dans l'action de grâce une telle nouvelle, d'exercer comme Jésus et avec Lui la relation filiale, de contempler le visage béni de ce Dieu, s'attendre de Lui qu'Il déclenche du nouveau dans l'histoire profonde de la liberté, d'entrer consciemment dans son projet, de vivre tourné vers Lui dans une communion contemplative.

Il n'est point d'existence chrétienne qui ne se développe dans la continuité de cette lecture primordiale de l'Événement évangélique, qui ne fasse place à la prière ainsi renouvelée. Mais on attendra des religieux et religieuses qu'ils soient les témoins privilégiés, permanents, professionnellement établis dans l'Église, de cette communion contemplative et de cette connaissance de Dieu. C'est donc à juste titre que le Décret conciliaire affirme : « Le but premier de la vie religieuse étant essentiellement de permettre à ses adeptes de suivre le Christ et de s'unir à Dieu par la profession des conseils évangéliques, il faut prendre en sérieuse considération que les meilleures adaptations aux besoins actuels n'auront d'effet que si elles sont animées par une rénovation spirituelle à laquelle on donnera toujours le rôle principal » (*Perf. car.*, 2).

b) L'Évangile c'était *du nouveau du côté de la liberté humaine* : il fallait choisir, choisir Dieu et son projet. La liberté humaine était faite, finalement, pour ce moment de l'option concernant Jésus-Christ. Il s'agissait d'une décision absolue qui dominait, en les réinterprétant, toutes les décisions de l'histoire de ma liberté, qui faisait entrer le sens de la vie humaine dans la sphère des intentions dernières de Dieu.

Certes, tout croyant est un décidé. Mais il revient de façon particulière aux religieux et religieuses de manifester que Dieu est celui qui veut être choisi pour lui-même, de façon durable, qu'Il est le partenaire final de toute liberté d'homme. Les vœux signifient le

propos d'une existence qui accueille Dieu, avec décision et fidélité, comme l'être le plus important au monde ; comme le sujet d'un amour sans partage qui intentionnalise directement toute la vie ; comme celui qui est devenu si nécessaire à l'existence, au delà de toutes les utilités, qu'on ne peut plus l'imaginer un seul instant sans lui.

c) L'Évangile c'était *du nouveau du côté de la fraternité humaine* : il fallait devenir vraiment frères, concernés et convoqués qu'on était par l'Événement de Jésus-Christ. Ce n'était plus que le temps de partager, de partager ses biens et l'espérance du Christ ; le temps de faire route ensemble en vivant selon l'Évangile et en portant les fardeaux les uns des autres. De cette fraternité inédite naissait la communauté totale dont il est question dans les *Actes*.

La communauté chrétienne entière doit être héritière de la fraternité primitive : elle est composée de frères et de sœurs dans le Christ. Mais on attend de la communauté religieuse qu'elle rappelle à tous les chrétiens ce que porte en plénitude le terme évangélique de frères ; qu'elle soit signe de la nouveauté des origines par compagnonnage à vie, dans le partage et le soutien, dans la conscience du même engagement en réponse au même appel.

d) L'Évangile c'était *du nouveau du côté du service*. Il fallait se rendre disponible à tout homme pour rendre la fraternité chrétienne contagieuse et faire savoir à chacun qu'il était aimé de Dieu. Le désir de partager l'espérance nouvelle s'accompagnait d'une perception intense de la misère de ceux que le monde écrase : les pauvres, les solitaires, les désespérés ; de la misère spirituelle finalement, à laquelle remédie l'Évangile.

Toute la communauté chrétienne a reçu en partage le service du monde. Mais il semble qu'elle compte particulièrement sur la vie religieuse pour réaliser les formes de service les plus désintéressées, qui exigent de la disponibilité envers les personnes, comme l'hospitalité et l'accueil, l'intérêt pour les plus pauvres, l'évangélisation par la rencontre fraternelle, la miséricorde immédiate, le charisme de la consolation dans l'espérance.

Les quelques pistes que nous venons d'ouvrir montrent bien, nous l'espérons, cette continuité entre la vie chrétienne à dominance eschatologique des premières communautés chrétiennes et la vie religieuse ; continuité qui nous a paru révéler la signification ecclésiale de cette dernière. Mais est-il exact que, de fait, la communauté chré-

tienne d'aujourd'hui attende cela de la vie religieuse qui se perpétue en son sein ? Certaines apparences pourraient nous faire douter qu'il en soit ainsi. Il est toujours difficile de savoir si ce doute s'explique par l'insuffisante qualité de la vie religieuse ou par l'insensibilité de la communauté chrétienne à certaines valeurs spécifiquement évangéliques. Si cette dernière explication s'avérait la principale, la vie religieuse prendrait la signification — assez normale — d'un défi. Peut-on taxer d'inactuelle la fonction que le Concile attribue à la vie religieuse au bénéfice de tous les croyants : « manifester les biens célestes déjà présents en ce temps, attester l'existence d'une vie nouvelle et éternelle acquise par la Rédemption du Christ, annoncer la résurrection à venir... faire voir d'une manière particulière comment le règne de Dieu est élevé au-dessus de toutes les réalités terrestres et quelles sont ses nécessités » (*Lumen Gentium*, 44) ? Nous essaierons à présent de montrer qu'il n'en est rien, en illustrant cette actualité à partir de quelques conditions contemporaines de la vie de la foi.

3. La vie religieuse dans l'aujourd'hui de l'Eglise

Une des dominantes qu'on reconnaîtra assurément au christianisme contemporain, lorsqu'on le jugera avec quelque recul, sera le développement des implications séculières de l'Evangile. Au gré de la mutation du monde et devant les immenses tâches humaines qu'elle provoque, les chrétiens, aidés en cela par le Concile de Vatican II, ont mieux reconnu les exigences historiques de la foi, les conditions temporelles de l'évangélisation, l'humanité de l'Evangile, les dimensions politiques de la charité. De quoi valoriser la vocation séculière du chrétien laïc, dont on pourrait dire qu'il se trouve comme un poisson dans l'eau, au même moment où les religieux et les religieuses paraissent moins à l'aise que par le passé.

Cette ouverture plus séculière du christianisme contemporain se trouve d'ailleurs menacée par un certain « sécularisme ». On découvre brutalement l'ambiguïté des siècles « religieux », entendant par là la pratique d'un christianisme sans anthropologie ni politique évangéliques, plus centrée sur le culte et sur les obligations spécifiquement religieuses que sur le service de ce monde. D'où découlent un soupçon

permanent pour les expressions de la relation personnelle ou communautaire avec Dieu ; une crainte de la religion aliénatrice par évasion ou par formalisme ; un malaise concernant les représentations de Dieu, la prière et le culte ; une moindre attirance pour l'intériorité contemplative.

Venant à la rencontre de cette situation, certains courants culturels franchement athées ou d'un athéisme qui n'ose pas s'avouer (ainsi le mouvement de la « mort de Dieu ») ne sont pas sans influencer les milieux chrétiens. Par-delà la critique bienfaisante des représentations déficientes et aliénatrices d'un Dieu de puissance, extérieur au projet humain, ou d'un Dieu paternaliste, ou d'un Dieu magiquement utile, s'infiltré la proposition d'un christianisme totalement a-religieux, qui épuiserait son identité dans le service fraternel. L'Eglise, communauté confessante et célébrante, devrait faire place à une communauté engagée dans le développement humain. Le chapitre 25^e de l'Evangile de Matthieu deviendrait la charte unique de l'existence chrétienne ; la foi se réduirait à une nouvelle manière d'exister au milieu des hommes.

Qu'il y ait dans tout cela une chance pour la vérification chrétienne, c'est indéniable. Il y a longtemps que l'Evangile, faisant écho à la tradition prophétique, a annoncé la mort d'un Dieu sans humanité et de pure extériorité, en même temps qu'il dénonçait les ambiguïtés de la religion seulement religieuse. Et nous avons à nous reconnaître, comme le Concile nous invite (*Gaudium et Spes*, 19-22), complices de la mort culturelle de Dieu. Mais l'Evangile n'en reste pas là : il entend bien donner une nouvelle épiphanie du Dieu Père en Jésus-Christ, du Dieu vivant. Le procès de la religion, ainsi que l'athéisme, provoquent donc les disciples de Jésus-Christ à relever un défi sans précédent. Et c'est la chance, en même temps que la tâche, de la foi pour aujourd'hui.

Or, voici que nous rejoint le message propre de la vie religieuse, dans l'Eglise ; elle devrait aider tous les croyants à ne pas céder au vertige ; à ne pas rester à mi-chemin, clopinant sur leurs deux jarrets et hésitant entre l'athéisme déclaré et un vestige humaniste de la foi. Qu'on nous entende bien : il ne s'agit pas de renier l'ouverture séculière du christianisme contemporain, mais de le faire remonter à sa source pour qu'elle irrigue authentiquement les plages séculières.

Il s'agit de redécouvrir Dieu au moment où l'homme devient plus important.

La vie religieuse saura-t-elle être, comme elle y semble appelée présentement, cette réponse existentielle au défi du sécularisme et de l'athéisme ? Cela suppose une particulière fidélité à son identité essentielle. Il faudra, à cette fin, que les religieux et religieuses manifestent, par la vie centrée sur la relation filiale, combien et comment Dieu est Père. Qu'ils manifestent que si Dieu est, d'une certaine façon, inutile, Il répond plus profondément qu'on ne croyait au besoin d'un homme qui est infiniment concerné par Lui, qu'ils apportent le témoignage de l'alliance de vie qui s'établit entre le Dieu vivant et l'existence humaine. Qu'ils disent, par leur propre vie consacrée, combien la vie la plus mystique est nécessaire à une Eglise qui se veut, pour être missionnaire, présente au dynamisme de l'humain. Et tout cela, d'une façon bien plus parlante que durant les siècles religieux : pour aider tous les membres de la communauté chrétienne à redécouvrir la place de la relation filiale dans la foi, l'importance de la prière, le réalisme du « déjà là » de Jésus-Christ, Seigneur du monde.

Cela suppose, devant l'urgence de cette mission, un renouveau de haute tension spirituelle dans le corps religieux de l'Eglise. Un renouveau de contemplativité chrétienne dans l'exercice de la vie religieuse. Cela suppose des religieux et religieuses heureux de Dieu et joyeux dans la louange : « En tout temps et à tout propos, rendant grâces à Dieu le Père, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (Eph. 5, 20).

Ainsi donc, la vie religieuse apparaît dans l'Eglise et dans le monde d'aujourd'hui comme la réalité à la fois la plus insolite et la plus nécessaire, revêtue d'un charisme dont a besoin avec urgence la communauté chrétienne. On peut dire qu'elle manquerait à la plénitude du sacrement prophétique du Salut qu'est l'Eglise, si elle n'y remplissait pas, comme corps institué et permanent, sa fonction propre.

4. La vie religieuse orientée vers la mission

On aura pu penser, à certains moments du discours tenu jusqu'à maintenant, qu'en parlant de la vie religieuse nous visions principalement sa réalisation monastique. Comme si nous ne ratifions pas la

distance que cherchent à prendre, par rapport à la vie monastique, un grand nombre de religieux et de religieuses à qui on a jadis imposé des formes de vie qui s'en rapprochaient.

S'il faut lever un malentendu, nous n'hésitons pas à reconnaître que la vie religieuse non monastique doit revêtir des formes propres d'insertion dans le monde et de connivence dans la société qui la distinguent de la vie monastique : et que cela doit faire l'objet de recherches adaptées aux multiples situations apostoliques. Mais cela n'aboutit pas à dire que la signification et la fonction essentielle reconnues plus haut à la vie religieuse ne concernaient que sa réalisation monastique. Même si l'on continue à parler de vie religieuse contemplative et de vie religieuse active, pour céder aux habitudes de langage, il nous semble qu'il y a un plafond d'exigence de contemplativité au-dessous duquel il n'est pas possible de se situer si l'on se réclame du charisme de la vie religieuse et du signe propre qu'il constitue dans l'Eglise. Que les formes doivent différer, peu importe, du moment qu'est reconnue l'exigence signifiante.

Et, complémentaiement, d'insister sur la forme contemplative du signe de la vie monastique n'équivaut pas à dire qu'elle soit absente de la mission de l'Eglise. L'Eglise se construit aussi de l'intérieur, par le ministère spirituel. Et il faut souhaiter que la vie monastique ne se lie pas trop à des formes dures de retrait du monde qui feraient planer l'équivoque sur le Dieu à la louange de qui elle se voue. Le Père de Foucauld dit avoir reçu de Jésus cette inspiration : « Pour ce qui est du recueillement, c'est l'amour qui doit te recueillir en moi intérieurement et non l'éloignement de mes enfants : vois-moi en eux, et, comme moi à Nazareth, vis *près d'eux, perdu en Dieu* » (Lettre du Hoggar, 26 avril 1904). Ce n'est pas à dire, pourtant, qu'on veuille aligner la vie des moines et des moniales sur la vie religieuse apostolique : communiant dans le même charisme d'Eglise, elles se distinguent indéniablement.

Que dire, après ces clarifications, du lien qui existe, dans la vie religieuse dite apostolique, entre son intention eschatologique et sa participation à la mission de l'Eglise ? Avant tout, qu'il y a un lien et point seulement une juxtaposition. Les religieux et les religieuses ne constituent pas un réservoir de super-militants de type permanent dont on pourrait attendre tous les services possibles. Chaque groupe, dans l'Eglise, a sa façon de participer à la mission globale, et il

n'est nullement souhaitable, par exemple, que ceux qui mènent la vie religieuse entrent dans la mission de l'Eglise à la façon des laïcs, pour qui compte d'abord la médiation de la sécularité. Une distinction s'impose même, à cet égard, entre les membres des Instituts séculiers (qui sont d'abord « séculiers ») et les adeptes de la vie religieuse.

On s'attend donc à ce que les ministères auxquels s'attachent les Instituts religieux soient le plus homogènes possible à leur signification eschatologique : soit qu'ils réalisent un apostolat direct, soit qu'ils servent directement la communauté chrétienne, soit qu'ils constituent le signe du service fraternel, ils veulent actualiser la nouveauté de l'Evangile. Même s'ils ne portent pas d'habit distinctif, les religieux et les religieuses affirment leur identité et déclarent le sens de la vie qu'ils ont choisie, dans la mesure du possible, de façon explicite.

Quant à la tension, dont il est souvent question, entre les exigences contemplatives de la vie religieuse et les nécessités apostoliques, il faut reconnaître qu'elle est parfois anormalement aiguë : soit par la faute d'une rigidité des cadres qu'on identifie illusoirement à la vie de contemplation, soit du fait qu'on soumet des religieux et des religieuses à des exigences de la vie séculière ou à une surcharge d'occupations apostoliques incompatibles avec leur mise à part pour la louange. Il faudrait sans doute savoir accepter les limites qu'impose éventuellement l'option religieuse, du point de vue du service, en se rappelant la polyphonie ecclésiale des ministères. Ce n'est pas un signe de bonne santé lorsque des religieux et des religieuses pensent trouver l'authentique rénovation de leur vie principalement dans une reconnaissance de leur rôle socio-professionnel ou de leur efficacité apostolique, en semblant du même coup mettre entre parenthèses leur signification ecclésiale propre. C'est pourquoi il faut veiller de près à ce que la transformation qui achemine la vie religieuse vers des formes moins séparées de la vie quotidienne des groupes humains soit véritablement motivée par la constitution du signe le plus explicite et le plus lisible du Royaume. Pour ne pas substituer aux alibis d'hier d'autres alibis falsificateurs.

Concrètement, quelle silhouette dessiner qui serve de modèle à la vie religieuse aujourd'hui ? La théologie ne possède pas ce modèle : il faut l'inventer en le vivant. Et sans doute en révisant assez

profondément la silhouette d'hier. Mais en gardant comme un horizon permanent sur lequel se développe la recherche, la vive conscience des significations ecclésiales de la vie religieuse ; en réinventant cette conscience au moment où l'on met les formes en mouvement.

P.-A. LIÉGÉ, o. p.

35, rue de la Glacière,
Paris XIII^e - France

LA VIE RELIGIEUSE, UNE MODALITÉ DE VIE CHRÉTIENNE

Les religieux sont appelés par Dieu à vivre le mystère chrétien suivant une modalité particulière, spécifiée par l'engagement à la pratique de trois conseils évangéliques et par la vie commune. Assumée en toute sincérité et traduite dans des signes lisibles, cette modalité de vie chrétienne porte à l'Eglise et au monde un témoignage spécial, distinct et complémentaire du témoignage que donnent les laïcs engagés dans l'état du mariage. Désirant rendre compte de leur vie à ceux qui le leur demandent, certains religieux tentent d'en discerner les éléments distinctifs au niveau des activités professionnelles, et de façon particulière dans la manière de les accomplir. Ils diront, par exemple, qu'ils imprègnent d'une charité et d'une disponibilité spéciales leurs tâches apostoliques. Ces religieux oublient sans doute que les deux préceptes de la charité ne leur sont pas réservés, et qu'en pratique il n'est pas rare de rencontrer des laïcs qui marquent leur tâche professionnelle d'une charité et d'une disponibilité supérieures à celles de beaucoup de religieux. Pour fournir une réponse valable à ceux qui les interrogent sur le caractère distinctif de leur vie, les religieux doivent faire appel, non d'abord à leur activité, mais à leur vocation spéciale, à la réponse libre qu'ils ont donnée à l'appel de Dieu, en choisissant de vivre le mystère chrétien selon cette modalité particulière qu'on nomme la vie religieuse.

En affirmant que la vie religieuse est une modalité de vie chrétienne, je présuppose qu'il existe divers modes de participer à l'unique être chrétien reçu au baptême, diverses manières d'en vivre les exigences. Je présuppose également que tous ces modes sont valables, puisque normalement ils correspondent aux dons variés de la nature et de la grâce que Dieu répartit aux hommes, et qui fondent des appels différents. Etant donné qu'il ne nous appartient pas de juger

les dons de Dieu, il ne nous revient pas non plus de choisir un mode d'être chrétien comme norme idéale, et de n'estimer ensuite les autres valables que dans la mesure où ils s'en approchent et le copient. En nous basant sur la complémentarité des dons divins, nous devons plutôt reconnaître la grandeur de chaque modalité de vie chrétienne et sa valeur complémentaire par rapport aux autres.

De façon plus précise, disons qu'il ne faut pas considérer la vie religieuse comme la manière parfaite de vivre le mystère chrétien, et de situer au second rang l'état de vie du laïc engagé dans les structures temporelles. L'état religieux et celui du laïc dans le monde sont deux manières possibles de vivre en totale harmonie avec l'être chrétien reçu au baptême. Elles n'ont pas à être subordonnées, appréciées dans une optique d'opposition ou de concurrence. Toutes deux sont parfaitement valables, parce que voulues de Dieu et répondant à l'appel de ses dons ; toutes deux ont leurs grandeurs et leurs limites. Chacune a besoin de l'autre pour traduire plus adéquatement la totalité du mystère chrétien. Au lieu de supputer leurs mérites respectifs et de les situer dans une hiérarchie de valeurs, mieux vaut les considérer dans leur solidarité et leur complémentarité, c'est-à-dire telles que voulues par Dieu.

La consécration

Le fait que la vie religieuse soit une modalité de vie chrétienne parmi d'autres commande de nombreuses applications qu'il est bon d'explicitier, puisqu'il existe des imprécisions dans l'intelligence de la vie religieuse et des déviations dans sa pratique, qui proviennent de ce qu'on méconnaît cette donnée fondamentale toute simple. Ainsi, pour définir la nature de la consécration religieuse, il est nécessaire de mettre celle-ci en relation avec la consécration baptismale. En fait, la consécration religieuse, caractérisée d'abord par l'engagement à la chasteté permanente, est une manière de vivre la consécration baptismale, commune aux chrétiens. Tous ceux que le baptême a insérés dans le Corps mystique participent, dans la totalité de leur être, à la consécration du Christ ; ce qui les oblige à vivre comme des consacrés, comme des personnes qui ne s'appartiennent plus, mais qui sont au Christ. Ainsi les laïcs engagés dans l'état du mariage peuvent et doivent ratifier, selon leur mode de vie chrétienne,

les exigences de leur consécration baptismale. Leur modalité de vie n'est pas un pis-aller, une voie facile et large, mais une manière parfaitement valable d'épanouir leur être chrétien, de mener une existence de consacrés, totalement offerte à Dieu. De même aussi les religieux. Leur engagement à la pratique des trois conseils évangéliques constitue leur manière de développer les germes de vie divine déposés en eux par le baptême, leur façon particulière de vivre la consécration baptismale qui marque tout leur être. Ce qu'on appelle la consécration religieuse se situe donc au niveau de la réponse du baptisé à l'appel de Dieu inscrit dans l'être chrétien lui-même. Alors que la consécration baptismale est essentiellement don de Dieu, octroyé dans et par un sacrement, la consécration religieuse se situe au plan de l'agir libre et responsable de l'homme, au niveau de sa réponse, bien que cette réponse soit elle-même grâce de Dieu.

L'aspect plus passif de la consécration baptismale et l'aspect plus actif de la consécration religieuse me paraissent indiqués dans le vocabulaire même de la constitution *Lumen Gentium*. Au chapitre VI, il est dit. « par le baptême le chrétien est mort au péché et consacré à Dieu » (*Deo sacratus*, n° 44, § 1). Par contre, au sujet de la consécration religieuse, on affirme : « par les vœux, ou par d'autres liens sacrés, assimilés aux vœux... le chrétien se livre (mancipatur) totalement à Dieu aimé par-dessus tout... » (n° 44, § 1). Et quelques lignes plus bas : « mais pour qu'il puisse recevoir un fruit plus abondant de grâce baptismale... par ces vœux il se consacre (consecratur) plus intimement au service de Dieu » (n° 44, § 1). En conséquence, l'autorité de l'Eglise ne consacre pas le religieux, mais reçoit sa consécration, suivant l'affirmation de la même Constitution : « c'est l'Eglise qui, par l'autorité qui lui a été confiée par Dieu, reçoit les vœux des profès, demande pour eux à Dieu... le secours de sa grâce, les recommande à Dieu, et leur accorde une bénédiction spirituelle, unissant leur oblation au sacrifice eucharistique (n° 45, § 3).

C'est dans cette optique que le Père Gustave Martelet interprète les textes de Vatican II sur la consécration religieuse. « Au delà de la difficulté que certains éprouvent de nos jours pour définir la vie religieuse par une consécration, sans doute parce qu'ils oublient un peu que cette consécration n'est qu'une réponse au don baptismal d'abord reçu et jamais dépassé, le Concile explique, pour sa part, que

par les vœux, ou par d'autres liens sacrés, assimilés aux vœux selon leur mode propre, le chrétien... se donne totalement à Dieu... La consécration religieuse, qui dépend directement de la consécration baptismale, dont elle détermine les effets en vue d'une libre pratique des conseils évangéliques, n'est donc pas une anomalie ; c'est une simple réponse qui entre ainsi, canoniquement mais plus encore spirituellement, dans le jeu des réponses que l'Eglise elle-même favorise et adresse à l'amour du Seigneur. La consécration religieuse est donc l'acte de liberté, reconnu par l'Eglise, selon lequel chrétiens ou chrétiennes, appelés par Dieu à cet effet, choisissent, pour accorder plus librement toute leur vie à leur consécration baptismale, de prendre le chemin que la profession des conseils évangéliques ouvre dans l'église »¹.

Puisque la consécration religieuse est une manière de vivre la consécration baptismale, elle ne saurait être comprise qu'en relation avec cette dernière. Coupée de celle-ci, elle perd son sens, et par le fait même devient inintelligible. Si l'on cherche malgré tout à l'expliquer, on risque fort de tomber dans certaines exagérations sentimentales et d'établir des comparaisons odieuses pour les chrétiens qui vivent, suivant une autre modalité, leur consécration baptismale.

La sainteté

Concernant la sainteté des religieux, on n'en saisit la nature que si on la met en relation avec la sainteté baptismale, commune à tous les chrétiens. Il importe de relire attentivement le paragraphe premier du numéro 40 de *Lumen Gentium*, sur la vocation universelle à la sainteté, pour en dégager les données fondamentales ; elles aident les religieux à ne pas monopoliser la sainteté, à ne pas se l'approprier comme si elle était l'une des caractéristiques de leur mode de vie chrétienne. « Le Seigneur Jésus a prêché à tous et à chacun de ses disciples, de quelque condition qu'ils soient, la sainteté de vie, dont Il est lui-même l'auteur et le consommateur : « Soyez parfaits, comme votre Père du ciel est parfait ». A tous, en effet, il a envoyé l'Esprit-Saint pour qu'il les meuve de l'intérieur, pour qu'ils aiment Dieu de tout leur cœur, de toute leur âme, de tout leur esprit, de toutes leurs

1. G. Martelet, S.J., *Le Chapitre V de « Lumen Gentium » sur les religieux*, dans *Vocation*, janv. 1967, no 237, pp. 71-72.

forces, et qu'ils s'aiment les uns les autres comme le Christ les a aimés. Cette sainteté qu'ils ont reçue, il faut donc qu'avec l'aide de Dieu ils la gardent dans leur vie et la portent jusqu'à son achèvement. L'Apôtre les avertit qu'ils ont à vivre comme il convient à des saints... Il est donc clair pour tous que tous les fidèles, de quelque état ou rang qu'ils soient, sont appelés à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité... »

Il ressort de ce texte que tous les chrétiens participent à une seule et même sainteté qui leur est octroyée au baptême, la sainteté divine en eux, qu'ils ont le devoir non seulement de conserver mais de porter à son achèvement. Cette sainteté est à la fois chose donnée et chose à faire, grâce de Dieu et fruit des efforts de l'homme. De plus, il est nettement affirmé que tous les chrétiens sans exception sont appelés à la plénitude de la charité, à la perfection de la vie chrétienne, quels que soient leur état de vie et leur profession. En conséquence, il nous faut à tout prix éliminer de notre vocabulaire certaines expressions équivoques qui laissent entendre que la pratique des trois conseils évangéliques est une voie conduisant les religieux à un degré exclusif de perfection chrétienne. Le Concile en effet situe la perfection chrétienne, non dans la pratique des conseils mais dans la charité : aimer Dieu de tout son cœur, et son prochain comme soi-même. Il est erroné de concevoir deux niveaux de sainteté, celui des préceptes et celui des conseils ; ou encore deux sortes de sainteté, l'une commune aux chrétiens dans le monde et l'autre réservée aux religieux. De fait, il n'existe qu'une seule sainteté, celle de Dieu en nous. Chaque chrétien a le devoir de porter à son achèvement cette sainteté reçue, en développant les dons de la nature et de la grâce que Dieu lui a faits. La perfection chrétienne n'est pas une question de quantité mais de qualité ; elle est déterminée par l'intégrité de la réponse que donne chaque baptisé à l'appel de Dieu inscrit dans ses dons.

En conséquence, il est inexact d'affirmer que les religieux sont appelés à une sainteté plus totale que les chrétiens vivant dans le monde. Tous sans exception sont appelés à la plénitude de la charité : comment alors parler de sainteté plus totale ? La vraie distinction, qui existe entre les religieux et les autres chrétiens, se situe au niveau de la modalité de vie ; les premiers tendent à la perfection

et la traduisent par la pratique des conseils évangéliques et la vie commune, les autres par un mode différent de vie chrétienne. Ici encore se vérifie l'énoncé du début, à savoir que la vie religieuse est une modalité de vie chrétienne. Elle ne tend pas à une perfection différente de celle des laïcs, mais elle y tend par une autre voie, correspondant à un appel particulier de Dieu.

La fraternité

Si nous considérons le mystère de filiation et de fraternité, qui est au cœur de l'être chrétien, nous devons reconnaître qu'il est commun à tous les baptisés. Greffés sur le Christ par le premier sacrement, les chrétiens deviennent fils dans le Fils, et par voie de conséquence frères les uns des autres. Les liens de fraternité qui les unissent se croisent dans le Christ : c'est Lui qui crée leur fraternité puisqu'Il les met en filiation à l'égard du même Père. La fraternité chrétienne est donc un don de Dieu avant d'être le résultat des efforts de l'homme.

Du fait, cependant, que chaque baptisé a pour frères tous les autres baptisés, que le mystère de fraternité est au centre de l'être chrétien, tous ceux qui ont reçu le baptême ont le devoir de vivre et de se traiter en frères, et cela non seulement en paroles, mais en actes. Cette obligation découle de ce qu'ils sont. Etant réellement frères au plan invisible du mystère, ils ont à visibiliser cette fraternité en la vivant. Ils ont à agir en harmonie avec leur être. Cette exigence, notons-le bien, n'est pas réservée aux religieux ; elle est commune à tous les chrétiens.

En conséquence, nous ne devons pas utiliser un langage qui laisse entendre que nous, religieux, sommes les seuls à vivre la fraternité. A une époque où nous redécouvrons la valeur de la fraternité en vie religieuse, nous risquons de vouloir nous l'approprier, d'en faire notre fief. Je ne crois rien exagérer en affirmant que certaines expressions suscitent un tel malentendu. Le vrai est que tous les chrétiens, sans exception, quels que soient leur mode de vie et leur activité professionnelle, doivent tendre à vivre en plénitude le mystère de fraternité enraciné au creux de leur être, comme un germe de grâce qui doit se développer et envahir tout leur agir responsable. Ce qui signifie que la fraternité chrétienne peut et doit être vécue

dans le mariage, dans le célibat non voué, ainsi que dans la vie religieuse, et qu'en pratique il n'est pas rare de rencontrer des foyers chrétiens où cette fraternité atteint une qualité exceptionnelle.

Ici encore ce qui distingue les religieux des laïcs engagés dans les structures temporelles, ce n'est pas que les premiers vivent une sorte de fraternité, et les seconds une autre sorte, comme s'il existait deux espèces de fraternité chrétienne. La distinction se situe au niveau du mode : les laïcs vivent et signifient la fraternité suivant une modalité particulière, les religieux suivant une autre modalité. Dans la communauté conjugale et parentale, les conjoints se choisissent ; et les enfants, bien qu'ils ne choisissent pas leurs frères et leurs sœurs, portent en eux des harmonies naturelles qui les aident à s'accepter frères et sœurs, et à vivre comme tels. Dans le cas de la communauté religieuse, ses membres ne se choisissent pas, mais s'efforcent d'assumer graduellement les exigences du lien fraternel qui les unit. Ce n'est pas le lieu de préciser les difficultés et les grandeurs de ces deux manières, très valables, de vivre l'unique fraternité chrétienne. Qu'il suffise de répéter que la vie religieuse est une modalité de vivre la fraternité chrétienne et, ce qui est inclus, une modalité de vivre le mystère de filiation.

Les trois conseils

Concernant la chasteté, il serait injuste de dire que cette vertu fleurit dans le seul jardin de la vie religieuse, qu'elle existe très rarement dans l'état du mariage. On a maintes fois comparé la chasteté des religieux à celle des anges ; en fait, ne vaut-il pas mieux laisser aux anges la chasteté des anges et vivre sur la terre la chasteté des hommes, avec tout ce qu'elle implique de luttes, de grandeurs et aussi de faiblesses. Envisagée ainsi, de façon réaliste, la chasteté des religieux peut être rapprochée de celle des époux chrétiens, non dans ce sens qu'elle est vécue de la même manière, mais plutôt que l'une et l'autre exigent une discipline personnelle et une victoire sur les tendances d'une nature marquée par la première faute.

La chasteté est une vertu chrétienne que doivent pratiquer tous ceux qui croient au Christ, peu importe leur état de vie. Elle consiste à aimer de façon ordonnée. Cependant, cet amour ordonné ne saurait revêtir les mêmes formes si le chrétien est un célibataire vivant

dans le monde, s'il est un fiancé, un conjoint, un religieux. L'amour de l'autre qui, pour tout baptisé, est signe et moyen de l'amour pour Dieu prend des incarnations diverses suivant l'état de vie que chacun a choisi. Cet amour revêt une qualité de chasteté quand, pour telle personne donnée, il est en harmonie avec les exigences de son état, telles que voulues par Dieu. Dans cette optique, on peut dire qu'il n'y a pas deux chastetés de nature différente, mais que la chasteté chrétienne est une, alors même qu'il existe diverses manières de la vivre et de la manifester.

L'important est moins de comparer ces divers modes de vivre la chasteté chrétienne, en supputant les chances de supériorité de l'un par rapport à l'autre, que de vivre intégralement cette chasteté dans l'état où nous avons été appelés. Ce qui compte aux yeux de Dieu, ce n'est pas le fait d'être marié ou d'être célibataire, mais la qualité avec laquelle chacun vit le mystère chrétien, suivant les exigences de sa vocation. Quel que soit le mode suivant lequel on vit en chasteté, si au lieu de grandir l'amour et de le transformer en charité il engendre la recherche personnelle et le repliement sur soi, il est dépourvu de valeur profonde et de dimension d'éternité.

Pour ce qui est de la pauvreté, la constitution *Lumen Gentium* affirme au numéro 8, paragraphe 3 : « Comme le Christ a réalisé son œuvre de rédemption dans la pauvreté et la persécution, ainsi l'Église est appelée à entrer dans cette voie, pour communiquer aux hommes les fruits du salut. » Et l'on sait à quel point les Pères de Vatican II ont pris conscience de cette exigence ecclésiale qui marque le mystère du salut. Comme le Christ et à sa suite, tous les chrétiens, quel que soit leur état de vie, ne peuvent opérer leur salut et collaborer à la rédemption de leurs frères sans une désappropriation totale de leur volonté face à la volonté de Dieu, sans une dépossession d'eux-mêmes leur permettant de répondre aux besoins des autres. Ils ne parviennent à une vraie communion avec Dieu et leurs frères que s'ils meurent à eux-mêmes, que s'ils acceptent de s'appauvrir, de se vider. Cette pauvreté intérieure est la condition indispensable de l'ouverture à Dieu et aux autres, le milieu obligatoire où se nouent les relations de charité. Et puisque la charité constitue l'âme de toute vie chrétienne, étant l'objet des deux grands préceptes du Seigneur, tous les disciples du Christ ont l'impérieux devoir de laisser Dieu creuser en eux cette pauvreté du cœur, génératrice de communion caritative, et donc de salut.

Cette pauvreté intérieure, béatifiée par le Christ, peut être vécue suivant deux modes différents : celui de la possession extérieure et celui de la dépossession ou de la pauvreté matérielle. Il est essentiel de reconnaître que le détachement du cœur n'exclut pas la propriété privée, sinon tout chrétien aurait l'obligation stricte de renoncer à ses biens. Or jamais le Christ n'a formulé une telle obligation. Ce qui nous amène à conclure que la pauvreté intérieure, élément essentiel du mystère chrétien, doit être vécue par tous les disciples du Christ, mais pas nécessairement de la même manière. Les religieux ont librement choisi la voie de la dépossession ; ils se sont engagés à vivre comme des pauvres. L'objet de leur vœu ne peut être la pauvreté intérieure, commune et obligatoire à tous les chrétiens, mais la pauvreté matérielle qui est signe et instrument de la pauvreté du cœur.

Sans être matière négligeable, la manière de vivre cette pauvreté intérieure (affaire de vocations) est moins importante que la densité suivant laquelle on vit cette pauvreté dans tel ou tel mode. Voilà pourquoi les religieux n'ont pas à prendre une allure de supériorité dans la pratique de la pauvreté extérieure, mais plutôt à s'interroger sur les fruits qu'elle porte en eux et sur le témoignage qu'elle donne à l'Eglise et au monde. La pauvreté extérieure est sacrement du mystère de pauvreté chrétienne ; elle est une manière de vivre et de manifester ce mystère.

Est-il nécessaire d'ajouter que l'obéissance religieuse ne peut être saisie avec exactitude que mise en relation avec l'obéissance chrétienne ? Les religieux, en effet, ne monopolisent pas l'obéissance. Tous les chrétiens ont l'obligation d'obéir au vouloir divin, transmis par la Parole révélée et l'enseignement autorisée de l'Eglise. Refuser d'obéir serait pour eux refuser d'aimer : « Celui qui a mes commandements et qui les garde, voilà celui qui m'aime » (Jn 14, 21) ; ce serait pour eux se fermer l'accès du Royaume : « Ce ne sont pas ceux qui disent Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le Royaume, mais ceux qui font la volonté de mon Père » (Mt 7, 21). On pourrait difficilement comprendre qu'il en soit autrement, quand le Christ a sauvé les hommes par son obéissance : « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix » (Phil, 2, 8) ; « de même que par la désobéissance d'un homme l'humanité fut constituée pécheresse,

ainsi par l'obéissance d'un seul elle fut rétablie dans la justice » (Rom 5, 19).

A ce mystère d'obéissance du Christ les laïcs communient suivant un mode qui correspond à leur état de vie, alors que les religieux y participent selon une modalité qui leur est particulière. L'important n'est pas d'affirmer : « j'ai voué l'obéissance », mais de vivre si totalement le mode d'obéissance auquel chacun a été appelé, qu'à travers son existence puisse rayonner l'obéissance du Christ, source de salut. L'essentiel est de tendre à une communion totale au vouloir divin sur nous, exprimé par des médiateurs autorisés. La valeur d'un mode particulier d'obéissance est relative à l'incarnation en nous et à la manifestation à travers nous du mystère d'obéissance chrétienne.

Le témoignage

Le Peuple de Dieu tout entier participe à la fonction prophétique du Christ, comme nous le rappelle la Constitution *Lumen Gentium* (n° 31, § 1). Ceci implique que le témoignage est une dimension normale de toute vie chrétienne, un service qui incombe aussi bien aux laïcs qu'aux religieux et aux membres de la hiérarchie. La Constitution n'affirme-t-elle pas au sujet du témoignage des laïcs : « Le Christ, grand prophète, qui par le témoignage de sa vie et la vertu de sa parole a proclamé le Royaume du Père, remplit sa fonction prophétique jusqu'à la pleine manifestation de sa gloire, non seulement par la hiérarchie, qui enseigne en son nom et avec son pouvoir, mais aussi par les laïcs, que pour cela il a établis ses témoins, et qu'il munit du sens de la foi et de la grâce de la parole pour que la vertu de l'Évangile brille dans leur vie de tous les jours, familiale et sociale » (n° 35, § 1).

Les religieux ne sont donc pas les seuls témoins du Christ et de l'Évangile ; ils ne sont pas les seuls à annoncer la vie future puisque, selon la même Constitution, les laïcs « portent témoignage du Christ, et à ceux qui le leur demandent rendent compte de l'espérance qui est en eux de la vie éternelle » (n° 10, § 2). De plus, les religieux ne témoignent pas d'un autre Christ, d'un autre Royaume de Dieu, d'un autre Évangile que les laïcs et les membres de la hiérarchie.

Il serait même inexact de dire qu'ils témoignent en exclusivité de telle ou telle valeur du Royaume. Il me semble plus précis d'affirmer que la vie religieuse, vécue en sincérité et traduite dans des signes lisibles, porte un témoignage « éclatant et hors de pair » (*Lumen Gentium*, n° 31, § 2), bien que non exclusif, de certains aspects du Christ et de son Royaume. Le fait, par exemple, que les religieux choisissent de vivre le mystère chrétien en suivant la voie des trois conseils évangéliques manifeste la distinction qui existe entre le Royaume du Christ et le Royaume de la terre, ainsi que la supériorité du premier sur le second. Il faut, en effet, sous peine d'annihiler la mission spécifique de l'Eglise, qui est « d'annoncer le Royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations » (*Lumen Gentium*, n° 5, § 2), distinguer le Royaume de Dieu et le Royaume de la terre, la cité céleste et la cité terrestre. Car « la mission propre que le Christ a confiée à son Eglise n'est ni d'ordre politique, ni d'ordre économique ou social. Le but qu'il lui a assigné est d'ordre religieux » (*Gentium et Spes*, n° 42, § 2). Le renoncement des religieux, conséquence de leur réponse à l'appel divin, s'il est rendu quotidiennement lisible par une vie subjectivement sincère et objectivement adaptée dans ses formes historiques, ne peut que manifester à l'Eglise et au monde la *distinction* entre le Royaume du Christ et le Royaume de la terre, et la *supériorité* du premier par rapport au second. En effet, renoncer à la communion interpersonnelle du mariage, renoncer à faire valoir son droit naturel à la propriété et son droit à la planification de sa propre vie ne peut avoir de sens, pour qui est conscient de ses actes et ne se recherche pas, que s'il admet l'existence d'une réalité supérieure, à laquelle il se consacre librement. C'est précisément cette consécration au Christ et à son Royaume qui devient signe particulier de la présence du Christ et de son Royaume, de leur grandeur suréminente, de leur élévation « au-dessus de toutes les choses terrestres » (*Lumen Gentium*, n° 44, § 3).

Ce témoignage des religieux, quelle que soit sa qualité, a besoin d'être complété par celui des laïcs engagés dans les structures temporelles. Ces derniers, en effet, par leur insertion même dans la cité terrestre, donnent un témoignage spécifique et particulièrement efficace, suivant l'affirmation de *Lumen Gentium* : « L'annonce du Christ portée et par le témoignage de la foi et par la parole acquiert une efficacité spécifique et particulière, du fait qu'elle s'exerce dans les conditions communes du siècle » (n° 35 § 2). En vivant en sincérité

leur mode de vie chrétienne et en l'exprimant dans des formes intelligibles pour leur milieu, les laïcs témoignent de la *communio*n entre le Royaume de Dieu et le Royaume de la terre, et de leur *complémentarité* ; en d'autres mots, ils manifestent l'harmonieuse « compénétration de la cité terrestre et de la cité céleste » (*Gaudium et Spes*, n° 40, § 4). En menant leur vie conjugale, ils montrent que l'amour naturel, principe premier de leur union, ne s'oppose pas à la charité, mais que cette valeur du Royaume de la terre, créée par Dieu, peut et doit s'harmoniser avec la valeur de charité propre au Royaume que le Christ est venu instaurer sur la terre. Bien plus, cette charité, loin de contredire l'amour naturel, le sauve de son propre égoïsme et lui confère une qualité spéciale en l'aidant à devenir ce qu'il est.

Les laïcs ont besoin du témoignage des religieux qui leur rappelle sans cesse l'existence et la supériorité du Royaume du Christ et les aide à ne pas se laisser fasciner par les seules valeurs du Royaume de la terre, comme si elles constituaient la fin ultime de leur vie. De leur côté, les religieux ont besoin du témoignage des laïcs pour ne pas se désintéresser des valeurs terrestres et tenter de vivre en ce monde coupé de ce monde, comme s'ils n'appartenaient qu'à la cité céleste, à la manière des bienheureux.

Comme les dons de Dieu sont divers et complémentaires, ainsi en est-il des vocations que ces dons suscitent et des diverses formes de témoignage qui résultent de ces vocations. En résumé, disons que le témoignage des religieux est une forme du témoignage chrétien, et qu'il faut se garder d'identifier cette forme avec le témoignage lui-même, comme si elle l'incarnait de manière exhaustive.

L'un des maux dont nous, religieux, souffrons encore aujourd'hui est notre complexe de supériorité par rapport aux laïcs engagés dans l'état du mariage. Il nous faut absolument prendre conscience que notre état de vie est une manière, et n'est qu'une manière parmi d'autres, de vivre le mystère chrétien. De même qu'il y a anomalie à nous prévaloir des dons de Dieu pour en tirer gloire et supériorité, ainsi y a-t-il déviation à tirer avantage d'un appel de Dieu à vivre la vocation chrétienne suivant une modalité, et à situer ce mode de vie au-dessus des autres. Bien que la vie religieuse révèle plus nettement que la vie conjugale certains aspects du Royaume de Dieu,

elle doit, dans cette dimension prophétique même, être conçue comme un service rendu à l'Eglise et au monde. Et nous, religieux, qui rendons ce service, nous devons imiter l'attitude des serviteurs qui, normalement, ne se prévalent pas de leur service pour constituer une caste privilégiée et pour obtenir des faveurs particulières. Il ne faudrait pas que la diversité vocationnelle et prophétique de notre vie nous fasse oublier l'égalité chrétienne qui la sous-tend et l'anime, étant donné que la vie religieuse est en définitive une modalité de vie chrétienne.

Laurent BOISVERT, o.f.m.

*5750 boul. Rosemont,
Montréal 36, Canada.*

RELIGIEUX EN SITUATION

Tutoiement et usage du « petit nom »

Un de nos correspondants, frère éducateur, nous écrit : « Chez nous, un bon nombre de jeunes suppriment... le mot « Frère » partout, dans les écrits comme dans les conversations. On s'appelle « Claude », « Albert », « Zotique » comme signe de fraternité, même avec les supérieurs. Et ces jeunes sont encouragés par des plus âgés et aussi par des supérieurs. Certains en sont scandalisés, d'autres trouvent la pratique ridicule, enfantine... Plusieurs religieux sont d'avis que le mot « Frère » dans « Mon Frère » ou « Mon Frère Claude », par exemple, veut justement signifier la fraternité... Pour aider à apaiser les uns ou à ramener les autres à la réalité, si nécessaire, à les éclairer tous en tout cas, ne vaudrait-il pas la peine que votre revue traite du sujet ou réponde à la question [suivante] ? »

QUESTION : « Est-il préférable d'appeler l'autre — son frère religieux — simplement « Claude » ou mieux « Frère Claude » ou encore « Frère Desrosiers » ? « Claude », n'est-ce pas le nom reçu au baptême ? Pourquoi les Règles demandent-elles, en général, de faire précéder le nom de religion ou de baptême ou de famille du mot « Frère » ? Est-ce pour signifier davantage la fraternité ? Appeler son supérieur « Claude », est-ce manquer de respect ou de sens des nuances ? »

La question posée par notre correspondant réfère à une pratique qui a des racines plus lointaines qu'on ne pense. Je me rappelle un menu fait arrivé il y a vingt-deux ans dans un grand séminaire européen et mettant en cause deux abbés canadiens aujourd'hui évêques. Celui qui en fut le héros principal le racontait ainsi à ses amis canadiens : « Vous savez comme les grands séminaristes d'ici ont la manie de se tutoyer et de s'appeler sans cesse par leur petit nom. L'autre matin, l'un d'eux m'interpelle et me demande : « As-tu vu Claude ? — Claude ? fais-je tout étonné. Claude ? Ah oui ! vous voulez sans doute dire Monsieur l'abbé Provencher ? »

Le tutoiement et l'usage du prénom étaient à ce moment-là à peu près inexistant dans nos grands séminaires, ce qui explique la réaction de notre pince-sans-rire d'abbé. Mais, en France et en Belgique, il en allait autrement : le tutoiement et l'usage du prénom

étaient déjà largement répandus chez les séminaristes et les scolastiques. Et s'ils étaient ainsi répandus dans les séminaires, c'est qu'ils étaient aussi la pratique courante dans les milieux extérieurs. Pratique si bien installée qu'une de ses formes snobs consistait, à Paris, à désigner par leurs petits noms les célébrités de l'heure. On se rappelle les lignes amusantes que Daninos a consacrées à la description de cette douce manie dans *Les carnets du major Thompson* :

« Jeannot n'était pas là ?

— Ni Jeannot, ni Marcel, ni Jean... Personne... C'était mortel. »

« Qui étaient ce Jeannot, ce Marcel et ce Jean dont j'entendais sans cesse parler à Paris ? Un acteur, un auteur dramatique et un poète également célèbres. Ce monsieur et cette dame, sans doute, partageaient leur intimité ?... Oui, avec deux ou trois millions de Parisiens. Il est de bon ton à Paris d'appeler les gens par leur prénom dès qu'ils ont franchi un certain stade de renommée. »

Les carnets du major Thompson ont déjà quatorze ans ! Depuis lors, l'usage qu'ils attestent a fini par traverser l'océan. Il devient rapidement aussi universel qu'en Europe chez nos jeunes. Dans pareils cas, il est inévitable qu'il traverse aussi les portes du cloître et s'installe dans nos maisons religieuses. C'est déjà fait, semble-t-il, dans la communauté de notre correspondant. Il peut être sûr que c'est également déjà fait dans la plupart des communautés québécoises, du moins dans les communautés d'hommes. Ce n'est donc pas une simple possibilité, mais un fait, qu'il s'agit d'évaluer. Comment y arriver ? Étant donné qu'il s'agit du remplacement d'un usage par un autre, la meilleure méthode d'appréciation me semble être d'examiner ce que signifiait exactement l'ancien usage et ce que signifie le nouveau. Il sera alors facile de voir ce que l'on perd ou ce que l'on ne perd pas en passant de l'un à l'autre et, partant, de déterminer l'attitude pratique à prendre. C'est d'ailleurs la marche que suggère notre correspondant.

Parlant de l'usage ancien, il écrit : « Pourquoi les Règles demandent-elles, en général, de faire précéder le nom de religion ou de baptême ou de famille du mot « Frère » ? Est-ce pour signifier davantage la fraternité ? » Ici, je crois qu'il faut répondre oui. Ce qui, en principe, a fait introduire le mot « Frère » dans la désignation des membres des ordres religieux, c'est sans doute la conscience que tous formaient une nouvelle famille ou, si l'on préfère, une nouvelle fraternité dans le Christ. Ce semble bien être, en tout cas, ce qui s'est produit dans les premières communautés des ordres mendiants. Dans la Règle de saint François, par exemple, on ne parle jamais des religieux, mais toujours des « Frères ». « En quelque endroit que soient et se rencontrent les Frères, qu'ils se comportent les uns envers les autres comme des membres d'une même famille. Et qu'en toute

sûreté l'un manifeste à l'autre ses nécessités. Car si une mère nourrit et chérit son fils selon la chair, à combien plus forte raison chacun ne doit-il pas aimer et nourrir son frère selon l'Esprit ! » Les communautés plus récentes n'ont eu qu'à recueillir là-dessus les manières de faire de leurs devanciers et à les incorporer dans leurs usages religieux.

Si tel est le cas, dira-t-on, pourquoi donc les jeunes répugnent-ils tant à l'emploi du mot « Frère » devant le prénom ou le nom ? Eux qui parlent toujours de fraternité, ne devraient-ils pas être heureux d'utiliser un terme qui répond si bien à leurs préoccupations et aux tendances profondes de leur vie religieuse ? A cela il faut répondre que le mot « Frère » n'a sans doute plus aux oreilles de nos jeunes confrères la résonance qu'il avait à celles des contemporains de saint François et de saint Dominique. Au cours des siècles il a perdu de sa fraîcheur initiale et s'est chargé de bien des connotations nouvelles. C'est ainsi que, quand nos éducateurs religieux d'il y a vingt-cinq ans nous invitaient à nous appeler entre nous « Frère X » ou « Frère Y », ils n'avaient pas exclusivement la préoccupation de nous faire exprimer la fraternité : ils étaient aussi fort soucieux de nous voir exercer les bienséances religieuses. La preuve en est qu'ils tenaient aussi à ce que nous nous disions « Vous ». Le « Frère » et le « Mon Frère » étaient donc jusqu'à un certain point, à leurs yeux, les homologues du « Monsieur l'abbé » dont les directeurs de grands séminaires s'efforçaient d'inculquer l'habitude à leurs futurs prêtres. La réaction de nos jeunes religieux devant toute cette terminologie s'explique alors beaucoup mieux. S'ils rejettent le « Frère » et le « Mon Frère », c'est parce que ces titres leur paraissent cérémonieux. Un peu de la même façon les marxistes, rejetant le mot « Monsieur », qui pour eux évoque par trop les inégalités sociales de certains milieux, préfèrent appeler tout le monde « Camarade ». C'est la connotation qui est en cause ici, non la signification sémantique.

Est-ce à dire que l'habitude d'interpeller chacun par son prénom n'est pas exempte à son tour d'implications moins catholiques ? Il faudrait être naïf pour le penser. Car l'habitude de tutoyer et d'interpeller chacun par son petit nom n'est pas simplement, chez nos jeunes, une mode comme une autre : je crois qu'elle est un véritable besoin, un besoin dont il serait intéressant d'étudier la motivation profonde. Pour ma part, je suis persuadé qu'il y a un lien certain entre elle et la tendance qu'ont les jeunes à se réunir en petits groupes, au sein desquels on se serre les coudes et l'on vit en camarades. Ce comportement très caractérisé est une réponse spontanée aux angoisses et aux incertitudes de la vie contemporaine : en l'absence de sécurité et de direction ferme venant d'en haut, l'on se regroupe sur le plan horizontal pour se protéger des menaces extérieures. Il y a beaucoup d'instinctif dans tout cela ! Les bisons de la prairie ne se serrent-ils

pas les uns contre les autres quand les loups attaquent la harde ? Réaction viscérale de l'insécurité en présence du danger ! Si le besoin de tutoyer est vraiment un corollaire de ce besoin de se grouper, on comprend que des religieux de l'entourage de notre correspondant aient taxé l'usage du « petit nom » de « ridicule et d'enfantin ». Car il serait alors lui aussi un symptôme d'insécurité, et l'insécurité est plus normalement le fait de l'enfant et de l'adolescent que de l'homme fait !

Quoi qu'il en soit de ces analyses, nous sommes confrontés d'une part à une façon de parler ancienne qui a tellement perdu de sa signification originelle qu'on se demande si elle n'est pas plus une formule de politesse qu'une appellation fraternelle ; et, d'autre part, à un usage nouveau qui exprime plus la solidarité de groupe et la camaraderie que la charité. Quel choix doit-on faire entre les deux ?

Faut-il essayer de maintenir à coup de règlements le « Frère » et le « Mon Frère » ? Cela me paraît le type même de la décision qui ne sera pas respectée. D'abord l'usage est largement répandu, et pas seulement chez les jeunes, puisque certains anciens l'approuvent expressément. Cela veut toujours dire quelque chose ! Mais dans le cas qui nous occupe, si l'explication que nous proposons plus haut est vraie, il s'agit d'un comportement qui s'enracine dans la psychologie profonde de nos jeunes. Aller à l'encontre, ce serait aller à l'encontre d'une poussée quasi biologique, à l'encontre, en somme, de la vie elle-même. L'initiative n'a pas grand-chance de réussir. Etant donné le peu d'importance du point en lui-même — il y a tellement de choses plus urgentes aujourd'hui ! — il ne nous paraîtrait pas sage d'embarquer l'autorité dans une aventure aussi incertaine.

Légalisera-t-on alors formellement l'usage du « petit nom » tout comme le tutoiement lui-même ? Il n'y aurait plus de « Frère X » ni de « Mon Frère Y » mais rien que des « X » et des « Y » tout court ! Impensable aussi. Car cette fois c'est tout le groupe des religieux seniors qui se sentira obligé à des comportements qui lui répugne. Sans compter qu'il y aura bien des circonstances où le tutoiement, même pour les jeunes, sera inapplicable !

Il ne nous reste donc plus de solution ? Mais si, il en reste une : laisser agir la vie ! Autrement dit, laisser les choses suivre leur cours tout en en surveillant l'évolution de près. C'est à peu près la seule voie possible pour le moment. Légiférer dans une situation en plein devenir, c'est risquer de compromettre l'autorité. Car c'est risquer de prendre des décisions inapplicables, et toute loi qui n'est pas observée diminue le crédit de l'autorité : mieux vaut moins de règlements que règlements abondants mais inexécutés ! Qu'on laisse donc au phénomène en cours le temps de s'actualiser davantage. Quand il aura pris plus de consistance et manifesté davantage sa portée, ce sera temps d'intervenir soit pour l'endosser, soit pour le rejeter. Pareille attitude n'est pas une attitude de laisser-faire, car ici le retard à intervenir est calculé et voulu. Si le supérieur s'abstient de

trancher, ce n'est pas par incurie, c'est parce qu'il estime que la chose à juger n'est pas encore assez mûre. Cela aussi est une façon de prendre position.

Y a-t-il des inconvénients sérieux à une telle manière de faire ? Pour ma part, je ne le pense pas. Après tout, il faut nous rappeler que nous ne sommes pas ici en présence d'une question qui touche aux assises de la foi ou remet en cause les bases de la morale ! Que mes confrères m'appellent « Frère Claude » ou « Claude », qu'est-ce que cela change dans nos vies si, les uns et les autres, nous nous efforçons de vivre en esprit et en vérité notre vie religieuse ? Là où la situation peut devenir désagréable parfois, c'est quand les supérieurs sont en cause. Notre correspondant le sent bien. Des religieux d'un certain âge pourront être profondément heurtés parfois d'entendre leurs jeunes confrères tutoyer leurs supérieurs et les appeler par leur « petit nom ». Il est inévitable qu'il y ait ici un certain nombre d'impairs et de manques de tact. Les anciens devront essayer de ne pas en voir plus qu'il n'y en a. A la lumière de ce qui a été dit plus haut, ils se rappelleront que le tutoiement d'aujourd'hui n'a plus le sens qu'il avait autrefois et peut très bien se concilier avec l'affection et le respect. Parmi mes neveux et nièces, il y en a qui me disent « Vous », il y en a d'autres qui me disent « Tu » ; le respect est le même, avec une nuance dans l'expression. Je trouve cette variété charmante ! Je suis persuadé d'ailleurs que même dans la communauté de notre correspondant on ne tutoie pas n'importe qui n'importe comment. Il y a des religieux que personne ne tutoie, parce qu'ils se sont acquis une considération qui les met sur un plan spécial aux yeux de tous. Et il y a des circonstances où même un confrère de classe ne tutoie pas son camarade : par exemple, lorsqu'il aura à lui parler officiellement devant ses subordonnés, il lui sera plus difficile de l'interpeller par son « petit nom » ! Tout cela obéit à des lois subtiles qu'il est très intéressant d'analyser. Je crois que c'est en observant le comportement des gens sérieux en ce domaine que le jeune religieux acquerra le sens de ce qui convient ou ne convient pas, sens qui pour le moment me paraît encore trop flottant pour être fixé par des règles rigides. Le futur code des bienséances religieuses, assez différent de celui que les novices de 1938 ont connu, sera sans doute rédigé dans quelques années. Pour le moment, il n'existe encore que sous forme de pratique vécue chez les religieux bien. Et parmi ceux-là il y en a sûrement qui disent « Tu » à leurs confrères et les appellent par leurs « petits noms ».

Constantin BAILLARGEON, o.f.m.

5750 boul. Rosemont,
Montréal 36.

LES LIVRES

Au fil des jours avec Jean XXIII.
Textes recueillis par Henri Bacht,
S.J., Ed. Salvator, Mulhouse, 1967.
381 pp.

Pour chaque jour de l'année, le compilateur présente un passage soit d'un écrit soit d'un discours du « bon Pape Jean ». C'est donc une nourriture quotidienne bien choisie qui est ainsi offerte aux âmes. Un index réfère aux divers sujets abordés.

SMEDT, Mgr de, évêque de Bruges :
Pour un Climat de Liberté. Vie
personnelle et appartenance à
l'Eglise. (Série : « Présence chré-
tienne ») Ed. Desclée de Brouwer,
1967. 166 pp.

L'homme de ce siècle, mieux in-
formé et dynamique, entend vivre
en être libre. Des tensions s'en sui-
vent. Elles apparaissent particuliè-
rement profondes au sein de l'E-
glise. Des recherches s'imposent
pour concilier l'épanouissement per-
sonnel et l'obéissance chrétienne.
L'exposé pastoral de ce livre y ap-
porte une contribution autorisée.

RÉYÈS, Léopold de, *Mission charis-
matique des Religieux dans l'E-
glise.* Ed. Paulines, Sherbrooke,
1966, 167 pp.

Ces lignes forment une synthèse
de ce qu'on pourrait appeler au-
jourd'hui « la spiritualité des reli-
gieux ». Elles ont été rédigées à la
lumière de textes inspirés et des ré-
cents documents conciliaires. L'A. a
voulu ces pages concises, suggesti-
ves, pratiques. Après avoir traité
de l'appel de Dieu, il présente la
vie religieuse comme une « réalité
charismatique » ou don de l'Esprit

à l'intention du Peuple de Dieu.
Une lettre du cardinal Léger accrédite l'ouvrage. C'est une seconde édition.

WALGRAVE, John-Henry : *Parole de
Dieu et Existence.* (Coll. « Ca-
hiers de l'actualité religieuse »).
Traduit du néerlandais. Ed. Cas-
terman, Paris-Tournai, 1967. 235
pp.

L'actuelle crise religieuse réclame
un renouveau chrétien. Celui-ci sup-
pose un affermissement de la foi.
Qu'est-ce que la révélation ? Qu'est-
ce que croire ? Qu'est-ce que vivre
de la foi ? Comment justifier ration-
nellement sa croyance ? A ces diffé-
rentes questions et à d'autres, l'A.,
professeur à Louvain, répond dans
une série d'articles coordonnés.

ANCIAX, Paul, *Sacrement et Vie.*
Fondements et orientations du re-
nouveau dans la pastorale des sa-
crements. Edit. Casterman, Tour-
nai, 1967. 116 pp.

Cet ouvrage est le fruit d'une lar-
ge collaboration. Il est publié par
l'archevêché de Malines-Bruxelles,
avec une préface du cardinal Sue-
nens. Cette publication, peu volu-
mineuse, commence par tracer les
orientations générales que doit
prendre la pastorale des sacrements.
Elle dégage ensuite des directives
pratiques relatives au baptême, à
l'Eucharistie, à la réconciliation
(pénitence), au mariage et à l'on-
ction des malades. *Sacrement et Vie*
intéresse non seulement les prêtres,
mais aussi tout croyant soucieux
de participer au renouveau dans
l'Eglise, notamment les professeurs
de religion.

CRUCHON, Georges, *Psychologie pédagogique*, t. 2, *Les Maturations de l'Adolescence*. (Coll. Psychologie pour notre Temps). Edit. Salvator, Mulhouse, 1967. 471 pp.

Ce volume fait suite à un premier tome (traduit en plusieurs langues) portant comme sous-titre : *Les Transformations de l'Enfance*. Avec un même souci scientifique et didactique, ce deuxième tome traite

de l'adolescence (l'âge ingrat), la deuxième adolescence (l'âge de l'effervescence) et la grande adolescence (l'âge des options et de l'intégration). Les parents et les autres éducateurs y trouveront une abondance de renseignements utiles et à jour. Les problèmes moraux et religieux ne sont pas oubliés. Une riche bibliographie, internationale et annotée, complète le volume.

AVIS

Une enquête nous a révélé qu'on lisait très peu la nécrologie ; nous avons donc décidé de remplacer cette chronique par des annonces ou avis concernant les congrès, les retraites et les sessions d'étude. Ces annonces ou avis devront nous parvenir au moins cinq semaines avant la publication de la revue, le 15 de chaque mois. Pour tout renseignement sur les tarifs, veuillez communiquer avec l'administration.

RETRAITES — Montréal — Retraites intercommunautaires pour religieuses. Du 18 au 20 décembre 1968 : *A la lumière de Perfectae Caritatis* — R. P. J.-M. Dionne, o.p. Du 6 janv. au 6 fév. 1969 : *Les exercices spirituels de S. Ignace* — R. P. J.-M. Rocheleau, s.j. Renseignements : Maison Marie Réparatrice, 1025 ouest, boul. Mont-Royal, Outremont. Mont-Royal, Mtl 8. Tél. 271-0776.

Montréal — Pour religieuses. Rencontre avec le Seigneur à une date de votre choix. Retraites privées, recollections privées, journées d'études privées. 6 chambres. Renseignements et réservations : R. P. André Bilodeau, omi, directeur, 432, rue Saint-Denis, Montréal 18, Qué. Tél. 845-6540.

Trois-Rivières — Retraites pour religieuses. Le R. P. Léo-Paul Bourassa, s.j., dirigera deux retraites intercommunautaires de 30 jours. *Exercices spirituels de saint Ignace*. La première aura lieu du 30 septembre au 1^{er} novembre 1968 ; la seconde du 13 janvier au 13 février 1969. Pour de plus amples renseignements, veuillez communiquer avec la Responsable des Retraites, Maison de Marie-Réparatrice, 2975 boul. Lavolette, Trois-Rivières. Tél. 74-4655.

la **vie** des communautés religieuses

5750, boulevard ROSEMONT

MONTREAL 36, Qué., Canada

FRAIS DE RETOUR GARANTIS

PORT PAYÉ À BEAUCEVILLE

SCHOLASTICAT ST-JEAN-
EUDES
RR. 1 POINTE-GATINEAU
GATINEAU PQ-72B

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