



# la vie

1  
janvier 1981

des communautés  
religieuses

# La vie des communautés religieuses

**Directeur :**

Laurent Boisvert, o.f.m.

**Comité de rédaction :**

René Bacon, o.f.m.

René Baril, o.f.m.

Pierre Bisailon, o.f.m.

Laurent Boisvert, o.f.m.

Odoric Bouffard, o.f.m.

**Secrétariat :**

Rita Jacques, s.p.

Bérard Charlebois, o.f.m.

**Rédaction et administration :**

La vie des communautés  
religieuses

5750 boulevard Rosemont

Montréal, Canada H1T 2H2

Tél.: 259-6911

Courrier de la deuxième classe

Enregistrement n° 0828

Composition: Graphiti

Impression: L'Éclaireur Ltée

La revue paraît dix fois par an

Abonnement:

de surface: \$ 8.00 (32 FF) (205 FB)

par avion: \$10.00 (45 FF) (255 FB)

## Sommaire

Vol. 39 — Janv. 1981

Armand Veilleux, o.c.s.o.  
**L'Asie à l'écoute de la clameur  
des pauvres**

La pauvreté est l'une des tares et des hontes de notre monde contemporain. Elle déshumanise et avilit. Le chrétien ne saurait vivre le détachement à l'égard de tout ce qui n'est pas Dieu en se dissociant de la pauvreté des gens qui l'entourent. L'A. présente les principales considérations relatives aux divers thèmes du congrès : pauvreté et religions non chrétiennes ; pauvreté et styles de vie ; pauvreté et contexte socio-économique ; pauvreté et prière.

Robert Guelluy, ptre  
**Mes cinquante ans d'études  
ecclésiastiques**

Entré au séminaire depuis cinquante ans, l'A. s'arrête pour mieux voir où son chemin l'a conduit et pour continuer sa route avec un nouvel élan. Durant cette période, un monde s'en est allé et un monde nouveau est apparu. Ces années lui ont fait prendre conscience de l'ambiguïté du positif, des limites de l'humain, de la gratuité absolue de l'amour de Dieu, de l'importance de la joie et de la vie de foi. Il continue de chercher, à tâtons, le visage de son Dieu.

## L'Asie à l'écoute de la clameur des pauvres

Armand Veilleux, o.c.s.o.\*

Le 15<sup>e</sup> centenaire de la naissance de saint Benoît, qui a déjà suscité tant de rencontres de par le monde, fut l'occasion pour les moniales et les moines de la grande famille bénédictine d'Asie de se réunir à Kandy, au cœur du Sri Lanka (Ceylan), du 18 au 24 août 1980. Poursuivant dans la ligne de recherche et de dialogue commencée à la rencontre de Bangkok (1968) et continuée à celle de Bangalore (1973), cette rencontre réunit environ soixante-dix moniales et moines représentant vingt-huit communautés d'une douzaine de pays d'Asie, depuis l'Inde et le Sri Lanka jusqu'au Japon et les Philippines. Y ajoutant quelques invités d'Orient et d'Occident, on arrive à un chiffre d'environ quatre-vingts participants.

La plupart des pays d'Asie sont particulièrement touchés par le fléau de la pauvreté et de la misère qui est l'une des tares et des hontes de notre monde contemporain, et dont aucun coin du globe n'est totalement exempt. Même les pays économiquement plus développés, comme le Japon par exemple, ne sont pas exempts parfois d'autres formes de pauvreté communes dans les pays riches d'Occident: absence de joie, d'affection familiale, d'idéal spirituel. Il n'est donc pas surprenant que les consultations menées par l'AIM aient abouti au choix de la *pauvreté* comme thème de la rencontre de Kandy. D'ailleurs ce thème est également de toute première importance pour les traditions religieuses d'Asie, en particulier l'hindouisme et le bouddhisme, qui parlent cependant plus volontiers de « détachement » ou encore de « non-attachement ».

\* Abbaye cistercienne, Mistassini, Qué.

En fait, le thème précis établi par les supérieurs monastiques d'Asie réunis à Rome à l'occasion du Congrès des Abbés bénédictins en 1977 était : « Non-attachement, pauvreté et partage ».

Le mot « pauvreté » est chargé d'ambiguïté. Lorsque nous l'employons, dans notre jargon religieux, il désigne une réalité tout autre que ce que le commun des mortels appelle « pauvreté ». Il y a en effet une pauvreté qui est négative, déshumanisante, avilissante. Elle est le fruit de l'oppression et de l'égoïsme d'une minorité, et c'est le devoir des Chrétiens, avec l'ensemble des hommes, d'en délivrer les victimes. Cette pauvreté dégradante n'est ni uniquement matérielle, ni limitée aux pays du Tiers-Monde. Il existe par ailleurs une pauvreté positive, la pauvreté évangélique, celle pratiquée par Jésus de Nazareth et à laquelle il nous convie tous.

La pauvreté évangélique est d'abord attitude du cœur. Elle est détachement à l'égard de tout ce qui n'est pas Dieu. Elle est libération de tous les esclavages des sens, du cœur et de l'esprit. Elle n'est cependant pas une réalité désincarnée, pouvant exister dans le cœur, sans une certaine dépossession effective des biens matériels, affectifs et intellectuels. Cette ambiguïté du concept de pauvreté fut l'une des premières choses qui surgirent des échanges de nos frères et sœurs d'Asie réunis à Kandy. Certains d'entre eux — pourtant sans aucun passé ou tendances activistes ou révolutionnaires — affirmèrent avec une force qui jaillissait du cœur et d'une longue expérience de contemplation qu'il n'est ni permis ni possible de vivre la pauvreté évangélique en se dissociant de la pauvreté bien concrète des gens qui nous entourent.

Lorsque les Ordres monastiques occidentaux arrivèrent en Asie, ils s'installèrent en général dans des régions rurales. Malgré de louables sacrifices et une bonne volonté individuelle, ils y établirent un style de vie plus proche des niveaux de vie européens que de ceux du milieu de vie des gens de l'endroit ; avec la conséquence que le novice qui entre au monastère n'est pas toujours conduit par le contexte monastique à un détachement du cœur, puisqu'il y trouve parfois une certaine promotion matérielle

et sociale. La plupart de ces communautés ont mis sur pied des services de tous genres pour aider les populations locales, et ont travaillé efficacement à l'amélioration du niveau de vie ambiant, spécialement par la promotion de techniques agricoles et de l'instruction. Mais plusieurs — ou en tout cas certains — sentent aujourd'hui qu'il y a en cela une certaine ambiguïté : tout en accomplissant cela, nous demeurons nous-mêmes dans la minorité riche et favorisée de la population, et non dans les quatre-vingt pour cent qui, en certains pays, vivent au-dessous du seuil de pauvreté. Il n'y a évidemment pas de réponses faciles à de telles questions, mais le problème existe. La haute qualité de la rencontre de Kandy — et un signe d'une grande maturité au sein du monachisme asiatique — est que ces questions purent être exprimées avec force et sérénité par des moines de la région, sans susciter de réactions défensives.

Plus d'un moine et d'une moniale d'Asie sentent aujourd'hui l'appel à partager la pauvreté des gens de leur peuple, en adoptant un régime de vie semblable au leur. Et même, la prise de conscience se fait graduellement que ce partage ne suffit pas. Parallèlement à la conversion du cœur, il est tout aussi important que les structures socio-politiques qui engendrent et maintiennent la pauvreté aux quatre coins de la terre soient elles aussi transformées et converties. Et c'est alors que, paradoxalement, la pauvreté évangélique, vécue authentiquement par les Chrétiens de par le monde, peut devenir un instrument de profondes transformations socio-politiques. À cet effet la solidarité de tous est nécessaire.

C'est dans ce contexte que nos frères et sœurs d'Asie ont élevé vers leurs frères et sœurs des pays riches un appel qui prit l'intensité d'un cri. La misère des pays d'Asie provient dans une large mesure de l'intervention des pays colonisateurs (chrétiens !) d'Occident, qui ont détruit un équilibre écologique reposant sur des habitudes alimentaires et des techniques agricoles millénaires, pour établir des monocultures profitant à l'Occident. Cette misère est maintenue et aggravée par le déséquilibre du système économique international qui permet aux pays riches de s'enrichir sans cesse et de maintenir leur haut niveau de vie en maintenant les

pays du Tiers-Monde dans la dépendance économique. Les moines et moniales des pays riches doivent prendre conscience que la misère sous-humaine de centaines de millions d'humains est le prix payé pour le confort et les avantages que leur propre société leur accorde.

Que faire? — Les révolutions violentes aboutissent souvent à transformer en oppresseurs d'aujourd'hui les opprimés d'hier. Il ne reste qu'une solution à l'humanité : c'est le freinage radical de la course aux biens matériels et au confort, et le libre choix d'une grande simplicité de vie — en d'autres termes, que tous acceptent de vivre simplement afin que chacun puisse simplement vivre. Le défi des moines, et de tout Chrétien, est de vivre la pauvreté évangélique d'une façon tellement authentique et contagieuse que les structures des relations sociales en soient transformées. Une pauvreté volontaire et incarnée est la stratégie politique offerte aux Chrétiens en cette fin du vingtième siècle — peut-être aussi leur dernière chance de démontrer leur crédibilité. Qu'ils soient d'Orient ou d'Occident, les moines — qui prétendent avoir tout quitté pour suivre le Christ — se retrouvent ensemble pour relever ce défi et porter cette lourde responsabilité.

Toutes ces questions jaillirent dès le premier jour de la rencontre, au cours des échanges sur le sous-thème *Pauvreté dans le christianisme*, qui était une sorte d'introduction générale au thème du Congrès. Ce sous-thème fut introduit par le Père Francis Acharya de Kurisumala, un ancien moine cistercien de Scourmont en Belgique parti rejoindre le Père Monchanin et le Père Le Saux (Abhishiktananda) en Inde en 1955, et qui y fonda peu après le monastère de Kurisumala dans le Kérala, avec le Père Bède Griffiths. Après avoir décrit le détachement radical auquel nous convient l'Ancien et le Nouveau Testaments ainsi que l'exemple des Pères du monachisme chrétien, le Père Francis confia aux groupes de dialogue cette question : « Notre vie monastique, telle que nous la vivons, nous conduit-elle à ce détachement ? » Ce fut cette question incisive qui conduisit aux prises de conscience décrites dans les paragraphes qui précèdent. La deuxième journée de notre rencontre fut consacrée à la *Pauvreté dans les religions*

non chrétiennes; et les trois derniers jours aux sous-thèmes suivants: *Pauvreté et styles de vie*; *Pauvreté et contexte socio-économique*; et finalement *Pauvreté et prière*.

## **Pauvreté et religions non chrétiennes**

Thomas Merton avait été fasciné durant les dernières années de sa vie par la grande richesse spirituelle des traditions religieuses de l'Orient, en particulier du bouddhisme. Sa présence au Congrès de Bangkok (1968), où il fut rappelé à Dieu, concourut à donner à cette rencontre monastique chrétienne une dimension de dialogue inter-religieux. Au Congrès de Bangalore (1973), auquel participèrent quelques représentants de l'hindouisme et du bouddhisme, ce caractère fut encore accentué. C'est un peu après que le Cardinal Pignedoli, président du Secrétariat romain pour le dialogue avec les Non-Chrétiens, écrivit à l'Abbé Primat de la Confédération bénédictine pour demander aux moines d'assumer un rôle de leadership dans le dialogue entre le christianisme et les grandes religions d'Orient, étant donné que le monachisme est une dimension que le christianisme a en commun avec presque chacune d'elles. Dom Rembert Weakland, alors Abbé Primat, après consultation avec l'Abbé Général O.C.S.O., demanda à l'AIM d'assumer cette responsabilité. Deux organismes furent par la suite créés à cet effet, l'un en Amérique d'abord, le *North American Board for East West Dialogue* (NABEWD), et l'autre en Europe un peu plus tard, le *Dialogue Inter-Monastères* (DIM).

Durant la seconde journée de la rencontre de Kandy, nous nous mîmes à l'écoute de nos frères non chrétiens, écoutant ce qu'un Hindou, un Bouddhiste et un Musulman avaient à nous dire sur la compréhension de la pauvreté dans leurs traditions religieuses respectives. Le Vénérable Anuruddha Thera, professeur bouddhiste de l'Université de Kelaniya, ne put venir que pour cette journée, mais le représentant de l'hindouisme, Swami Siddhianathananda, du Sri Ramakrishna Ashram à Trichur au Kérala, ainsi que le professeur musulman Jaffar Ali, de Bangalore, partagèrent nos échanges durant toute la rencontre. Ils gagnèrent tous les cœurs par leur simplicité et leur sincérité. La plupart des grands

maîtres orientaux que l'on peut rencontrer en Europe ou en Amérique semblent incapables d'établir un autre type de relation que celui de maître à disciples ; je fus donc personnellement touché de voir avec quelle simplicité Swami Siddhinathanandaji et le Professeur Jaffar Ali se mêlèrent à nos groupes de dialogue comme tous les autres participants. Bien que des Hindous et des Bouddhistes aient été présents à Bangkok et à Bangalore, c'était la première fois qu'un représentant de l'Islam participait à nos débats. (Il faut dire toutefois qu'un Musulman avait été invité à Bangalore, mais fut empêché de venir au dernier moment). Ceci est d'autant plus significatif que l'on assiste présentement de par le monde à un réveil de l'Islam — un réveil profondément religieux que l'on doit se garder d'identifier avec le fanatisme d'un Khomeiny ou d'un Ghadaffi.

Le radicalisme avec lequel les *sannyasis* hindous et les *bikkus* bouddhistes pratiquent le détachement de toute chose matérielle ne peut qu'interpeller le moine chrétien et le confirmer dans sa lutte pour arriver à une plus profonde pureté du cœur. Quant à l'Islam, même s'il rejette le monachisme et considère la pauvreté surtout comme un cancer dont il faut délivrer la société, il a connu de tous temps des individus choisissant la pauvreté volontaire et exerçant une influence considérable sur le peuple et ses dirigeants. Le Professeur Jaffar Ali sut aussi nous faire entrevoir la compréhension que l'Islam a de l'humanité comme d'une grande famille appartenant à Dieu.

## **Pauvreté et styles de vie**

Le sous-thème *Pauvreté et styles de vie* fut présenté par le Père Francis Harjawiyata, Abbé cistercien de Rawa Seneng, en Indonésie, dans une communication brève et incisive, soulevant une série de questions concrètes qui pourraient facilement constituer le programme de plusieurs Chapitres Généraux. Père Francis part du principe que la pauvreté monastique et le style de vie sont des expressions d'une réalité plus profonde au cœur du moine : un désir venant de l'Esprit le poussant à renoncer à lui-même et à tout pour chercher Dieu à la suite du Christ. Ce désir profond a été

traduit par Benoît de Nursie au sixième siècle, dans un cadre de vie quotidienne bien concret. Cette structure de vie bénédictine telle que comprise par la tradition occidentale et transposée en Asie à l'époque de l'implantation monastique, comporte bien des éléments qui rendent difficile une vraie pauvreté communautaire dans un contexte du Tiers-Monde. Voici quelques-unes des questions posées par le Père Francis : Devons-nous maintenir le cénobitisme comme principale forme de vie monastique, n'acceptant l'éremitisme que dans des cas exceptionnels, ou bien devons-nous faire une place plus large à l'éremitisme et au semi-éremitisme ? Faut-il prévoir pour chaque exercice communautaire un local distinct où l'on ne se réunit que quelques heures (ou même quelques minutes) par jour, ou ne pourrait-on pas envisager la possibilité de locaux polyvalents comme chez les pauvres de nos pays et dans certains monastères non chrétiens ?

Le questionnement va toutefois plus loin que tous ces détails concrets. L'attitude habituelle consiste à partir de la situation présente de notre vie bénédictine traditionnelle, pour nous demander ensuite comment on peut la vivre dans un contexte de pauvreté. La bonne attitude ne consisterait-elle pas à partir plutôt de la situation matérielle et culturelle concrète dans laquelle nous nous trouvons, pour nous demander ensuite quelle forme de vie monastique chrétienne peut être vécue dans ce contexte ?

Le Père Francis pose la question : Quel monachisme représentons-nous ? chrétien ou bénédictin ? — En fait, répond-il, nous représentons les deux. Ou, plus exactement, nous représentons le monachisme chrétien sous sa forme bénédictine. Cependant, poursuit-il, c'est ici que se trouve la question cruciale ! Dans quelle mesure la spécificité bénédictine du monachisme chrétien est-elle essentielle pour nous ? Sommes-nous obligés de maintenir la forme bénédictine de notre monachisme chrétien ? Ou bien est-il plus important pour nous de centrer notre attention sur la dimension chrétienne de notre vie monastique ? En d'autres mots, le monachisme bénédictin est-il pour nous une valeur de premier ordre à garder soigneusement intacte ? Ou est-ce plutôt une représentation particulière du monachisme chrétien devant

être judicieusement acculturée? Dans ce contexte d'acculturation sommes-nous autorisés à abandonner certains éléments principaux de la vie bénédictine pour trouver une forme de monachisme chrétien plus au diapason de la sensibilité religieuse de la culture locale?

Il est évident que des réponses claires et précises ne peuvent être données facilement à de telles questions. Il est remarquable cependant qu'on ait pu en traiter sereinement dans les groupes de dialogue et en assemblée plénière. Le problème de l'acculturation n'est cependant pas propre à l'Asie. Il se pose avec la même acuité en Afrique. Il revêt cependant une dimension nouvelle ici, car alors que les cultures africaines traditionnelles ne connaissent pas de monachisme organisé, l'Asie possède des traditions monastiques encore bien vivantes, qui remontent dans l'histoire jusqu'à près de six siècles avant le Christ pour le jainisme et le bouddhisme et à près de deux millénaires avant le Christ pour l'hindouisme.

L'adoption de coutumes locales à l'intérieur d'un système monastique européen n'est pas chose facile. Il est intéressant de remarquer que les quelques monastères où des efforts plus poussés d'acculturation ont pu être réalisés n'appartiennent pas à de grands Ordres internationaux. L'une des difficultés de l'acculturation vient de l'évolution rapide des coutumes, sous l'influence de l'Occident sans doute, mais aussi de causes plus profondes. Ce qui fait que les jeunes manifestent souvent une profonde déception lorsqu'on donne l'impression de vouloir retourner en arrière et freiner l'évolution de leur société. Un supérieur (européen) mentionnait que dans son monastère du Japon on a introduit depuis un certain nombre d'années la coutume traditionnelle de s'asseoir par terre sur des nattes pour la prière à la chapelle; mais les jeunes Japonais de la présente génération sont incapables de le faire, ayant toujours utilisé des chaises depuis leur enfance!

En fait, le véritable travail d'acculturation doit aller beaucoup plus en profondeur. Il est bien certain que moins la vie communautaire sera surchargée d'éléments étrangers aux coutumes locales, moins les novices auront d'obstacles psychologiques à surmonter

et plus ils auront de chances de s'y adapter et de persévérer. C'est la raison pour laquelle les fondations indigènes ont parfois plus de vocations que celles venant de l'extérieur ou faites sous la direction d'étrangers. Mais il est tout aussi certain que l'apport essentiel des cultures d'Asie ou de celles d'Afrique au monachisme doit se situer à un niveau autre que celui du menu, du vêtement, des instruments de musique, etc. Il doit se situer au niveau même du type d'expérience spirituelle, enracinée dans une vision originale de Dieu, de l'homme et du cosmos, et des relations entre Dieu, l'homme et le cosmos.

Il y a une présence monastique chrétienne dans la plupart des pays d'Asie ; elle est fervente et bien vivante. Mais il ne semble pas qu'on puisse parler pour autant d'un monachisme chrétien proprement asiatique — ou encore indien, coréen, indonésien, etc. — Faut-il s'en surprendre ? Après plus d'un siècle de présence monastique en Amérique du Nord y a-t-il un monachisme vraiment américain ou vraiment canadien ? — bien qu'il y a évidemment une façon américaine et une façon canadienne de vivre le monachisme européen qui y fut transplanté au siècle dernier. Et le monachisme d'origine médiévale qui s'est maintenu en Europe jusqu'à nos jours, ou y fut restauré au XIX<sup>e</sup> siècle, est-il beaucoup plus adapté à la sensibilité religieuse et aux besoins spirituels de la majorité des jeunes Européens d'aujourd'hui qu'il l'est à ceux des jeunes Sri Lankais ou des jeunes Japonais ? Ma conviction personnelle est que, pour assimiler les catégories mentales, le langage, les coutumes et la *Weltanschauung* dans lesquelles la tradition monastique est encore véhiculée en Occident, un jeune Européen ou un jeune Américain d'aujourd'hui doit se déculturer et se laisser introduire dans une culture qui lui est étrangère tout autant qu'un jeune Africain ou un jeune Asiatique. La seule différence est que le fossé à franchir est peut-être un peu moins large dans le premier cas. De plus, cette migration culturelle, avec la touche d'ésotérisme qu'elle comporte, a quelque chose de plus aguichant dans une société convaincue de sa solidité et de sa supériorité que dans des sociétés qui doivent se soucier sérieusement de ne pas perdre ou de retrouver leur identité propre.

Parallèlement à ce nécessaire et louable effort en vue de préserver et de retrouver au besoin les traditions culturelles nationales, on assiste à une profonde transformation des cultures locales qui, toutes, de par le monde, se désagrègent en tant que systèmes fortement structurés de traditions, de croyances, de rites et de principes moraux donnant une claire orientation à la vie. En même temps germe une nouvelle culture globale, à l'échelle mondiale — et par cette expression j'entends un nouveau niveau de conscience et une nouvelle façon d'«être homme», qui n'ont rien à voir avec la vente du Coca-Cola ou des produits Sony sous toutes les latitudes, ou avec toute autre forme d'exportation de «coutumes» occidentales ou orientales. Dans ce nouveau contexte culturel, je me demande si la préoccupation de développer un monachisme asiatique ou africain, tout comme celle de créer des Églises indienne, africaine, latino-américaine, etc. n'est pas en retard sur l'évolution de l'histoire. Il me semble que le grand défi d'aujourd'hui est plutôt que chacun apporte sa *contribution originale* à l'élaboration d'une nouvelle conscience ecclésiale universelle et au développement d'un monachisme aux mille visages enraciné dans cette nouvelle conscience ecclésiale encore en gestation. Pour arriver à ce but, il est important que les moines de chaque continent et de chaque pays communient en profondeur aux traditions spirituelles les plus profondes de leurs peuples.

## **Pauvreté et contexte socio-économique**

Le thème *Pauvreté et contexte socio-économique* fut présenté par le Père Aloysius Pieris, jésuite Sri Lankais professeur à l'Université bouddhiste de Colombo, et directeur d'un centre de dialogue entre Chrétiens et Bouddhistes ainsi que d'une revue intitulée *Dialogue* publiée à Colombo.

Le Père Pieris reprit, d'une façon plus articulée et plus percutante, les distinctions décrites plus haut entre pauvreté négative et positive, et entre les divers aspects de la pauvreté évangélique: dimension ascétique, aspect de solidarité et de partage, exigences socio-politiques. Il souligna l'importance de la lutte de tous les temps entre *Abba* (Dieu, le Père aimant de tout homme) et

*Mammon*. La pauvreté, en tant que manque de ce qui est nécessaire à l'homme pour vivre dignement, est objectivement un mal, fruit du péché. Lorsque quelqu'un, à la suite du Christ, adopte volontairement la pauvreté comme style de vie, il se prononce par ce geste même *pour* Dieu et *contre* Mammon. En conséquence, même dans sa dimension ascétique (libération du cœur en vue d'un attachement à Dieu), la pauvreté évangélique comporte nécessairement un élément de dénonciation — dénonciation de tout ce qui est culte de Mammon, et donc aussi de l'abus de la richesse et de l'oppression qui engendrent la pauvreté. Sous son aspect de solidarité et de partage, la pauvreté doit être conçue non pas comme une attitude méritoire de charité par laquelle on se dépouille de son surplus, mais comme un acte de stricte justice par lequel on répartit équitablement entre les fils de Dieu les biens reçus du Père. Les Pères de l'Église n'ont-ils pas souvent affirmé, longtemps avant Gandhi, que tout ce que l'on possède et qui ne nous est pas présentement nécessaire appartient non pas à nous mais aux pauvres. Et lorsque des structures sociales engendrent ou maintiennent la pauvreté, celui qui a opté pour Dieu contre Mammon a le devoir de les dénoncer. La dimension politique de la pauvreté évangélique apparaît donc comme une simple conséquence des deux autres aspects.

Tout comme il y a une pauvreté positive et une pauvreté négative, ainsi en est-il de la religiosité. Est négative toute forme de religiosité qui est compromise avec l'argent et le pouvoir et qui devient par le fait même asservissante et oppressive. Est positive toute forme de religiosité qui est libre de Mammon et qui libère. Le grand problème du christianisme en Asie en est un de crédibilité, et il est important que l'Église réapprenne à poser des gestes prophétiques. Là se situe la vocation monastique. Le moine doit savoir faire la synthèse de l'aspect positif de la pauvreté et de l'aspect positif et libérateur de la religiosité. Comme Jésus à son premier baptême dans le Jourdain et à son deuxième baptême au Calvaire, c'est dans des gestes prophétiques que nous trouverons et manifesterons notre identité.

## Pauvreté et Prière

La conférence monastique de Kandy n'est pas partie de principes abstraits pour arriver à des conclusions pratiques. Elle a procédé en sens inverse. Les participants se laissèrent d'abord interpeller par la pauvreté des centaines de millions d'Asiatiques qui vivent au-dessous du niveau de pauvreté, et ils durent alors se demander quelle relation il y avait entre cette pauvreté des plus réelles et leur vœu de pauvreté. Cela les a conduits à entrevoir une transformation plus profonde de leurs styles de vie. Ce processus ne pouvait que les faire déboucher sur la contemplation, d'où jaillit une vision juste de la réalité tout entière, et à laquelle conduit un authentique détachement. On retrouve ici un processus plus d'une fois remarqué en Amérique latine où l'on a pu constater qu'une action engagée pour la libération des opprimés, si elle est vécue jusqu'au bout de ses exigences, conduit à la contemplation. Le sous-thème *Pauvreté et prière* fut traité par un fils de l'Occident, formé à la vie bénédictine en Angleterre mais vivant depuis vingt-cinq ans en Inde, où il fut, avec le Père Francis Acharya, le cofondateur de Kurisumala, et qui dirige l'*ashram* de Shantivanam depuis 1968. Le Père Bède Griffiths a profondément assimilé l'âme contemplative de l'Inde et il est l'une des voix les plus respectées de nos jours sur le thème de la prière.

La prière — ou contemplation — est une attitude d'accueil, d'ouverture à Dieu. Cette ouverture, cet état d'attente du cœur, est possible dans la mesure où le cœur est libre à l'égard des réalités matérielles, de la famille, du statut social et surtout à l'égard de l'« ego ». Tout en rappelant ces grandes vérités essentielles, la conférence du Père Bède fut de caractère plus pratique. On avait beaucoup parlé, au cours des jours précédents, de simplicité de vie et d'acculturation. Le Père Bède voulut donner quelques exemples d'adaptation des structures monastiques à la tradition spirituelle de l'Inde, en vue de favoriser un plus grand détachement du cœur et donc une prière plus pure. Il traita entre autres de vie érémitique, de monachisme errant, de la vie en *ashram*, de méditation et d'une vie liturgique plus adaptée à la culture locale.

On assiste en Occident de nos jours à un certain renouveau de la vie érémitique. N'y aurait-il pas lieu d'en favoriser aussi le

développement en Asie, où elle a été depuis des millénaires la forme première et la plus normale de monachisme? L'ermite peut facilement vivre une forme de pauvreté radicale qui devient vite impraticable pour un groupe, surtout s'il est nombreux. Tout comme la tradition du monachisme celtique, l'hindouisme et le bouddhisme ont connu depuis les temps les plus anciens la tradition des moines errants, qu'il faut se garder de confondre avec les gyrovagues si durement condamnés par saint Benoît. Le moine errant, à l'exemple du Christ, n'a pas d'endroit où reposer sa tête. Il ne possède que son vêtement et le bol dans lequel il quête sa nourriture de la journée. Il ne s'arrête pour un temps dans un monastère qu'à l'époque de la mousson. Les lois de Manu prescrivent qu'un *sannyasi* ne doit posséder ni feu ni habitation (donc pas de famille); il doit quêter sa nourriture seulement lorsque le maître de maison a terminé son repas. Contrairement au cénobite, qui jouit d'une grande sécurité matérielle, ce *sannyasi* vit dans une extrême insécurité qui lui apprend à compter entièrement sur la Providence. Cette insécurité creuse en son cœur une attitude d'attente et de réceptivité permettant à Dieu d'y pénétrer. Cette vie de moine errant est sans doute assez différente de la vie bénédictine; mais il semble qu'elle soit une forme de monachisme chrétien nécessaire à l'Asie, à côté de la forme plus cénobitique.

L'autre élément que le monachisme chrétien pourrait emprunter avec profit à la tradition hindoue est l'*ashram*. Lorsqu'on veut faire une fondation monastique, dans la tradition occidentale, on commence par ramasser de l'argent; puis on achète une propriété, on construit des édifices, et l'on met sur pied une ferme ou une industrie pour assurer des revenus. Ensuite on réunit une communauté de moines ou de moniales qui viennent habiter ces lieux et y instaurer la vie régulière. Un *ashram*, en Inde, prend naissance de façon toute différente. À son origine il y a un homme de Dieu, un *sannyasi* ou moine errant, qui va de village en village ne possédant rien. Il s'assoira dans le temple du village ou devant la maison de quelqu'un qui l'a accueilli. Il acceptera la nourriture qui lui sera donnée et puis, peut-être, il parlera le soir aux personnes qui se réuniront autour de lui. Un jour quelques-unes de ces personnes lui demanderont de demeurer près de lui pour

quelque temps, afin de recevoir son enseignement spirituel; et ils construiront pour lui un abri. Ils se construiront aussi des huttes pour eux-mêmes autour de son abri, et ainsi un *ashram* sera né autour d'un homme de Dieu. Lui-même n'aura fait rien d'autre que prier et guider ses disciples sur les voies de la prière. C'est là l'essence d'un *ashram*: un centre de prière. Un groupe de disciples se réunissent autour d'un saint homme pour partager sa vie de prière et recevoir son enseignement. N'est-ce pas exactement ce qui se passa au temps d'Antoine en Égypte, ou même avec Benoît au début de sa vie monastique?

L'*ashram* est une petite communauté; il ne devient jamais une grande institution. C'est une communauté ouverte à tous: hommes, femmes et enfants. Le silence n'y sera pas celui que l'on peut trouver dans les cloîtres d'une grande abbaye; mais de la prière même jaillira spontanément — sans besoin de règlements — un silence authentique dans les cœurs et dans les lieux. La prière propre de l'*ashram* est la méditation, qui y occupe un espace de temps beaucoup plus large que la prière liturgique. Celle-ci n'y est cependant pas absente, et elle s'accompagne toujours de gestes corporels de prière, et de l'utilisation symbolique des éléments naturels: eau, feu, fleurs, encens, et évidemment de musique.

Il existe déjà un bon nombre d'*ashrams* chrétiens en Inde et la conférence des évêques de toute l'Inde en a vivement encouragé la création et le développement dans un document publié ces dernières années. Il y a certainement là une tradition monastique millénaire propre à l'âme religieuse de l'Inde, que le monachisme chrétien ne peut négliger en Inde même, et qui peut aussi répondre à des aspirations de l'âme religieuse contemporaine en beaucoup d'autres parties du monde.

Dans l'échange qui suivit la conférence du Père Bède, on parla beaucoup de petites communautés. Plusieurs s'orientent vers de petites communautés annexes dépendant de grands monastères et pouvant plus facilement que ceux-ci adopter un genre de vie très simple en communion et solidarité avec la population locale. Plusieurs réalisations ont déjà été faites en ce sens, car dans un

pays pauvre il n'est guère possible à une grande communauté (nécessitant de grands bâtiments et des sources de revenus appropriées) de vivre une pauvreté communautaire.

L'échange fit ressortir aussi le besoin que beaucoup sentent un peu partout à travers le monde monastique de repenser l'équilibre entre prière personnelle solitaire et prière communautaire. L'une des caractéristiques profondes de la nouvelle sensibilité qui se manifeste dans la culture globale dont il fut question plus haut est la nouvelle relation et le nouvel équilibre que l'on place entre l'expérience de foi et l'expression religieuse (croyances et rites) de cette expérience. Dans ce contexte, l'équilibre prévu par saint Benoît entre prière privée et prière commune ne correspond plus à la sensibilité religieuse et aux besoins spirituels de l'homme contemporain qui a besoin de plus d'intériorité que d'expression rituelle.

Toutes ces réflexions ne pouvaient pas ne pas faire surgir encore une fois la question fondamentale de la valeur normative de la Règle de saint Benoît. On fit remarquer que, dans pratiquement toutes nos communautés, la tradition spirituelle à travers laquelle nous interprétons la Règle de saint Benoît ne remonte qu'à un siècle ou deux tout au plus. Et nous lisons facilement la Règle dans le but d'y trouver une justification des pratiques qui sont les nôtres. Il nous faut redécouvrir le dynamisme libérateur de la Règle de saint Benoît, si attentive à favoriser un épanouissement maximum de la vie.

## Conclusion

Comme disait Dom Jean Leclerc, invité à faire l'évaluation de la rencontre, trois questions se posent de plus en plus clairement à nous: 1) Qu'est-ce que l'Orient a à offrir à l'Occident, entre autres à ces milliers de jeunes d'Europe et d'Amérique qui y viennent à la recherche de spiritualité et d'eux-mêmes? 2) Qu'est-ce que l'Occident a à offrir à l'Orient, entre autres à ces millions d'Asiatiques qui vivent en Europe et en Amérique, souvent parmi les classes les plus pauvres de la société? 3) Qu'est-ce que l'Orient et

l'Occident ont à offrir à la société de consommation dont l'influence délétère se retrouve en tous les pays du monde?

Les moines et moniales d'Asie vivent souvent dans des situations difficiles et exigeantes. Leur expérience constitue une interpellation vigoureuse non seulement pour leurs frères et sœurs du monde monastique, mais pour tous les religieux et religieuses de l'Église universelle.

# Mes cinquante ans d'études ecclésiastiques<sup>1</sup>

Robert Guelluy, ptre \*

Voici cinquante ans que je suis entré au séminaire, cinquante ans passés sans avoir un seul moment remis en question cette décision, sans jamais l'avoir regrettée. C'est peut-être le moment de m'arrêter, non pour évaluer le chemin parcouru — Dieu seul en est capable — mais pour mieux voir où il me conduit et continuer ma route avec un nouvel élan.

Je dis bien: «où mon chemin me conduit»; j'ai conscience d'être conduit plutôt que de pouvoir me frayer seul ma voie. Les événements m'ont porté. Ce qui m'a été demandé, c'est d'accepter qu'ils me fassent vivre, souvent bien plus profondément que je ne l'avais escompté. La parole de Jésus à Pierre ne vaut-elle pas pour tout homme et pour toute la vie? On est toujours appelé à se laisser conduire là où l'on ne pensait pas aller. Un ami architecte me disait il y a quelque temps: «allez voir telle chapelle que j'ai construite. J'avais vu autrefois, en Espagne, une jolie mosquée. Je l'ai oubliée; un jour ce souvenir effacé s'est mis à revivre: ce fut un moment d'inspiration et j'inventai la silhouette de cette chapelle. Le génie est un enchantement de la mémoire». Je pense que tout ce qu'un homme, une communauté ou une civilisation font de valable a jailli de la fécondité de très riches souvenirs. Vivre en homme, c'est inventer, c'est ouvrir un avenir, mais il n'y a pas d'avenir sans passé.

\* 14 Scavée du Biereau, B. 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique.

1. Sous le titre *De l'héroïsme à la sainteté*, la Revue «*La vie des communautés religieuses*» avait en juin 1979 (t. 37, p. 184-192) publié une méditation que m'avait suggérée l'anniversaire de mon ordination sacerdotale. Des lettres reçues de plusieurs continents m'ont demandé de continuer cette réflexion. C'est ce que j'essaie de faire ici.

Me revient souvent à l'esprit une phrase épinglée dans une conversation avec Paul Ricœur. Il disait : « Vivre c'est entrer dans une conversation en cours, y prendre part, puis se retirer sur la pointe des pieds ». Entrer dans une conversation en cours : on cause humanité depuis des millions d'années, on cause christianisme depuis deux mille ans ; il faut être bien inconscient pour ne pas se mettre à l'écoute de ce qui s'est dit avant nous et faire irruption dans la conversation en criant n'importe quoi. Prendre part : ce n'est pas simplement faire écho, comme un mur ; c'est apporter un peu de neuf, une contribution personnelle si modeste soit-elle. Se retirer sur la pointe des pieds : pour la retraite ou pour la mort, sans faire de drame. Mgr d'Hulst disait : il faut s'éteindre comme les lampes du Saint-Sacrement, sans fumer, c'est-à-dire sans grogner. Accepter joyeusement que d'autres lampes s'allument, que la conversation dans laquelle nous avons été introduits prenne un tour inattendu et que nous ayons à écouter d'une nouvelle manière.

Pour l'instant, je dois encore parler en même temps qu'écouter. Jusqu'à l'heure du *Nunc dimittis*, je dois dire avec ce saint du moyen âge, dans sa vieillesse : je ne refuse pas le labeur. Je ne puis ni boudier, ni me répéter : le bégaiement est une répétition, et ce n'est pas du beau langage. Le passé est à dépasser, nous devons sans cesse y veiller. Le cheminement qui fut le mien était solidaire de celui de mes compagnons de route, de celui de toute l'Église... et de toute l'humanité sans doute. Si j'en parle, ce n'est donc pas pour faire une autobiographie, mais pour partager tout ce qui m'a été donné à partager.

## **Monde passé, monde nouveau**

Dans son livre, *Le choc du futur*, Toffler dit quelque part que l'humanité a changé plus en cinquante ans qu'elle ne l'avait fait depuis son origine. En regardant cinquante ans en arrière, je puis dire avec l'Apocalypse : un monde s'en est allé ! Mais un monde nouveau est là. Je n'en soupçonnais pas les dimensions quand je suis entré à l'université voici cinquante ans. Ce qui a le plus bouleversé l'humanité du XX<sup>e</sup> siècle est sans doute l'inimaginable

expansion des moyens de communication. La réussite du débarquement sur la lune est due moins au progrès des techniques de propulsion qu'à la perfection des possibilités de communiquer. La vie de famille, le travail, la culture, le gouvernement des États sont entrés dans une révolution planétaire par la grâce des mass-media. L'église de ma jeunesse était comme une grande communauté villageoise, la philosophie et la théologie d'alors se formaient, peut-on dire, à la manière du travail artisanal. J'ai entendu les premiers balbutiements, apparemment très peu prometteurs, de la radio. Je ne pouvais pas deviner à quel point ces ondes allaient plus tard saturer notre atmosphère. Je ne pouvais pas pressentir les bouleversements de société qu'elles allaient fomenter. Je ne pouvais pas pressentir à quel point les mass-media allaient décider de la physionomie du concile. Il y a tellement plus d'avenir que nous ne le pensons dans un présent dont nous nous imaginons toujours que le futur ne fera que le prolonger ou l'empirer.

L'Église, la philosophie et la théologie participent aujourd'hui à une société d'échanges où circulent les produits les plus exotiques ou les plus sophistiqués. Un des traits les plus caractéristiques de l'évolution de la pensée religieuse est le passage de l'abstrait au concret. J'ai connu personnellement l'abbé Cardijn; cet homme avait étonnamment le souci du réel. Séminariste et jeune prêtre, je me préoccupais surtout de ce qui devait être et je n'avais pas deviné que les idées les meilleures ne tombent pas du ciel. Cardijn parlait de ce qui est; avant toutes choses il voulait voir: il voulait partir non des idées, mais des faits. Ses intuitions annonçaient la place que prendraient dans la réflexion chrétienne la sociologie et la psychologie.

Voir, c'est vite dit, mais acquérir la pratique habituelle d'un regard attentif, cela demande temps et expérience. Je n'ai compris que lentement quelle révolution la démarche inductive, partant des faits pour en dégager une nouvelle vision doctrinale, pouvait et devait renouveler la théologie.

Je ne citerai ici qu'un très modeste exemple personnel. Il a très peu d'importance, mais il est significatif. Il y a environ vingt-cinq

ans, je donnai une récollection pour des laïcs ; ils étaient une centaine. Quand je suis arrivé, on me soumit l'horaire. Il prévoyait une messe. Je me récriai : on aurait dû me rappeler avec précision ce qu'on m'avait demandé un an plus tôt... je n'avais pensé qu'aux conférences à faire et j'avais célébré la messe le matin. C'était une catastrophe. On téléphona à l'évêché, mais l'évêché répondit qu'on n'avait pas d'indult permettant de donner à un prêtre l'autorisation de célébrer deux messes un jour de semaine, sans autre raison qu'un oubli. On téléphona à tous les couvents de la ville pour demander un religieux qui n'aurait pas célébré la messe et on n'en trouva pas. Je ne crus pouvoir moi-même célébrer à nouveau. Le cas paraissant clair : il n'y avait aucune obligation d'assister à une messe en semaine chez ceux qui étaient venus à cette récollection ; par contre, il y avait interdiction pour le prêtre de célébrer deux fois. Depuis j'ai appris à voir toutes choses par l'autre bout : ceux qui avaient fait l'effort de venir à la récollection comptaient sur l'eucharistie qu'on leur avait annoncée. C'était important à leurs yeux pour leur vie chrétienne et un certain nombre s'imposaient tout au long de l'année l'effort de la messe quotidienne. Il fallait s'appliquer à « voir » concrètement tout cela : comprendre leurs attentes et leurs besoins et juger autrement qu'en juriste. Cela conduisait à agir autrement et à enrichir de toute cette expérience concrète une réflexion doctrinale sur l'Eucharistie et sa place dans la vie chrétienne... Depuis l'incident que je rapporte ici, et avant le concile, je me suis retrouvé dans une situation similaire et je n'ai pas hésité à prendre la décision inverse de celle que j'avais prise ce jour-là.

« Voir et juger » disait Cardijn. La seule considération de faits ne suffit pas à l'élaboration d'un jugement : des constatations ne peuvent, à elles seules, engendrer une norme. C'est tout le problème des critères de la pensée et de l'action, tout le problème complexe du discernement chrétien.

Le « discernement des esprits » est depuis toujours un sujet de réflexion pour ceux qui ont une responsabilité dans la conduite chrétienne, mais la question se pose aujourd'hui non seulement pour les décisions pratiques, mais pour la réflexion doctrinale.

Nous avons mieux compris — et le contact avec les théologiens protestants nous y a aidés — que la Révélation ne nous a pas été donnée pour nourrir une « vaine science » comme disait au XV<sup>e</sup> siècle, *l'Imitation de Jésus-Christ*, en s'inspirant de Saint-Augustin; n'appartient à la Révélation et à la théologie que ce qui est de nature à changer ma façon d'être et d'agir. Ainsi, la question de savoir si les anges ont des conversations entre eux, traitée avec grand sérieux dans des ouvrages « savants » datant d'une vingtaine d'années, n'a rien à voir avec la théologie!

Théologie et spiritualité se sont bien simplifiées depuis que les sensibilités doctrinales ont évolué dans le sens que je viens d'évoquer. D'où les oppositions d'aujourd'hui: nous voyons s'affronter diverses familles d'esprit et leurs disputes sont des dialogues de sourds. Je ne crois pas à l'utilité de discussions avec les disciples de Mgr Lefebvre: ils ne « voient » pas, et dès lors restent prisonniers de principes abstraits. Par contre, je dois avouer, malgré mes affinités intellectuelles avec eux, que les hommes sensibles aux enseignements de faits tombent parfois dans un pragmatisme qui les conduit à « juger » de façon très contestable. En définitive, il n'y a pas de critère simple au jugement à porter: c'est la vie avec toute sa complexité qui doit tout à la fois éclairer la doctrine et s'y soumettre. En vieillissant, j'ai appris à être moins simpliste, à deviner que tout se tient, que tout interfère, qu'on ne peut chercher Dieu qu'en se maintenant en éveil à l'égard de tout le réel, en sympathie avec tous les hommes. Tout cela bien pauvrement, le moins mal qu'on peut. Je m'aperçois, tous les jours, qu'il y a cinquante ans nous étions peu sensibles aux dimensions sociales et politiques des phénomènes humains. Aujourd'hui, nous ne réfléchissons plus seulement sur des individus, mais sur des cultures et sur des structures collectives. Mais nous avons encore beaucoup à apprendre.

Voir, juger, agir, disait Cardijn. On a souvent reproché à l'action catholique d'avoir dépensé beaucoup d'énergie à juger, sans passer à l'action. K. Marx estimait que l'humanisme bourgeois, celui des chrétiens notamment, s'était complu dans une inflation intellectuelle et que les temps étaient mûrs pour une

pensée nourrie d'engagement... L'intention de Cardijn n'était pas de s'arrêter à juger : il savait que l'action engendre l'intelligibilité, que faire un pas ouvre à la réflexion, ouvre de nouveaux horizons. Et je m'interroge : ai-je vécu assez chrétiennement pour faire de la bonne théologie ?

Au concile Vatican II, les deux tiers des évêques peut-être étaient des aumôniers d'action catholique et, parmi les théologiens les plus influents, plusieurs avaient été à l'école de la J.O.C.<sup>2</sup>. L'influence des audaces apostoliques de l'apôtre des ouvriers se retrouve dans beaucoup des angles de vue adoptés par le concile, particulièrement dans *Gaudium et spes*. On a osé rompre avec des habitudes intellectuelles séculaires pour considérer avec un nouveau regard l'incroyance moderne et le problème de la liberté religieuse, les valeurs humaines qui méritent, de la part de l'Église, adhésion et esprit de service. « La foi écoute le monde » écrivait l'un de mes anciens professeurs, ancien aumônier d'action catholique et précurseur des attitudes conciliaires<sup>3</sup>.

Ces orientations de pensée nouvelles étaient riches d'oxygène : on a respiré autrement, on s'est senti la poitrine plus libre, on a trouvé dans l'Évangile une nouvelle joie de vivre. Mais tout, ici-bas, est perpétuellement partiel et ambigu, journallement à recommencer. Il ne suffirait pas, et il suffit moins que jamais, d'appliquer le concile, maintenant que quinze ans ont passé, que le monde et l'Église ont tellement changé. L'essentiel de l'événement que fut le concile n'était pas la rédaction de textes à traduire dans des applications, mais l'adoption d'un style de pensée attentif aux événements, à la richesse du réel concret, aux exigences pratiques de l'action. Et c'est la fidélité à ce style qu'il faut vivre après le concile.

2. Le P.M.D. CHENU, O.P., qui m'a dit verbalement ce qu'il devait à la J.O.C., le laisse nettement entendre dans *La foi dans l'intelligence*, Paris, Cerf, 1964, p. 259, où il dit que la rencontre des théologiens avec la J.O.C. et ses pareils est un inappréciable critère de leur pertinence. Il écrit un peu plus loin : « En définitive les systèmes théologiques ne sont que l'expression des spiritualités. Une théologie digne de ce nom, c'est une spiritualité qui a trouvé des instruments rationnels adéquats à son expérience religieuse. »

3. A. DONDEYNE, *La foi écoute le monde*, Paris, Édit. Universitaires, 1964.

Dans cet élan s'élaborent aujourd'hui des théologies attentives à ce qui conditionne leur genèse et à ce que requiert concrètement leur intelligibilité et leur efficacité; des courants spirituels se nourrissent de «gestes prophétiques» où l'action revivifie la contemplation...

## **Ambiguïté du positif**

Une leçon de ce que j'ai lu ou vécu, c'est l'ambiguïté de tout ce qui est humainement et chrétiennement riche. Vivre, c'est aimer, aimer c'est risquer, risquer est périlleux... Aimer c'est sympathiser avec une façon de penser et de sentir, c'est donc remettre en question, avec constance, ses propres sentiments et son propre jugement: on n'aime jamais que très peu, on comprend donc mal et l'on s'oppose... aimer, c'est toujours recommencer.

Il faut accepter qu'il n'y ait ici-bas que des «actes à double effet», il faut émerger de l'idéalisme de l'enfance et du rationalisme qui tisse des idéologies apparemment parfaites et d'application universelle, pour se résoudre joyeusement à n'avoir jamais tout à fait raison, à ne poser aucun acte bon qui n'ait ses scories, à ne tenir aucune solution dépourvue de défaut. Accepter de n'être pas Dieu et de ne faire que de l'imparfait, du discutable, du provisoire, du passager. S'habituer dès lors à relativiser tout ce qu'on dit et ce qu'on fait et se réjouir de voir apparaître d'autres façons de voir et de faire.

Quand j'étais tout jeune, je m'émerveillais de ce que certains de mes maîtres aimaient pousser leurs disciples sur des voies qu'ils n'avaient pu eux-mêmes explorer, de se comporter ainsi de manière à être dépassés ou oubliés. Aujourd'hui, cela me paraît davantage aller de soi. Nous ne sommes ici-bas que des locataires, disait saint Augustin: il faut aménager la maison de telle façon que les successeurs puissent la transformer à leur goût.

Une formule m'a récemment frappé: il n'y a pas seulement urgence à défendre les droits de l'homme, il faut promouvoir les droits de l'autre. L'autre nous fait peur: ce qui nous fait le plus peur

est principalement ce dont nous avons le plus besoin. Nos vies sont faites du dialogue de différences, c'est un dialogue exigeant. J'ai longtemps confondu, je pense, unité et uniformité ; je pensais que la charité consistait à raboter les différences, les aspérités auxquelles on se blesse dans les frottements de la vie commune. Il m'a fallu du temps pour apprendre à aimer la diversité des êtres et des cultures, pour percevoir la fécondité des manques d'unanimité, pour accepter sans regrets les conflits en tâchant de les purifier de l'agressivité sans vouloir les étouffer.

Ce que j'évoque ici est bien plus que de la tolérance résignée ; ce n'est malheureusement pas ce que je pratique tous les jours... Je n'ai nullement l'intention de faire de ces lignes l'inventaire de mes torts et de mes fautes. Dieu seul sait vraiment quand j'ai eu tort ou quand j'ai fauté. Je vois aujourd'hui mes actes passés avec une autre lumière que quand je les ai posés : j'agissais selon ce que je voyais et ce que je pouvais. Je ferais autrement aujourd'hui, mais je ne vais pas, pour autant, me culpabiliser de mes limites d'autrefois. Du moins, j'essaye.

Il me paraît essentiel de ne jamais se borner à faire l'inventaire de ce qui pourrait être amélioré, mais d'être attentif à tout ce dont il y a lieu de se réjouir, chez les autres et chez soi. Le péché n'est jamais que le refus d'une grâce : il faut s'habituer à déceler la grâce, à être content de Dieu et des autres pour garder le dynamisme de l'espérance. Probablement cela ne s'apprend-il qu'avec le temps... Tout cela serait plus facile si l'on croyait davantage que Dieu est amour...

## **Gratuité de l'Amour**

À ce point de ma réflexion, il faut que je dise ce que je dois à l'étude de Guillaume d'Ockham<sup>4</sup>. Je m'étais intéressé à ce Franciscain du XIV<sup>e</sup> siècle parce que la compréhension du passage de la chrétienté du XIII<sup>e</sup> siècle à l'époque moderne commençante

4. R. GUELLEY, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain-Paris, Vrin 1947.

me semblait pouvoir éclairer les rapports de la foi et de la culture à l'époque contemporaine. J'ai longtemps été dérouté par l'étrange rigueur de pensée de cet auteur énigmatique. Il demande, par exemple, qu'on définisse la connaissance sans mentionner le rapport à un objet connu, cet objet n'étant pas indispensable à la connaissance puisque Dieu, cause première, peut remplir lui-même le rôle de la cause seconde. Ce perpétuel rappel du pouvoir divin de se dispenser des causes secondes oblige à une virtuosité intellectuelle qui ne cesse de dérouter. Et on se demande à quoi voulait conduire pareille gymnastique...

Guillaume d'Ockham se voulait l'avocat du Dieu de saint Augustin à une époque où beaucoup d'esprits étaient séduits par la philosophie d'Aristote. À l'image d'un univers régi par un destin aveugle, il opposait avec vigueur l'affirmation de l'inépuisable spontanéité de l'amour divin. Dieu est libre, parce qu'il est amour. Il est l'amour premier que rien ne conditionne ; il est initiative que rien ne devance, il est gratuité souveraine à laquelle nul ne peut prétendre s'imposer.

J'ai été très impressionné en creusant cette idée : Dieu est libre de m'aimer sans que j'en sois digne. Il n'a pas besoin que je sois aimable pour m'aimer. Du coup, mes vertus comme mes fautes sont dédramatisées : ce ne sont pas mes vertus qui commandent la spontanéité divine, ce ne sont pas mes fautes qui empêcheront Dieu de m'aimer. La capacité divine d'aimer dépasse infiniment ma capacité de pécher, comme elle dépasse infiniment toute raison de m'aimer.

J'avais fait mes études de philosophie et de théologie avant l'efflorescence du mouvement biblique. C'est avec un véritable éblouissement qu'en m'attachant à la Bible j'y trouvais, sans cesse insistante, l'intuition de Guillaume d'Ockham. J'y lisais la primauté de l'action toute gratuite de Dieu en moi, par rapport à ma propre action. Et ma contemplation éblouie du Dieu caché se continuait à la lecture de textes fulgurants de saint Augustin ou de saint Léon le Grand dans ses inépuisables sermons de Noël. Ma vie en fut changée et je tâchai de faire partager mon enthousiasme. J'élaborai

mes cours de théologie dans cet esprit et je publiai quelques articles qu'on me demanda de réunir en volumes<sup>5</sup>.

Mgr Garrone lut un article sur la création que je considérais dans cette optique et me demanda d'en faire un traité pour l'enseignement de la théologie. Ce fut mon livre *La création*, publié en 1962<sup>6</sup>. Quelques années plus tard, je tâchai de faire le point de ce que je vivais dans un livre qui traite surtout de la prière<sup>7</sup>. Aujourd'hui, grâce au mouvement biblique notamment, ces idées sont devenues assez courantes ; à l'époque, ces livres firent assez bien choc et je fus fort surpris de l'accueil qui leur était fait.

### L'épreuve de la joie

Croire à l'amour de Dieu n'est pas facile : pareil amour, c'est trop beau pour être vrai. La grande épreuve de nos vies, c'est l'épreuve de la joie. En nos temps de crise, par exemple, l'optimisme devient suspect et les croyants sont facilement classés comme de doux illuminés. Croire en Dieu et croire en la vie allant de pair, l'incroyance se propage en même temps que la dénatalité : ce sont là deux manifestations d'un même mal qui est de ne plus prendre le risque de la confiance, de renoncer à un avenir. Ce mal actuel est, sous des aspects différents, celui de tous les temps et il nous habite tous : nous sommes sceptiques devant les bonnes nouvelles et nous restons sur la réserve aussi longtemps qu'elles ne s'imposent pas ; par contre, on peut compter sur nous pour diffuser les mauvaises : elles nous brûlent les lèvres.

5. *Vie de foi et tâches terrestres*, Tournai, Casterman, 1960 ; 4<sup>e</sup> éd. 1966 ; *À l'écoute de Dieu*, Tournai, Casterman, 1961, 5<sup>e</sup> éd. 1965 (actuellement épuisé). Ces livres ont été traduits en néerlandais, anglais, espagnol, italien.
6. *La création*, Tournai, Desclée, 1962, 2<sup>e</sup> éd. 1964. E. traductions polonaise, italienne, espagnole.
7. *Présence de Dieu*, Tournai, Casterman, 1969 ; 5<sup>e</sup> éd., 1976. Traduit en italien. J'avais précédemment écrit de petits livres depuis longtemps épuisés : *Le travail dans la vie du chrétien*, Gembloux Duculot, 1953 ; *L'Immaculée Conception*, *Ibid.*, 1954. J'ajoute à cette nomenclature la mention de 15 brochures publiées au Canada sous le titre *Pensées chrétiennes pour le 20<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Édit. de l'Iris, 1965.

Croire à la bonne nouvelle ne s'apprend pas seulement dans les livres. Il faut l'approfondissement et la purification par la vie : il faut être porté par de l'affection et visité par la souffrance. Quand j'étudiais Guillaume d'Ockham, je n'avais pas encore vu la mort de bien près ; j'ai perdu peu après mon père et ma mère et ma foi a mûri, tout à la fois dans la peine et dans la paix d'une confiance plus adulte. Un psychologue athée me disait dernièrement qu'un homme est adulte seulement après avoir été confronté à sa mort dans un infarctus ou son équivalent ; l'Évangile m'a dit depuis longtemps la nécessité et la fécondité de la souffrance. On n'a pas le droit de la chercher, le Christ lui-même ne l'a pas fait et ce serait en pervertir la valeur de purification, mais il faut l'accueillir autant que possible à la manière de François d'Assise infirme et inventant le cantique du soleil.

Les vraies souffrances sont les ruptures des liens qui nous unissent et nous font vivre : les deuils et les malentendus. Elles sont douloureuses et elles portent du fruit dans la mesure où nous ne pouvons rien pour les adoucir : on prend alors la mesure de sa faiblesse, on la refuse et on se débat, puis vient l'heure de la paisible acceptation. Alors l'impossible devient possible, et il arrive que ce consentement serein, qui n'est pas désespérance, rende capable de renouer les dialogues interrompus, de reprendre en mains les causes d'échec et d'en venir à bout. Parce qu'on est parvenu à vivre en vérité, à voir clair en soi-même, à mieux comprendre ses compagnons de route et le temps où l'on vit.

Tout le cheminement que j'ai fait depuis mes corps à corps avec les syllogismes de Guillaume d'Ockham me conduisait à souligner la primauté de l'action divine en tout, dans l'esprit où les mystiques parlaient du tout de Dieu et du néant de la créature. Mais la poursuite de ma réflexion dans le contexte de ces dernières années, où l'on redécouvre la valeur de l'humain, et dans une fréquentation plus assidue des évangiles, m'a conduit à percevoir d'autres dimensions de l'amour de Dieu, et du cas qu'il fait de l'homme... La méditation du mystère de Jésus-Christ ne cesse de me conduire plus loin dans ce qu'il me fait deviner de l'amour de son père.

Autrefois, on faisait une large part aux châtiments dans l'éducation ; aujourd'hui on gâte les enfants et c'est une contrainte parfois bien plus terrible que la menace. On est plus possessif peut-être en marchandant ses marques de tendresse qu'en multipliant les coups. En exigeant de l'enfant qu'il soit aimable en contrepartie de la bonté qu'on a pour lui, on l'entretient dans le sentiment de culpabilité du débiteur qui n'a jamais suffisamment restitué tout ce qu'on lui a donné... Il n'en finit pas de payer ses dettes, il a perpétuellement mauvaise conscience. Le chantage à l'affection le maintient en dépendance et tue en lui la libre spontanéité dans laquelle il devait grandir.

L'amour de Dieu tel qu'il se manifeste en Jésus-Christ est, par contre, désintéressé. Dieu est libérateur : ni possessif, ni paternaliste. Il nous donne librement une affection à laquelle il attend la réponse d'un libéré : cette réponse là et nulle autre. Nous voulant libres, il fait grand cas de tout ce que comporte notre liberté. Il veut voir en nous la joie de vivre, il souhaite que nous n'ayons pas peur d'aimer, que nous dépassions l'esprit de calcul, que nous agissions avec spontanéité et munificence, que nous sachions être très simplement détendus. Dans la formation des séminaires d'autrefois, on nous apprenait trop l'esprit de discipline et l'esprit de travail, la rationalité et l'économie ; on ne nous mettait pas assez sur les pas de saint François d'Assise. Aujourd'hui, nous redécouvrons heureusement de quelles multiples façons la vie humaine est belle. Nous réapprenons à estimer chaleureusement tout l'humain, y compris les réelles valeurs vécues dans ou même par l'incroyance. Nous réapprenons ainsi le vrai sens du renoncement, car on ne renonce vraiment qu'à ce qu'on estime.

Nous comprenons mieux, grâce aux nouvelles sciences humaines, tout ce qui concourt à l'épanouissement et à la maturation de chaque être personnel. Nous osons nous défendre de la tentation de protectionnisme, nous soucier d'autrui avec moins de paternalisme. La charité est plus soucieuse de l'autonomie des personnes dans un monde où les œuvres d'assistance font place aux solidarités sociales. Le rôle du prêtre aussi se colore autrement : il est plus discret et sans doute plus aride. Il demande plus

de confiance en chacun et plus de spontanéité. Au lieu de veiller avant tout à canaliser la vie, comme il y était souvent porté, le prêtre doit dégager les sources dont elle pourra jaillir, joyeuse et libre.

## **Vie de foi**

Tout ce que je viens de dire ne signifie pas, en effet, que l'évolution de la théologie et de la spiritualité poussent aux solutions de facilité. On ne renie pas les exigences de l'Évangile, mais on les voit avec plus de réalisme si l'on est plus sensible aux valeurs et aux besoins de ses contemporains. J'aime les formules de Taizé qui disent bien où mettre l'effort d'ascétisme : dans des paradoxes à vivre sans en méconnaître aucun des termes. S'armer de la violence des doux, lutter avec un cœur pacifié... Il faut chercher à réussir en faisant face à l'échec avec un cœur doux et humble, employer les moyens d'enrayer une maladie en étant prêt à ne pas y parvenir, faire tout ce qu'on peut pour aider le prochain en acceptant de ne pas être tout-puissant, prendre à cœur toute sa mission d'homme en consentant à n'en réaliser qu'une faible partie, tendre au ciel sans mépriser la terre. Tout cela n'est pas possible à coup de principes et de raisonnements mais seulement à force de confiance. Tout cela, c'est une vie de foi...

La vie de foi, qui est à recevoir bien plus qu'à conquérir, demande le goût de la contemplation et les conditions concrètes d'une habituelle attention à l'invisible. L'actuelle crise de la foi est sans nul doute liée à une crise de recueillement. Les maisons de prière se multiplient, mais ces lieux de ressourcement ne peuvent empêcher que l'homme moderne soit constamment arraché à son âme par le bruit harassant des lieux de travail et par la séduction de la télévision et de l'automobile.

J'ai dit jusqu'ici tout ce que j'avais vu grandir avec bonheur. Je ne puis passer sous silence l'impression attristée que les Églises d'Occident participent à la lassitude résignée des sociétés européennes vieillies. L'esprit missionnaire est en veilleuse chez

beaucoup de chrétiens, comme l'est en beaucoup de milieux l'esprit d'entreprise.

J'ai tâché de rassembler succinctement tout ce qui avait entretenu et stimulé en moi la joie de la foi au cours de onze années d'études et trente-neuf ans d'enseignement. Je ne crois pas utile de compléter ce tableau en y mettant des ombres... La chute de la pratique religieuse, la baisse (au moins apparente) de la foi, la perte de vitalité de l'Action Catholique, le vide qui s'est fait dans les séminaires ou les couvents où j'ai souvent pris la parole devant des auditoires intéressés et chaleureux, tout cela m'a été parfois très douloureux. Mais je crois que, si les multiples manifestations de renouveau dans l'Église n'ont pû empêcher que de larges pans de celle-ci s'effondrent avec les cadres sociologiques qui les soutenaient, si son épreuve semble devoir être encore longue et déchirante, l'avenir lui reste promis. Je ne sais sous quelle forme, mais j'en sais assez pour être assuré de n'avoir pas consacré ma vie à une cause perdue.

Ce que je vois mettre le plus souvent en question autour de moi, c'est l'institution ecclésiastique. Comme tous ceux qui font partie d'une institution j'ai souffert, à ma modeste place, non seulement pour elle, mais par elle. La théologie à laquelle j'ai consacré mes efforts n'est pas toujours celle des documents de la Hiérarchie... Je ferais preuve de bien peu de maturité cependant si, après tout ce que j'ai dit de la complexité de chaque problème humain ou religieux, je m'attendais à ce que la façon de penser qui s'est élaborée en ma petite tête soit sans défaut et doive se trouver confirmée sans réticence par toute autorité intellectuelle ou toute instance doctrinale.

## **Conclusion**

J'ai écrit les pages que je termine à présent en me conformant de mon mieux aux exigences de la langue française : je n'ai donc pu penser et communiquer que grâce à une institution, en me soumettant aux décisions de l'Académie, sur laquelle je n'ai aucun pouvoir. Cette nécessaire soumission est pour moi très instructive :

je ne puis communiquer avec Dieu et avec mes frères que grâce à des institutions. Jésus-Christ y a pourvu : il n'a pas composé d'écrits à mon intention, mais il a fondé une communauté et lui a donné des guides. Ma confiance en Dieu et mon attachement à l'Église sont liés.

De mon mieux, dans la joie qui n'exclut pas l'épreuve, je continuerai de chercher à tâtons le visage indiciblement affectueux du Dieu de Jésus-Christ, mon Dieu. Aussi longtemps que je le pourrai, je continuerai à parler de lui, de mon mieux, comme ce fut ma raison de vivre pendant tant d'années. Non pas de longues années : elles ont passé si vite...

## RETRAITES INTERCOMMUNAUTAIRES 1981

Février	20-27	Père Jacques Beaupré, s.j.
Mars	03-10	Père Florian Larivière, s.j.
Mars	17-24	Mgr Paul-Émile Charbonneau
Mars	24-31	Père Jean-Guy Richard, p.b.
Avril	11-18	Père André-Marie Syrdard, o.s.m.
Avril	20-27	Père René Bacon, o.f.m.
Mai	05-12	Père Yvon Filippini, o.m.i.
Mai	12-19	Père Lucien Roy, s.j.
		J.-Mance Rousseau, s.f.b.
Mai	14-21	Père Florian Larivière, s.j.
Mai	21-28	Père André-Marie Syrdard, o.s.m.
Juin	10-17	Père Yvon Filippini, o.m.i.
Juin	18-25	Père Germain Côté, i.v.d.
Juin-juil.	27-04	Père Yvon Filippini, o.m.i.
Juillet	04-11	Père André-Marie Syrdard, o.s.m.
Juillet	11-18	Mgr Paul-Émile Charbonneau
Juillet	18-25	Père Jean Galot, s.j.
Juillet-Août	25-01	Père André-Marie Syrdard, o.s.m.
Août	01-08	Père Yvon Filippini, o.m.i.
Août	09-16	Père Jean Galot, s.j.
Août	16-23	Père Jean-Guy Richard, p.b.
Août	23-30	Père Jean-Marie Rocheleau, s.j.
Septembre-Oct.	14-15	Père Jean-Marie Rocheleau, s.j.
<i>Trente jours</i>		
Septembre	21-28	Père Normand Thérout, m.s.
Octobre	02-04	Père André-Marie Syrdard, o.s.m.
Octobre	04-11	Père René Bacon, o.f.m.
Octobre	19-26	Père Réginald Tardif, c.ss.r.
Octobre-Nov.	26-02	Père Jean-Marie Côté, c.ss.r.
Novembre	05-12	Père Gérard Therrien, c.ss.r.
Novembre	05-12	Père Jacques Beaupré, s.j.
Novembre	17-24	Père Jacques Beaupré, s.j.
Décembre	01-08	Père Germain Côté, i.v.d.
Décembre	26-31	Abbé Paul Lapierre

### CENTRE DE RENOUVEAU CHRÉTIEN — MAISON RIVIER

999, rue Conseil

Sherbrooke, Qué.

J1G 1M1 (819) 569-9306



**la vie  
des communautés  
religieuses**

5750, boulevard Rosemont  
Montréal, Québec,  
Canada H1T 2H2