



# *Recherches Carmélitaines*

ARMAND LEVILLAIN

## TRANSFIGURÉS DANS LE FILS BIEN-AIMÉ

*Pour un nouveau fondement  
de la vie religieuse*

Éditions  du Carmel

Cet ouvrage vient combler un manque au cœur de la théologie de la vie religieuse.

De fait, jusqu'à maintenant, de nombreux auteurs se sont focalisés sur les premiers principes théologiques de la vie religieuse, en recourant à la tradition monastique, thomiste ou bonaventurienne. D'autres se sont davantage concentrés sur les défis psychologiques, historiques ou sociologiques de la vie religieuse contemporaine, en se fondant sur les lois du développement humain.

Comment réconcilier l'héritage de la tradition ecclésiale avec les défis pastoraux contemporains au cœur de la vie religieuse? En prenant comme fondements les mystères de l'Incarnation du Christ et le long travail d'appropriation que les disciples devront faire pour saisir l'identité de leur Maître, l'auteur propose la vie religieuse comme une expérience transfigurante du cœur humain. Il explicite ce chemin de conversion en articulant d'une manière vivante le mystère de la vocation (*Sequela Christi*), le processus de configuration au Crucifié par le travail des vertus (les vœux), et la mission charismatique de la vie religieuse (finalité eschatologique).

Ce livre ouvre une voie pour approfondir le caractère prophétique et actuel de la vie religieuse.

## Recherches Carmélitaines

*Le frère Armand Levillain, carme déchaux de la Province d'Avignon-Aquitaine, est docteur en théologie. Il a fait ses études à l'Institut Catholique de Toulouse, l'Université Miséricorde (Fribourg) et l'Accademia Alfonsiana (Rome). Il est membre du groupe de recherche Hypsosis et donne des sessions de formation dans les monastères et les communautés religieuses. Il dirige actuellement l'Institut Jean de la Croix.*



Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Dieu, ceux-ci parlaient d'empreinte du Christ présente dans l'âme humaine, avant-même que soit octroyé le sacrement du baptême. De son côté, Tremblay, intégrant ce patrimoine patristique, recourt à des notions plus précises pour évoquer cette vocation filiale de l'homme. Il distingue une *prédisposition filiale* d'une *préparation immédiate*, pour évoquer qu'entre sa conception divine, sa création originelle et le moment de sa chute, l'homme a toujours été irradié par la lumière de cette vocation filiale. L'occasion nous sera donnée de définir plus précisément et d'approfondir ces notions dans le chapitre consacré à la morale filiale (cf. chap. 2).

Évoquons, à présent, le second principe qui structure la pensée de Tremblay. Il s'agit d'un principe christologique explicitant la manière par laquelle le Père filialise l'homme en son Fils en vertu de l'effet salvifique de son Mystère pascal. Pour cela, notre théologien conçoit quatre solidarités du Christ avec l'humanité. Celles-ci expriment d'abord, par une théologie descendante, la révélation du projet divin sur l'humanité, puis, par une théologie ascendante, la communion entre l'*humanum* et le *divinum* à laquelle tous les fils adoptifs sont appelés. L'occasion nous sera aussi donnée d'approfondir en détail, non seulement la réalité mais aussi l'articulation de ces quatre solidarités (cf. chap. 2). Néanmoins, il importe de préciser immédiatement la portée anthropologique d'une telle morale filiale. En effet, dire que le Christ se fait totalement solidaire de l'homme, jusqu'à éprouver en sa chair les effets du péché, signifie que Dieu vient toucher l'homme historique et concret jusqu'en ses profondeurs les plus ultimes. C'est pourquoi, Tremblay n'hésite pas à dire :

En faisant partie de la définition ontologique de l'homme, [le Christ *en lui-même*, en son identité de Rédempteur et de Créateur] peut à bon droit être considéré comme le dernier fondement de l'agir moral des chrétiens.

Cette présence du Christ “au fin fond” de l’être humain marquera naturellement l’anthropologie de traits bien spécifiques<sup>7</sup>.

En d’autres termes, la morale filiale est au service d’une anthropologie unitive qui ne pose pas le dessein de Dieu en rivalité avec les projets de l’homme, mais fonde sa vocation d’homme à partir d’une grâce christologique lui permettant de déployer toutes ses potentialités au cœur d’une vie de communion ecclésiale.

### 3. UN PARCOURS MYSTAGOGIQUE AU SERVICE DU PROPHÉTISME DE LA VIE RELIGIEUSE

Considérer plus spécifiquement la morale filiale comme fondement pour la vie religieuse invitait à articuler l’ensemble de notre réflexion à partir de cette clé herméneutique. C’est pourquoi, après avoir présenté le *status quaestionis* de notre sujet et avoir explicité les éléments essentiels de la morale filiale (I<sup>e</sup> Partie), nous avons choisi d’exposer la signification filiale des trois grandes caractéristiques théologiques de la vie religieuse, à savoir : la vocation comme don du Père, les vœux comme lieu de configuration au Fils crucifié, et la fécondité charismatique comme don de l’Esprit Saint (II<sup>e</sup> Partie).

Cela dit, expliciter la signification filiale de la vie religieuse n’implique pas seulement d’organiser la réflexion théologique à partir du dynamisme de communion unissant les personnes trinitaires. Pour justifier la pertinence d’un tel fondement théologique, il faut aussi recourir à une clé filiale à l’intérieur même des multiples analyses concernant la vie religieuse. Cette clé herméneutique pourrait se résumer en trois groupes de verbes : *écouter* – *accueillir* ; *méditer* – *s’approprier* ; *contempler* – *se donner*. De fait, le Fils n’a pas l’initiative du don, mais il se reçoit entièrement de son Père, en cherchant

constamment à faire sa volonté. Plus encore, dans le mystère de son Incarnation rédemptrice, le Fils fait sienne cette volonté divine en reconnaissant les multiples signes de la présence de son Père, à travers les événements extérieurs et intérieurs qu'il expérimente en son humanité. Ainsi, chacune de ses paroles, relations, émotions et souffrances, chacun de ses désirs, sacrifices et enseignements, deviennent une épiphanie de la communion trinitaire qui l'habite. Enfin, le Fils ne se contente pas d'interpréter les signes de la présence de son Père ou de manifester sa présence divine aux hommes. Son intention messianique est d'inclure tous les hommes dans sa propre vie filiale, en les incorporant à son oblation éternelle. C'est pourquoi, toute sa vie culmine dans son immolation sur la Croix, en laquelle l'offrande de sa personne se fait totale, jusqu'à se faire solidaire de toute l'humanité déchue. Or, ces trois moments de la dynamique filiale s'incarnent en l'homme dans trois attitudes de foi :

*Primo*, écouter la Parole de Dieu (cela correspond à l'espace de la *lectio divina*).

*Secundo*, méditer son impact sur les divers *lieux théologiques* de la vie concrète (cela correspond à l'espace de la *prière* et de la *vie sacramentelle*).

*Tertio*, contempler le chemin d'unification entre l'action de Dieu et celle de l'homme, c'est-à-dire les lieux de sanctification, à travers les multiples défis concrets auxquels la vie religieuse est aujourd'hui confrontée (cela correspond à l'espace du *travail* manuel, moral, intellectuel et pastoral).

Précisons que cette clé filiale concerne tous les états de vie chrétienne. Pour autant, de son côté, la vie religieuse ne vient pas s'ajouter à la vie chrétienne ordinaire, mais elle constitue le signe prophétique de sa finalité eschatologique, en assumant la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

temps sacrée et profane, même si, évidemment, ces caractéristiques ne désignent pas le même aspect<sup>7</sup>.

À partir de cette première définition, il devient possible d'envisager le caractère plus spécifiquement moral de la *consécration*, à savoir l'acte par lequel l'homme offre à la divinité l'intégralité de son existence. Mais, à nouveau, il est nécessaire d'introduire ici une seconde distinction sémantique, afin d'éviter l'approximation : cette oblation humaine contient tout à la fois, un acte de *devotio* par lequel l'homme fait un don à la divinité, et l'acte de *consecratio* proprement dit, traduisant l'acte d'acceptation de l'offrande par cette même divinité. Balthasar formule ainsi cette vérité de foi :

En soi, ces deux actes sont différents : dans le premier une offrande est faite ; dans le second, cette offrande se trouve acceptée ; Dieu seul peut "consacrer", c'est-à-dire intégrer à la sphère du divin. Mais, aussi bien dans le monde païen que dans l'Ancien Testament, ces deux concepts se superposent presque sans difficultés<sup>8</sup>.

Cette dernière spécification sémantique nous introduit donc au sens biblique du terme *consécration*. Or, pour bien saisir celui-ci – évidemment fondé dans la personne du Christ, le consacré par excellence (cf. Jn 10,36 ; Ac 10,38)<sup>9</sup> – il faut d'abord rappeler le sens de ce vocable dans l'Ancien Testament. Dans ce contexte, les auteurs sacrés font appel au verbe hébreu *qâdash* que l'on peut traduire tout autant par *consacrer*, *sanctifier* ou *sacrifier*. Ce verbe désigne donc l'effet produit par le rite liturgique de l'onction d'huile qui était appliqué sur des objets (Gn 28,18 ; Ex 30,26-29) ou des personnes (1S 16,13 ; 1R 19,16 ; 2R 2,9), en vue de réserver leur usage à des fins cultuelles, en les soustrayant ainsi au monde profane. De fait, ce « [verbe], et [l'adjectif qui lui est] apparenté *qôdesh* (saint, sacré), dérivent probablement d'une [même] racine *qod* qui exprime la coupure, la séparation. Ils veulent donc signifier une

chose qui est séparée des autres, mise à part pour Dieu<sup>10</sup> ». Or, ce qui différencie l'emploi biblique de ce mot *consécration*, de l'usage païen qu'en font les cultures avoisinantes, c'est précisément le contenu des rites liturgiques qui lui sont associés, en tant qu'ils constituent des lieux concrets de réalisation de l'Alliance<sup>11</sup>. Dans cette perspective, le mot consécration revêt non seulement une dimension extérieure, à travers le rite liturgique effectué devant une assemblée, mais il a aussi un sens plus personnel, ou encore moral, en tant qu'il engage le consacré à devenir un signe de médiation auprès de son propre Peuple, afin de l'aider à répondre fidèlement à l'engagement que Dieu Lui-même a pris en le choisissant gratuitement (cf. Dt 7,7-9)<sup>12</sup>.

Ces quelques éléments relatifs au fondement biblique de la notion de *consécration* nous invitent à lever une autre équivoque assez courante. En effet, "consacrer" peut s'entendre de deux façons : *sacraliser* ou *sanctifier*. La première est un acte ponctuel qui met à l'écart du profane, mais n'implique aucune transformation intérieure. L'exemple biblique le plus significatif pour illustrer cette *sacralisation* pourrait être la réponse qu'offre Jacob à la révélation du Nom de Dieu, en consacrant le lieu où il se trouve, par une onction d'huile faite sur une stèle qu'il avait dressée, tout en renommant ce lieu "Béthel", c'est-à-dire "Maison de Dieu" (cf. Gn 28,10-20). Cette "consécration" ne change pas la réalité intrinsèque du lieu géographique, mais elle lui confère un caractère plus solennel, puisqu'il devient un mémorial de la présence de Dieu pour Jacob et ses descendants. Cela dit, si le sacré ajoute au profane une signification spirituelle, il ne doit pas pour autant être confondu avec le divin. En effet, d'après Chenu :

Dieu est *saint*, le Saint par excellence ; il n'est pas proprement sacré. La sainteté est la dignité éminente contractée, dans l'intériorité même de

l'être, par une participation à la vie divine. Malgré cette communion au transcendant, la sainteté, de soi, ne met pas à l'écart<sup>13</sup>.

Le rappel de cette vérité de foi nous introduit au second terme, *sanctifier*. Il décrit une dynamique de progrès continu, faisant communier l'homme à l'unique sainteté de Dieu. Une telle dynamique implique donc une transformation intérieure qui n'a pas pour but de séparer le sujet de ses contemporains, mais de l'unir à ses frères en humanité à partir d'un seul point de référence, à savoir la paternité de Dieu.

Recourir à cette dernière distinction entre *sacraliser* et *sanctifier* est indispensable pour fonder notre réflexion sur la vie religieuse sur des bases saines. En effet, cela nous permet, d'une part, de ne pas confondre l'engagement à suivre le Christ dans la voie des conseils évangéliques avec une sacralisation de la personne qui ferait du consacré l'acteur principal de sa consécration<sup>14</sup>. Au contraire, la vocation à la vie consacrée constitue une réponse libre à un appel gratuit du Seigneur qui se déploie au cours d'une existence entière, à travers un long chemin de conversion permanente, traduisant une voie spécifique de sanctification<sup>15</sup>. D'autre part, cette précision épistémologique concernant les termes *sacraliser* et *sanctifier* permet de mieux distinguer deux types de consécration se greffant sur le baptême : la première est de nature sacramentelle dans la mesure où elle est conférée par le sacrement de l'Ordre<sup>16</sup>, alors que la seconde est uniquement de nature charismatique et relève d'un lien sacré scellé entre le consacré et sa communauté ecclésiale d'appartenance.

À partir de toutes ces précisions épistémologiques, nous pouvons reformuler la question que nous avons posée au départ, à savoir : quel type de sanctification particulière signifie la vie consacrée ? Commençons par rappeler que la vie religieuse n'implique pas un radicalisme évangélique supérieur à n'importe

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*évangéliques* incluent une dimension ascétique de renoncement à des biens légitimes, mais leur but ultime est de dilater le désir de l'homme en l'ouvrant à une plus grande gratuité dans sa manière d'aimer Dieu et les hommes. Pour cela, l'homme est appelé à s'attacher à la personne du Christ, de manière existentielle, en étant disposé à renoncer à tout, pour marcher à sa suite (*Sequela Christi*). Par conséquent, les *conseils évangéliques* ne se situent pas dans une logique utilitariste, en offrant des moyens pratiques pour obtenir le salut, mais dans la perspective d'un approfondissement d'une relation d'amitié personnelle avec Jésus-Christ. De manière plus précise encore, on pourrait dire que ces conseils contribuent à intérioriser l'amour humain, en le faisant passer par le creuset du Mystère pascal. Dans ce contexte, il est opportun de rappeler qu'en vue d'illustrer ce passage délicat d'une logique de Loi – s'insérant dans une morale du devoir – à celle de la *Sequela* – sous-tendue par une morale de l'amitié –, les Pères de l'Église ont le plus souvent recouru à l'épisode de l'appel de Jésus envers le jeune homme riche (cf. Mt 19,16-30). Ce faisant, ils soulignaient que la pratique des *conseils évangéliques* s'inscrit toujours dans le contexte d'une vocation spécifique, fruit d'une rencontre personnelle avec le Christ et d'une disposition permanente à témoigner publiquement du don de l'adoption filiale.

À ce point, une question clé émerge : la pratique des *conseils évangéliques* serait-elle une option réservée à une élite soigneusement choisie par le Christ ? Dès lors, les *conseils évangéliques* seraient compris comme des propositions facultatives s'ajoutant à des préceptes obligatoires ? Répondre positivement à ces questions reviendrait à réfuter la conception que le chapitre V de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* se fait de la sainteté. En effet, ce texte magistériel fondamental rappelle à tous les baptisés leur vocation commune

à suivre le Christ, à travers une vie d'oblation et de communion ecclésiale structurant leur existence<sup>50</sup>. Cette vérité de foi est d'autant plus fondée que les *conseils évangéliques* s'appuient sur des vertus chrétiennes exigées pour tous : l'obéissance inclut l'écoute active propre à la vertu de foi ; la chasteté présuppose la vertu de tempérance ; enfin, si la pauvreté évangélique n'est pas en soi une vertu mais une condition de vie, pour autant, elle est intrinsèquement liée à « la vertu de libéralité, [ordonnée] à humaniser l'usage de la richesse chez qui la possède, et [capable, du coup] d'élever à la vie morale cette condition de vie<sup>51</sup> ». Aussi, afin de spécifier l'usage des “conseils évangéliques” propre aux consacrés, Pigna précise ceci :

Certains sont appelés non seulement à vivre les conseils dans le contexte de leur vocation propre et de leurs devoirs d'état (cela est vrai pour tous !), mais à choisir les conseils comme leur vocation spécifique, au point d'en faire leur *profession de vie*. Cela n'est rendu possible qu'en vertu d'un appel (et donc un don) de l'Esprit, afin que l'Église puisse accomplir sa mission de *perpétuer le projet existentiel que le Christ a choisi pour lui-même* et, en même temps, rappeler à tous ses disciples que c'est avec ce projet qu'ils doivent toujours se mesurer et que c'est à partir de ce même projet qu'ils doivent, d'une certaine manière, se laisser engendrer. Parce que s'il est vrai que les voies peuvent être infinies et que l'Esprit est souverainement libre, il est aussi vrai que, à la fin, la vie est une seule réalité : Christ, et le but de toute l'activité de l'Esprit est, aussi, un seul : *la conformation au Fils*<sup>52</sup>.

Autrement dit, il est souhaitable de distinguer deux significations de la notion de *conseils évangéliques* pour se délier de toute forme d'interprétation abusive : d'une part, une conception assez générale, traduisant une tension évangélique appelant tous les chrétiens au dépassement de soi, jusqu'à être capable de pardonner à ses propres ennemis (cf. Mt 5,43-48). D'autre part, un sens plus spécifique, correspondant à l'usage courant et désignant la vocation à *professer* les conseils évangéliques dans la vie consacrée. Une telle vocation s'assimile

au martyr d'une manière analogique<sup>53</sup>. En effet, il est vrai qu'il ne suffit pas d'être consacré dans une congrégation religieuse pour être un saint, dans la mesure où cet état de vie ne suffit pas pour garantir l'intensité de la vie intérieure du religieux. Néanmoins, il est tout aussi vrai que plus un consacré, de par son degré de moralité, est en adéquation avec la finalité de sa vocation spécifique dans l'Église, plus il devient une figure charismatique du Crucifié ; de la sorte, il porte beaucoup de fruits en attirant les baptisés à se laisser transfigurer par la sainteté du Fils incarné<sup>54</sup>.

Ces précisions épistémologiques relatives à la profession des *conseils évangéliques* dans la vie consacrée nous introduisent à la signification du *vœu de religion*. Sa définition la plus synthétique a été donnée par Thomas d'Aquin, à travers cette formule : « Le vœu est une promesse faite à Dieu<sup>55</sup> ». Le docteur angélique commente cette expression lapidaire, en disant qu'il s'agit d'un acte délibéré de la volonté exigeant au préalable un discernement, et auquel peut s'adjoindre une formulation verbale et l'assistance de témoins. En outre, le *vœu* se distingue du "bon propos" par le fait même qu'étant un acte de dévotion, il inclut en lui-même une offrande de la propre liberté de celui qui l'émet. C'est pourquoi « celui qui se borne à former un bon propos ne fait rien encore. Mais quand il promet, alors il commence à s'offrir pour agir, bien qu'il n'accomplisse pas encore ce qu'il promet<sup>56</sup> ». Ces remarques préliminaires permettent de saisir le sens profond du vœu, en le comprenant comme un acte éminent de la vertu de religion, par lequel l'homme répond librement à un appel spécifique de l'Esprit ; ce faisant, il s'inscrit dans un élan de conversion qui l'incite à faire de toute sa vie un culte d'adoration à Dieu et un service gratuit dans l'Église. De la sorte :

Les dynamismes fondamentaux de l'homme qui s'expriment et se

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

législations occidentales s'opposant, non seulement au respect inconditionnel de la vie, mais également à la signification de l'Alliance, manifestée dans la relation de communion entre un homme et une femme dans le mariage<sup>85</sup>.

Néanmoins, cette utopie transhumaniste contient plusieurs failles. D'abord, sur le plan anthropologique, s'il est vrai qu'il est donné à l'homme de pouvoir tout détruire, celui-ci ne dispose pas d'une énergie créatrice suffisante pour convertir cet anéantissement en une nouvelle source de vie. Ensuite, sur le plan théologique, le salut ne relève pas d'une amélioration des conditions terrestres, mais s'opère avant tout dans la rencontre existentielle avec la personne de Jésus-Christ qui touche l'homme jusqu'en sa profondeur ultime, en se rendant totalement solidaire de sa destinée. Or, cette rencontre appelant l'homme à participer à la vie même de Dieu, requiert le renoncement radical à tout égoïsme, c'est-à-dire à toute recherche désordonnée de soi. Autrement dit, elle exige une conversion de ses désirs charnels, afin que ceux-ci soient peu à peu purifiés en désirs d'éternité. Ces derniers reflètent en l'homme une inclination existentielle à vouloir communier à la vie même de Dieu. Ajoutons qu'une telle préparation à la grâce filiale est avant tout un don<sup>86</sup>. C'est pourquoi, en voulant s'emparer d'un tel don par ses propres forces, l'homme se trompe gravement de chemin. Il oublie qu'étant une simple créature, rien ne lui est dû, mais que tout lui est « donné par surcroît » (Mt 6,33), en vertu de la pure bonté de Dieu. Aussi, en s'opposant à cette vérité fondamentale de son être, confondant son désir de liberté avec sa revendication d'égalité avec Dieu, cet homme finit par sombrer dans le désespoir le plus complet. Cela signifie que la véritable espérance interdit de prendre l'homme pécheur comme point de référence ultime, mais elle doit être fondée dans la personne du Christ qui procède

exactement à l'inverse des propositions messianiques à peine évoquées.

Il est Fils, ce qui veut dire qu'il est tout entier geste de gratitude et don de soi. En réalité, la Croix n'est que le geste du Fils poussé à sa radicale extrémité. Ce n'est pas Prométhée, mais le Fils obéissant jusqu'à la Croix qui est au principe de divinisation de l'homme. L'homme peut devenir "Dieu" non parce qu'il se fait tel, mais seulement parce qu'il devient "Fils". C'est là dans le geste filial de Jésus et nulle part ailleurs, que naît le royaume de Dieu. [...] De là, bénédictions sur ceux qui reproduisent la Croix et donc la figure du Fils dans leur vie ; de là, louange aux petits et invitation pressante à être enfant<sup>87</sup>.

Évidemment, les répercussions de cette crise de l'espérance sur la vie religieuse sont nombreuses. Pour commencer, cela se traduit par une grande difficulté à accueillir la vocation comme un don continu de Dieu, c'est-à-dire un chemin de gratuité à travers lequel le consacré est appelé à se recevoir en permanence du Père éternel, à travers la médiation d'une relation d'obéissance<sup>88</sup>. Au fond, les consacrés sont appelés à assumer une vraie pauvreté spirituelle en faisant le deuil de tous leurs besoins de reconnaissance qui tendent à s'exprimer dans une générosité indiscreète. Le second défi réside dans l'excès inverse, à savoir un positionnement rigide, ou encore une attitude visant à économiser la créativité au cœur des relations fraternelles. Le plus souvent, ce manque de liberté intérieure et de générosité spontanée est corrélé à une crainte servile de Dieu. À première vue, ces deux difficultés manifestent des postures contraires : activisme et tiédeur. Mais, au fond, elles traduisent la même incapacité à s'approprier la vie filiale du Christ au cœur de sa vie religieuse. C'est pourquoi le Pape François dit :

Le tiède réserve à Dieu et aux autres des pourcentages de son propre temps et de son propre cœur, sans jamais exagérer, et même en cherchant plutôt à s'économiser. Ainsi, sa vie perd du goût. [...] De son côté, la tentation de l'activisme consiste à] penser que l'on est son propre patron, en se donnant des choses à faire uniquement pour obtenir du crédit et

devenir quelqu'un. Alors le service devient un moyen et non une fin, parce qu'il se réduit à une recherche de prestige ; puis vient le pouvoir, le désir d'être grand<sup>89</sup>.

Dans ce contexte, il semble que l'un des défis les plus ardues de la vie religieuse soit actuellement le suivant : tenter de donner une réponse crédible à cette crise de l'espérance, en cherchant à entrer dans un véritable discernement ecclésial qui soit uniquement polarisé par l'urgence d'actualiser le mystère de la Croix du Fils. Ce discernement doit évidemment s'exercer tant au plan personnel qu'au plan communautaire, et vise à se mettre à l'écoute de l'Esprit Saint, en recevant la force intérieure de faire le deuil de ses préjugés et goûts personnels, afin de répondre généreusement aux appels de l'Église, toujours inattendus. Sans doute, seul l'exercice d'un tel discernement permet aux consacrés d'assumer pleinement la responsabilité de leur vocation, en posant des choix se situant en cohérence avec l'engagement initial donné.

Face à ces multiples défis actuels, depuis la réalité douloureuse de la baisse du nombre de consacrés en occident, jusqu'aux menaces d'un nouveau nihilisme anthropologique risquant de pervertir profondément la signification même de la vie religieuse, plusieurs théologiens contemporains ont proposé de « refonder la vie religieuse »<sup>90</sup>. En même temps, force est de constater que ces multiples efforts n'ont souvent pas porté les fruits escomptés. À ce propos, Rocca porte une critique sévère à l'encontre de ces tentatives de *refondation*, en remettant en cause leur caractère trop intellectuel. Ce dernier reste inopérant, parce qu'il ne rejoint pas l'expérience incarnée des consacrés, au cœur de leurs préoccupations quotidiennes. D'après lui, il serait plus opportun de proposer une réforme de la vie religieuse à partir de trois axes concrets de la vie religieuse, à savoir : « la dimension contemplative ou l'expérience de Dieu ; l'expérience

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

globalisation mondiale rapprochant beaucoup les personnes sans pour autant créer plus de fraternité<sup>129</sup>. En conséquence, il semble que l'un des défis essentiels de la vie fraternelle aujourd'hui consiste à s'opposer radicalement à la tentation d'un vivre-ensemble se réduisant à une froide proximité, en s'engageant librement à partager les lieux de faiblesse et les limites humaines que la réalité concrète de la vie consacrée ne cesse de montrer<sup>130</sup>. Dans cette perspective, le Pape François exhorte des moniales à humaniser leur communauté en ces termes :

Prendre soin de l'amitié entre vous, de la vie de famille, de l'amour entre vous. Et il faut que le monastère ne soit pas un Purgatoire, mais qu'il soit une famille. Les problèmes existent, il y en aura, mais, comme on fait dans une famille, avec amour, il faut chercher la solution avec amour ; il ne faut pas détruire celle-ci pour résoudre cela ; il ne faut pas qu'il y ait de la compétition. Toujours avec un cœur grand. Laisser passer, ne pas se vanter, tout supporter, sourire avec le cœur. Le signe en est la joie<sup>131</sup>.

Enfin, la référence à la figure d'Élie permet de fonder théologiquement le troisième élément spécifique de la dimension prophétique de la vie religieuse, à savoir son *option fondamentale pour les pauvres*. En effet, avant même de défendre le monothéisme mis en danger par les cultes d'idoles, le prophète est envoyé par Dieu à la rencontre d'une veuve dans la bourgade de Sarepta, entre Tyr et Sidon (cf. 1R 17,7-24)<sup>132</sup>. Cette femme est d'abord pauvre matériellement, puisqu'elle n'a même plus de pain chez elle. Il ne lui reste qu'« une poignée de farine dans la jarre et un peu d'huile dans la cruche » (v.12a). Elle est également pauvre spirituellement, parce qu'elle vit sur une terre païenne qui ne connaît pas le Dieu de l'Alliance (cf. Lc 10,13). Du coup, sa condition de détresse humaine la plonge dans un profond désespoir qu'elle transmet naturellement à son fils : « je rentrerai préparer cela pour moi et pour mon fils, nous

le mangerons et nous n'aurons plus qu'à mourir » (v.12b). Face à cette situation extrême, le caractère prophétique d'Élie se manifeste en premier par sa capacité à annoncer l'efficacité d'une Parole divine capable de transcender les lois naturelles, à travers des actions miraculeuses (cf. v.14.17-23). Mais ces miracles, aussi impressionnants soient-ils, ne suffisent pas à justifier la conversion intérieure de cette veuve (cf. v.24). Au fond, l'éclosion de la foi de cette femme est avant tout le fruit d'une véritable rencontre avec Dieu, par la médiation de ce prophète. Une rencontre ayant obligé chacun des protagonistes à opérer une forme d'Exode intérieur. En effet, Élie est lui-même appelé à tempérer son caractère fougueux, non seulement en se mettant à l'écoute de la détresse humaine et spirituelle de cette femme (cf. v.13), mais en s'engageant corps et âme (cf. v.19-21), pour restaurer ce lien de filiation vital qui a été soudainement rompu. De son côté, la veuve est amenée à poser des actes de confiance de plus en plus grands envers ce prophète : elle commence d'abord par entendre sa requête (cf. v.11a) ; puis elle lui confie sa détresse personnelle (cf. v.12a) ; et obéit ensuite formellement à ses ordres, sans que cela lui garantisse un avenir meilleur (cf. v.15). Or, ce double déplacement intérieur, ayant amené la veuve et le prophète à sortir de leurs préconceptions réciproques, dispose leurs cœurs à accueillir la nouveauté du mystère de Dieu, se révélant dans le surgissement d'une Vie totalement inattendue : « YHVH écouta l'appel d'Élie, l'âme de l'enfant revint en lui et il reprit vie » (v.22). Ce miracle est une figure évidente du mystère de la rédemption qui s'accomplira dans le Fils incarné.

Cette vérité de foi est très éclairante, dans la mesure où elle aide à mieux saisir la motivation évangélique de l'option pour les pauvres dans la vie religieuse. En effet, loin de réduire le pauvre à l'objet d'une diaconie quelconque, il est manifeste que

celui-ci « demande beaucoup plus, il demande relation et rencontre. Voir et toucher, se laisser émouvoir jusque dans ses entrailles et décider, c'est avant tout se changer soi-même »<sup>133</sup>. Cela signifie que les consacrés sont tout particulièrement appelés à rester à l'écoute du cri du pauvre, afin de cultiver cet Exode intérieur disposant leurs cœurs à accueillir existentiellement le Ressuscité de Pâques. Dans cet esprit, le Pape François dit :

Pour l'Église, l'option pour les pauvres est une catégorie théologique avant d'être culturelle, sociologique, politique ou philosophique. Dieu leur accorde "sa première miséricorde". [...] Cette option est "implicite dans la foi christologique en ce Dieu qui s'est fait pauvre pour nous, pour nous enrichir de sa pauvreté". Pour cette raison, je désire une Église pauvre pour les pauvres. Ils ont beaucoup à nous enseigner. En plus de participer au *sensus fidei*, par leurs propres souffrances ils connaissent le Christ souffrant. Il est nécessaire que tous nous nous laissions évangéliser par eux<sup>134</sup>.

À ce point, synthétisons un peu notre propos : ces trois éléments de la nature prophétique de la vie religieuse que nous venons d'exposer brièvement, c'est-à-dire le primat de l'absolu de Dieu, l'exigence d'humaniser nos communautés et l'option pour les pauvres, traduisent la dimension missionnaire de la vie religieuse<sup>135</sup>. Or, il apparaît déjà qu'en prenant la morale filiale comme fondement de cette réalité ecclésiale spécifique, cela permet de dépasser deux écueils. Le premier est celui d'une radicalisation politique de l'intention missionnaire du consacré qui s'exprimerait par une forme de prosélytisme, faisant violence aux consciences et ne respectant pas le dynamisme même de la grâce. Le second consisterait dans une forme de relativisme de la foi s'insérant dans l'annonce même de l'Évangile, au profit d'un dialogue consensuel amenant le consacré à sacrifier l'exigence intrinsèque de la Vérité<sup>136</sup>. Dans la mesure où ces questions seront approfondies de manière plus articulée dans la suite de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*attitude plus ecclésiale.* Le critère de distinction entre sectes d'origine chrétienne et Églises et communautés ecclésiales pourrait peut-être être cherché dans la source de l'enseignement de ces groupes<sup>164</sup>.

Malheureusement, force est de constater qu'il peut exister un grand hiatus entre une stricte fidélité à l'enseignement de l'Église, revendiquée par certaines figures charismatiques, et de graves défaillances morales transformant leurs témoignages en sources de scandales publics. Certes, le cadre de cette étude n'est pas le lieu approprié pour analyser de manière détaillée les multiples défaillances humaines favorisant l'éclosion d'un tel sectarisme au cœur de la vie religieuse au lendemain du Concile<sup>165</sup>. En revanche, il semble plus opportun de faire appel à une méthode de théologie morale, en cherchant à se concentrer sur quelques questions précises : quelle est l'image de Dieu cultivée par ces communautés à tendance sectaire ? En brandissant le drapeau de la Tradition, pourquoi celles-ci ne sont-elles pas parvenues en même temps à approfondir une véritable réflexion visant à unifier l'être et son accomplissement dans l'agir, la pensée et sa réalisation pratique, l'idéal et les exigences intrinsèques du réel ? Pour répondre à ces questions, il est utile de recourir à une perspective transversale permettant de mieux mettre en évidence les deux incohérences de ces communautés religieuses à tendances sectaires.

La première se traduit par une grande confusion entre le *divinum* et l'*humanum* : le charisme du fondateur, ou du référent actuel, est hypertrophié au détriment d'une institution devenue trop faible pour jouer son rôle de régulateur ; le principe d'unité de la foi confessée, fondant le caractère ecclésial de la communauté, est perverti en un idéal humain visant l'uniformité ; la douleur humaine est comprise uniquement à l'aune d'une interprétation mystique de la souffrance ; les frontières entre les fors interne et externe ne sont pas

suffisamment respectées ; l'obéissance due à Dieu et à l'Église se confond bien souvent avec une soumission absolue au chef ou à la pensée unique du groupe.

Ensuite, la seconde contradiction interne trahit une séparation étanche entre le naturel et le surnaturel : les soins de l'âme et du corps s'excluent l'un de l'autre, avec d'un côté une hygiène physique délétère et de l'autre, une multiplication d'expériences émotionnelles fortes ; le consacré est appelé à rompre avec sa famille biologique, afin d'investir toute son énergie affective dans sa vie fraternelle en communauté.

Or, de manière assez frappante, ces deux incohérences fondamentales s'opposent, point par point, à la définition même du mystère de l'Incarnation donnée par Chalcédoine, que nous approfondirons dans le prochain chapitre<sup>166</sup>, à savoir : l'union hypostatique traduit une communion des natures divine et humaine, sans confusion ni séparation, dans la Personne du Fils incarné. Au contraire, la dérive sectaire de ces communautés religieuses induit une morale désincarnée confondant en permanence la dimension spirituelle et psychologique de la personne, tout en déracinant l'expérience mystique du consacré de son contexte historique et de ses origines sociales. Ainsi, de manière paradoxale, tout en se réclamant défenseurs d'une tradition millénaire, ces communautés ne s'inscrivent pas dans la Tradition vivante de l'Église. Au fond, elles se réfèrent à des manières de penser trop étroites pour accueillir « l'infinie générosité qui émane des paroles de l'Évangile comme une brise rafraîchissante »<sup>167</sup>. Une telle conclusion invite à articuler les multiples symptômes d'un esprit sectaire au cœur de la vie religieuse, à partir de deux caractéristiques morales.

La première est *une logique de pouvoir institutionnalisée s'appuyant sur une structure pyramidale de la communauté.*

Dans ce contexte, l'intention première du Supérieur n'est pas de servir ses frères, à l'instar du Christ (cf. Jn 13,1-15), en incarnant un esprit d'abnégation évangélique le conduisant à être à l'écoute de leurs besoins réels, tout en garantissant le bien commun. Son désir profond vise plutôt à « prendre la place de Dieu<sup>168</sup> » en contrôlant tout, car il considère qu'en vertu de la charge qui lui a été confiée tout doit lui être soumis : les sujets de sa communauté aussi bien que les contingences matérielles. En vue d'exercer une telle emprise, le Supérieur commence par dissuader les membres de sa communauté d'entretenir des contacts libres avec des personnes extérieures, mais aussi avec leurs propres frères et sœurs consacrés. Il parvient même à les convaincre des bienfaits d'une telle ascèse, en invoquant la nuisance que les relations mondaines ou l'amitié particulière peuvent avoir sur la vie spirituelle. En même temps, il concrétise un grave abus d'autorité en suscitant, de la part des membres de sa communauté, une ouverture de cœur exclusive, au point de devenir leur unique confident. Autrement dit, en isolant affectivement les membres du groupe, tout en cultivant une forte porosité entre les instances d'autorité et d'intimité, le Supérieur soustrait à la communauté son rôle ordinaire de régulateur du pouvoir central. Dans ce cadre, émettre une critique constructive ou remettre en question certaines manières de penser est immédiatement interprété comme un acte de rébellion violant le lien sacré d'obéissance. Ainsi, d'après le Prieur Général de la Chartreuse, cette structure pyramidale de la communauté,

est essentiellement une structure de contrôle. Le Supérieur contrôle tout, puisque tout lui est soumis. Les membres, n'ayant d'autre référence que lui n'ont aucun moyen de poser sur la situation un jugement autre que le sien, du moins s'ils ont toujours vécu à l'intérieur d'une telle structure<sup>169</sup>.

En bref, alors que la sécularisation de la vie religieuse

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

lorsque justement une communauté se referme sur son propre projet, quel qu'il soit, souvent très religieux et spirituel, au lieu de se tenir au service du projet de Dieu qui est celui d'associer tous les hommes à la communion du Père et du Fils dans l'Esprit<sup>194</sup>.

En d'autres termes, devenir des fils d'un même Père dans « l'unique médiateur » (1Tm 2,5) n'est pas une évidence dans la vie religieuse mais relève d'une grâce particulière. Quoi qu'il en soit, une question morale reste en suspens : pourquoi existe-t-il si souvent un tel hiatus entre la théorie et son application concrète dans la construction d'une communauté religieuse ? N'existerait-il pas quelques confusions dans la notion même d'ecclésiologie de communion, qui semble s'être prêtée à des interprétations divergentes ? Ratzinger répond à cette difficulté en levant certaines équivoques tendant à confondre, d'une part, la notion d'individu avec celle de personne, d'autre part, la notion de communauté avec celle de communion.

Parce que l'homme n'est pas seulement une nature, mais aussi une personne, et incarne ainsi une façon d'être homme unique et différent de toute autre, la nature ne suffit pas à expliquer cette intime relation de personnes. Si nous distinguons l'individualité de la personnalité, nous pouvons dire que l'individualité sépare, mais que la personnalité est une ouverture. Son essence est d'être en relation. Mais pourquoi est-elle ouverture ? Parce que, dans sa profondeur et sa hauteur, elle se dépasse elle-même vers la communauté qui lui est supérieure, vers Celui qui, plus grand qu'elle, est commun à tous. [... En Dieu seul] nous sommes en relation les uns avec les autres. [...] Dieu s'est engagé dans l'humanité, il s'est fait homme. Mais son humanité, dans le Christ, reçoit par l'Esprit Saint une ouverture telle, qu'elle peut tous nous comprendre et pour ainsi dire nous réunir en un seul corps<sup>195</sup>.

Cela signifie que la révélation du mystère même de Dieu est appelée à surgir au cœur des relations fraternelles, non pas comme un événement qui serait extrinsèque à l'*humanum*, mais comme la réponse incarnée à un désir antérieur au don du baptême, parce qu'il s'inscrit dans une *prédisposition filiale*<sup>196</sup>.

La vie fraternelle est alors comprise comme *le lieu théologal* éminent en lequel l'Esprit Saint se manifeste et agit de manière concrète dans une communauté religieuse. Bien plus, en considérant la vie fraternelle comme un lieu épiphannique privilégié où l'Esprit se révèle, transfigure l'Église et manifeste au monde la présence agissante du Christ pascal, le consacré apprend à devenir lui-même un *Signum Fraternitas*. Son engagement actif dans la vie fraternelle, prenant forme dans une vie dédiée au culte et à des services communautaires multiples, le libère peu à peu de l'esclavage d'un Moi solitaire, tout en lui permettant de s'approprier le fondement même de sa vocation.

Le Christ donne à la personne deux certitudes fondamentales : celle d'avoir été infiniment aimée et celle de pouvoir aimer sans limites. Il n'y a que la Croix du Christ qui puisse donner d'une façon pleine et définitive ces certitudes et la liberté qui en découle. Grâce à elles, la personne consacrée se libère progressivement du besoin de se mettre au centre de tout et de posséder l'autre, et de la peur de se donner. Elle apprend à aimer comme le Christ l'a aimée, à aimer de cet amour répandu dans son cœur, qui la rend capable de s'oublier et de se donner comme l'a fait son Seigneur. C'est de cet amour que naît la communauté comme un ensemble de personnes libres, libérées par la Croix du Christ<sup>197</sup>.

Cette conversion a ainsi le mérite de dilater le cœur filial des consacrés unis dans une même communauté religieuse, en leur permettant de transfigurer les inévitables conflits de la vie fraternelle, en incluant ces souffrances relationnelles dans une actualisation du Mystère pascal. Ils accomplissent ainsi *ensemble* le propos même de leurs vœux religieux, en consentant à être configurés au Fils Crucifié. Dès lors, les consacrés deviennent des témoins crédibles de cette parole de Dieu reçue par l'Apôtre des nations : « Ma grâce te suffit, c'est dans la faiblesse que ma puissance donne toute sa mesure » (2Co 12,9).

\*\*\*

L'analyse des multiples interprétations du Concile à propos de la vie religieuse a eu le mérite d'explicitier les tenants et aboutissants de la problématique de notre étude. Le défi de la liberté est apparu de manière beaucoup plus claire à travers les multiples herméneutiques rencontrées. Que ce soit à travers la revendication d'une autonomie absolue niant le *divinum* – dans le cas de la tendance sécularisante – ou le triste constat d'un déni de la consistance propre à l'*humanum* – découvert dans les dérives sectaires –, ces deux interprétations conciliaires erronées partagent des faiblesses anthropologiques et théologiques semblables. Au contraire, accueillir de manière juste l'héritage du Concile dans la vie religieuse exige de concevoir la liberté humaine à partir d'une Tradition vivante, celle-ci respectant la dignité de la personne, tout en l'inscrivant dans l'intention divine de filialiser l'homme. La vie fraternelle en communauté devient alors un *Signum Caritatis*. Cette *herméneutique de la réforme* soutiendra l'ensemble de notre proposition théologique visant à fonder la vie religieuse à partir d'une morale filiale.

## EN RÉSUMÉ

La vie religieuse est en crise depuis plus de cinquante ans. Crise des vocations en Occident ; crise de l'identité charismatique entraînant une perte de sa force prophétique ; crise anthropologique ayant des répercussions sur la formation et le rôle de l'autorité légitime ; crise au niveau de ses fondements théologiques impactant la vie fraternelle et l'apostolat spécifique de chaque Institut religieux.

Avant même d'explicitier ces multiples défis, nous avons d'abord cherché à préciser le vocabulaire relatif à la vie religieuse, d'autant que celui-ci fait l'objet d'une grande

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

totallement “esclave” de la volonté de Dieu, le consacré devient authentiquement libre (cf. Rm 6,22 ; 1Co 7,22). Cette spécificité de la vie religieuse est ordonnée à une existence cultuelle. À ce propos, cf. *ST* II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 81, art. 1 : « Comme le dit S. Augustin [...] : “Au sens le plus précis, la religion paraît désigner le culte de Dieu, et non pas n’importe quel culte” ». La note n.2 de bas de page (éd. 1985) de la *ST* (T.3) précise : « Le culte inclut l’idée d’hommage ou même de vénération, en correspondance avec le vocabulaire grec mentionné : *eusébéia* (vénération, piété, vrai culte), *théosebéia* (culte divin) » (p. 510). La suite de cette même question précise : art. 2 : « Rendre à Dieu le service que nous lui devons peut être un *acte de vertu, en tant que l’homme agit volontairement* ». En conséquence, le culte rendu au Dieu unique relève de la vertu de justice parce qu’étant Dieu, il est Créateur et donc fondement ultime de toute la réalité créée.

59. Cf. P. SÉJOURNÉ, « Vœux de religion », in *DThC*, T. XV, vol. 2, col. 3239-3243.

60. A. PIGNA, *ConEvan*, 44 (notre traduction).

61. J.-M. R. TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation de la vie religieuse », in J.-M. R. TILLARD – Y. CONGAR (edd.), *L’adaptation et la rénovation de la vie religieuse, Décret “Perfectae caritatis”* (Unam Sanctam 62), Paris, 1967, 136-137.

62. CIVCSVA, *Annoncez* (n.4), Aux consacrés et aux consacrées témoins de l’Évangile parmi les nations (29/06/2016), Città del Vaticano, LEV, 19.

63. Cf. A. BOSCOS MERINO, *La vie Consacrée depuis Vatican II*, trad. S. Descloux – B. Malvaux (La part-Dieu 26), Paris, Lessius, 2015 ; C. FINO *et al.*, *La vie religieuse dans le monde d’aujourd’hui. Une identité en construction*, Paris, Salvator, 2011. Ces deux ouvrages ont inspiré notre réflexion. Ils sont le fruit d’une grande expérience et d’une collaboration entre de nombreuses congrégations et visent à offrir une vision transversale et approfondie des défis contemporains de la vie religieuse.

64. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

65. Cf. AGENZIA FIDES, « Les statistiques de l’Église Catholique (20 octobre 2019) », in <http://www.fides.org/fr/stats> [accès le 20/10/2019] : « Le nombre des religieux prêtres a diminué globalement de 366 unités, confirmant la tendance de ces dernières années, pour s’établir à 132 772. Consolidant la tendance de ces dernières années, leur nombre augmente en Afrique (+ 233) et en Asie (+ 724) alors qu’il diminue en Amérique (- 364), en Europe (- 898) et en Océanie (- 61). Le nombre des religieux non-prêtres a diminué

globalement pour la cinquième année consécutive de 1 090 unités et arrive à un total de 51 535. Les diminutions s'enregistrent partout dans le monde, à l'exception de l'Afrique (+ 48) : en Amérique (- 403), en Asie (- 127), en Europe (- 525) et en Océanie (- 83). Se confirme également la tendance à la diminution globale du nombre des religieuses, de 10 535 unités, similaire à celle de l'année précédente. Les religieuses sont globalement au nombre de 648 910. Les augmentations concernent, une fois encore, l'Afrique (+ 1 489) et l'Asie (+ 1 118) alors que les diminutions sont relatives à l'Amérique (- 4 893), à l'Europe (- 7 960) et à l'Océanie (- 289) ».

66. Cf. J.-C. LAVIGNE, *Pour qu'ils aient la vie en abondance. La vie religieuse*, Paris, Cerf, 2010, 22 : « Le vieillissement est une réalité qui marque profondément le vécu de chaque congrégation avec la vie quotidienne qui se ralentit et la possibilité d'un rayonnement apostolique qui se réduit. Cette situation rend parfois la vie consacrée moins religieuse, car avec le vieillissement et les problèmes de santé et parfois psychologiques qu'il entraîne, chacun se replie sur son confort et ses propres problèmes ou pense plus à la mort et à soi qu'aux autres ».

67. Cf. J. RODRÍGUEZ CARBALLO, « Prevenire gli abbandoni e rafforzare la fedeltà. Le responsabilità delle istituzioni di vita consacrata », in P. MARTINELLI – A. SCHMUCKI (edd.), *Fedeltà e perseveranza vocazionale in una cultura del provvisorio. Modelli di lettura e proposte formative*, Bologna, EDB, 2014, 32 (notre traduction) : « Au cours de ces cinq dernières années (2008-2012) notre dicastère [pour la vie consacrée] a donné 11 805 dispenses : indults pour quitter une congrégation, décrets de démission, sécularisation *ad experimentum* et sécularisation pour s'incardiner dans un diocèse. Cela traduit une moyenne annuelle de 2 361 dispenses ».

68. J. ROVIRA, « L'impegno definitivo nella vita religiosa », in *Clar* 18 (1978), 57-124. L'auteur propose une très belle synthèse de la forte mutation de la vie religieuse au lendemain du Concile qui inspire notre réflexion. Il distingue avec soin de nombreuses causes d'abandon de la vie religieuse : mutations institutionnelles, changement sociaux et culturels (passage d'une référence à la tradition à une société de consommation valorisant le provisoire) ; fragilités psychologiques (en particulier, par rapport à l'engagement au célibat consacré) ; perte du sens de la foi et lacunes dans la capacité de réflexion, au profit d'une attitude superficielle ne répondant qu'aux urgences du quotidien. Cela dit, il considère que les deux plus grandes causes des abandons de la vie religieuse relèvent de difficultés personnelles affectives et de problèmes intra-communautaires.

69. RODRÍGUEZ CARBALLO, « Prevenire gli abbandoni e rafforzare la fedeltà »..., 35 (notre traduction).
70. PAPE FRANÇOIS, « Aux participants de la session plénière de la CIVCSVA » (28/01/2017), in ID., *È tempo di camminare. La vita consacrata nel Magistero pontificio*, Città del Vaticano, LEV, 2018 [ETCAM], 419 (notre traduction).
71. CIVCSVA, *À Vin nouveau Outres neuves* [AvnOn] (n.12).
72. Cf. R. VINERA « La perseveranza nella sequela come processo di decisione continua e di grazia », in *Sequela Christi* [SeChr] 2 (2010), 87-93. Cet article présente la question de la persévérance vocationnelle dans la vie religieuse à partir d'une perspective morale exigeant d'éduquer la liberté du consacré pour l'aider à fonder existentiellement l'offrande de sa personne sur la révélation du mystère de la Croix du Christ. Une telle optique inspire notre proposition de fonder la vie religieuse à partir d'une morale filiale.
73. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE [CTI], *À la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la Loi naturelle* (n.7), 2009, in ID., *Documents II...*, 549-624 : « Depuis plusieurs décennies, la question des fondements éthiques du droit et de la politique a été comme mise entre parenthèses dans certains secteurs de la culture contemporaine. Sous prétexte que toute prétention à une vérité objective et universelle serait source d'intolérance et de violence et que seul le relativisme pourrait sauvegarder le pluralisme des valeurs et la démocratie, on fait l'apologie du positivisme juridique qui refuse de se référer à un critère objectif, ontologique, de ce qui est juste. Mais [une telle perspective] ouvre la voie à l'arbitraire du pouvoir, à la dictature de la majorité arithmétique et à la manipulation idéologique, au détriment du bien commun » (p. 554).
74. Cf. J.-L. BRUGUÈS, « L'éthique dans un monde désenchanté », in *RT* 94/2 (1994), 200 : « Dans un ouvrage suggestif [*Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*], l'historien Marcel Gauchet explique ainsi que le christianisme a été "la religion de la sortie de la religion" parce qu'il contenait le principe de la séparation des autorités, entre Dieu et César, l'Église et l'État, l'individu et le groupe, la conscience personnelle et la loi sociale. Or, d'autres religions négligent ce principe ou le refusent absolument. L'islam, par exemple, réduit à rien le contenu de la conscience personnelle ; il se présente avant tout comme un ordre social. [En conséquence], le monde s'est "dépouillé de ses dieux et de son Dieu" (Martin Heidegger). Le divin s'est retiré du monde, inexorablement. La nature, au sens large du terme, n'est plus ce jardin enchanté où Dieu s'offrait à la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

institut se rappelleront principalement que par la profession des conseils évangéliques ils ont répondu à une vocation divine de sorte que, non seulement morts au péché (cf. Rm 6,11) mais encore *renonçant au monde*, ils ne vivent que pour Dieu seul. Ils ont dédié leur vie à son service » (c'est nous qui soulignons).

160. CONCILE VATICAN II, *PC* (n.3).

161. Cf. P. IDE, *Manipulateurs. Les personnalités narcissiques : détecter, comprendre, agir*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2016. D'après l'auteur, il faut distinguer ceux pour qui la manipulation s'inscrit dans le cadre de leur profession (marketing, hommes politiques) et les manipulateurs relationnels, c'est-à-dire pathologiques. « Le manipulateur conduit l'autre non pas à la vérité qu'apparemment il défend, mais à lui-même. Son attitude est narcissique » (p. 21). Il existe donc des attitudes manipulatrices que nous adoptons tous ponctuellement, afin de compenser des blessures narcissiques, qui se distinguent d'un être manipulateur dont tout le comportement est structuré par la violence constante faite à la liberté de l'autre, à travers de multiples formes de harcèlement moral.

162. Cf. D. AUZENET, « Les mouvements au regard de critères d'analyse de dérives sectaires. Interrogations », in V. HAUSSENS (ed.), *De l'emprise à la liberté. Dérives sectaires au sein de l'Église. Témoignages et réflexions*, Wavre, Éd. Mols, 2017, 246-276. Cette belle contribution inspire notre réflexion. L'auteur précise : « Il arrive dans certains groupes que le fondateur ou le Supérieur prenne la place du Christ : les membres du groupe le vénèrent, le mettent sur un piédestal, lui vouent une obéissance absolue. Dieu passe directement et ne passe que par lui, sa parole est parole d'évangile, ses écrits en arrivent à supplanter les Écritures. [Dans ce contexte], toute révélation de conduites scandaleuses est accueillie par le déni, la dénonciation de complots et de persécution » (p. 247).

163. Cf. A. DEODATO, « Femmes consacrées et abus sexuels », in *ViCées* 88/4 (2016), 52-53 : « L'abus sexuel vient de loin, il est préparé et précédé par un ensemble d'actes d'abus de pouvoir. Toujours. [...] Celui qui abuse sexuellement a quasiment toujours déjà abusé de l'intimité : son pouvoir ronge avidement la personne qu'il a en face de lui, en l'utilisant à des fins qui non seulement ne la respectent pas, mais qui vont jusqu'à l'humilier. Les victimes parlent souvent de confusion émotionnelle. Alimentée par l'ensemble des vécus dissociés par la distorsion d'une relation qui se transforme en passant d'une relation de sécurité à une relation violente, cette confusion émotionnelle est précisément comme une cage qui emprisonne toute possibilité de

réaction, de réflexion, d'action, de décision et devient une force d'éloignement pour se soustraire à ce qui arrive ».

164. SECRÉTARIAT POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS *et al.*, « Les “sectes” ou “mouvements religieux” : défi pastoral » (1/06/1986), in *Documentation Catholique [DC]* 1919 (1986), 547 (c'est nous qui soulignons).

165. Cf. M. PRADO, « Les mouvements au regard de la Psychologie Clinique. Spiritualité de l'autonomie ou spiritualité de la dépendance », in HAUSSENS (ed.), *De l'emprise à la liberté*, 149-182 ; G. CREA, « Stile di attaccamento e di relazione nei rapporti comunitari », in ID., *Patologia e speranza nella Vita Consacrata. Formazione affettiva nelle comunità religiose* (Persona e psiche), Bologna, EDB, 2012, 65-75.

166. Cf. chap. 2 § 1.1.2 : « Le Concile de Chalcédoine ».

167. J. RATZINGER, « Qui est Jésus-Christ pour moi ? », in ID., *Dogme et annonce*, trad. A.-M. Gosselin, Parole et Silence, Paris 2005, 125-128. Selon l'auteur, Chalcédoine est la clé herméneutique fondamentale de toute la Tradition : « Pour moi, Chalcédoine c'est la simplification grandiose et audacieuse du trésor de la tradition. [...] Contrairement à d'autres tentatives au cours de l'histoire, Chalcédoine a interprété Jésus théologiquement ; j'y vois la seule interprétation qui réussisse à rendre toute l'étendue de la tradition et qui contienne toute la force impétueuse du phénomène » (p. 126). Il semble ici que la tentation de confondre la Tradition du Seigneur c'est-à-dire l'incarnation d'une parole de l'Évangile dans un charisme prophétique, et la tradition des hommes c'est-à-dire la manière d'adapter ce même charisme à chaque époque, ait été sous-jacente à cette réaction. En ce cas, la Tradition perd sa vitalité parce qu'elle se fige en des mentalités légalistes et rubricistes scrupuleuses empêchant d'accueillir le caractère imprévisible d'une vie dans l'Esprit Saint.

168. CIC can. 601 : « Le conseil évangélique d'obéissance, assumé en esprit de foi et d'amour à la suite du Christ obéissant jusqu'à la mort, oblige à la soumission de la volonté (*obligat ad submissionem voluntatis*) aux Supérieurs légitimes qui tiennent la place de Dieu (*vices Dei gerentes*), lorsqu'ils commandent suivant leurs propres constitutions ». La structure exclusivement pyramidale des communautés n'est donc pas justifiée par le droit canon. La charge de Supérieur est encadrée par les prérogatives du droit propre de chaque congrégation.

169. D. DE LASSUS, *Risques et dérives de la vie religieuse*, Paris, Cerf, 2020, 105.

170. PAPE FRANÇOIS, *Amoris Laetitia* (n.37), Exhortation apostolique post-

Synodale (19/03/2016) : « Il nous coûte aussi de laisser de la place à la conscience des fidèles qui souvent répondent de leur mieux à l'Évangile avec leurs limites et peuvent exercer leur propre discernement dans des situations où tous les schémas sont battus en brèche. *Nous sommes appelés à former les consciences, mais non à prétendre nous substituer à elles* » (c'est nous qui soulignons).

171. Cf. LEPORI, « Comment dire notre charisme cistercien »..., 182-185.

172. Cf. THOMAS D'AQUIN, *ST*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 110, art. 1. D'après saint Thomas le mensonge doit réunir trois conditions pour être reconnu comme tel : « Fausseté de ce qui est dit, volonté d'exprimer cette fausseté, intention de tromper ; le résultat est triple aussi : *fausseté matérielle*, puisqu'on dit quelque chose de faux ; *fausseté formelle*, puisqu'on veut le dire ; fausseté efficiente, puisqu'on a l'intention de le faire croire ». Précisons ici que la fausseté matérielle correspond à l'inexactitude de l'énoncé ; elle est une erreur, non une faute. Aussi celui qui dit le faux de bonne foi ne peut-il pas être accusé de mensonge.

173. *CIC* can. 619.

174. Cf. IDE, *Manipulateurs...*, 108-113. De manière audacieuse, l'auteur suggère la figure biblique du Pharaon (cf. Ex 8,1-10,29) pour illustrer le phénomène de la manipulation pathologique : le Pharaon n'accepte que des relations *top-down* et apparaît comme l'homme du non-dialogue ; il brouille les limites, en cultivant la confusion de son rôle symbolique ; il est insensible à la souffrance de l'autre (cf. Ex 10,7) ; il est transgressif parce qu'il se considère au-dessus des lois ; il juge l'autre qu'à partir de ses propres projections psychologiques (cf. Ex 10,10) ; il reconnaît parfois ses torts (cf. Ex 10,16) et donne même des garanties qu'il va changer (cf. Ex 10,24), mais ce n'est qu'une stratégie, car étant incapable de respecter l'altérité, il ne change pas au bout du compte (cf. Ex 10,27-28).

175. LASSUS, *Risques et dérives de la vie religieuse...*, 72-73.

176. Cf. CISM, « Abusi sessuali compiuti da religiosi cleri o fratelli nei confronti di minori. L'intervento del Superiore Maggiore. Orientamenti. Norme canoniche e civile », in ID., *Questioni attuali per la vita e il governo degli Istituti di vita consacrata* (Diritto Canonico), EDB, Bologna 2017, 15-52. Cette contribution définit juridiquement les multiples formes d'abus sexuels et donne des critères de discernement permettant au Supérieur Majeur d'intervenir, en respectant les normes de la justice, tout en faisant preuve d'une certaine délicatesse pastorale.

177. H. ZOLLNER, préface in A. DEODATO, *Vorrei risorgere dalle mie ferite*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

divinité, qui accomplit des miracles ; ou encore, que c'est également le Fils incarné, et pas seulement son humanité, qui est crucifié sur la Croix.

Si quelqu'un dit qu'autre est le Verbe de Dieu qui a fait des miracles et autre le Christ qui a souffert, ou dit que Dieu le Verbe est uni avec le Christ né d'une femme [voir Ga 4,4], ou qu'il est en lui comme un autre dans un autre ; mais qu'il n'est pas un seul et même, notre Seigneur Jésus-Christ, le Verbe de Dieu incarné et fait homme, et le même à la fois auteur des miracles et sujet des souffrances qu'il a volontairement endurées dans la chair, qu'un tel homme soit anathème. [...] Si quelqu'un ne confesse pas que celui qui a été crucifié dans la chair, notre Seigneur Jésus-Christ, est vrai Dieu, Seigneur de la gloire et l'un de la Trinité, qu'un tel homme soit anathème<sup>26</sup>.

Ces formulations sont déterminantes pour notre propos, car elles permettent d'intégrer le caractère historique de l'humanité de Jésus au cœur de la définition de l'union hypostatique. Ainsi, elles fondent le mystère de l'Incarnation dans un processus d'assomption filiale de l'humanité du Christ, ou encore dans une épiphanie de la filiation du Fils au cœur de l'*humanum*. Cela signifie que l'humanité du Christ est intégralement filialisée, puisque son être filial assume chacune de ses facultés humaines (intelligence, mémoire, volonté) et l'ensemble de ses affections (sensibilité, passions).

Cela dit, à cette controverse post-chalcédonienne s'adjoindra ensuite une autre plus complexe encore concernant « la relation [spécifique] qui a existé entre [la] volonté humaine [de Jésus de Nazareth] et l'hypostase du Verbe<sup>27</sup> ». Dès lors, la question théologique centrale se formule ainsi : y a-t-il une coexistence de deux volontés, divine et humaine, qui seraient greffées sur les deux natures de l'unique hypostase du Verbe ? N'y aurait-il pas plutôt une forte contradiction entre la volonté divine qui est toujours parfaitement soumise à la volonté du Père et la volonté humaine qui semble pouvoir lui résister ? À nouveau, nous ne

développerons pas tous les détails de ce débat, mais nous tâcherons d'en retenir uniquement les éléments nécessaires à la présente étude.

À l'origine de cette controverse, se trouve le Patriarche Serge de Constantinople, élu à cette charge le 18 avril 610 et qui l'assumera jusqu'à sa mort, en 638. Il est la figure de proue du monothélisme, doctrine qui soutient que, dans le Christ, il ne peut y avoir qu'une seule opération et une seule volonté divine. Considérant plus particulièrement sur les paroles de Jésus à l'heure de son agonie : « Mon Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi, pourtant non pas comme je veux, mais comme tu veux » (Mt 26,39), Serge considère que l'hypothèse de deux volontés du Christ implique une véritable contradiction. Pour résoudre cette aporie risquant de remettre en cause l'union hypostatique, le Patriarche choisit de comprendre la résistance exprimée par le Christ à l'heure de son agonie, comme une simple réaction instinctive de la chair face à l'angoisse de la mort<sup>28</sup>. De ce fait, s'il est vrai que le monothélisme résout la contradiction logique posée par l'hypothèse de deux volontés apparemment contradictoires, en même temps, il en vient à nier l'existence d'une véritable volonté humaine dans la Personne du Fils incarné. Or, cela remet en cause la possibilité pour le Christ de pouvoir nous sauver par son obéissance humaine au Père. Dès lors, une question centrale surgit : comment le Christ peut-il assumer notre liberté humaine blessée si lui-même ne partage pas notre volonté ? Ou encore, comment pouvons-nous retrouver le chemin d'une véritable liberté filiale si le Fils n'assume pas toutes les dimensions de notre nature créée ?

Ce fut le moine grec Maxime le Confesseur (580-662) qui parvint à transcender ce débat. Pour commencer, observons sa méthode théologique. Maxime ne prend pas comme point de

départ de sa réflexion la contrariété des deux volontés du Christ, observée à partir d'un seul verset de l'Évangile ; mais, en s'appuyant sur Chalcédoine, il part de l'unique Personne du Christ qui se caractérise par une humanité véritable. Or, cette dernière exige nécessairement qu'il possède une volonté spécifiquement humaine. Cela dit, cette volonté humaine du Christ ne s'identifie pas totalement à la nôtre, car elle est dite *impeccable*, c'est-à-dire qu'elle n'est pas blessée par le péché des origines en n'en subit donc pas les conséquences. C'est pourquoi entre ces deux volontés du Christ, il n'y a pas de contradiction mais une altérité ordonnée, par laquelle la personne du Verbe assume pleinement notre nature humaine. Le génie de Maxime a manifestement consisté dans sa capacité à définir avec plus de précision la manière selon laquelle les deux natures dans l'unique Personne du Christ entrent en synergie, en coopérant entre elles. Une telle compréhension du mystère de l'union hypostatique exclut toute forme de concurrence entre les natures divine et humaine, car « le vouloir humain de Jésus est “marqué divinement, d'une façon supérieure à nous”<sup>29</sup> ». Autrement dit,

dans l'hypostase du Christ, les opérations naturelles entrent dans un échange, dans une compénétration, non pas naturelle, mais hypostatique, personnelle, qui confère à l'humanité du Christ son mode unique, nouveau, divino-humain<sup>30</sup>.

L'agir humain du Christ manifeste ainsi de manière visible l'agir du Fils de Dieu. Cela signifie que le processus de divinisation n'a pas pour fin de dissoudre la volonté humaine en l'absorbant. Bien au contraire, son but est de confirmer l'humanité en sa beauté première, en la purifiant des scories du péché et en l'élevant à sa fin eschatologique qu'est la vie filiale. Cette vérité de foi, d'abord conceptualisée par Maxime le Confesseur, fit ensuite l'objet d'une reconnaissance dogmatique

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

interroge sans cesse le Mystère. Qui est ce Dieu qui se révèle dans le Fils incarné en une vraie proximité envers notre humanité dans le Fils incarné, au point de venir l'habiter de l'intérieur (cf. Jn 1,14), qui est-il, Lui qui cherche même à faire participer l'homme à sa propre vie divine (cf. 2P 1,4), selon son mode de créature ? Qui est ce Dieu qui nous crée par pure bonté et nous sauve dans la beauté cachée du mystère de sa Croix ? Qui est ce Dieu capable de transfigurer notre liberté blessée en générant en nous une nouvelle capacité d'*être-pour-les-autres* ? Comment répondre fidèlement au don de sa grâce puisque celle-ci dépasse toujours nos prévisions imaginaires ? Afin de donner quelques éléments de réponses à ces dernières grandes questions, nous aborderons maintenant les fondements moraux de l'anthropologie filiale. Pour cela, nous chercherons d'abord à comprendre de quelle manière « la filiation est une catégorie centrale de la théologie de la grâce<sup>68</sup> ».

## 2. LA GRÂCE DE L'ADOPTION FILIALE

À l'instar du processus humain de filiation, la grâce qui nous incorpore à la personne du Fils incarné est d'abord l'objet d'un choix divin qui ne dépend pas de notre volonté. Mais à la différence du processus d'engendrement humain, ce processus d'identification ne relève d'aucun mécanisme biologique ; il dépend uniquement d'un accueil de l'Esprit au cœur de notre réalité charnelle. Les Pères conciliaires ont été amenés à exprimer ce mystère de l'homme en ces termes :

Devenu conforme à l'image du Fils, premier-né d'une multitude de frères, le chrétien reçoit les "prémices de l'Esprit" (Rm 8,23), qui le rendent capable d'accomplir la Loi nouvelle de l'amour. Par cet Esprit, "gage de l'héritage" (Ep 1,14), c'est tout l'homme qui est intérieurement renouvelé, dans l'attente de "la rédemption du corps" (Rm 8,25)<sup>69</sup>.

Dans cette perspective, nous chercherons à expliciter ce

mystère de filiation que la grâce nous offre, en fondant d'abord notre réflexion théologique à partir de la manière qu'a notre Père des Cieux de concevoir l'*humanum* (2.1). À partir de cette vision divine de notre humanité, nous approfondirons deux spécificités de la filiation par grâce : d'une part, le mystère de notre vocation, c'est-à-dire l'appel concret de Dieu au cœur de nos existences (2.2), d'autre part, l'appel au détachement de soi qu'implique le chemin d'Exode inclus dans une telle grâce (2.3). Ces deux caractéristiques filiales nous permettront ensuite d'approfondir la dynamique de transfiguration, par laquelle nous sommes appelés à participer à l'unité d'amour liant éternellement le Fils au Père, dans la puissance de l'Esprit (2.4), au point qu'avec Paul, nous pouvons dire : « Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (Ga 2,20).

## **2.1. Le projet éternel du Père : « filialiser l'homme<sup>70</sup> »**

« Notre justification vient de la grâce de Dieu. La grâce est la faveur, le secours gratuit que Dieu nous donne pour répondre à son appel : devenir enfants de Dieu (Jn 1,12-18), fils adoptifs (Rm 8, 14-17), participants de la divine nature (2P 1,3-4), de la vie éternelle (Jn 17,3)<sup>71</sup> ». Cette définition de la grâce que donne le CEC, met l'accent sur le lien de causalité entre justification et filiation. Nous ne souhaitons pas ici analyser les multiples débats qui ont traversé l'histoire à propos du lien complexe entre nature, liberté et grâce<sup>72</sup>. Ce qui intéresse davantage notre étude concerne le processus de divinisation de l'homme, en tant qu'il est appelé à devenir fils adoptif du Père<sup>73</sup>. Pour cela, de manière plus circonscrite, nous fonderons notre réflexion sur la première partie de la prière de bénédiction,

de l'épître aux Éphésiens (cf. Ep 1,3-10), qui donne de précieuses indications concernant la filiation. En effet, la caractéristique de cette prière consiste à présenter la filiation adoptive à laquelle nous sommes appelés par Dieu, non pas comme l'un des fruits de la justification obtenue par la médiation du Christ (cf. Ga 4,4 ; Rm 8,15), mais comme le reflet créé d'une vision éternelle en Dieu<sup>74</sup>. Regardons de plus près cette prière, en ne retenant que les éléments qui pourront servir à notre réflexion sur la vie religieuse.

Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ qui nous a bénis de toute bénédiction spirituelle dans les cieux en Christ, car il nous a choisis en lui avant la fondation du monde, pour que nous soyons saints et irréprochables devant lui, dans l'amour, nous ayant par avance destinés à être pour lui des fils adoptifs par Jésus-Christ, selon l'heureuse disposition de sa volonté, à la louange de gloire de la grâce dont il nous a gratifiés dans le Bien-Aimé (Ep 1,3-6).

Pour Dieu, "bénir" l'humanité c'est lui donner son Fils en qui il a créé le monde. Dans le Christ, Dieu nous communique sa propre vie filiale par le don de l'Esprit. En ce sens, Irénée conçoit la création de l'homme comme faite par les mains du Père : le Verbe et la Sagesse, autrement dit le Fils et l'Esprit<sup>75</sup>. Cette formule exprime la profonde intimité liant Dieu et l'humanité, puisqu'il n'existe aucun intermédiaire dans le processus de création. Elle exprime que l'homme est l'ouvrage de toute la Trinité : le Père enserrant son enfant dans l'étreinte du Fils et de la Sagesse. L'homme est appelé à vivre au cœur de cette communion divine, selon une modalité qui lui est propre, afin de devenir "saint et irréprochable [...] dans l'amour". À ce point, précisons que l'adjectif "irréprochable" (ἄμωμος) fait référence, au sens premier, à la victime destinée au sacrifice qui ne devait avoir aucun défaut physique (cf. Ph 2,15 ; Col 1,22). Évidemment, il est utilisé ici au sens métaphorique, pour signifier la perfection morale d'une existence entièrement vouée

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'engendrement. S'il est vrai que de nombreux facteurs tels que la grâce, la liberté, les passions, les vertus, jusqu'aux conditionnements psychoculturels interviennent au cœur de ce processus d'appropriation, néanmoins il faut souligner que la prière est le premier lieu de conversion du fils adoptif. En ce sens, Ratzinger dit :

La prière chrétienne est prière au nom du Fils. Si Luc se contente de faire allusion à l'identité de la prière des fils et du Fils, en saint Jean cet élément essentiel devient explicite. Prier au nom du Fils n'est pas une simple formule, ce ne sont pas de pures paroles. Pour nous pénétrer de ce nom, il faut accepter un processus d'identification, accepter le chemin de la conversion et de la purification, celui qui fait devenir Fils, c'est-à-dire la réalisation du baptême dans la pénitence constante. Ainsi nous pourrions répondre à l'invitation du Seigneur : "Lorsque j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi" (Jn 12,32)<sup>111</sup>.

Effectivement, c'est uniquement dans la profondeur de sa prière personnelle, s'enracinant dans la prière même du Fils, que le baptisé peut recevoir cet élan suscité par la grâce, capable de surpasser les résistances naturelles face aux dons de Dieu, tout en lui révélant son propre mystère à travers sa vocation spécifique.

## **2.4. L'accomplissement de la grâce baptismale dans l'offrande filiale**

Après avoir analysé les éléments fondamentaux de l'*élection*, il nous faut maintenant envisager la seconde spécificité de la filiation adoptive à travers l'*oblation*. En tant qu'elle constitue un acte intérieur de l'homme, l'oblation doit s'incarner dans un univers structuré par une herméneutique du symbole. C'est précisément à la liturgie que revient ce rôle de rendre compte des actes réels de culte envers Dieu, à l'aide d'un langage symbolique. Il est certain qu'une mentalité utilitariste contemporaine, réduisant la valeur de tout être à son efficacité

ou à sa performance, s'oppose radicalement à cette *prédisposition* de l'homme à poser des actes cultuels. Cela dit, la prégnance d'une telle mentalité n'est pas uniquement liée aux conditions de la post-modernité, mais elle est plutôt le symptôme d'une difficulté spirituelle inhérente à l'homme blessé, de consentir à se donner de manière gratuite<sup>112</sup>, ou encore d'accepter de s'abandonner à la révélation d'un Dieu personnel qu'il ne contrôle pas<sup>113</sup>. Cet homme doit donc apprendre à se donner à Dieu et à ses frères, en s'inspirant uniquement du don-de-soi jusqu'à l'extrême que le Fils incarné réalise pour lui (cf. Jn 13,1). Pour cela, le sacrement de l'Eucharistie, en tant qu'il constitue « la source et le sommet de toute vie chrétienne<sup>114</sup> » est certainement la meilleure école, car il contribue à transformer progressivement le cœur de l'homme et, en même temps, construit mystérieusement l'unité au sein d'une fraternité convoquée par le Christ.

#### ***2.4.1. Ouvrir son cœur à la présence du Christ***

Comme porte d'entrée dans ce grand mystère de communion eucharistique nous proposons le récit des pèlerins d'Emmaüs (cf. Lc 24,13-35). Ces disciples font pour la première fois l'expérience d'une nouvelle forme de présence : celle du Ressuscité qui survient sur leur chemin, sans qu'ils le reconnaissent au début, mais qui parvient à les rejoindre jusque dans leur intimité (v.28) par sa manière délicate d'entrer en relation. Face à la tristesse de leur visage (v.17) et au ton amer de leurs propos (v.21), Jésus vient réveiller peu à peu l'intelligence de leur foi, en se révélant Lui-même comme la Parole incarnée qui se livre à eux *hic et nunc* (à Jérusalem, sous Ponce Pilate)<sup>115</sup>, à travers la bénédiction du pain. C'est alors que surgit en eux une nouvelle unité entre la lumière que la Parole procure à leur intelligence, et le désir du cœur que le

signe de la fraction du pain fait émerger dans leur volonté :

Leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent, mais il avait disparu de devant eux... Et ils se dirent l'un à l'autre : "Notre cœur n'était-il pas tout brûlant au-dedans de nous quand il nous parlait en chemin, quand il nous expliquait les Écritures".

(Lc 24,31-32)

Cette unité entre la Parole révélée et la communion des cœurs constitue précisément une icône du sacrement de l'Eucharistie, en tant que celui-ci nous fait participer à la réalité du corps du Christ. « Corps mystique, donc, en premier lieu, parce que caché – *mystice, latenter* – sous les apparences matérielles ou rituelles qui le signifient mystérieusement : *corpus Christi secretum*<sup>116</sup> ». À travers cette manière paradoxale de dévoiler son mystère tout en restant caché, Dieu exprime sa pédagogie d'amour, en tamisant la splendeur de sa gloire, à travers l'apparence ordinaire des espèces eucharistiques, pour l'adapter à la capacité limitée de celui qui Le reçoit. Cela dit, il ne faut pas réduire le symbolisme de ce sacrement à la seule dimension de la Cène, comme a pu le faire notamment Luther<sup>117</sup>, car ce

sacrement ne se comprend pas sans le sacrifice au cours duquel il se réalise et auquel, dans sa permanence, il conserve une référence obligée. [...] Sacrifice rituel et sacrifice sacramentel, c'est tout un<sup>118</sup>.

Il existe donc au cœur de ce sacrement une dimension sacrificielle<sup>119</sup>, essentielle pour nous, car elle constitue précisément le lieu de la transformation intérieure de l'homme. En effet, par ce sacrement le fidèle s'ouvre à une véritable incorporation au Christ, du fait qu'il participe à l'offrande du Fils au Père sur la Croix, offrande qui s'actualise de manière rituelle<sup>120</sup> par la médiation du prêtre<sup>121</sup>. Autrement dit, dans ce sacrement le Père nous manifeste concrètement son Amour divin, à travers l'oblation actualisée de son Fils bien-aimé. À notre tour, en accueillant ce don de la Vie éternelle, par l'Esprit

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

D'après Tremblay, l'expression biblique de ces grâces de préparation et de totale présence à l'action de l'Esprit Saint ne suffit pas pour déduire le dogme de l'Immaculée Conception, puisque celui-ci est également le fruit d'une conscience mûrie par la foi de l'Église. Ce mystère de foi est souvent présenté comme une préservation de la faute originelle accordée à Marie, en prévision des mérites du Christ<sup>154</sup>. Cela dit, une telle formulation ne met pas suffisamment en évidence le fondement ultime d'une telle grâce spécifique, à savoir la participation plénière à la vie Trinitaire. Durrwell dit en ce sens :

L'Écriture ne se représente pas le mystère du salut sur le modèle d'une comptabilité, où le Christ paierait un prix en faveur des hommes, où Dieu leur appliquerait ensuite les mérites acquis pour eux. Dieu sauve les hommes en tant que Père, en engendrant pour eux son Fils dans le monde<sup>155</sup>.

En d'autres termes, la Conception Immaculée est avant tout une forme d'irradiation sur la personne de Marie, du mystère d'engendrement du Fils dans le monde. Cet acte de salut se traduit d'une part, par une relation d'intériorité parfaitement transparente entre la Vierge et Dieu, et d'autre part, une liberté graciée incapable d'opposer la moindre résistance à l'action de Dieu, dont elle est le reflet créé le plus parfait.

Cela dit, il est possible – et même souhaitable – d'articuler ces deux grâces que sont l'Immaculée Conception et l'Annonciation. Pour ce faire, on peut soutenir que la première est le signe de la totale gratuité de l'élection divine, qui est un *appel de Dieu* dès « avant la création du monde » (Ep 1,4) ; alors que, la seconde manifeste la *réponse parfaite donnée à Dieu*, d'une humanité graciée accueillant la plénitude du don de l'Esprit. La première s'oppose radicalement à toute forme d'auto-rédemption, alors que la seconde s'oppose à toute forme d'autonomie radicale.

### 3.2 La joie de Marie : accueillir pleinement la Parole faite chair

Nous nous sommes un peu attardés sur ces grands mystères de l'Immaculée Conception et de l'Annonciation, afin de déceler quelques traits de la vie filiale de Marie. Désormais, nous souhaiterions emprunter un regard large, afin de montrer que ce chemin filial ouvert par Marie est également celui de tous les fils adoptifs. C'est pourquoi, nous chercherons maintenant à cerner de quelle manière Marie a développé sa dimension filiale en s'appropriant progressivement la Parole de Dieu<sup>156</sup>. Dans cette perspective, il semble possible de mettre en évidence trois degrés de profondeur.

Le premier niveau (*lectio*) concerne la forme de vie empruntée par Marie : une vie humble, cachée et silencieuse, soumise à des rejets (cf. Jn 1,1-5 ; Lc 1,7) et des persécutions (cf. Mt 2,13-16) qui contrastent fortement avec la promesse de l'ange : « Il sera grand et sera appelé fils du Très Haut. Le Seigneur lui donnera le trône de David son père ; il régnera pour toujours sur la famille de Jacob, et son règne n'aura pas de fin » (Lc 1,32-33)<sup>157</sup>. Ce contraste n'a pour but que de mettre en relief l'Exode d'elle-même que Marie est invitée à faire en permanence, pour rester entièrement disponible à l'événement du salut *hic et nunc*, tel qu'il se présente sous son aspect cruciforme. S'il est vrai que l'Exode de soi semble être une exigence intrinsèque de la vie filiale, Marie fut la première rachetée à l'actualiser pleinement : « Si quelqu'un veut venir avec moi, qu'il se renie lui-même, qu'il porte sa Croix et me suive » (Mt 16,24). Appliquer cette figure de l'Exode à la maternité virginale de Marie, signifie qu'elle donne naissance au Verbe fait chair selon une fécondité excluant toute possessivité. Évoquer ainsi la maternité de Marie n'implique pas seulement une caractéristique morale, mais

traduit l'enracinement de ce mystère virginal dans la Tradition scripturaire. De fait, il existe une réelle correspondance théologique entre l'oracle de Syméon concernant la transfixion de Marie (cf. Lc 2,35) et « la transfixion du Serviteur d'Is 53 (v.5 : “il a été transpercé à cause de nos péchés”) ; à ces textes s'ajoute celui de Za 12,10 sur le Messie transpercé (“ils regarderont vers celui qu'ils ont transpercé”), lui-même réplique du Serviteur martyrisé d'Is 53 ; on peut encore évoquer le juste persécuté du Ps 22, dont les épreuves paraissent avoir été décrites à l'aide de réminiscences d'Is 53 (v.17 : “ils ont percé mes mains et mes pieds”)<sup>158</sup> ». Ces liens intertextuels permettent d'affirmer que la référence au mystère de la Croix transperçant le cœur de Marie, dès les premiers instants de sa maternité virginale, manifeste sa *pré-disponibilité filiale* à accueillir le mystère du Verbe afin de l'offrir au Père. Bernard de Clairvaux transcrit cette plénitude de grâce, en disant :

C'est une flèche aussi que “la Parole de Dieu, vivante et efficace, plus pénétrante qu'aucun glaive à double tranchant” (He 4,12) [...]. C'est encore “une flèche choisie” (Mt 10,34) que l'amour du Christ. Elle n'a pas seulement pénétré dans l'âme de Marie, mais elle l'a transpercée, si bien qu'elle n'a laissé dans son sein virginal aucune parcelle vide d'amour. Marie “aime de tout son cœur, de toute son âme, de toute sa force” (Mc 12,30), et ainsi elle est “comblée de grâce” (Lc 1,38). [...] Elle a enfanté et rendu visible dans la chair celui qui était invisible et qu'elle n'avait reçu ni de la chair, ni par la chair. Oui, vraiment, elle a reçu dans tout son être la grande et douce blessure d'amour<sup>159</sup>.

Le second niveau d'appropriation de la Parole (*meditatio*) se manifeste dans la manière qu'a Marie de conserver les paroles qui lui sont données par Jésus, tout au long de son existence, c'est-à-dire de méditer le dessein providentiel du salut. Si, d'un côté, la disponibilité totale de Marie au jour de l'Annonciation fait d'elle la Mère du Verbe fait chair, d'un autre côté, cette attitude de fond est jointe à un approfondissement permanent de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

glorifie le Père en son Fils unique. De toute évidence, le “Oui” de Marie à la volonté du Père, s’intensifiant jusqu’au don extrême de son Fils au pied de la Croix, inclut tous les membres du corps mystique de l’Église qui s’offrent dans le secret de leurs cœurs au Père des Cieux. En ce sens, Marie est cette Mère qui forme le croyant à l’ouverture à l’Autre et aux autres, pour qu’il se laisse engendrer par la Parole de son Fils et devienne à son tour un *fils dans le Fils*. En éveillant notre intelligence et notre volonté aux signes de la présence de Dieu dans notre vie, la joie pascale de Marie favorise cette *préparation immédiate à la filiation*, permettant d’accueillir pleinement ce don de l’adoption filiale dans le sacrement du baptême.

---

1. J. LAFFITTE, « Qu’est-ce qu’une anthropologie filiale ? » in ID., *Le Christ destin de l’homme. Itinéraires d’anthropologie filiale*, Paris, Mame, 2012, 392.

2. En Mt 1,18, l’évangéliste recourt au verbe εὐρίσκω, qui pourrait se traduire littéralement par « *elle se trouva* enceinte à cause de l’Esprit Saint ». Il s’agit d’une forme passive (εὐρέθη) théologique puisque ce verbe n’est pas associé à un génitif. Cela signifie que le silence est le langage le plus adéquat pour traduire le mystère de cette initiative divine.

3. R. TREMBLAY, « “Hors de moi, vous ne pouvez rien faire” (Jn 15,5) », in ID., *L’“élévation du Fils”...*, 35.

4. CTI, *Questions choisies de Christologie*, II.A, 2 (1979), in ID., *Textes et documents (1969-1985)*, Paris, Cerf, 1988, 224.

5. Cf. A-M JERUMANIS, « La morale filiale de l’Ancien Testament », in R. TREMBLAY – S. ZAMBONI (edd.), *FF*, 33-56.

6. Cf. G. EMERY, *La Trinité. Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité* (Initiations), Paris, Cerf, 2009, 36-44 : « Sans prétendre être complet, on peut reconnaître les quatre notes ou dimensions [de l’étroite intimité de Jésus avec son Père]. 1. *Connaissance et amour réciproques*. [L’auteur fait référence à Mt 11,27 ; Lc 10,22 ; Jn 10,15 ; Jn 14,9]. [...] Jésus est en personne la révélation du Père parce qu’il est le Fils tourné vers le Père. Il révèle le Père non seulement en vertu d’une “fonction”, mais en raison de son être qui se caractérise par sa relation divine

au Père. 2. *Unité d'action et de puissance*. Jésus accomplit les œuvres de son Père (Jn 10,37 ; voir Jn 5,36 ; 9,4 ; 10,25). [...] Cette unité d'action manifeste l'intériorité mutuelle du Père et du Fils. 3. *Immanence réciproque du Père et du Fils*. (L'auteur cite Jn 14,9-11 ; 10,38 ; 17,21). [...] L'immanence du Père et du Fils est formulée en termes de réciprocité ("moi dans le Père, le Père en moi"). 4. [*Unité ontologique*] L'enseignement johannique sur l'agir et sur l'identité de Jésus peut être résumé par cette parole : "Moi et le Père nous sommes un" (Jn 10,30) ».

7. C. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, Paris, Cerf, 2003<sup>4</sup>, 27 (c'est l'auteur qui souligne).

8. 1<sup>er</sup> CONCILE DE CONSTANTINOPLE (2<sup>e</sup> œcuménique), mai-juillet 381, in DH<sup>38</sup>, § 150.

9. EMERY, *La Trinité...*, 86.

10. TREMBLAY, « La Croix glorieuse, réalisation et fondement du dessein divin de filiation »..., 200.

11. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, trad. Ch. Kannengiesser (SChr 199), Paris, Cerf, 1973. Ce verbe est utilisé en deux passages : « Étant le puissant et le démiurge de l'univers en la Vierge, [le Verbe] se construit à lui-même le corps comme un temple, il se l'approprie comme un instrument » (p. 293) ; « Si le Verbe a vraiment pris un corps pour lui et s'il l'a fait sien par une conséquence raisonnable, [...] que devrait faire de son corps le Seigneur ? » (p. 379).

12. CTI, *Questions choisies...*, II.B.6, p. 226.

13. J.-M. CARRIÈRE, « Le Mystère de Jésus-Christ transmis par Chalcédoine », in *NRTh* 101 (1979), 355.

14. Cf. BENOÎT XVI, *DCE* (n.9-11) ; S.-T. BONINO, « "Nature et grâce" dans l'Encyclique *Deus caritas est* », in *RT* 105 (2005), 531-549. À l'encontre de la conception protestante d'Anders Nygren, l'auteur montre que l'insertion de l'*eros* au cœur de l'activité divine, ne peut pas relever de l'analogie, mais d'une métaphore. Cette dernière catégorie permet de respecter la différence abyssale entre les plans du créé et de l'incrédé, et en même temps, aide l'intelligence croyante à mieux saisir le caractère premier et absolu de l'initiative divine dans l'Histoire du salut.

15. ARISTOTE, *La Métaphysique* (L.Γ chap. 3 ; 1005 b 19-20), trad. J. Tricot, T.1, Paris, Vrin, 1991, 195.

16. B. SESBOUÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine* (JJC 17), Paris, DDB, 1982<sup>2</sup>, 134.

17. G. EMERY, « Le mystère de l'Incarnation dans le Tome à Flavien de saint Léon le Grand », in *NV* 87/4 (2012), 405.
18. Précisons ici que c'est uniquement la personne qui est sujet d'une action. La nature est le principe d'action spécifique par lequel le sujet agit. Une nature n'agit donc jamais par elle-même ; elle n'est pas subsistante.
19. R. TREMBLAY, « Christ, source de la vie morale selon Joseph Ratzinger », in *Revista Española de Teología* 71 (2011), 548.
20. LÉON I<sup>er</sup> LE GRAND, « “Lectis dilectionis tuae” à l'évêque Flavien de Constantinople, 13 juin 449 », in *DH*<sup>38</sup>, § 294 : « Car celui qui est vrai Dieu est, le même, vrai homme. Dans cette unité il n'y a pas de mensonge, dès lors que l'humilité de l'homme et l'élévation de la divinité s'enveloppent l'une l'autre. Car de même que Dieu n'est pas changé par la miséricorde, de même l'homme n'est pas absorbé par la dignité ».
21. CONCILE DE CHALCÉDOINE (4<sup>e</sup> œcuménique), 8 octobre-début novembre 451, in *DH*<sup>38</sup>, § 302. Carrière précise, dans l'article déjà cité, que les termes « sans confusion sans changement » concernent les natures (divine et humaine) dont la différence n'est pas supprimée et les propriétés respectives sont conservées ; alors que les termes « sans division sans séparation » concernent la Personne du Fils incarné qui n'est divisé ou partagé en deux personnes.
22. Cf. JEAN PAUL II, *Redemptor Hominis* (n.13), Lettre Encyclique (25 mars 1987) : « Jésus-Christ est la route principale de l'Église. Lui-même est notre route vers “la maison du Père”, et il est aussi la route pour tout homme. Sur cette route qui conduit du Christ à l'homme, sur cette route où le Christ s'unit à chaque homme, Église ne peut être arrêtée par personne. Le bien temporel et le bien éternel de l'homme l'exigent. Église, par respect du Christ et en raison de ce mystère qui constitue la vie de l'Église elle-même, ne peut demeurer insensible à tout ce qui sert au vrai bien de l'homme, comme elle ne peut demeurer indifférente à ce qui le menace. [...] *Il s'agit donc ici de l'homme dans toute sa vérité, dans sa pleine dimension. Il ne s'agit pas de l'homme abstrait, mais réel, de l'homme concret, historique.* Il s'agit de chaque homme, parce que chacun a été inclus dans le mystère de la Rédemption, et Jésus-Christ s'est uni à chacun, pour toujours, à travers ce mystère. Tout homme vient au monde en étant conçu dans le sein de sa mère et en naissant de sa mère, et c'est précisément à cause du mystère de la Rédemption qu'il est confié à la sollicitude de l'Église » (c'est nous qui soulignons).
23. CONCILE VATICAN II, *GS* (n.22 § 2) ; cf. P. A. SMITH, « Filiation in

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qui évoquent clairement une note de consécration, puisqu'il est désigné comme le *sceau de mon Roi* (*character est Regis mei*).

103. H. U. VON BALTHASAR, *L'état de vie chrétien*, trad. J. de Vulpillières, Freiburg, Éditions Johannes Verlag, 2016, 383.

104. Cf. J. RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, trad. J. Maltier (Croire et Savoir), Paris, Téqui, 1982, 34-36. L'auteur explicite les premières formes liturgiques baptismales, en insistant sur sa forme dialoguée, au point que la confession de foi du candidat faisait partie du sacrement, en tant qu'elle exprimait cette ferme intention d'entrer dans un chemin de conversion. Il précise même que « la conversion ne peut venir à quelqu'un simplement d'en haut ; il est nécessaire de se *l'approprier* » (p. 35).

105. Cf. J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, trad. G. Re, Brescia, Queriniana, 1992<sup>4</sup>, 351-364. La première édition de cette conférence intitulée *I nuovi pagani e la chiesa* est publiée en 1958, mais elle demeure d'une brûlante actualité, puisque l'auteur rappelle que le baptême constitue l'insertion dans une communauté de croyants, de sorte que les sacrements n'ont aucun sens lorsque la foi est objectivement absente, tant en termes de convictions, qu'à travers une attitude portant davantage à vouloir s'auto-justifier qu'à recevoir avec joie la grâce de salut.

106. La critique vise ici Bultmann pour qui la justification se fait sans aucun recours à la Tradition, en vertu d'un *a priori* négatif de l'institution ecclésiale qui n'aurait fait que mondanser le don originel de la Parole. Mais dans cette conception d'une prééminence de la Parole sur l'événement historique est niée la vérité d'une forme de progressivité dans l'accueil de la Révélation, à travers les faits historiques porteurs du salut. Cf. RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique*, 195-198 ; R. MARLÉ, *Bultmann et la foi chrétienne* (Foi Vivante), Paris, Aubier, 1967, 137-152.

107. TREMBLAY, « L'«Exode», une idée maîtresse de la pensée du Cardinal Joseph Ratzinger »..., 528.

108. H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (*Œuvres Complètes VII*), Paris, Cerf, 2003<sup>8</sup>, 323 : « L'humanisme n'est pas spontanément chrétien. L'humanisme chrétien doit être un humanisme *converti*. D'aucun amour naturel on ne passe de plain-pied à l'amour surnaturel. Il faut se perdre pour se trouver. Dialectique spirituelle, dont la rigueur s'impose à l'humanité comme à l'individu, c'est-à-dire à mon amour de l'homme et des hommes aussi bien qu'à mon amour pour moi-même. *Loi de l'Exode, loi de l'extase*... Si nul ne doit s'évader de l'humanité,

l'humanité tout entière doit mourir à elle-même en chacun de ses membres pour vivre transfigurée, en Dieu. Il n'y a de fraternité définitive que dans une commune Adoration. *Gloria Dei, vivens homo* : mais l'homme n'accède à la Vie, dans la seule société totale qui puisse être, que par le *Soli Deo Gloria*. Telle est la Pâque universelle, qui prépare la cité de Dieu ».

109. Cf. RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique...*, 31-34. L'auteur explicite un lien théologique entre l'élection des patriarches Abraham, Isaac, Jacob par laquelle leur appartenance à Dieu est inscrite dans le nom nouveau qui leur est donné après la révélation du Nom de Dieu, et l'épouse qui renonce à son propre nom, pour marquer son appartenance à son mari (Ep 5,22). « Derrière ce processus extérieur de renoncement à son nom, de perte de sa propre identité, se cache le mystère le plus profond de mort et de vie qui est celui de l'amour en général : sans dépassement de soi et sans abandon de soi il n'y a pas de véritable amour » (p. 33).

110. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* (Cat I, 2,8), trad. P. Paris (SChr 126), Paris, Cerf, 1966, 87.

111. J. RATZINGER, *Le Ressuscité. Retraite au Vatican en présence de S.S. Jean-Paul II*, trad. de l'italien, Paris, DDB, 1986<sup>3</sup>, 47 (c'est nous qui soulignons).

112. Cf. J. LAFFITTE, « Gratuité et grâce » in ID., *Le Christ destin de l'homme...*, 569-578. L'auteur met en relief deux spécificités de la gratuité. *Primo*, sa nature théologique : réfutant sa réduction au plan symbolique (Mauss), l'auteur interprète la notion d'être-de-don (Bruaire) comme une transcription au plan philosophique d'une réalité théologique. *Secundo*, l'auteur met en évidence la caractéristique paradoxale de la relation de gratuité : elle est à la fois toujours attendue comme désir subjectif dans le cœur de l'homme, et, en même temps, elle demeure toujours une surprise, comme réalité inattendue. C'est « l'attente de l'inattendu » (p. 573). Cela signifie que la gratuité est inscrite dans l'homme comme une *capacitas Dei*, par laquelle l'homme accepte de ne pas être son propre principe de justice.

113. Cf. CONCILE VATICAN II, DV (n.5). En ce sens, plusieurs auteurs parlent des sacrements comme d'une rencontre existentielle avec Dieu : E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu. Essai théologique du Salut par les sacrements*, trad. du néerlandais, Paris, Cerf, 1960, p. 201 : « L'Orient met l'accent sur la grâce de *divinisation*, sur le fait que dans la rencontre sacramentelle avec le Christ nous devenons enfants du Père ou que cette filiation est rendue plus intime » ; F-X. DURRWELL, *La Résurrection de Jésus mystère de salut*, Paris, Cerf, 1982<sup>11</sup>, 175 : « C'est par

*incorporation au Christ glorieux* que le fidèle entre avec lui en partage de mort et de résurrection, baptisé dans la mort glorifiante, *parce que* baptisé dans le Christ (cf. Rm 6,3) ».

114. CONCILE VATICAN II, LG (n.11) : « Participant au sacrifice eucharistique, *source et sommet de toute vie chrétienne*, [les fidèles] offrent à Dieu la victime divine et s'offrent eux-mêmes avec elle » ; cf. R. TREMBLAY, « Baptême et Eucharistie » et « L'Eucharistie et la foi en l'Invisible » in ID., « *Mais moi, je vous dis...* » ..., 97-115, dont nous nous inspirons.

115. Cf. C. PERROT, « Emmaüs ou la rencontre du Seigneur (Lc 24,13-35) », in M. BENZERATH – A. SCHMID – J. GUILLET (edd.), *La Pâques du Christ Mystère de salut. Mélanges offerts au P. F.-X. Durrwell pour son 70<sup>e</sup> anniversaire*, Paris, Cerf, 1982, 159-165.

116. H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Âge. Étude historique* (Théologie 3), Paris, Aubier, 1948<sup>2</sup>, 68.

117. À propos de la controverse eucharistique survenue avec la Réforme protestante : CONCILE DE TRENTE (22<sup>e</sup> Session), 17 septembre 1562, in DH<sup>38</sup>, plus particulièrement, § 1739-1743 ; C. JOURNET, « Le sacrifice de la messe », in *Nova et Vetera [NV]* 46/4 (1971), 246-248 ; J. RATZINGER, *La festa della fede. Saggi di teologia liturgica*, trad. G. Beari, Milano, Jaca Book, 1983, 41-44.

118. DE LUBAC, *Corpus Mysticum...*, 70.

119. Notre réflexion s'inspire de J. RATZINGER, *Il Dio vicino. L'Eucaristia, cuore della vita cristiana*, trad. G. Reguzzoni, San Paolo, Torino 2003, 39-53 ; voir aussi, CH. HAUBERT, « Sacrifice », in *VTB*, 1168 : « L'offrande de Jésus, dans sa réalité sanglante et dans son expression sacramentelle, récapitule et accomplit l'économie sacrificielle de l'Ancien Testament : elle est, à la fois, holocauste, offrande expiatrice, sacrifice de communion. La continuité des deux Testaments est indéniable ».

120. Cf. B.-D. DE LA SOUJEOLE, « La Présence dans les saints mystères », in *RT* 104 (2004), 397-419. L'auteur précise le fondement théologique de cette capacité du sacrement eucharistique de nous rendre contemporains d'un acte historique ponctuel : « Le mystère de l'ontologie unique du Sauveur est celui d'une humanité connaissant et voulant pleinement le salut comme définitif à ce point de l'histoire et de l'espace (à Jérusalem, sous Ponce Pilate), et le réalisant effectivement pour toute l'histoire restant à courir. Cette réalisation s'est faite en un acte *théandrique* qui, en raison de de la divinité assumante, est actuel à chaque époque et, en raison de l'humanité assumée, est historique. L'unique acte de la Passion, de l'unique Sauveur, le Verbe

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

certain écho, au lendemain de la publication de *Vita Consecrata*. L'un d'entre eux a été écrit par le carme italien Secondin. Dans sa traduction française, il est intitulé *Le parfum de Béthanie*<sup>2</sup>. Cette contribution offre une lecture critique de *Vita Consecrata*, puis tente d'approfondir cette perspective à partir de plusieurs clés herméneutiques : christologique, ecclésiologique, morale, anthropologique et spirituelle. Un autre ouvrage a été écrit par Hausman, une religieuse belge. Il s'intitule *Où va la vie consacrée ? Essai sur son avenir en Occident*<sup>3</sup>. Cette contribution s'inscrit dans l'ensemble des tentatives de refonder la vie consacrée, à partir du magistère, alors que celle-ci semble vouée à un avenir toujours plus obscur et confus.

De notre côté, nous souhaitons fonder toute notre réflexion théologique à partir de la signification filiale de la vie religieuse. Pour cela, nous ne recourons qu'à une seule clé herméneutique : la morale filiale. Nous avons déjà explicité celle-ci, tant au plan de son contenu christologique, anthropologique et spirituel, qu'eu égard à la problématique qu'elle suscite au cœur de la vie religieuse, dans la première partie de cette étude. En ce sens, nous avons mis en évidence deux interprétations erronées de Vatican II concernant la vie religieuse, à savoir : la sécularisation et les tendances sectaires. À partir de là, plusieurs questions de morale fondamentale surgissent quant à la vie religieuse, telle qu'elle est vécue aujourd'hui : comment éduquer la liberté évangélique des consacrés ? Au cœur d'une époque dominée par le subjectivisme et le relativisme, comment aider les consacrés à structurer leur être moral ? Suffit-il de vouloir éclairer leur conscience, de les sensibiliser au travail des vertus, ou encore de leur inculquer un sens évangélique des responsabilités ? Dans un contexte marqué par l'individualisme, comment construire des communautés fraternelles, finalisées par le bien commun, le partage des talents, l'écoute commune de la Parole de Dieu, ou

encore l'amitié spirituelle ? Alors que les vocations religieuses se font toujours plus rares, comment discerner les capacités d'un candidat à persévérer dans la vie religieuse, selon le charisme spécifique d'un Institut ? Enfin, dans le contexte multireligieux actuel, comme fonder la motivation missionnaire des consacrés, en leur transmettant la flamme prophétique de leurs prédécesseurs, afin d'illuminer de la présence du Ressuscité un monde souffrant cruellement d'un manque d'espérance ?

Pour tenter de mettre en relief cette signification filiale de la vie religieuse, nous avons choisi d'organiser notre réflexion sous la *forme d'un triptyque*. Au centre, se trouve la réalité la plus immédiatement filiale de la vie religieuse, avec une réflexion sur les *trois vœux*, à savoir l'obéissance, la chasteté et la pauvreté (chap. 4). Dans ce contexte, nous tenterons de mettre en évidence la caractéristique filiale de chaque vœu, en fondant notre réflexion à partir de la Parole de Dieu, puis en la confrontant aux défis anthropologiques actuels. Précisons que chacun des vœux fera l'objet d'un même traitement méthodologique, et sera décrit par un *corpus* textuel de même taille. À *gauche*, se trouve la réalité qui fonde et soutient la vie religieuse, à savoir le mystère de l'appel divin : *la vocation spécifique* (chap. 3). Au cœur de cette présentation, nous montrerons de quelle manière la vocation est enracinée dans un appel à la vie filiale qui précède le candidat et, en même temps, l'invite à sortir de soi, en particulier dans le délicat exercice de la miséricorde en communauté. À *droite* du tableau central présentant les vœux, se trouve la réalité qui découle surnaturellement du don de la vie religieuse, à savoir : *sa fécondité charismatique dans le mystère de l'Église* (chap. 5). Dans cette perspective, nous chercherons à montrer que l'appel actuel du Pape François à rejoindre les périphéries existentielles concerne la participation de la vie religieuse à la maternité de

l'Église. Or, celle-ci implique aussi bien la vie monastique, davantage polarisée par la célébration de l'Office divin, que la vie religieuse dite *apostolique*, finalisée par les missions *ad gentes* ou la *nouvelle évangélisation*. Précisons que ces deux tableaux latéraux, à savoir le mystère de la vocation spécifique (à gauche) et la fécondité de la mission charismatique (à droite) feront l'objet d'un *corpus* textuel ayant à peu près la même taille.

- 
1. Cf. J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa* (Estudios y Ensayos), Madrid, BAC, 2002<sup>2</sup>.
  2. Cf. B. SECONDIN, *Le parfum de Béthanie. L'Exhortation post-synodale sur la vie consacrée*, trad. C. Dumont (La Part-Dieu 1), Bruxelles, Lessius, 1998.
  3. Cf. N. HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ? Essai sur son avenir en Occident* (La Part-Dieu 6), Bruxelles, Lessius, 2004.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

infirmière. De son côté, l'article de Ducros paru dans le *Dictionnaire de Spiritualité* précise que si les charismes « s'apparentent aux grâces d'état, ils ne s'identifient pas pour autant avec elles : ils s'en distinguent par une efficacité spirituelle et un éclat extérieur qui leur confèrent un caractère extraordinaire<sup>26</sup> ».

Dans cette perspective, lorsque le Concile Vatican II associe la notion de *charisme* à celle de vie religieuse, c'est plutôt au sens d'un don exceptionnel accordé par l'Esprit Saint à une personne particulière. Cela dit, il ne réduit jamais cette notion à une signification univoque<sup>27</sup>, et ne recourt jamais aux expressions : *charisme de fondation* ou encore *charisme de la vie religieuse*. Ayant ainsi synthétisé les multiples sens que la notion de *charisme* peut recouvrir, il nous est maintenant possible de rendre compte des deux expressions qui concernent plus directement notre propos, à savoir : le *charisme de fondation* et la *communauté charismatique*.

Sans entrer dans les détails d'un débat épistémologique assez complexe, il semble raisonnable d'affirmer que le *charisme de fondation* constitue une notion assez récente<sup>28</sup> qui s'applique aussi bien à une personne précise qu'à un Institut religieux. Dans le premier cas, il s'agit d'une grâce particulière donnée par Dieu à une personne qui a pu inspirer et organiser lui-même la fondation d'un nouvel Institut, non seulement en vertu de qualités personnelles mises au service de l'Église (*gratis data*), mais également par la force d'un authentique témoignage de sainteté (*gratis faciens*) ayant fait de lui un modèle attirant. Dans le second cas, cette expression traduit la fidélité à l'esprit du fondateur qu'un Institut authentifié par la hiérarchie ecclésiastique, en raison de sa stabilité et de son orthodoxie, a été amené à exercer et renouveler au cours de sa propre histoire.

Cette communauté de disciples s'inspirant de l'expérience mystique du fondateur trouve son point d'unité dans une identité propre (*le style de vie*), et une mission ecclésiale spécifique appelée à s'actualiser au cours du temps (*l'apostolat spécifique*). En ce sens, le *charisme de fondation* rassemble plusieurs caractéristiques.

*Primo*, il est d'abord le fruit de la paternité/maternité spirituelle d'une personne inspirée qui a été capable, non seulement de concevoir l'idéal et la finalité propre d'une nouvelle forme de *Sequela Christi*, mais également de la mettre en œuvre d'une manière concrète.

*Secundo*, il est marqué par l'histoire personnelle et les souffrances du fondateur (fondatrice) qui a dû s'approprier le mystère de la Croix d'une manière très profonde, en assumant d'importantes épreuves spirituelles, afin de donner la Vie à ce nouvel Institut religieux (cf. Lc 6,40).

*Tertio*, il constitue le lieu d'incarnation d'un appel spécifique capable de répondre à des besoins spirituels et matériels de façon adaptée à son temps.

*Quarto*, il est structuré par une Règle, des Constitutions et des normes d'application canoniques, ainsi qu'un gouvernement central. L'ensemble de ces réalités juridiques et politiques ont pour but de servir le caractère ecclésial et l'ouverture missionnaire de l'Institut religieux.

Ainsi, l'expression *charisme de fondation* a l'avantage d'explicitier non seulement le cadre ecclésial dans lequel se déploie le don de la vie religieuse, mais constitue également un critère de discernement objectif, pour authentifier la validité et la spécificité du charisme d'un Institut religieux<sup>29</sup>. Cela dit, cette expression ne précise pas suffisamment *la manière* dont ce charisme s'incarne au cœur de la vie communautaire. En effet, il

existe différents types de vie fraternelle en fonction de l'identité et de la mission spécifique d'un Institut. Par exemple, la communauté monastique est une assemblée liturgique stable, alors que les membres d'une communauté religieuse ayant une finalité explicitement apostolique sont plus itinérants. Une telle communauté apostolique vivra donc son charisme en alternant des temps de missions apostoliques à l'extérieur et de retrouvailles, à partir d'une même communauté locale. En ce sens, l'expression *communauté charismatique* constitue un complément nécessaire, afin d'exprimer cette spécificité ecclésiale du charisme au cœur de la vie fraternelle. Bien plus, cette expression a l'avantage de s'opposer à une compréhension individualiste du charisme qui pourrait courir le risque de sombrer dans l'abstraction ou la reconstruction historique. En un mot, cette formule est en elle-même un programme moral : elle appelle les membres de la communauté à intégrer dans leur formation un désir de vivre une communion réelle, prenant forme dans une manière de travailler en équipe et une capacité de faire des projets ensemble. Il s'agit donc d'intégrer, avec souplesse et intelligence, une forme d'interaction humaine permanente au cœur de la vie communautaire. Cela permet de surmonter la tentation égocentrique de privatiser des services ou des ministères confiés, qui tend à réduire les relations fraternelles à leur strict minimum, à savoir : une simple politesse partagée<sup>30</sup>.

## **1.2 La prise de conscience d'un désir filial d'éternité**

Cette brève présentation des acteurs de la vocation, c'est-à-dire non seulement chacune des personnes consacrées, mais également la dimension charismatique de l'Institut religieux fondant la spécificité ecclésiale de la vie consacrée, permet de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

[... Dans cette perspective], la prière devient la pierre angulaire de la vérité et de la solidarité spirituelle et, en conséquence, aussi humaine, de la communauté (cf. CEC n.2687). Les personnes [de l'extérieur] sont alors toujours plus convaincues parce qu'outre les discours et les belles paroles elles voient une prière en action : nous sommes plus convaincants à genoux que par nos paroles<sup>56</sup>.

Il est certain qu'en fondant ainsi la vie religieuse à partir d'une expérience commune de la filiation adoptive, cela lui donne une capacité d'impact évangéliste incomparable. Mais cela permet surtout de proposer un fondement plus profond, pour répondre aux difficultés actuelles de tendre vers une authentique communion fraternelle. En effet, l'invitation au dialogue ou à la ferveur liturgique sont nécessaires, mais ne touchent qu'à l'attitude extérieure des consacrés. En revanche, fonder la communauté religieuse à partir d'une morale filiale, signifie que la fraternité devient précisément le *lieu théologique* de la maternité ecclésiale<sup>57</sup>.

### **1.3.2 Découvrir la dimension ecclésiale de la vocation**

Un tel fondement moral interdit de se satisfaire d'une fraternité religieuse où prédominent essentiellement des attitudes humaines d'écoute et de dialogue respectueuses, associées à une qualité liturgique du culte. En clair, le consacré ne devrait pas se contenter d'une simple conscience de sa filiation adoptive, à travers une attitude passive d'accueil inconditionnel et de respect de son prochain l'inclinant à une certaine « qualité des relations humaines : bonne éducation, gentillesse, sincérité, contrôle de soi, délicatesse, sens de l'humour, esprit de partage<sup>58</sup> ». Il est appelé à beaucoup mieux ! Le consacré est *convoqué* à voir en son prochain le signe éternel de la Terre promise. Or, pour entrer sur cette Terre sainte, il est requis de se délier de ses besoins ordinaires de sécurité affective ainsi que de ses manières confortables et subjectives de juger la

réalité. Autrement dit, le consacré est appelé « à retirer les sandales » (Ex 3,5) de ses préjugés, pour se disposer à un déplacement intérieur lui permettant de transformer la rencontre avec son prochain en une vraie épiphanie de son propre mystère filial. Concrètement, cela implique de comprendre la relation fraternelle comme un appel à prendre le risque d'aller à la rencontre de son prochain, non seulement afin de le confirmer dans son être filial, mais également en espérant éprouver la joie de trouver en lui un frère, à qui il peut s'offrir d'une manière gratuite. Le cadre formel appelé à garantir cette qualité théologique de la vie fraternelle est le Chapitre (ou réunions analogues). Cela sous-entend que celui-ci ne correspond pas à sa finalité ecclésiale, lorsqu'il se réduit à un conseil d'administration traitant des affaires courantes ; en effet, son rôle premier est de favoriser une écoute commune de l'Esprit Saint, disposant chacun des membres de la communauté à discerner l'inattendu de Dieu à travers les signes des temps. Le document romain sur la vie fraternelle en communauté précise à ce propos :

Pour le jeune en formation, [une telle expérience] est le moment d'une découverte de la communauté "comme famille unie au nom du Seigneur, qui jouit de sa présence" (PC n.15), d'une communauté qui garde le charisme et, en ce sens, contribue à son actualisation dans l'Église<sup>59</sup>.

Écouter ensemble l'Esprit Saint contribue, tout à la fois, à faire l'expérience commune de la bénédiction du Père, à mieux discerner sa volonté, et à communier à son dessein bienveillant, tel qu'il s'actualise pour chacun des membres de la communauté. En d'autres termes, le chapitre communautaire est une véritable célébration liturgique, parce qu'il a pour fin de transfigurer la réalité concrète d'une vie fraternelle et d'une mission partagée, en une oblation commune à louange du Père éternel. Autrement dit, le chapitre est un *lieu théologique* qui

filialise chacun des religieux.

Dans cette optique, le jeune aspirant à la vie consacrée devient capable d'entrer dans un chemin d'appropriation personnelle de la dimension ecclésiale de sa vocation ; de la sorte, il est en mesure de transcender les inévitables tensions et conflits d'une vie commune, composée de personnes n'ayant le plus souvent ni la même origine sociale, ni la même culture, ni le même âge et parfois ne parlant pas la même langue. Loin de chercher une source de gratification dans des motivations affectives ou dans un partage d'intérêts communs, l'esprit d'abnégation évangélique qu'il aura cultivé lui permettra néanmoins de s'ouvrir à une forme authentique d'oblation dans sa vie avec des frères que le Christ lui donne comme signe de sa présence<sup>60</sup>. Dans cette perspective, le jeune consacré est en voie d'être libéré peu à peu du désir charnel de se mettre au centre de sa communauté<sup>61</sup>, ou encore de n'entretenir avec elle qu'un rapport de consommateur. Ce dernier défi a été explicitement mentionné par le document romain *VFC*, de la manière suivante :

S'il est vrai que la communion n'existe pas sans l'oblativité de chacun, il est nécessaire de perdre *dès le départ* l'illusion que tout doit venir d'autrui et d'aider chacun à découvrir avec reconnaissance ce qu'il a déjà reçu et ce qu'il est en train de recevoir des autres. Il est bon de préparer les frères et les sœurs, *dès les débuts*, à être constructeurs et pas seulement consommateurs de la communauté, à être responsables de la croissance de l'autre, ouverts et disponibles pour recevoir le don de l'autre, capables d'aider et d'être aidés, de remplacer et d'être remplacés<sup>62</sup>.

Confirmant l'actualité d'un tel défi, le document romain plus récent sur les défis contemporains de la vie consacrée, déplore que de jeunes vocations soient trop souvent impliquées de manière prématurée dans la gestion d'activités apostoliques, au détriment d'une formation approfondie du sens ecclésial de la fraternité religieuse<sup>63</sup>.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

catastrophes et des scandales<sup>87</sup>.

Ensuite, au plan intellectuel, le jeune religieux doit apprendre à orienter son intelligence dans une humble recherche de la vérité, à travers l'ascèse de l'étude au cœur de sa vie consacrée. L'étude ne doit pas rester une réalité purement conceptuelle parce qu'elle a pour fin ultime d'accueillir, avec plus de profondeur, la lumière du Mystère pascal dans la vie concrète. Autrement dit, la dimension intellectuelle du jeune religieux doit être au service d'une maturation de son être moral et ecclésial<sup>88</sup>. Or, les jeunes d'aujourd'hui ne sont pas seulement les victimes d'un relativisme ayant tendance à diluer le caractère absolu de la Vérité révélée dans la personne du Christ (cf. Jn 14,6), mais ils sont également fortement influencés par le phénomène des *fake news* diffusées sur les réseaux sociaux, enlevant à l'information toute nécessité déontologique. C'est pourquoi, cette dimension intellectuelle de la personne consacrée exige plus que jamais d'être profondément évangélisée aujourd'hui, à travers un accompagnement pédagogique adapté aux capacités de chaque consacré. Cela l'aidera à s'approprier les vérités fondamentales d'une vie théologale. Cette exigence est encore plus nécessaire dans les Instituts pour lesquels l'action apostolique est intrinsèquement liée à une expérience contemplative. À ce propos, De La Soujeole précise ceci :

La contemplation chrétienne entend fixer l'attention sur Dieu dans son mystère et dans le mystère de ses œuvres de création et de salut. Pour cela elle reçoit de Dieu la lumière nécessaire de sa Parole et la participation à sa vie par la grâce. Mais dès lors que les fruits de cette considération attentive et soutenue de Dieu et de ses œuvres doivent être prêchés aux hommes pour la gloire de Dieu et le salut du monde, il faut qu'entre dans la vie contemplative, comme un des éléments majeurs, l'étude assidue<sup>89</sup>.

Enfin, l'écoute de l'Esprit Saint est au service d'une

unification progressive de la dimension relationnelle de la personne à partir de son être filial. En ce domaine, le dialogue du jeune religieux avec son formateur et les autres membres de la communauté constitue un lieu de médiation ecclésiale décisif pour s'approprier son être filial. Un tel dialogue tente de relire l'expérience vécue des relations fraternelles ordinaires ou des lieux d'apostolat ministériel du jeune consacré comme des appels concrets de l'Esprit Saint à accueillir la grâce filiale<sup>90</sup>. Plus précisément encore, ce dialogue aide le jeune religieux à fonder ses multiples relations humaines à partir de la lumière de Dieu, en les considérant comme la Terre promise sur laquelle le Christ pascal lui révèle sa propre beauté de fils adoptif. Dès lors, sa vie spirituelle ne se réduit pas à des exercices ascétiques et mystiques qu'il multiplie dans une logique de performance, mais elle s'incarne humblement dans un quotidien relationnel composé nécessairement d'ombres et de lumières. Une telle écoute de l'Esprit Saint a non seulement pour fin d'aider le jeune religieux à reconnaître les signes de Dieu confirmant un appel spécifique à la vie religieuse, mais elle doit aussi lui permettre d'élaborer librement son choix visant à faire de toute sa vie un sanctuaire du Père éternel en son Fils incarné. De fait, afin d'adhérer réellement à cet Exode radical, consistant à *tout quitter* pour suivre le Christ pascal (cf. Lc 5,11 ; 9,57-62 ; Mc 10,28 ; Mt 19,27), il est avant tout nécessaire de purifier le désir de toutes formes d'impulsivité qui pourraient confondre l'appel universel à la conversion avec celui d'une vocation religieuse. Cette purification du désir doit aussi rejoindre des recherches camouflées d'assouvir un besoin de sécurité que le cadre traditionnel d'une vie religieuse pourrait donner l'illusion d'offrir. À ce point, nous touchons à une dimension morale déterminante du discernement vocationnel, dans la mesure où, lorsque l'accompagnement d'une telle étape n'est pas

suffisamment soigné<sup>91</sup>, les répercussions en termes de persévérance peuvent être dramatiques. À ce propos, une religieuse italienne écrivait récemment :

De nombreuses crises [vocationnelles] naissent en tant que telles de la difficulté à devenir libre, c'est-à-dire de la conquête d'une liberté intérieure. La liberté est essentielle pour toute vocation. S'il n'y a pas de liberté, il ne peut y avoir de persévérance et de fidélité, ni même la possibilité de vivre d'une manière mature et responsable les vœux religieux. Parfois, les luttes et les difficultés qui se rencontrent proviennent de l'exigence de discerner l'action de Dieu. [...] Pour faire ce discernement, un chemin d'authenticité est nécessaire, dans lequel on apprend à se connaître, à s'approprier son identité intérieure, en découvrant les vraies motivations qui stimulent le comportement tout en se libérant des illusions et des aveuglements<sup>92</sup>.

Poursuivant sa réflexion, cette religieuse propose de distinguer quatre passages décisifs :

*Primo*, une forme d'intuition encore assez confuse mêlant une impulsion intérieure et de nombreuses ambivalences.

*Secundo*, une attraction qui s'actualise dans un désir de se donner totalement à Dieu, c'est-à-dire dans l'une des motivations les plus profondes de la personne, à savoir sa capacité d'aimer.

*Tertio*, une identification progressive entre la vocation, vécue comme un chemin de transfiguration, et le projet charismatique, compris comme un don de Dieu pour l'Église, et dont le consacré est appelé à devenir un témoin visible.

*Quarto*, une expérience intériorisée du sentiment amoureux, faisant de la vocation une Terre promise sur laquelle se dilate le cœur filial à travers des liens humains et une capacité d'affection profonde, tout en assumant la solitude comme un lieu pascal de fragilité et de rencontres inattendues avec le "Fils bien-aimé" (Lc 12,35-38 ; Mt 25,10).

En d'autres termes, à travers cette analyse, une libre réponse à

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

cadre à l'intérieur duquel l'Esprit Saint peut susciter [et personnaliser] l'appel<sup>118</sup>.

En d'autres termes, l'accompagnement spirituel contribue profondément à engendrer le consacré à sa propre vie filiale, en lui offrant de confier son intimité (joies, désirs et ambitions, mais aussi doutes, peurs, désillusions et tentations) à une médiation ecclésiale personnalisée, lui permettant de transfigurer ses sentiments humains les plus cachés et ses ambivalences spirituelles les plus confuses, dans la grâce du Christ pascal.

L'accompagnement spirituel est donc un *lieu théologique* clé pour aider les consacrés à approfondir le fondement filial de leur vocation spécifique<sup>119</sup>. Pourtant, il semble qu'après les années de formation initiale, cette pratique soit souvent abandonnée par nombre d'entre eux<sup>120</sup>. Le présupposé que beaucoup tiennent est qu'il suffit d'une ascèse équilibrée – composée d'une vie sacramentelle sérieuse associée à une bonne hygiène affective et une culture intellectuelle saine – pour être fidèle à une vie de prière structurant tout leur quotidien. Au fond, il est probable que certains de ces consacrés n'aient pas suffisamment saisi, au cours de leur formation initiale, la *signification théologique* de l'accompagnement spirituel, c'est-à-dire sa capacité à fonder leur vocation religieuse à partir d'une morale filiale. De fait, considérer comme superflu l'accompagnement spirituel, tout en désirant progresser dans les vertus propres à la vie religieuse constitue une profonde contradiction. D'un côté, le consacré désire répondre aux exigences spécifiques d'une *Sequela Christi* dans la vie religieuse le liant existentiellement à Dieu et à ses frères de communauté ; de l'autre, il opte pour une attitude anti-filiale, en s'érigant comme sa propre source dans le domaine de la fidélité aux trois vœux, de la santé de ses relations, de sa formation permanente, de la vitalité de sa vie de prière, et de

l'équilibre de sa vie personnelle. Or, le rôle de l'accompagnement spirituel est de revisiter régulièrement tous ces domaines de la vie personnelle à la lumière de Dieu, au cœur d'une relation de médiation ecclésiale invitant en permanence le consacré à se recevoir d'un Autre. Cela signifie que l'accompagnement spirituel est une école essentielle de la vie filiale. En ce sens, l'expérience prouve que le recours à une médiation *personnalisée* au cours de toute une existence est non seulement au service du déploiement d'une « liberté filiale<sup>121</sup> », mais constitue un antidote indispensable pour surmonter les inévitables tentations d'infidélité. Le plus souvent, lorsqu'une grave crise vocationnelle éclate, il est immédiatement proposé à la personne consacrée un accompagnement plus spécialisé, pour l'aider à surmonter la difficulté éprouvée. Mais en général, il est malheureusement beaucoup trop tard pour sauver cette vocation en péril. Or, cet échec dramatique de la persévérance d'une vocation consacrée, s'étant pourtant engagée librement, ne fait que confirmer qu'une vie religieuse fondée uniquement sur un désir sincère d'observer les prescriptions de la Règle et un grand idéal spirituel ne suffit pas pour rendre heureux. En ce sens, Créa considère que la première cause des crises vocationnelles se trouve dans une perte de motivation, liée à un accompagnement insuffisant en termes qualitatifs. Aussi, en recourant à une analyse psychologique, il précise :

Le risque est que cette *normalité ambiguë* laisse fermenter des malaises cachés sur une personnalité psychologiquement plus fragile, comme l'avait déjà mis en évidence Rulla dans les années soixante-dix : dans une recherche transversale il avait fait remarquer qu'après dix années les *inconsistances centrales* de leurs personnalités, manifestées au cours de la période de formation initiale, étaient restées intactes au cours de la période suivante. Il en concluait que ni le discernement, ni la formation reçue n'avaient eu une quelconque influence capable de produire un changement important : une personne avec une motivation

inconsciente inadaptée aux valeurs proclamées était restée dans le même esprit, et la formation n'avait eu aucun impact sur la structure interne de sa motivation<sup>122</sup>.

Le caractère dramatique d'un tel constat se comprend mieux à la lumière de notre réflexion théologique : cette vocation religieuse n'ayant pas été fondée sur le roc de la vie filiale, en recourant à des médiations ecclésiales *personnalisées*, mais uniquement sur le sable d'un moralisme de façade, a rendu ce consacré incapable de résister aux torrents et à la tempête des tentations (cf. Mt 7,24-27). Notre proposition pastorale vise donc à favoriser une pratique plus assidue de l'accompagnement spirituel des consacrés eux-mêmes, de sorte qu'ils puissent ainsi fonder leur vocation à partir d'une expérience filiale touchant jusqu'aux méandres les plus complexes de leurs propres combats spirituels.

### 3. TRANSFIGURÉS DANS L'AMOUR MISÉRICORDIEUX DU PÈRE

Le discernement et l'accompagnement d'une vocation religieuse sont des lieux théologiques au service du déploiement de la vie filiale. Cela dit, afin d'entrer plus profondément dans le mystère de l'Amour du Père éternel, pleinement révélé en son Fils Jésus, les consacrés sont également appelés à éprouver en leur chair une expérience renouvelée de la miséricorde. En vue de mieux préciser cela, il faut d'abord nous interroger : de quelle manière le pardon de Dieu reçu dans le sacrement de la pénitence-réconciliation est-il également le *lieu théologique* d'une vie filiale au cœur de la vie religieuse ? Ou encore, de quelle manière le pardon vécu à l'intérieur de liens fraternels en communauté a-t-il le pouvoir de confirmer les religieux dans leur vocation spécifique, en dilatant leur cœur filial ? En même temps, quels sont les obstacles s'opposant radicalement à la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

filial, en adhérant à une logique d'autonomie absolue, il devient utilitariste. De son côté, l'aîné partage ce même sentiment de profonde solitude, même s'il témoigne avoir beaucoup d'amis. De fait, sa conception légaliste de la morale ne l'a pas aidé à dilater son cœur humain dans des relations de communion. Bien plus, son formalisme rigide ne lui a procuré qu'amertume et rancœur. En ce sens, il se plaint de n'avoir jamais pu faire l'expérience de célébrer dans la maison paternelle la joie de vraies relations d'amitié : « Tu ne m'as jamais donné un chevreau pour festoyer avec mes amis » (v.29). Or, cette solitude endurée par les deux fils peut être rapprochée du rationalisme spécifiant la morale d'autonomie. En ce cas, le réel – réduit à une saisie phénoménologique des êtres – est comparable à une matière brute qu'il s'agirait d'optimiser, en recourant à des normes d'action morale adaptées à son époque<sup>149</sup>. Cet individu autonome s'enferme alors dans une pensée solitaire, en considérant que sa raison aurait à elle seule le pouvoir de trouver un ordre moral cohérent et capable de se suffire à lui-même<sup>150</sup>. Mais, est-il vrai que la capacité d'ouverture de l'homme à l'Absolu qu'est Dieu n'aurait pas, en elle-même, la force de féconder le cœur de l'homme, en lui donnant de trouver dans la réalité un sens plus mystérieux que celui des seuls phénomènes observés<sup>151</sup> ?

Enfin, dans le cadre de notre réflexion, il semble opportun de mentionner un dernier rapprochement entre cette figure des deux fils et la morale d'autonomie : celui-ci concerne les relations de rivalité existant non seulement entre les frères de notre parabole, mais avant tout avec l'image qu'ils se font eux-mêmes de leur propre père. Tous deux ont l'impression que leur liberté d'action ne peut pas se déployer au cœur d'une relation filiale. Celle-ci est avant tout une donnée extérieure, déliée de tout fondement naturel<sup>152</sup>. Aussi, leur unique moyen d'exprimer ce désir tout-

puissant de liberté consiste à se révolter, en assouvissant un désir irrépressible d'indépendance, ou à se soumettre docilement à une loi, toute aussi sécurisante au plan psychologique qu'oppressive au plan moral. Analogiquement, il est aussi possible d'affirmer que, du fait que la morale d'autonomie n'est pas fondée sur une raison ouverte à l'Absolu de Dieu, elle s'élabore à partir d'une réduction utilitariste de la raison. Or, un tel rationalisme éprouve de grandes difficultés à interpréter positivement les normes morales de la Loi révélée, s'accomplissant dans l'Évangile et s'actualisant dans les normes et les indications du Magistère.

### ***3.2.3 L'impact d'une morale d'autonomie sur la vie religieuse***

Le rationalisme de la morale d'autonomie faisant de l'homme un être solitaire, source ultime et fin dernière de son propre agir, s'oppose radicalement à une morale filiale capable de poser la distinction entre le *fondement ultime* de l'agir humain en la personne du Fils incarné et le *fondement immédiat* de ce même agir en la personne du baptisé. Dans cette perspective, Tremblay précise :

L'homme a une dignité absolue qui l'autorise à déterminer lui-même son agir ou à en être le fondement. Cependant, il ne détient cette dignité que par une participation *en creux* à l'Absolu qui le rend intrinsèquement incapable de réaliser par lui-même les requêtes de son être. De plus, il est inévitablement menacé de la perdre en retournant ou en se renfermant sur lui-même. Pour ces motifs, l'homme ne peut pas être le fondement ultime de son agir. Il doit l'attendre d'un Autre, de l'Absolu qui établirait en lui-même le rapport impossible entre les rives de l'Infini et du fini, qui le libérerait de l'absurdité de sa rébellion et le doterait d'une nouvelle énergie capable de vivifier effectivement sa nostalgie de l'Infini<sup>153</sup>.

Cela signifie que la morale filiale soutient une autonomie relative de l'agir humain, celui-ci étant toujours lié à son fondement métaphysique, en la personne du Fils incarné. De

fait, c'est « en tant qu'ayant un visage ou des traits propres que le Christ peut et doit toucher l'être humain et le toucher comme sa source absolue<sup>154</sup> ». Au contraire, la morale d'autonomie défend un positionnement anti-filial que nous avons illustré à travers l'attitude initiale des protagonistes de notre parabole. Pour autant, en explicitant une telle manière de penser et de vivre loin de la maison du Père des Cieux, Jésus ne s'adresse pas à des païens, mais à des hommes religieux et instruits, en l'occurrence les pharisiens qui pourtant n'ont pas conscience de la distance abyssale qui les sépare de Dieu.

De même, une telle parabole conserve toute son actualité, en s'adressant aujourd'hui à l'univers des personnes consacrées. Dans cette optique, la question suivante surgit : de quelle manière une telle posture anti-filiale peut-elle s'incarner au cœur de la vie religieuse ? Autrement dit, quelles sont les attitudes qui tendent à isoler le consacré dans une pensée solitaire, qui le déconnecte du fondement ultime de la réalité et de la fin même de sa vocation spécifique, à savoir la *Sequela Christi* ? Ou encore, de quelle manière une telle morale d'autonomie a-t-elle un impact concret sur la vie fraternelle en communauté ? Afin de répondre à ces interrogations, il est souhaitable d'identifier deux attitudes ordinairement adoptées par les consacrés d'aujourd'hui, d'autant que celles-ci se réclament davantage de la morale d'autonomie que d'une morale filiale. Il s'agit de la tendance "auto-référentielle" moderne et de la tentation de réduire le mystère de la vie religieuse à une simple idéologie. Le Pape François définit cette tendance de la manière suivante :

Je ne me lasserai jamais de répéter ces paroles de Benoît XVI qui nous conduisent au cœur de l'Évangile : "À l'origine du fait d'être chrétien il n'y a pas une décision éthique ou une grande idée, mais la rencontre avec un événement, avec une Personne, qui donne à la vie un nouvel

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

retour à Jérusalem dans un cas, à la maison paternelle dans l'autre. La rencontre du père provoque celui-ci, la rencontre du Ressuscité, celui-là. Dans les deux histoires, le retour s'accompagne d'une réhabilitation. Luc développe sans doute ces deux récits pour exprimer que le salut s'obtient par la conversion à Dieu (Lc 15) et par la foi au Ressuscité (Lc 24)<sup>184</sup>.

À la lumière de ce rapprochement intertextuel, il devient possible de donner un sens plus profond au banquet de notre parabole (v.23-24), donné par le père à l'occasion du retour de son fils cadet. En effet, la joie du père n'est pas seulement l'expression de la gratitude d'avoir retrouvé son fils perdu, mais constitue une métaphore du retour de toute l'humanité dans la maison du Père, en vertu du don de la Résurrection du Fils incarné. Dans cette perspective, quelques heures avant de se livrer librement à sa Passion, Jésus prie avec intensité, en disant : « Père, l'heure est venue [...]. Je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que tu m'as donnés, car ils sont à toi, *tout ce qui est à moi est à toi, ce qui est à toi est à moi*, et je suis glorifié en eux » (Jn 17,1.9). Les paroles de Jésus, que nous venons de souligner sont à rapprocher du v.31 de notre parabole : « Mon fils, tu es toujours avec moi, et *tout ce qui est à moi est à toi* » ; cette mise en regard suggère que le Christ complète en sa chair crucifiée la formule du père de notre parabole, en lui donnant un contenu de communion personnel qui n'avait pas encore trouvé son plein achèvement. Cela signifie que notre parabole annonce l'attribut divin de la simplicité appelé à se refléter parfaitement dans la communion des saints – pécheurs-réconciliés – en vertu de la grâce du Christ pascal<sup>185</sup>. De fait, le Père éternel réhabilite le pénitent, non en lui ordonnant de payer indéfiniment la dette d'un manque d'amour objectif (cf. Mt 18,22-35), mais en transfigurant en son Fils incarné, la distance morale infinie qui le sépare de l'homme pécheur, en une nouvelle proximité assumée dans l'humanité du

Christ pascal<sup>186</sup>.

### **3.3.2 *Le sacrement de la miséricorde au service de la liberté filiale***

La parabole de *l'amour du Père* que nous venons de commenter trouve de nombreux lieux de mise en œuvre dans la vie du baptisé. En s'inspirant de la lettre du Pape François, *Misericordia et misera*, il serait possible de circonscrire trois lieux spécifiques, en lesquels chaque chrétien est appelé à célébrer ce mystère de la miséricorde. Le premier est le cadre liturgique du sacrement de la réconciliation-pénitence. Le deuxième est l'écoute de la Parole de Dieu qui permet d'incarner la foi au Christ dans la vie concrète. Enfin, le troisième concerne l'accueil des multiples situations de fragilités humaines, à travers la consolation offerte aux frères et sœurs dans le Christ. Mais, dans le cadre de notre étude, il serait trop long d'analyser chacun de ces lieux théologiques<sup>187</sup>. C'est pourquoi, nous choisissons de restreindre notre réflexion au *sacrement de la miséricorde*, en tant qu'il constitue un *lieu théologal* déterminant de la vie consacrée<sup>188</sup>. Dans ce contexte, nous chercherons à saisir de quelle manière la figure du père de notre parabole constitue une source d'inspiration féconde, permettant au pénitent de s'approprier sa vie baptismale de *filis dans le Fils*, par l'accueil du mystère d'une liberté graciée. Pour cela, nous envisagerons successivement les attitudes du confesseur et du pénitent.

Au cœur de notre parabole, il existe un silence que nous n'avons pas encore explicité. Il s'agit de la longue attente du père, face à l'espérance de voir son fils cadet revenir un jour, au terme de son aventure solitaire. Ce père attendait-il au seuil de sa maison ? Veillait-il la nuit, en se disant qu'à tout moment son fils perdu pourrait resurgir ? Quoi qu'il en soit, alors que le

cadet était sur le chemin du retour vers la maison familiale,

encore à une distance éloignée (μακρὰν ἀπέχοντος), son père le vit (εἶδεν) et fut ému aux entrailles (ἐσπλαγγνίσθη) ; ayant couru (δραμῶν), il se jeta à son cou et l'embrassa (κατεφίλησεν) (v.20).

Cette image évangélique est une métaphore de la libéralité et de la miséricorde du Père éternel que nous avons déjà analysée. Cela veut dire que le pénitent doit pouvoir respirer à pleins poumons cette compassion du Père éternel. Or, une telle expérience de conversion s'actualise dans la conscience d'une délicate proximité de Dieu qui accompagne ses enfants de sa présence discrète, tout en respectant infiniment leur liberté filiale. De son côté, afin de pouvoir correspondre à cette attente légitime du pénitent, le confesseur doit être le reflet de « cette bonté illimitée du Père qui soulève les cœurs, les appelle et les presse à se jeter sans réserve en ses bras, comme le fils prodigue (cf. Lc 15,1s)<sup>189</sup> ». En ce sens, à l'instar du père de notre parabole qui a patienté longtemps avant de retrouver son fils perdu, le confesseur doit être convaincu qu'avant même de demander ce sacrement, le pénitent a déjà fait un long chemin de conversion, au cours duquel le regard du Père éternel l'a d'une certaine manière sorti de lui-même, en l'appelant à *se jeter dans les bras de Jésus*, selon la fameuse formule de Thérèse de Lisieux. Dans cette même perspective, Jean-Paul II exhortait ses prêtres en leur disant :

Nous ne devons pas imaginer que c'est le pécheur qui, par son chemin autonome de conversion, gagne la miséricorde. Au contraire, c'est la miséricorde qui le pousse sur le chemin de la conversion. Par lui-même, l'homme n'est capable de rien. Et il ne mérite rien. Avant d'être un chemin de l'homme vers Dieu, la confession est une irruption de Dieu dans la maison de l'homme. Nous pourrions donc nous trouver, dans chaque confession, face aux typologies les plus diverses de personnes. Nous devons être convaincus d'une chose : avant notre invitation, et avant même nos paroles sacramentelles, nos frères qui demandent notre

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de l'Esprit (cf. Ap 2,3) qui réconcilie l'homme avec Dieu. Par inclusion dans le Fils mort et ressuscité, tout méchant ou injuste porte en filigrane les traits du "fils prodigue" que le Père aperçoit de loin et vers lequel il accourt "touché de compassion", comme le dit saint Luc, pour l'embrasser longuement et le reconduire dans la joie inaltérable d'être de la maison (cf. Lc 15,21) et, par-là, de retrouver sa véritable identité<sup>213</sup>.

Dans le cadre de notre réflexion, cela signifie que le sacrement de la miséricorde a non seulement comme effet de purifier la conscience du consacré, en le libérant d'une tendance moralisante qui le conduirait à porter sur son frère un jugement absolu, mais il lui octroie aussi le don d'accueillir le regard du Père sur son propre frère, à partir de son Fils crucifié ressuscité<sup>214</sup>. Dans ce contexte, Thérèse de Lisieux nous dit que, dans une vie religieuse, il n'existe pas souvent d'inimitiés déclarées, à l'instar des relations mondaines, mais il existe toujours ce frère ou cette sœur qui a le talent d'irriter d'une manière lancinante, que ce soit par son langage verbal déplacé, son attitude peu éduquée, ou encore son silence discourtois. Dans ce contexte, Thérèse dit :

Sans doute, au Carmel, on ne rencontre pas d'ennemis, mais enfin il y a des sympathies, on se sent attirée vers telle sœur au lieu que telle autre vous ferait faire un long détour pour éviter de la rencontrer, ainsi sans même le savoir, elle devient un sujet de persécution<sup>215</sup>.

Or, le sacrement de la miséricorde constitue précisément le *lieu théologal* de l'accueil en sa chair du Christ pascal, qui octroie la force intérieure d'accueillir ce voisin gênant de communauté, comme une médiation fraternelle, c'est-à-dire comme un élu du Père éternel. Une telle reconnaissance ne suffit pas pour que le consacré, bénéficiant de la miséricorde du Christ, puisse métamorphoser une relation douloureuse en une amitié reconfortante. En revanche, l'expérience sacramentelle d'une telle miséricorde aide à inclure ce voisin si dérangeant dans le chemin d'une liberté filiale, ouvrant au pardon et, en

certains cas, à une réconciliation. C'est pourquoi, l'abbé Général des Cisterciens dit qu'il est

fondamental de comprendre ce qu'est la réconciliation : *la réconciliation est un chemin*. Ce n'est pas quelque chose qui arrive dans un moment de bonne volonté, ou de bonté volontariste. *La réconciliation est un processus*, un chemin que je fais avec le frère ou la sœur qui m'accuse, ou que j'accuse. La réconciliation transforme le chemin vers le tribunal de la justice en recherche commune de paix, communion, de compréhension mutuelle. Nous pourrions marcher en continuant à nous accuser, ou en refusant de nous parler, en attendant juste la victoire sur le rival, ou en craignant seulement de perdre le procès. Jésus nous invite à faire de la vie et des relations *un chemin de réconciliation*<sup>216</sup>.

En effet, cette expérience de la miséricorde a le mérite de respecter le caractère profondément mystérieux des appels spécifiques de Dieu le Père, fondés sur sa liberté divine ; en même temps, elle permet de juger celui qu'on ressent comme un "faux frère" (2Co 11,26) au-delà des apparences ; plus encore, elle aide à recevoir par lui l'appel à une identification plus personnelle au paradoxe de la Croix, que le Fils incarné – Alpha et Oméga – a assumé jusqu'à l'amour extrême (cf. Jn 13,1), afin d'ouvrir le don de sa communion trinitaire à tous les hommes. Ainsi, le consacré entre dans un chemin de conversion permanente qui contribue à unifier son être filial avec sa vie fraternelle, et le rend ainsi fidèle à sa vocation spécifique. Évoquant un tel chemin de fidélité, Jésus dit à ses disciples : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera ; nous viendrons à lui, et nous ferons notre demeure chez lui » (Jn 14,23).

## EN RÉSUMÉ

Nous avons commencé par rendre compte du mystère de l'appel à la vie consacrée, en prenant comme icône la rencontre

inachevée entre le *jeune homme riche* et Jésus (cf. Mt 19,22). Si cette icône peut mettre en lumière le caractère dramatique d'un refus de répondre à un appel à la *Sequela Christi*, elle illustre aussi la liberté que le Christ exige au cœur de cet appel. Mais cette icône a surtout permis de mettre en valeur le caractère gratuit d'une vocation spécifique, de la part de Dieu. Or, dans la vie consacrée, cet appel s'incarne d'une manière analogique à travers la rencontre entre un "jeune" et le charisme d'une communauté religieuse qui attire de nouveaux candidats. Dans ce contexte, il est évident que les consacrés sont appelés à soigner la qualité de leur vie fraternelle en communauté, afin de transmettre le don de la vie religieuse de génération en génération tout en soutenant la fidélité de ceux qui y sont déjà engagés. Pour cela, la communauté ne doit pas seulement tenir compte de la réalité des personnes qui la composent, avec leurs combats et leurs désirs individuels, mais elle doit aussi s'appropriier le bien commun objectif qui unit chacun de ses membres, à savoir : le même appel spécifique à se donner totalement au Christ au cœur d'un Institut charismatique. Ce juste équilibre entre le respect des sensibilités personnelles et la construction d'une unité communautaire, actualisant un charisme donné et reconnu par l'Église, engendre non seulement une joie évangélique communicative, mais tend aussi à transfigurer les consacrés eux-mêmes. En effet, la prière commune et le don de soi partagé leur permettent de passer d'une foi subjective – encore très marquée par l'attachement aux appétits sensibles –, à une foi ecclésiale, par laquelle ils font l'expérience de se recevoir ensemble d'un même Père en son Fils incarné, Jésus-Christ.

Après avoir mis en relief quelques éléments concernant l'appel à la vie consacrée, nous nous sommes concentrés sur la question du discernement vocationnel, en particulier à travers

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Celle-ci ne peut être confiée uniquement à la personne chargée directement de la formation des plus jeunes, comme si c'était son problème à elle, mais elle exige la collaboration et la présence harmonieuse et adéquate de toute la communauté, lieu où est permise "l'initiation à l'effort et à la joie de la vie commune" (VC n.67). C'est dans la fraternité que l'on apprend à accueillir les autres comme un don de Dieu, en acceptant leurs caractéristiques positives et en même temps leurs différences et leurs limites. C'est dans la fraternité que l'on apprend à partager [*fraternité*] les dons reçus [*filiation*] pour l'édification de tous [*charisme*]. C'est dans la fraternité que l'on apprend la dimension missionnaire de la consécration ». Nous avons souligné ce lien d'unité entre filiation, fraternité et charisme qui est sous-entendu dans le texte.

64. CIVCSVA, *VFC* (n.39).

65. Pensons seulement au témoignage récent des moines de Tibhirine, assassinés par le Groupe islamique armé (GIA) en mars-avril 1996. Le 26/01/2018, le Pape François a reconnu leur mort in *odium fidei*. Ils ont été béatifiés le 8/12/2018. Leur martyre a inspiré le film « Des hommes et des dieux » réalisé en 2010 par Xavier Beauvois, avec Lambert Wilson dans le rôle du frère Christian de Chergé (Prieur) et Michael Lonsdale dans le rôle du frère Luc Dochier (médecin). Ce film a eu un grand succès, au-delà du milieu chrétien, puisqu'il a reçu de nombreuses récompenses, dont le Grand Prix du Festival de Cannes en 2010.

66. CIVCSVA, *Contemplez* (n.51)..., 111-112.

67. Cf. CIVCSVA, *VFC* (n.57) : « La qualité de la vie fraternelle influe enfin grandement sur la persévérance de chacun des religieux. De même que la qualité médiocre de la vie fraternelle fut souvent alléguée comme motif de nombreux abandons, de même la fraternité vraiment vécue a constitué et constitue toujours un soutien solide pour la persévérance de beaucoup. Dans une communauté fraternelle, chacun se sent coresponsable de la fidélité de l'autre ; chacun contribue à ce que règne un climat serein de partage de vie, de compréhension mutuelle, d'aide réciproque ; chacun est attentif aux moments de fatigue, de souffrance, d'isolement, de démotivation du frère ou de la sœur ; chacun offre son soutien à celui qu'attristent les difficultés ou les épreuves. La communauté religieuse, en soutenant la persévérance de ses membres, acquiert alors une force de signe de l'éternelle fidélité de Dieu, et donc de soutien pour la foi et la fidélité des chrétiens immergés dans les vicissitudes de notre monde, qui semble connaître de moins en moins les voies de la fidélité ».

68. Notre réflexion s'inspire ici de P. G. CABRA, « Per una vita fraterna profetica », in J. ROVIRA (ed.), *Animare la comunità religiosa*, Milano, Ancora, 2000, 71-90.

69. Voir l'analyse de ce thème dans le chap. 2 § 3.3 : « Marie, Mère de l'Église ».

70. Nos propos s'inspirent de G. LOHFINK, *Dio ha bisogno della Chiesa ? Sulla teologia del popolo di Dio*, trad. B. Gonella, Milano, San Paolo, 1999, 85-108.

71. Cf. CONCILE VATICAN II, DV (n.2-6).

72. Cette expression est utilisée par Lohfink pour décrire le lien théologique d'inclusion entre Exode, Pâque du Christ et Baptême. À ce propos, voir notre analyse chap. 2 § 2.3 : « Les caractéristiques du don de la grâce baptismale ».

73. Cf. JEAN-PAUL II, VC (n.45) : « Toute l'Église compte beaucoup sur le témoignage de communautés riches "de joie et de l'Esprit Saint" (Ac 13,52). Elle désire présenter au monde l'exemple de communautés dans lesquelles l'attention mutuelle aide à dépasser la solitude, la communication pousse chacun à se sentir responsable et le pardon cicatrise les blessures et renforce de la part de tous l'engagement à la communion. Dans des communautés de ce type, la nature du charisme oriente les énergies, soutient la fidélité et guide le travail apostolique de tous, pour l'unique mission. Afin de présenter à l'humanité d'aujourd'hui son vrai visage, l'Église a réellement besoin de telles communautés fraternelles qui, par leur existence même, représentent une contribution à la *nouvelle évangélisation*, parce qu'elles montrent de façon concrète les fruits du « commandement nouveau ».

74. Voir notre analyse, chap. 1 § 3.1 : « Les interprétations erronées de la vie religieuse ».

75. Cf. LOHFINK, *Dio ha bisogno della Chiesa ?*, 251-253. D'après l'auteur dès le début du christianisme, les monastères et les couvents ont été les signes les plus tangibles de cette substitution à l'Exode, parce qu'ils s'opposaient frontalement à l'Église d'Empire et fondaient de nouvelles sociétés, structurées à partir d'une culture évangélique et ouvrant la perspective à un monde transformé. Leur influence, débordant largement les murs de leurs clôtures, contribua largement à évangéliser par osmose la culture païenne.

76. CIVCSVA, *Repartire da Cristo : un rinnovato impegno della vita consacrata nel terzo millennio [RdC]* (n.24) (c'est nous qui soulignons).

77. Cf. CIC can. 667 § 1 : « Dans toutes les maisons, une clôture adaptée au

caractère et à la mission de l'Institut sera observée selon les dispositions du droit propre, une partie de la maison religieuse étant toujours réservée aux seuls membres. § 2. Une discipline plus stricte de la clôture doit être observée dans les monastères ordonnés à la vie contemplative ».

78. CIVCSVA, *Scrutez* (n.2), Aux consacrés et consacrées en chemin vers les signes du Seigneur (23/09/2014), trad. S. Garoche, Paris-Città del Vaticano, Parole et Silence-LEV, 2015, 18.

79. Voir notre analyse, chap. 2 § 2.1 : « Le projet éternel du Père : filialiser l'homme ».

80. P. CHARRU, « La voie du détachement évangélique », in *Christus* 240 (2013), 492-493.

81. Cf. LOHFINK, *Dio ha bisogno della Chiesa ? ...*, 262-272.

82. Cf. J. R. PRADA RAMÍREZ, *Psicologia e formazione. Principi psicologici utilizzati nella formazione per il Sacerdozio e la Vita Consacrata* (Quaestiones Morales 15), trad. S. Padelli, Roma, Editiones Academiae Alfonsianae, 2009, 64-65.

83. J. RODRÍGUEZ CARBALLO, *Vultum Dei quaerere. Une opportunité pour grandir en fidélité créative et responsable*, Città del Vaticano, LEV, 2017, 60. Commentant la récente Constitution Apostolique sur la vie contemplative féminine, l'auteur s'adresse aux moniales cloîtrées, mais le propos cité est valable pour tous les religieux.

84. Cf. G. CRÉA, *Psicologia, spiritualità e benessere vocazionale. Percorsi educativi per una formazione permanente* (Studi Religiosi), Padova, EMP, 2014, 115-120 ; voir aussi, S. TISSERON, « Une émotion peut en cacher une autre », in ID., *Vérité et mensonges de nos émotions*, Albin Michel, Paris 2005, 39-60. En recourant aux multiples mécanismes de défense (clivage, projection, introjection, déni, mépris de l'Objet, idéalisation, etc.), l'auteur montre que certaines émotions ont pour but de cacher des hontes insoutenables pour l'équilibre psychique du sujet.

85. Cf. B. GIORDANI, *La formazione della consacrata. Indicazioni psicopedagogiche* (Vita Consacrata), Milano, Ancora, 2003, 65-70.

86. Cf. J. M. ALDAY, « Discernimento vocazionale e criteri di ammissione alle diverse tappe formative », in *ViCo* 45/1 (2009), 16-28. L'auteur propose une grille de lecture pour discerner la vocation religieuse au cours des premières années de formation (postulat, noviciat, profession temporaire puis solennelle), à partir de trois critères fondamentaux : 1/la nature humaine (l'hygiène physique et mentale ; l'être relationnel et moral) ; 2/la vie de foi (prière ; sacrements ; liturgie ; intelligence des mystères ; dévotion ; esprit

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'auteur, Tremblay critique Auer en disant : « La seule clé herméneutique qui permette de maintenir cet équilibre [entre l'*humanum* et le *divinum*] est le Christ lui-même dans la constitution de son être. Là encore Auer voit juste. Mais là où il voit moins juste, c'est lorsqu'emporté par son anthropologie ou sa perspective d'"en bas", il ne saisit pas que l'union dans la distinction de l'homme et Dieu se fait, en Christ, dans la *Personne du Fils* [cf. chap. 2 § 1.1.2 : « Concile de Chalcédoine »] et, chez les chrétiens, dans le *don de filiation adoptive* [cf. chap.2 § 2 : « La grâce de l'adoption filiale], cette eschatologie actualisée si déterminante chez Jean et Paul pour la morale, mais qu'Auer, en toute logique avec lui-même, passe pratiquement sous silence. Il en résulte qu'en dépit des mérites indéniables d'Auer, sa pensée aboutit à un nestorianisme de la pensée morale qui, à la limite, conduit à l'athéisme pratique, sinon idéologique » (p. 643).

151. Cf. TREMBLAY, « Par-delà "la morale autonome" et l'"éthique de la foi" »..., 145 : « Nous sommes parfaitement d'accord avec Auer quand il affirme que la raison peut arriver à déterminer par elle-même ses normes d'agir. En vertu du bien qui est en elle, elle peut découvrir l'absolu nécessairement inhérent à toute existence morale qui se manifeste à travers le réel. Là où nous exprimons des réserves, c'est quand il laisse entendre que l'homme puisse arriver ainsi à un ordre moral parfaitement cohérent se suffisant à lui-même ou fermé à toute *théonomie*. Car si l'homme peut saisir l'absolu d'une exigence morale en vertu de l'absolu qui le détermine (la raison), il ressent très bien que cet absolu est justement absolu parce que lui-même est ouvert sur l'Absolu ou sur un supplément d'être qui seul pourrait l'accomplir et qu'il est par lui-même incapable de se donner » ; voir aussi : T. TRIGO, « El corazón de los hijos de Dios y el conocimiento moral. Reflexión a la luz del pensamiento teológico del Prof. Réal Tremblay », in J. MIMÉAULT – S. ZAMBONI – A. CHENDI (edd.), *NLF*, 279-295.

152. Cf. A.-M. JERUMANIS, « La morale cristocentrica nel contesto del pluralismo contemporaneo », in J. MIMÉAULT – S. ZAMBONI – A. CHENDI (edd.), *NLF*, 263-277. L'auteur citant L. RANIERO, « Gesù Cristo, fondamento di un'etica universale. Confronto con alcuni laici italiani », in *Rivista di teologia morale [RTM]* 35 (2003), 106, montre que sans une morale explicitement christologique, il devient inévitable que l'homme finisse par interpréter la liberté de Dieu, c'est-à-dire la révélation de sa volonté éternelle, comme une menace face à sa liberté personnelle : « La perspective christologique filiale de l'anthropologie suggère un nouveau rapport à Dieu – homme et par conséquent une compréhension différente de l'autonomie humaine, selon laquelle la liberté de l'homme n'est pas anéantie, mais est

plutôt valorisée à sa capacité maximale » (notre traduction, p. 267). L'auteur rappelle aussi qu'étant dépourvue de ce fondement christologique, la morale d'autonomie tend à se réduire à un minimalisme légaliste d'un quelconque modèle normatif de morale (p. 273-276).

153. R. TREMBLAY, « Approche pour fonder la morale chrétienne sur le mystère du Christ », in *StMor* XIX/1 (1981), 228.

154. R. TREMBLAY, « Le Christ et la morale », in *StMor* 30 (1992), 292. L'auteur s'oppose ici à la pensée de Barth refusant *l'analogia entis* au profit d'une *analogia relationis* issu de la théologie dialectique. C'est pourquoi, il précise ensuite que « si le Christ est perçu ici comme quelqu'un qui a quelque chose de déterminant à dire à l'homme au point d'apparaître comme sa raison d'être, il n'y perd pas pour autant son identité. Autrement dit, son "moi" ne disparaît pas dans le fait d'être la condition de possibilité de l'homme. Le Christ Jésus a une physionomie bien à lui indépendamment du rôle qu'il joue à l'égard de l'homme. Il conditionne l'homme jusqu'au tréfonds, mais l'homme ne le conditionne pas de la même manière » (p. 292-293).

155. PAPE FRANÇOIS, *EG* (n.7-8) (c'est nous qui soulignons).

156. Cf. D. VASSE, « Le point d'honneur et le discernement dans l'œuvre et la vie de sainte Thérèse d'Avila », in *Christus* 130 (1986), 147-161. L'auteur précise bien que Thérèse combat avec d'autant plus de force cette tentation auto-référentielle qu'elle en connaît expérimentalement les effets négatifs, au cœur de sa soif d'Absolu : « Thérèse est *épouvantée* par la revendication, même légitime, des actions et du sentiment qui honorent l'homme. Même non coupable, le sentiment que nous avons de nous-mêmes, de ce que nous avons fait, ou de ce que nous devons faire, est de l'ordre de l'imaginaire. Or c'est au *réel* de la présence que Thérèse entend nous convier. Pour traverser le monde en suivant le chemin de l'amour, la loi qui régit la réalité imaginaire de l'homme dans le monde ne suffit pas et "tous ceux qui s'imaginent en être complètement détachés, ne le sont pas", comme elle le dit : l'honneur est ce qui nous expose au danger de perdre l'estime que nous devons avoir pour la vertu, en tant qu'elle est don de Dieu, non en tant qu'elle orne notre image » (p. 149, c'est l'auteur qui souligne).

157. Notre réflexion s'inspire d'A. CENCINI, « Cultura dell'autoreferenzialità », in ID., *Dalla relazione alla condivisione. Verso il futuro...* (Psicologia e Formazione 25), Bologna, EDB, 2001, 15-34. L'auteur montre que la culture auto-référentielle s'oppose à l'évangélisation des relations humaines, réduisant l'acte de foi à une adhésion intellectuelle. De

ce fait, la foi est davantage l'objet d'une idée abstraite que d'une relation vivante avec Dieu. L'impact de ce manque d'incarnation de la foi sur la vie religieuse trouve son point d'ancrage dans le réductionnisme de sa mission prophétique à des questions de justice sociale.

**158.** Cf. PAPE FRANÇOIS, « Lettera al Preposito dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi per i 500 anni della nascita di Santa Teresa di Gesù » (28/03/2015), in ID., *ETCAM*, 194 (notre traduction) : « Sainte Thérèse savait que ni l'oraison ni la mission ne peuvent tenir bon sans une authentique vie communautaire, c'est pour cela qu'elle a placé la vie fraternelle comme fondement dans ses monastères : "Ici toutes doivent être amies, toutes doivent s'aimer, toutes doivent s'entraider" [*Chemin de Perfection*, 4,7], et elle estimait très important de mettre en garde ses religieuses sur le *danger de l'auto-référentialité dans la vie fraternelle* : "Tout, ou presque tout, consiste à cesser de nous soucier de nous-mêmes et de notre bien-être" [*Chemin de Perfection*, 12,2] et à mettre tout ce que nous sommes au service des autres. Pour éviter de tels risques, la Sainte d'Avila met au plus haut point pour ses sœurs la vertu d'humilité, qui ne consiste pas à se rabaisser soi-même extérieurement ou à se retirer intérieurement au fond de l'âme, mais à se connaître soi-même et reconnaître ce que Dieu peut faire de nous. C'est tout le contraire de ce qu'elle appelle "le faux point d'honneur" (*Vie* 31,23), source de commérages, de jalousies et de critiques, qui nuisent gravement à la relation avec les autres » (notre traduction, c'est nous qui soulignons).

**159.** M.-J. LE GUILLOU, *Le mystère du Père. Foi des apôtres et Gnoses actuelles* (Le Signe), Paris, Fayard, 1973, 184 ; cf. CDF, *Placuit Deo* (n.3), Lettre aux évêques de l'Église catholique sur certains aspects du salut chrétiens (22/02/2018), Città del Vaticano, LEV, 4-5 : « Dans son magistère ordinaire, le Pape François s'est souvent référé à deux tendances qui représentent deux déviations mentionnées ci-dessus [l'individualisme et la réduction du salut à une vision intérieure], lesquelles ressemblent par certains aspects à deux hérésies de l'Antiquité, le pélagianisme et le gnosticisme. Notre époque est envahie par un néo-pélagianisme, qui donne à l'individu, radicalement autonome, la prétention de se sauver lui-même, sans reconnaître qu'au plus profond de son être, il dépend de Dieu et des autres. Le salut repose alors sur les forces personnelles de chacun ou sur des structures purement humaines, incapables d'accueillir la nouveauté de l'Esprit de Dieu. De son côté, un certain néo-gnosticisme présente un salut purement intérieur, enfermé dans le subjectivisme. Ce salut consiste à s'élever "par l'intelligence au-delà de la chair de Jésus jusqu'aux mystères de la divinité" [PAPE FRANÇOIS, *LF* (n.47)]. On prétend libérer la personne du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

coutumes d'un Institut religieux. En outre, cette démarche existentielle n'est jamais réductible à une adhésion de type volontariste ou individualiste. De fait, non seulement elle signifie une fidélité à une Alliance avec Dieu, en laquelle deux libertés – celle de Dieu et celle de l'élu – se rencontrent et communiquent, mais elle manifeste que l'engagement pour Dieu n'est jamais séparable d'une insertion dans une communauté ecclésiale. Dans cette perspective, Tillard précise que la notion d'*état religieux*<sup>7</sup>, loin de constituer une étiquette sociale sur laquelle serait gravé un certain degré de sainteté, constitue une vraie exigence spirituelle appelant les consacrés à faire de toute leur vie un témoignage authentique et permanent de la présence de Dieu en ce monde<sup>8</sup>. De toute évidence, cette perspective théologique, en laquelle le chemin de liberté et d'amour du consacré avec Dieu inclut la force de son témoignage ecclésial, exige d'être approfondie aujourd'hui. Ce défi contemporain est nécessaire pour ne pas réduire les vœux à leur simple dimension juridique, au point de considérer la vie religieuse comme une simple catégorie socioprofessionnelle au service d'un culte liturgique et/ou d'une promotion d'œuvres sociales. Telle est l'une des motivations de notre réflexion actuelle : chercher à mettre en évidence le *caractère théologal des vœux religieux* face à une société post-moderne, dont les références anthropologiques et culturelles sont devenues totalement différentes de celles du Moyen-Âge, à l'époque où s'est structurée la vie consacrée.

En outre, ce rappel du contenu essentiel du vœu, comme acte d'oblation totale de la personne, permet de ne pas absolutiser la triade classique pauvreté-chasteté-obéissance, telle qu'elle existe depuis son apparition au XII<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup> jusqu'à récemment<sup>10</sup>. Dans cette perspective, il n'est pas inutile de rappeler que même Ignace de Loyola (1491-1556) ne donnera pas une place de

choix aux trois vœux, privilégiant l'agrégation à une *forme de vie* dans une communauté ; de son côté, la vie monastique en Orient continue d'ignorer cette triade. Néanmoins, il est certain que ces trois vœux ont une vraie pertinence prophétique, dans la mesure où ils explicitent le caractère radical du don de soi, auquel le consacré est appelé à correspondre pour réaliser sa vocation spécifique. Le religieux doit se donner jusqu'en ses racines humaines les plus profondes, c'est-à-dire qu'il est appelé à offrir tout son être à Dieu. Ainsi, par les vœux religieux qu'il prononce en toute liberté, le consacré est configuré à l'Être même du Fils crucifié. En conséquence, les vœux ne se limitent pas à obliger le consacré à des attitudes extérieures pieuses ou philanthropiques, qui seraient au fond assez compatibles avec un esprit individualiste et une morale de performance. Plus profondément, les vœux sont destinés à transfigurer très profondément le cœur du consacré, dans la mesure où ils constituent avant tout un point de contact existentiel entre la grâce du Christ pascal et les trois concupiscences de la personne humaine (cf. 1Jn 2,15-17). Tillard précise ce lien en disant :

Sexualité-avoir-pouvoir ; pulsion du désir amoureux, du geste d'appropriation et de la volonté d'affirmation de soi ; volonté de jouir, de posséder et de dominer ; famille, société économique et société politique. Les plans du mystère de la personne compromis dans l'objet des trois vœux concernent donc les trois registres essentiels de l'existence en rendant compte des relations primordiales que l'homme noue et entretient pour s'accomplir. Les enjeux majeurs de la profession religieuse – amour, possession et liberté – sont en fait ceux de la vie humaine comme telle. Celle-ci saisie dans ses lignes maîtresses, devient ainsi l'objet du don offert à la puissance transformante de la grâce de Dieu. Entreprise non de mise en veilleuse du sens de l'homme, mais de récréation pour une option radicale portant sur l'*unique nécessaire*<sup>11</sup>.

Si les trois vœux constituent ainsi une forme d'évangélisation des désirs naturels du cœur humain, l'ordre dans lequel ceux-ci

sont présentés a également une signification précise.

## 1.2 Choisir un ordre des vœux significatif

Depuis Thomas d'Aquin, l'ordre classique des vœux était le suivant : pauvreté, chasteté et obéissance.

Il s'agit d'un ordre croissant d'importance selon les biens auxquels on renonce : les biens extérieurs (pauvreté), certains biens corporels (chasteté), la volonté propre (obéissance). [...] Le Concile Vatican II a opté pour un autre ordre. [...] L'ordre adopté par Vatican II est : 1/ chasteté ; 2/ pauvreté ; 3/ obéissance<sup>12</sup>.

Selon La Soujeole, ce changement d'ordre provient de la perspective théologique adoptée par le Concile : plutôt que d'insister sur la dimension ascétique de la vie religieuse, à travers un ordre des vœux qui mettait surtout en valeur les multiples degrés de renoncements, selon une hiérarchie ascendante, il a semblé préférable de revaloriser la dimension mystique de la vie consacrée. Pour cela, l'unité des trois vœux a été conçue à partir d'un principe christologique, puisque le consacré est configuré au Christ « en son être (vierge), en son avoir (pauvre) et en son agir (obéissant) »<sup>13</sup>. Selon notre théologien, ces deux ordres ne se contredisent pas ; ils sont plutôt complémentaires. De plus, le choix du Concile est tout à fait justifié dans la mesure où l'ordre christologique constitue le fondement ultime d'un ordre anthropologique. Dans ce contexte, la question suivante s'est assez vite imposée à notre réflexion : quel ordre des vœux permettrait d'explicitier au mieux la morale filiale – telle que nous l'avons déjà explicitée au début de notre réflexion (cf. chap. 2) – comme la clé herméneutique fondamentale ? Faut-il choisir un ordre de renoncement à des biens légitimes de cette terre, tel que le proposait la Tradition depuis Thomas d'Aquin ? Ou faut-il choisir un ordre plus christologique, tel que l'a proposé Vatican II, en mettant en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sens de l'obéissance à partir d'une morale filiale, il n'est pas moins nécessaire de confronter ce vœu aux défis très concrets qu'il rencontre au cœur de la formation des religieux : comment transmettre la foi en une médiation ecclésiale fondée sur le rapport Fils-Père du Christ, à des jeunes qui ont été éduqués sans père réel ou symbolique ? De quelle manière le dialogue au cœur de la relation avec l'autorité légitime peut-il éviter de tomber dans le piège d'une falsification de l'obéissance religieuse ? Autant de difficultés pratiques qui invitent également à fonder la formation au vœu d'obéissance religieuse à partir d'une morale filiale (2.3).

## **2.1 L'icône du Christ à Gethsémani**

Toute la vie de Jésus n'a été qu'obéissance à son Père. Depuis son enfance, au cours de laquelle il observe fidèlement la Loi qu'il vient « accomplir » (Mt 5,17), en passant par l'épreuve des tentations dans le désert (cf. Mt 4,1-1) ou les sollicitations de ses disciples l'invitant à « se détourner du chemin de la Passion (cf. Mc 8,33)<sup>33</sup> », Jésus doit régulièrement décider de quelle manière il veut remplir sa mission messianique. Pour cela, l'unique chemin qu'il décide de prendre est de s'abandonner totalement entre les mains de son Père des Cieux, jusqu'au sacrifice ultime de la Croix. Dans cette perspective, Gethsémani constitue un lieu théologique symbolique de l'obéissance du Fils incarné<sup>34</sup>. Nous proposons d'approfondir ce mystère de la liberté du Christ, dans son acte d'obéissance au Père à Gethsémani, à partir de quelques fondements scripturaires : d'une part, en explicitant la profondeur de sa prière à l'heure de l'agonie, telle qu'elle est mentionnée par l'évangéliste Marc<sup>35</sup> ; d'autre part, en mettant en relief le caractère sacerdotal de cette obéissance du Christ, tel qu'il est mentionné par l'auteur de

l'épître aux Hébreux.

### **2.1.1 La prière de Jésus à l'heure de son agonie (Mc 14,32-42)<sup>36</sup>**

Le lecteur méditant cet épisode évangélique est assez vite saisi par deux sentiments contrastés : d'une part, un rapport d'intimité inédit avec la prière de Jésus, qui est non seulement évoqué par les attitudes extérieures du Maître (v.32a, 33, 35, 37a, 39-40), mais aussi par les paroles mêmes qu'il adresse à ses disciples ou, d'une manière plus confidentielle, à son Père éternel (v.32b, 34, 36, 37b-38, 41-42). De ce fait, le lecteur devient le compagnon intérieur des différents moments de l'agonie de Jésus, alternant inquiétude, angoisse, tristesse (v.33-34), prières de demande au Père (v.35.36a.39) et actes d'abandon entre ses mains (v.36b.39). D'autre part, parallèlement à cette intimité partagée avec Jésus à l'heure de sa Passion, le lecteur est aussi témoin de la grande distance qui éloigne le Maître de ses disciples. Autrement dit, au moment où sa liberté humaine est mise à l'épreuve face à l'angoisse de la mort, Jésus fait l'expérience d'une extrême solitude. Les mêmes disciples ont pourtant déjà été « témoins de sa puissance sur la mort (résurrection d'une fillette) et de sa gloire proprement divine sur la montagne<sup>37</sup> » (dans l'événement de la Transfiguration) : voilà qu'ils sont ici appelés à deux reprises à « veiller » (v.34 et 38), « et prier pour ne pas entrer en tentation » (v.38). Mais, à chaque fois, ils s'endorment. D'après Brown, cette « séparation entre Jésus et les disciples illustre le fait que [Jésus] n'a aucun soutien humain ; le sommeil des disciples illustre leur impréparation à affronter l'épreuve (πειρασμόν)<sup>38</sup> ».

Avant de considérer la prière même de Jésus, en cette Heuredécisive, attardons-nous un peu sur les sentiments qui

traversent son humanité, tels qu'ils sont décrits par l'évangéliste.

Ils parviennent à un domaine du nom de Gethsémani, et [Jésus] dit à ses disciples : "Restez ici tandis que je prierai". Puis il prend avec lui Pierre, Jacques et Jean, et il commence à ressentir effroi et angoisse. Et il leur dit : "Mon âme est triste jusqu'à la mort ; demeurez ici et veillez" (v. 32-34).

Ainsi voit-on d'abord Jésus « saisi d'horreur et d'affreuse appréhension (v.33b), puis l'expression de ce sentiment est complétée par une confidence au style direct : « Mon âme est triste jusqu'à la mort » (v.34a). Elle s'inspire des psalmistes (cf. Ps 41,6 ; 54,5-6). Mais que veut dire "être triste" (περίλυπος) "jusqu'à la mort" (ἕως θανάτου) ? [...] Jésus prie pour être délivré *de* la mort, non *par* la mort<sup>39</sup> ». Autrement dit, les sentiments d'angoisse du Christ ne sont pas décrits comme de simples émotions subjectives, mais constituent la révélation de la solidarité de Dieu envers l'humanité en vertu des mystères de l'Incarnation du Fils. Ces sentiments traduisent donc cette solidarité *par similitude* que le Christ assume en s'appropriant une vraie humanité<sup>40</sup>. En ce sens, la référence implicite aux Psaumes n'indique pas seulement la familiarité de Jésus lui-même avec cette prière, en laquelle l'orant crie toute sa détresse à l'unique Dieu sauveur ; elle signifie également que dans la personne du Fils incarné, la distance infinie qui éloignait l'homme pécheur de YHVH a été transfigurée en un nouveau chemin de communion. Dans ce contexte, les paroles originales de Balthasar méritent d'être relatées :

Tout ce que l'Ancienne Alliance et la Nouvelle Alliance connaissent en fait d'angoisse est ici rassemblé et infiniment dépassé, parce que la personne qui est en proie à l'angoisse dans cette nature humaine, c'est le Dieu infini lui-même. C'est d'une part la souffrance de l'être infiniment pur, infiniment juste (qui est en même temps Dieu) causée par tout ce que Dieu abomine et qui ne révèle qu'au pur (qui est en même temps Dieu) toute son horreur ; d'autre part, c'est la souffrance de ce pur à la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sa vocation spécifique ne s'enracine pas seulement dans un appel historiquement circonstancié, l'ayant attiré à tout quitter pour suivre le Christ de plus près<sup>70</sup>. Son origine ultime se trouve plutôt dans le cœur de Dieu, à travers ce vouloir du Père de le filialiser de toute éternité en son propre Fils (cf. Ep 1,3-10), dans la puissance du sacrement du baptême. Il saisit aussi que sa vocation spécifique est finalisée par une mission ecclésiale particulière : manifester au monde la gloire du Christ pascal qui continue de s'offrir librement à son Père, en ses propres fils adoptifs, dans cet amour cruciforme exigeant de se donner jusqu'à l'extrême du martyre du cœur<sup>71</sup>. En un mot, la vertu d'obéissance transforme le cœur du consacré, en lui faisant découvrir que le Christ est l'Alpha et l'Oméga non seulement de son existence personnelle, mais aussi de tout le cosmos renouvelé par son offrande pascale, au cœur duquel il a reçu une vocation et une missions spécifiques.

Cette opposition radicale entre la soumission infantile (d'ordre psychologique) et l'obéissance religieuse (d'ordre théologal), permet de mettre en évidence la première caractéristique de la vertu d'obéissance : non seulement elle présuppose la liberté du sujet – en vertu de sa capacité de jugement et du caractère moral de son être –, mais elle est aussi au service d'une véritable unification intérieure de la personne – par laquelle le sujet devient acteur du mystère de l'Incarnation, en assumant tous ses effets purifiants et salvifiques au cœur de son histoire personnelle. Insistant sur ce point, Labourdette dit à ce propos :

L'obéissance est la vertu de l'homme libre. Toute obéissance infra-humaine est une contrefaçon. Se conformer à un précepte comme à une direction *subie* et non volontairement acceptée est pour l'obéissance une condition diminuante. Le motif ne doit pas être l'influence d'un meneur ou même d'un idéal admiré, etc. Pour obéir vraiment, il faut être capable de désobéir. C'est une attitude voisine qui cultive un certain besoin de se *mettre en règle*, de *s'acquitter de* et y trouve sécurisation. Cela risque de

faire régresser vers des critères matériels, de créer une mentalité d'observances, de préoccupation de sa propre justice<sup>72</sup>.

Être libre pour obéir d'une manière religieuse implique aussi de reconnaître que le seul motif légitime de l'obéissance consiste à reconnaître dans la figure des Supérieurs légitimes, une médiation ecclésiale par laquelle le consacré est appelé à progresser dans sa relation de communion avec le Christ pascal. Le religieux n'est donc pas appelé à fonder son obéissance sur les « éléments humains qui accompagnent, motivent et constituent le précepte du Supérieur (ses qualités ou défauts, ses motivations, son appréciation de la situation)<sup>73</sup> », mais sur la légitimité d'un Supérieur dont le champ d'autorité est déterminé par les exigences du bien commun, tout en se limitant aux actes extérieurs de la vie régulière. Cela signifie qu'afin de se disposer à obéir librement d'une manière absolue à Dieu, tant au plan des actes extérieurs qu'intérieurs, le consacré doit être capable de reconnaître que l'autorité humaine exerce toujours son domaine de compétence dans un cadre limité. Elle « n'a aucun droit sur le for interne. En dehors du cercle de sa compétence, l'homme est toujours soumis immédiatement à Dieu, qui l'instruit par la Loi naturelle ou par la Loi révélée<sup>74</sup> ».

Cette distinction entre l'obéissance à Dieu qui doit être absolue et son incarnation dans la vie religieuse, à travers la conformité aux préceptes donnés par l'autorité légitime, permet de ne pas identifier l'injonction du Supérieur et la parole de Dieu. Elle permet aussi de garder sa liberté intérieure, vis-à-vis d'un jugement à porter sur les limites humaines du Supérieur ou eu égard au précepte édicté. En outre, une telle distinction constitue une lumière indispensable, pour des personnes vulnérables, ayant tendance à se laisser séduire ou reconforter par une autorité cherchant à abuser subrepticement de son pouvoir, en exigeant d'obéir à des ordres qui ne relèvent

pourtant pas de sa compétence, ou à des exigences affectives. En même temps, cette distinction entre l'obéissance à Dieu et la soumission aux Supérieurs permet de mieux saisir le caractère théologal de la médiation religieuse. Au nom de la distinction entre for interne et externe, le consacré ne peut pas se justifier de vouloir limiter son obéissance aux Supérieurs à un simple formalisme. Nous l'avons déjà dit, un tel état d'esprit ne ferait preuve d'aucune vertu. En conséquence, le consacré est plutôt appelé à s'approprier le précepte reçu, en comprenant que Dieu ne lui demande pas tellement de reconnaître dans l'ordre émis une volonté divine absolue ; en revanche, son accueil personnel des médiations ecclésiales légitimes est strictement nécessaire, pour qu'il puisse inscrire sa vocation religieuse dans le mystère de l'Incarnation du Fils. En ce sens, le recours régulier aux médiations *charismatique* et *d'autorité*<sup>75</sup> est une école du désir, par laquelle le consacré approfondit sa propre vocation spécifique ; il le fait, non seulement en renonçant à toute forme d'autonomie absolue, mais surtout, à l'instar du disciple bien-aimé et de Marie<sup>76</sup>, en accueillant « chez lui » (Jn 19,27) « l'Homme libre par excellence, c'est[-à-dire] le *Fils* incarné qui se donne sur la Croix en servant Dieu et les frères<sup>77</sup> ». Dans cette perspective, loin de limiter la liberté du consacré ou de s'y opposer, la vertu d'obéissance suscite chez lui une véritable créativité, se manifestant dans sa manière toujours plus personnelle et inédite de se donner gratuitement à Dieu et à ses frères<sup>78</sup>.

De la sorte, le consacré apprend que la véritable obéissance ouvre son cœur à une *liberté filiale*<sup>79</sup>, par laquelle il tisse une certaine unité entre l'intériorité d'une amitié profonde, le liant existentiellement à la personne du Christ, et l'extériorité d'une vie fraternelle qui l'insère dans une communauté ecclésiale. Il fait alors l'expérience que la liberté évangélique à laquelle il

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'un des éléments fondamentaux de la formation initiale reposait sur l'agrégation à une famille spirituelle, ou encore l'insertion dans un corps ecclésial qui suscitait une conscience de partager une même identité, avec des frères et sœurs appartenant à un même charisme religieux. Mais aujourd'hui, « au-delà de l'appartenance [extérieure] et du titre officiel [qui le désigne], les projets individuels, l'économie privée et une gestion personnelle de toutes les dimensions de l'existence, depuis la plus spirituelle à la plus apostolique, semblent prévaloir<sup>108</sup> » sur le sens d'appartenance à une même famille religieuse.

Le second défi se révèle dans la difficulté de *cultiver des liens fraternels de qualité au cœur des communautés religieuses*. De nos jours, la relation n'est plus conçue comme un lieu fondamental où le Père révèle son visage en son Fils incarné, à travers des rencontres merveilleuses et l'inédit d'une Parole toujours nouvelle. Bien plus, l'être relationnel est réduit à une dimension utilitariste, au service d'une culture auto-référentielle qui enferme le consacré dans la tristesse d'une vie stérile.

Enfin, le troisième défi se traduit par *une incapacité croissante à s'insérer dans une Tradition vivante*, au point de ne pas se sentir responsable de transmettre à d'autres un trésor, tel que le charisme de l'Institut, qui a été reçu gratuitement. Dès lors, les consacrés ressemblent davantage à des « petits chiens sauvages<sup>109</sup> » utilisant la communauté dans un esprit de consommateurs, en excluant de participer à sa construction, à travers une attitude de responsabilité et de solidarité fraternelle.

Outre ces défis concernant l'inculturation d'un charisme spécifique, la deuxième difficulté que le vœu d'obéissance rencontre aujourd'hui concerne la pratique du dialogue avec les médiations *d'autorité* et *charismatique*. S'il est vrai que nous ne sommes plus à l'époque de l'abbé monastique représentant un

*pater familias*, à qui les permissions étaient demandées à genoux, pour autant l'exigence intrinsèque de l'obéissance n'en est pas moins diminuée pour autant<sup>110</sup>. Pour correspondre à cette dernière, le religieux est aujourd'hui conduit à dialoguer avec son Supérieur légitime afin de discerner la volonté de Dieu, et chercher avec lui à se mettre au service de la Vérité<sup>111</sup>. Ce discernement doit permettre de répondre le plus parfaitement possible à tel ou tel appel concret de l'Esprit<sup>112</sup>. « Il y aura inévitablement une tension entre le processus du dialogue, la recherche de consensus et le moment où il faut se remettre entre les mains des frères, mais c'est une tension féconde, plutôt qu'un consensus négocié<sup>113</sup> ». De son côté, le Supérieur majeur doit s'appuyer sur le principe de subsidiarité, en recourant à bon escient aux corps intermédiaires (conseil provincial ; autorité locale), afin d'entretenir une relation de qualité avec les frères qui lui sont confiés, tout en gardant suffisamment de distance, pour rester libre dans les décisions à prendre en vue de servir le bien commun<sup>114</sup>. À ce point, émerge l'art délicat du gouvernement, demandant aux Supérieurs d'assumer leur rôle de médiation *d'autorité*, et, en même temps, de participer activement à la vie quotidienne d'une communauté ou d'une Province. En d'autres termes, la charge de Supérieur n'exempte pas des gestes quotidiens, et parfois crucifiants, de la charité fraternelle. Au contraire, elle oblige à donner l'exemple, tout en cultivant un esprit d'humilité, donnant la force intérieure de lutter contre toute condescendance ou désir de plaire à ses propres frères. Ajoutons, qu'aimer ses frères en vérité implique de savoir être exigeant avec eux, en ne cédant pas à leurs caprices, mais en stimulant leur potentiel humain et spirituel. En conséquence, afin d'honorer la radicalité et la dignité de l'oblation du religieux qui a remis toute sa vie à Dieu, entre les mains de son Supérieur, ce dernier est « lié par une obligation

correspondante. [Il devra] oser lui demander beaucoup<sup>115</sup> ».

Cela dit, à l'occasion de cet entretien cordial avec le Supérieur légitime, il est commun qu'une confusion s'introduise entre la nécessité d'un dialogue de qualité et le respect de l'autorité légitime. Un vrai dialogue suppose une écoute bienveillante et une ouverture à l'inédit de la Parole de Dieu, révélée à travers une médiation *d'autorité* ; le respect de cette médiation s'incarne dans la capacité de s'approprier moralement la décision finale du Supérieur. Or, la mise en pratique du vœu d'obéissance est trop souvent obstruée par un dialogue qui n'est plus vécu dans l'ouverture d'un désir filial et une disponibilité totale à accueillir la volonté du Père reconnue dans une médiation ecclésiale. En ce cas, l'obéissance est loin d'être un *lieu théologal* où le consacré actualise en sa propre chair l'attitude filiale du Christ à Gethsémani (cf. Mc 14,32-42), mais elle devient paradoxalement un moyen subtil de faire pression, ou même d'imposer sa volonté propre à un Supérieur. Comme si l'opportunité donnée au religieux de discerner la volonté de Dieu *avec* son Supérieur, sous la forme d'un échange plus fraternel, lui faisait oublier le propos même de son vœu d'obéissance. Cette incapacité d'assumer réellement les exigences propres d'une obéissance religieuse, pourtant librement choisie, traduit une forme d'immaturité que Pigna décrit en ces termes :

Dans le contexte de la vie religieuse, [...] il est indispensable que le religieux désire et veuille *réellement* vivre son vœu d'adhérer à la volonté de Dieu manifestée à travers les médiations propres de l'Institut. Cela présuppose qu'il existe une acceptation consciente du fait que l'obéissance religieuse signifie se soumettre volontairement à un homme au-delà de la stricte mesure du précepte ; autrement dit, cela exige *la capacité d'assumer le renoncement* ou la limitation de droits humains parfaitement légitimes. Si ces conditions manquent, [...] le dialogue se transformera facilement en une discussion pour revendiquer ses propres

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

inévitables, dans ce même recours aux médiations ecclésiales : rigidité psychologique ; jeux affectifs (séduction, réactions impulsives, manipulation) ; incompréhensions ; refus ponctuel ou permanent, mais le plus souvent masqués, de certaines exigences communautaires faisant intrinsèquement partie de la vie religieuse ou du charisme de l'Institut. À ce point, il apparaît que la responsabilité du discernement vocationnel devient fort complexe, parce qu'elle exige d'évaluer l'évolution du candidat dans sa relation aux médiations ecclésiales, en tenant compte de tous ces paramètres. En un mot, il s'agit d'un *art* qui, non seulement requiert l'aide de l'Esprit Saint et une réelle intuition charismatique, mais interdit aussi de se croire totalement maîtres d'une décision ecclésiale, débordant les capacités naturelles des membres de la communauté formatrice.

## 2.4 En résumé

Afin de mettre en relief la signification filiale du vœu d'obéissance, nous avons choisi de fonder notre réflexion à partir du dialogue que le Christ entretient avec son Père, à l'heure de son agonie à Gethsémani. Cette péricope a d'abord permis de mettre en lumière la liberté filiale qui l'unit moralement à son Père ; en même temps, le lecteur de l'Évangile est témoin de l'audace du Christ à émettre ses craintes, angoisses et résistances naturelles, tout en étant totalement disposé à s'approprier une volonté paternelle transcendant ses appréhensions sensibles. D'une manière plus profonde, cette icône biblique s'est révélée être un lieu théologique éminent où se manifestent les quatre solidarités du Fils avec l'humanité. Or, cette unité entre l'acte d'obéissance de Jésus-Christ *usque ad mortem* et son fondement ultime dans les solidarités qui l'unissent à toute l'humanité, permet d'affirmer qu'en obéissant

à son Père, le Christ dévoile au monde sa propre identité filiale.

En ce sens, le vœu d'obéissance religieuse, ne devrait jamais avoir pour effet de conduire le consacré à agir d'une manière infantile ; au contraire, ce vœu est destiné à configurer radicalement le consacré à l'obéissance du véritable Homme – le Crucifié de Pâques –, afin qu'il soit pour le monde un signe eschatologique de la vocation filiale de chaque être humain. Pour atteindre moralement cette fin, ce même consacré est conduit sur un long chemin de transfiguration, se réalisant par sa capacité toujours plus grande d'accueillir en sa propre chair l'ouverture filiale du Christ. Tel est le chemin de la vertu d'obéissance conduisant le religieux à s'approprier la volonté de Dieu, discernée à travers deux médiations ecclésiales spécifiques : l'une dite *d'autorité* pour désigner sa relation avec la figure des Supérieurs légitimes, l'autre dénommée *charismatique* afin d'exprimer son lien fraternel vivant avec sa communauté ; cette dernière est structurée à partir de normes objectives (Règle et Constitutions). Dans cette perspective, nous avons montré que la morale filiale constituait un fondement théologique apte à unifier ces deux médiations ecclésiales d'une manière ordonnée, en particulier dans l'exercice délicat du discernement communautaire. Cela dit, la signification filiale du vœu d'obéissance ne se limite pas à ces considérations d'ordre ecclésiologique.

La clé filiale constitue également un fondement déterminant pour répondre aux défis d'une société sans père, où le dialogue avec l'autorité légitime devient toujours plus complexe. Pour cela, nous avons proposé une pédagogie renouvelée de l'obéissance religieuse, à travers une véritable formation de la conscience filiale. Celle-ci aurait le mérite d'offrir en même temps un instrument de discernement vocationnel plus efficace,

dans la mesure où il permettrait d'évaluer – sur une période de temps suffisamment longue – l'aptitude du candidat à assumer réellement l'obéissance religieuse, comme un *lieu théologal* où doivent s'articuler, de manière vivante, les deux dimensions de son être moral (filial et fraternel), dans le contexte charismatique où il se trouve.

### 3. LE VŒU DE CHASTETÉ

Ce mot *chasteté* vient du latin *castus* : celui qui est coupé, séparé. [...] Nous orienter vers la chasteté, c'est accepter, par des renoncements incessants, d'être séparés, seuls, dans notre différence, et donc accepter de considérer l'autre dans sa propre différence qui le rend unique, parce que lui-même est séparé, seul<sup>136</sup>.

La chasteté consiste donc à emprunter un chemin d'Exode vis-à-vis d'un mode fusionnel d'exprimer son affection – correspondant à celui des premiers âges de la vie – pour adhérer à une manière libre d'aimer, en étant capable de reconnaître dans la relation d'altérité un véritable mystère de communion. Cette maturation doit pouvoir s'exercer tout aussi bien dans le sacrement de mariage que dans la vie consacrée. Néanmoins les exigences morales de la vertu de chasteté semblent être aujourd'hui tout aussi incompréhensibles chez les personnes mariées – pour qui l'autorité de l'Église est le plus souvent considérée comme incompétente, en termes de morale affective et sexuelle<sup>137</sup> – que chez les personnes consacrées – pour qui le vœu de chasteté est encore trop souvent vécu sous le mode d'une simple castration des pulsions libidinales. Dans la mesure où notre réflexion se limite à la vie religieuse, nous n'approfondirons pas les débats complexes concernant la chasteté conjugale dans le cadre du mariage sacramentel<sup>138</sup>.

En revanche, nous tenterons de fonder le vœu de chasteté à partir d'une morale filiale, en commençant par contempler

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

travail d'appropriation du don de soi qu'il faudra expliciter. L'ensemble de ces éléments concernant la croissance humaine et spirituelle des consacrés exige de former un *humanum* capable d'assumer librement les multiples implications personnelles contenues dans le célibat choisi pour le Royaume. Or, lorsque des consacrés assument réellement les manques affectifs, ou les lieux de solitude, inhérents à leur choix exclusif pour Dieu, alors ils témoignent du caractère prophétique de la vie religieuse, en montrant à tous les chrétiens que Dieu seul suffit pour combler une existence humaine.

### ***3.2.1 La structure sponsale du corps***

Dans le contexte de notre réflexion, il ne convient pas d'approfondir ce thème d'une manière détaillée, mais de chercher uniquement à fonder le caractère charismatique de la chasteté consacrée à partir de la vie filiale<sup>174</sup>. C'est pourquoi, à partir de nos développements antécédents, nous présumons connus les fondements d'une anthropologie filiale refusant de considérer les binômes suivants : l'homme – Dieu, l'âme humaine – le corps, la nature – la liberté, selon une logique dualiste ; mais préférant accueillir leur unité intrinsèque à partir du mystère de l'homme, tel qu'il est pleinement révélé dans le mystère du Christ<sup>175</sup>. Néanmoins, avant même de synthétiser les éléments principaux de la structure sponsale du corps, il semble nécessaire de préciser quelques distinctions concernant trois notions trop souvent encore confondues, à savoir : la génitalité, la sexualité et le corps.

De fait, la sexualité n'est pas réductible à sa dimension biologique, mais elle

affecte tous les aspects de la personne humaine, dans l'unité de son corps et de son âme. Elle concerne particulièrement l'affectivité, la capacité d'aimer et de procréer, et, d'une manière générale, l'aptitude à

nouer des liens de communion avec autrui<sup>176</sup>.

En d'autres termes, alors que « la génitalité concerne le corps dans sa capacité biologique d'engendrer, la sexualité concerne la personne tout entière, comme capacité de se donner librement, comme capacité concrète d'aimer<sup>177</sup> ». Cela dit, d'après de Muizon, la sexualité humaine ne transcende pas seulement sa dimension biologique en vertu de sa finalité relationnelle, mais parce qu'elle pose une limite objective en l'homme et la femme ; cette limite constitue en elle-même un appel fondamental à se tourner vers l'autre sexe, pour faire l'expérience d'une communion des personnes par un don de soi désintéressé. La pertinence d'une telle remarque permet de mieux saisir la distinction entre corporéité et sexualité. En effet, d'un côté la sexualité a le mérite d'attirer des personnes différentes vers une relation d'amour, en vertu d'une quête ontologique de complémentarité et d'un désir éternel de se donner, alors que d'un autre côté la corporéité constitue son lieu d'incarnation en recourant à un langage humain. C'est ainsi que le sujet est capable de reconnaître dans sa propre sexualité une limite objective, signifiant tout à la fois un lieu d'incomplétude réel et la conscience de sa propre finitude d'être créé. De façon concomitante, la personne est appelée à transcender cette limite, par sa vocation à tisser des liens capables de traverser l'espace et le temps. Le corps est le lieu d'expression de ces deux réalités paradoxales mais inséparablement unies. À ce propos, Melina ose dire que « la corporéité ne coïncide pas totalement avec la sexualité, par laquelle cependant elle est essentiellement connotée<sup>178</sup> ». Cela veut dire que le corps est le lieu même où émerge en l'homme la prise de conscience de sa subjectivité. De fait, en se référant au récit de la création (cf. Gn 2,23), notre théologien montre bien qu'en accueillant Ève comme un sujet autre que lui-même, Adam s'ouvre non seulement à la parole,

mais accueille en même temps le mystère de sa propre subjectivité, en se découvrant comme un “Je” s’adressant à “Tu”. En un mot, c’est par la médiation de son corps que l’homme s’ouvre à sa dimension spirituelle, en devenant capable de transfigurer son attirance ontologique vers l’autre sexe en une véritable relation de communion, lui révélant sa propre vocation.

Ces rappels épistémologiques nous permettent de mieux saisir la structure sponsale du corps. Dans cette optique, il semble que l’une des difficultés majeures, pouvant faire obstacle à une heureuse rencontre entre l’homme et la femme, repose dans l’exigence réciproque d’interpréter le sens ultime des émotions, affections et désirs charnels que le corps expérimente d’une manière sensible. Cela exige, pour l’homme et la femme, de passer *ensemble* d’une simple expérience passive de leur propre intimité, par le don mutuel qu’ils s’offrent l’un à l’autre, à un véritable acte de connaissance. Dans ces conditions, l’homme est enrichi par le don de la femme. En effet, en se donnant à elle, il devient tout à la fois capable de se posséder – en vertu d’une certaine maîtrise de soi – et d’unifier son être moral à partir d’un don de soi structurant. De son côté, la femme est confirmée dans son identité d’épouse par l’homme, en accueillant de manière active le don de l’homme, c’est-à-dire en percevant à travers la médiation de son corps une communion spirituelle capable d’exprimer le mystère même de l’Amour divin. En ce sens, « donner et accepter le don se compénètrent de sorte que le fait lui-même de donner devient acceptation et celui d’accepter revient à donner<sup>179</sup> ». Ce travail d’appropriation exercé par l’homme et la femme fait alors surgir dans leur conscience la structure sponsale de leurs corps. De fait, cette expérience de *communio personarum* les conduit à transcender la connaissance subjective immédiate qu’ils ont de leurs propres corps, en accueillant la Loi du don inscrite à l’intérieur même de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*lieu vivant* de transfiguration du cœur du consacré ? Ne faudrait-il pas justement récuser un certain réductionnisme, faisant de l'ascèse une simple réponse de l'homme au don de Dieu ? Ne serait-il pas plus opportun de comprendre l'ascèse comme ce *don à soi*, c'est-à-dire un espace d'appropriation de la grâce filiale, par laquelle le consacré serait confirmé dans le mystère de sa vocation spécifique, en honorant le caractère ternaire d'une véritable dynamique du don ?

Pour tenter de répondre à cette question, il convient de se concentrer sur une forme spécifique d'ascèse religieuse, à savoir *la culture du silence*. De toute évidence, celle-ci s'incarne de manière éminente dans la figure de Marie, modèle de la vie consacrée. À ce propos, nous avons déjà pu expliciter son travail intérieur d'assimilation personnelle de la Parole de Dieu, à travers les passages qu'elle réalise de la *lectio* à la *meditatio*, jusqu'à la communion à l'Amour divin dans la *contemplatio*<sup>205</sup>. De son côté, le carme Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus confirme le caractère marial de cette transfiguration du cœur, en disant que « la participation à la vie divine par la grâce nous soumet à la Loi du silence divin. C'est dans le silence que le verbe divin qu'est la grâce en nous, se fait entendre et qu'il est reçu<sup>206</sup> ». De toute évidence, ce silence n'est pas réductible à l'apparence d'une attitude discrète, mais il s'oppose aussi au bruit intempestif d'une société de consommation. Il constitue plutôt la disposition passive de l'âme, permettant aux facultés (intelligence, volonté et mémoire) d'être plus éveillées aux motions discrètes et toujours inattendues de l'Esprit Saint. C'est aussi par cette vigile attentive du cœur que l'événement de la rencontre entre le cœur blessé du consacré et celui du Fils ressuscité peut s'actualiser. Mais c'est surtout dans cet espace d'intimité, c'est-à-dire dans un accueil du mystère de sa propre personne, que l'homme peut prendre des décisions libres,

capables d'offrir une réponse personnelle aux appels de l'Esprit. Tout cela signifie que le silence est un *lieu théologique* déterminant, en lequel le consacré peut se recevoir lui-même comme un don et un mystère au service d'une mission d'Église.

Plus concrètement, notre carme distingue trois degrés dans l'exercice de cette ascèse du silence. Le premier concerne l'usage vertueux de la langue, cherchant à éviter deux extrêmes : le bavardage et la contention, afin de vivre les relations d'une manière vraie et détendue. Le second touche à l'activité, en appelant à surmonter deux tentations contraires : l'activisme et la paresse, à travers un investissement proportionné dans les œuvres extérieures. Enfin, le troisième degré constitue le silence intérieur. À ce propos, le Prieur de la Grande Chartreuse précise que ce silence cherche à

garder un équilibre entre la proximité et la transcendance de Dieu. [...] D'une part, une forme de familiarité excessive avec Dieu trop à notre mesure, qui n'est plus vraiment Dieu, et de l'autre, une distance inquiète, presque janséniste. Le mystère n'est autre que la filiation divine qui nous est offerte<sup>207</sup>.

Au cœur d'un univers post-moderne dominé par la technologie, l'ascèse du silence intérieur est appelée à être réhabilitée, afin d'aider les consacrés à s'approprier leur identité filiale, en découvrant la profondeur du mystère de leur vocation personnelle. En exerçant cette ascèse d'une manière humaine et intelligente, les religieux parviendront alors plus aisément à se laisser transfigurer par la grâce du Christ-Époux, en vertu d'une qualité de don de soi plus libre et gratuite, dans leur vie fraternelle en communauté.<sup>208</sup>

### ***3.2.4 Le caractère prophétique de la virginité consacrée***

Ces réflexions concernant la transfiguration du cœur filial et sa maturation à travers un processus d'appropriation du don de

soi nous permettent de mieux saisir le caractère prophétique de la virginité consacrée. Jean-Paul II la définit en ces termes :

Alors que l'amour conjugal va au Christ-Époux par l'intermédiaire d'un conjoint humain, l'amour virginal va directement à la personne du Christ par une union avec lui sans intermédiaire : un mariage spirituel vraiment complet et décisif. C'est ainsi que, en la personne de ceux qui professent et vivent la chasteté consacrée, l'Église réalise au maximum son union d'Épouse avec le Christ-Époux. Aussi doit-on dire que la vie virginale se trouve au cœur de l'Église<sup>209</sup>.

La distinction qu'opère le Pape entre l'amour conjugal et virginal ouvre notre intelligence au caractère spécifique de la chasteté consacrée. De son côté, Pigna précise que, dans le mariage, l'amour sponsal du Christ se manifeste

*dans et à travers* l'amour sponsal des conjoints, lesquels – s'ils s'aiment comme le Christ aime l'Église et réciproquement (cf. Ep 5,25-32) – trouvent dans leur amour mutuel une expression de l'amour par lequel le Christ les aime et veut être aimé, et, en même temps, une aide et un élan pour vivre l'amour sponsal avec Lui.

C'est donc précisément ce mode médiatisé d'expérimenter l'amour sponsal que désigne le sacrement de mariage<sup>210</sup>. En revanche, poursuit Pigna, dans la virginité consacrée, « l'amour sponsal transcende cette médiation, alors que la dimension charnelle de l'amour est, de son côté, totalement sacrifiée<sup>211</sup> ». Cette distinction n'inclut ici aucune mésestime du mariage, mais elle donne plutôt à comprendre la chasteté consacrée, non pas comme un simple renoncement au mariage et à la vie de famille, mais comme une annonce prophétique de la venue du Rédempteur<sup>212</sup>. De fait, la chasteté consacrée comporte avant tout un sens positif s'exprimant dans un

*choix charismatique* du Christ comme Époux exclusif. Un tel choix permet déjà par lui-même de « se soucier des affaires du Seigneur » (1Co 7,32), mais de plus – lorsqu'il est fait « à cause du Royaume des Cieux » – il rend ce *Règne eschatologique de Dieu* plus proche de la vie de tous les hommes dans les conditions de la temporalité, il le rend

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

À ce stade de notre réflexion, il ne convient pas d'explicitier en détail les différentes composantes de la structure affective humaine, au risque de déborder les limites de notre sujet. Il convient seulement de se rappeler que pour parvenir à élaborer un juste équilibre personnel au sein d'une vie consacrée, il ne suffit pas d'être fidèle aux exigences extérieures d'une observance communautaire, ou à s'appliquer dans l'exercice de la mission ecclésiale confiée. C'est pourquoi, en vue de répondre à ce défi contemporain de former le cœur filial des consacrés, en les aidant à intérioriser les valeurs de la vie consacrée dans leur propre vie affective<sup>241</sup>, il nous faut proposer un chemin théologal qui pourrait aider les consacrés à surmonter la possible domination de certaines tendances narcissiques archaïques au cœur de leur propre vocation.

Dans cette perspective, commençons par rappeler que nous avons déjà ouvert une piste de réflexion, en mettant en valeur la responsabilité incombant à chaque religieux de prendre soin de sa vocation spécifique, en apprenant à recourir d'une manière toujours plus ajustée aux quatre grandes médiations ecclésiales que la vie religieuse leur offre continuellement : *d'autorité, sacramentelle, personnalisée et charismatique*. D'emblée, il faut reconnaître que lorsque celles-ci sont harmonieusement intégrées à la vie relationnelle, alors elles contribuent à libérer *réellement* le consacré d'un besoin compulsif d'assouvir des gratifications narcissiques. De fait, le recours articulé et continue à ces médiations ecclésiales contribue peu à peu à transformer les désirs humains du consacré en une capacité d'oblation filiale, se dilatant dans la joie d'une *communio personarum*. À ce propos rappelons que nous avons déjà approfondi les trois premières médiations citées un peu plus haut, en évoquant respectivement le vœu d'obéissance, l'exigence intrinsèque de recourir régulièrement au sacrement de

la miséricorde, et la nécessité pour chaque consacré d'être spirituellement accompagné<sup>242</sup>. Pour autant, il semble que nous n'ayons pas encore suffisamment détaillé certains éléments déterminants de la dernière médiation, en l'occurrence dite *charismatique*. C'est pourquoi nous tenterons maintenant de creuser un peu plus l'une de ses dimensions essentielles, à savoir l'exercice de l'amitié au cœur de la vie consacrée.

Dans le cadre notre réflexion, il serait inopportun de proposer une phénoménologie de l'amitié<sup>243</sup>. Rappelons seulement que l'amitié est une forme de communion interpersonnelle, incluant tout à la fois : une rencontre respectueuse ; une égalité entre les sujets ; une reconnaissance mutuelle ; une convergence de vues ; une confiance partagée ; une clairvoyance eu égard aux fragilités affectives de chacun ; mais surtout une gratuité dans la qualité des échanges. En outre, l'amitié s'inscrit dans une histoire relationnelle, puisqu'elle se construit à travers les combats d'une fidélité à la parole donnée, d'un pardon mutuel accordé, d'une patience à marcher au rythme de l'autre, et d'une affection se purifiant progressivement d'un désir égocentrique. En un mot, l'amitié donne Vie, parce qu'elle constitue un *lieu théologal* où chaque consacré devient capable d'accueillir le mystère de sa personne, en prenant conscience du don gratuit de sa vocation spécifique. L'amitié n'est donc pas réductible à un regard de bienveillance et d'encouragement mutuel. Elle est avant tout ce lieu de charité, où le regard et l'affection de chacun des amis s'ouvrent au mystère de l'altérité, au cosmos, au mystère de Dieu. Dans cet esprit, il est significatif d'évoquer l'amitié en termes d'*épiphanie de Dieu*.

Actualisant cette intuition théologique dans son existence concrète, Thérèse d'Avila considérait que la véritable amitié a le pouvoir de confirmer la rencontre de l'âme avec le mystère du

Christ ; cette rencontre mystique a lieu dans l'exercice de l'oraison<sup>244</sup>. Pour autant, il aura fallu des années à la mystique espagnole, pour comprendre la complexité de ce lien d'unité entre l'accueil de la vie de Dieu et sa manifestation dans l'amitié, car il existe une différence essentielle entre ces deux réalités : alors que les amitiés humaines exigent l'égalité des sujets, au contraire dans l'amitié divine

ce qui prime c'est l'inégalité foncière des *conditions*. Dieu et l'homme se situent sur des registres absolument différents. S'il y a égalité, amitié entre les deux, ce ne peut être que par l'effet d'une pure grâce de Dieu qui nous élève à sa condition<sup>245</sup>.

Autrement dit, l'amitié divine engendre l'homme à sa vocation filiale, en l'appelant à s'approprier son être-de-don, alors que l'amitié humaine confirme cette conscience filiale par une relation fraternelle. Pour autant, l'amitié est toujours mise au défi de pouvoir souffrir d'une certaine confusion entre la sensibilité et la sensualité, ou encore entre l'affection partagée et l'intérêt secret qui pourrait la soutenir. Entre ces multiples sentiments, les frontières peuvent être assez poreuses, au point d'exiger un discernement affiné pour ne pas mélanger l'amitié spirituelle, l'amour-passion ou encore une simple relation de camaraderie.

Ces quelques remarques nous introduisent à notre sujet, à savoir l'exercice de l'amitié au cœur d'une vie fraternelle en communauté. Or, il semble que cette réalité essentielle de la vie consacrée soit souvent l'objet d'une tension entre sa conception théorique et son application pratique. En effet, d'un côté il est parfaitement reconnu que l'amitié constitue pour les consacrés une véritable entraide mutuelle dans le mystère de leur vocation, face aux multiples défis que le monde leur lance. Il est également manifeste que l'amitié favorise la construction d'une communauté de vie, à travers un climat de paix tout aussi

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

membres de la première communauté chrétienne, et pouvant aller jusqu'à prendre la forme radicale d'un partage total des biens, ne suffit pas pour spécifier ce nouveau *style de vie*, voulu par le Christ pour ses disciples. D'ailleurs, si tel était le cas, celui-ci n'aurait rien d'innovant ; en effet, des documents esséniens de Qumrân attestent l'existence d'une forme semblable de vie communautaire avant la révélation du Christ<sup>270</sup>. Au fond, ce qui différencie la communauté chrétienne primitive de ses multiples formes antérieures, c'est d'abord son fondement christologique, à savoir : l'accueil commun de la grâce baptismale qui induit une nouvelle manière de vivre la relation entre croyants. À cet égard, la mise en commun des biens n'a donc pour fin que d'incarner, sur le plan matériel, cette exigence concrète d'articuler quotidiennement l'accueil de la grâce filiale et son déploiement dans une vie fraternelle en communauté.

À présent, afin de mieux cerner le fonctionnement interne de cette communauté chrétienne primitive, il nous faut regarder d'un peu plus près les sources scripturaires correspondantes. L'évangéliste commence par suggérer une communauté de vie partageant tout, au sens strict :

Tous s'appliquaient fidèlement à écouter l'enseignement que donnaient les apôtres, à vivre dans la communion fraternelle (κοινωνία), à prendre part aux repas communs et à participer aux prières. [...] Les croyants étaient dans le même lieu et avaient tout en commun (εἶχον ἅπαντα κοινά), et tous ceux qui possédaient des propriétés (κτῆματα) ou des biens (ὕπαρξεις) les vendaient et les distribuèrent à ceux qui étaient dans le besoin (Ac 2,44-45).

Boismard et Lamouille font remarquer que cette communauté désigne, celle restreinte, des premiers disciples qui, « une fois que Jésus les a quittés pour monter vers le Père, continuent à Jérusalem la vie qu'ils menaient à la suite du Maître : ils habitent ensemble, ils ont bourse commune, ils font l'aumône

dans la mesure du possible<sup>271</sup> ». De son côté, en s'inspirant de l'étude exégétique qui vient d'être citée, Taylor considère que le terme de κοινωνία ne peut se limiter à la seule collecte d'argent qui sera ensuite distribué aux pauvres. Ce mot indique aussi la fraction du pain. Or, ce rite ne désigne pas seulement la prière juive faite au début du repas, mais aussi le symbolisme eucharistique. Dans cette perspective, l'unité des croyants déborde son sens strictement matériel, et prend la forme d'une communion des cœurs qui sera reprise, quelques versets plus loin, dans un contexte légèrement différent : « La multitude de ceux qui étaient devenus croyants n'avait qu'un cœur et une âme » (Ac 4,32). Concernant la redistribution des biens, tous les commentateurs s'accordent pour y voir une allusion à l'épisode du jeune homme riche (cf. Mt 19,21 ; Lc 18,22 ; Mc 10,21b). De son côté, Taylor précise la nuance entre les deux mots grecs κτήματα et ὑπάρξεις. Le premier désigne « des biens fonciers tels que fermes ou maisons. La seconde expression, apparentée au verbe ὑπάρχω avec son sens de “appartenir à”, peut signifier précisément “biens meubles”. L'intention du texte est ainsi de souligner que l'on vendait toutes ses possessions, quelles qu'elles soient<sup>272</sup> ».

Venons-en maintenant à la seconde description de cette communauté primitive décrite en Ac 4,32.34-35<sup>273</sup>. À propos du v.32, déjà cité, décrivant l'unité de cœur et d'âme des membres de la communauté, Taylor précise que l'intention de l'évangéliste est de rendre compte d'une relation fraternelle marquée par une véritable amitié<sup>274</sup>. Par rapport au modèle de la communauté primitive de Jérusalem, il y a donc un léger déplacement d'accent. En insistant davantage sur l'unité des cœurs que sur le renoncement à toute propriété, foncières ou mobilières, l'évangéliste préfère souligner la qualité des relations fraternelles plutôt que l'exigence d'un dépouillement

matériel des biens. « Le texte suppose donc que ces gens gardaient la propriété de leurs possessions, mais qu'ils étaient prêts à les mettre à la disposition des autres membres de la communauté<sup>275</sup> ». Cette nouvelle nuance correspond à l'étape de structuration de la communauté de Jérusalem en communautés ecclésiales locales diverses. Elle montre bien qu'une idéologie communautariste qui viserait à anéantir tous les biens privés au profit d'un strict égalitarisme n'a jamais fait partie de la Tradition. De fait, il n'était pas requis de se dépouiller de ses propres biens pour entrer dans la communauté chrétienne, mais uniquement d'être disposé, en certains cas, à céder certains d'entre eux, afin d'alimenter une caisse commune au profit des plus nécessiteux. Taylor ajoute une nuance importante concernant les versets suivants :

Personne parmi [les croyants] ne manquait du nécessaire. En effet, ceux qui possédaient des champs ou des maisons les vendaient, apportaient la somme produite par cette vente et la remettaient aux apôtres ; on distribuait ensuite l'argent à chacun selon ses besoins (Ac 4,34-35).

Ces deux versets semblent contredire le v.32, puisqu'il est question d'une communauté absolue de biens, faisant plutôt référence à la communauté primitive d'Ac 2,44-45. Ils seraient même une amplification de ce premier récit, puisqu'il est question du rôle des apôtres dans la gestion d'une caisse commune. Malgré ces références à la communauté primitive, demeurant le fondement de l'idéal évangélique, notre exégète est convaincu que la pratique générale était plutôt celle du v.32. Cela signifie que dans ce modèle de communauté ecclésiale,

... il est alors implicite que les membres de la communauté gardaient normalement leurs biens et subvenaient à leurs propres besoins : il n'était pas question d'avoir recours aux ressources de la communauté ; il y avait seulement une caisse commune pour subvenir aux besoins des nécessiteux. En utilisant les matériaux des v.34-35, Luc aurait pu nous

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qu'il répond à l'aspiration naturelle de tout homme à vivre en société, voire en communion. Certains considèrent que le premier bien commun n'est autre que la vie elle-même,

... car celle-ci est simultanément ce que chacun a en propre et ce que la communauté révèle comme son fondement. L'individu ne vit pas sans la communauté et celle-ci tient sa réalité de la vie même de ses membres. La vie est ici une dialectique du singulier et de l'universel<sup>307</sup>.

Face à cette interprétation assez abstraite, d'autres considèrent qu'une telle notion s'exprime par la capacité de relation de la personne humaine. En ce sens,

... le bien commun n'est pas du ressort d'une instance particulière de la société, mais de la responsabilité de l'ensemble des corps intermédiaires qui composent la société et qui interviennent dans les différentes sphères de l'agir humain<sup>308</sup>.

En ce cas, les corps intermédiaires ont pour rôle de favoriser la redistribution de la liberté au cœur de la relation entre les individus, en servant les plus faibles de la communauté en priorité.

Appliquons maintenant ces deux interprétations du *bien commun* à la vie religieuse, et plus spécifiquement encore au vœu de pauvreté. En premier, le bien commun peut être identifié au charisme de l'Institut, c'est-à-dire à sa source d'inspiration ecclésiale qui est le contenu même de sa vie. Cela dit, si une telle interprétation est acceptable, elle reste globale et abstraite. Du coup, force est de constater qu'elle est assez impuissante à unir les aspects individuel et communautaire de la pauvreté évangélique. C'est pourquoi le bien commun doit aussi être interprété comme le lieu concret d'une communion des cœurs, vers laquelle les membres de la communauté sont appelés à tendre, en recourant aux médiations ecclésiales qui sont mises à leur disposition. À cet égard, rappelons que ces médiations n'ont d'autre fin que d'aider les consacrés à se confirmer les uns

les autres dans leur vocation spécifique, en vertu d'un lien fraternel authentique ayant son fondement ultime dans le mystère de l'Incarnation du Christ. Dans cette perspective, capable d'intégrer tout à la fois la spécificité du charisme de l'Institut et la recherche d'une authentique *κοινωνία* fraternelle, en vertu d'un juste recours aux médiations ecclésiales, le bien commun peut alors être compris comme le point de contact entre la conscience filiale des consacrés et la mise en œuvre d'une vraie charité au cœur de la communauté.

Ces quelques précisions théologiques permettent de mieux comprendre le caractère royal de *l'option préférentielle pour les pauvres*, qui est désormais une catégorie intégrée au magistère ordinaire de l'Église. De ce point de vue, rappelons que cette option concerne tout particulièrement la mission prophétique des consacrés, appelés à devenir signe eschatologique du Royaume des Cieux, en « consacrant généreusement toute leur vie, avec la grâce de l'Esprit Saint, au service du peuple de Dieu, surtout des plus pauvres<sup>309</sup> ». Or, s'il est vrai que cette option a été l'objet de vives tensions entre l'autorité magistérielle et certaines communautés chrétiennes, en particulier d'Amérique du Sud, c'est précisément en raison d'une grave équivoque portant sur la notion même du bien commun : les présupposés marxistes tendaient à considérer le domaine politique comme une forme absolutisée du bien commun, au point d'interpréter cette option comme une condamnation absolue des riches. Face à cette idéologie, l'autorité magistérielle a toujours revendiqué une interprétation du bien commun fondée sur l'espérance du Royaume de Cieux ; celle-ci s'actualisant dans la pratique d'une *κοινωνία* évangélique inclusive. En ce sens, après avoir rappelé la vérité théologique de *l'option préférentielle pour les pauvres* dans la Tradition scripturaire, le document *Libertatis conscientia* affirme d'une manière claire :

*L'option privilégiée pour les pauvres, loin d'être un signe de particularisme ou de sectarisme, manifeste l'universalité de l'être et de la mission de l'Église.* Cette option est sans exclusive. C'est la raison pour laquelle l'Église ne peut l'exprimer à l'aide de catégories sociologiques et idéologiques réductrices, qui feraient de cette préférence un choix partisan et de nature conflictuelle<sup>310</sup>.

Autrement dit, en s'appropriant cette notion d'option préférentielle pour les pauvres, le magistère se présente surtout dans l'optique d'une justice royale, par laquelle les pauvres ne sont pas réductibles à une catégorie sociale définie, mais se reconnaissent à travers les multiples formes de « dominations, esclavages, discriminations, violences, [victimes] d'atteintes contre la liberté religieuse, [ou encore] d'agression contre l'homme et tout ce qui attente à la vie<sup>311</sup> ». Dans cette perspective, le rôle de l'Église est d'offrir une espérance à chacune de ces personnes, en agissant en faveur de la fraternité, de la justice et de la paix, dans les communautés chrétiennes qui les accueillent. Or, cette espérance n'est pas réductible à des signes tangibles d'assistance sociale, mais se révèle surtout par une manière de permettre aux pauvres d'être consciemment bénéficiaires de la solidarité du Christ avec eux. Pour manifester un tel mystère de foi, les consacrés sont plus spécifiquement appelés à assumer eux-mêmes une fonction de médiation ecclésiale, en vertu de leur vœu de pauvreté, en ne se contentant pas d'une vie sobre (*pauper*) et exemptée de soucis matériels majeurs, mais en se faisant également proches des plus nécessiteux (*egentes*), à travers une attitude de compassion et de miséricorde envers eux<sup>312</sup>. En ce sens, Mosso dit ceci :

Si le service envers les pauvres, même dans l'Église, n'était plus compris dans cette perspective de partage solidaire et de compassion effective, il ne respecterait plus la logique du gouvernement de Dieu sur le monde. Il risquerait d'assumer la logique de la condescendance du puissant envers l'impuissant, la logique de la domination du libre sur le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

apostolique, dans le respect de l'obéissance et du charisme de l'Institut. Dans cette perspective moins hiérarchique et plus fraternelle, la responsabilité de maximiser les talents des frères ou sœurs ne se limite pas aux Supérieurs légitimes. Elle s'étend à chaque consacré qui, par sa bienveillance et l'estime qu'il porte à son prochain, est appelé à susciter chez son propre frère un désir de se donner le mieux possible pour favoriser la communion ecclésiale. Or, en bien des cas, les Instituts religieux ne cherchent pas à maximiser les talents de leurs membres, mais seulement à les utiliser pour assurer le bon fonctionnement des multiples services domestiques et administratifs liés à leur mission ecclésiale<sup>333</sup>. De la sorte, elles se situent davantage dans une logique mondaine d'efficacité que dans l'optique prophétique préconisée par le vœu de pauvreté. Cette mauvaise gestion des ressources humaines peut être causée par de multiples dysfonctionnements structurels (inertie dans les décisions, manque de créativité et d'esprit d'adaptation, vieillissement et manque d'espérance du groupe) ou encore par des motivations subjectives (peur d'une concurrence déloyale, préjugés spirituels : toute valorisation d'un talent suscite l'orgueil ; confusion entre humilité et humiliation). Bien sûr, ces gâchis humains peuvent toujours être transfigurés, par le consacré lui-même, en source mystérieuse de fécondité, dans la perspective de son chemin *in via crucis*. Cela dit, ils s'opposent quand même à la finalité prophétique de la pauvreté évangélique.

#### ***4.3.2 Former la responsabilité des consacrés dans la gestion des biens***

Face à ces grandes contradictions concernant le vœu de pauvreté, qui viennent d'être synthétisées en trois catégories – infantilisme, embourgeoisement et gaspillage –, comment former les consacrés à une gestion responsable des biens, dont ils

partagent l'usage au plan communautaire ?

Il semble que le premier défi vise à unifier trois pôles de la vie religieuse qui sont malheureusement souvent dissociés au cœur de la vie quotidienne du consacré : *la théologie, l'économie et la mission*. De fait, les consacrés sont toujours d'accord pour reconnaître le fondement théologique du vœu de pauvreté, tel que nous l'avons explicité, en acceptant une communion des biens au plan communautaire et sa signification eschatologique en termes de justice divine. Mais lorsqu'il s'agit ensuite d'ordonner ce fondement théologique à leur mission spécifique, en recourant à une forme de solidarité, par laquelle les Provinces les plus aisées aident les plus pauvres, sans pour autant engendrer des situations de dépendance et d'assistanat, alors cela devient toujours plus délicat. De fait, les religieux vivant dans de meilleures conditions sociales considèrent qu'ils font œuvre de grande générosité en acceptant cette exigence de solidarité évangélique, alors qu'au fond ils ne font preuve que de justice. Il semble donc que la première urgence est d'inclure dans la formation initiale une manière de penser le rapport entre théologie et économie, à partir d'un unique référentiel qui serait la valeur prophétique de l'Évangile. Cela signifie que la vie consacrée elle-même interdit de partager la même échelle de valeurs que celle de la société civile, fondée sur la valorisation de la propriété privée, l'exaltation de l'individualisme, la recherche insatiable de profits, ou encore l'accumulation de richesses<sup>334</sup>. Pour autant, une conversion de mentalités aussi radicale, eu égard à la gestion des biens temporels, ne peut être fondée uniquement sur la bonne volonté d'agir en opposition à l'esprit matérialiste contemporain. Cette conversion appelle à intégrer les lois intrinsèques de la sphère économique, en les ordonnant aux valeurs positives de l'Évangile. Cela implique de pouvoir reconnaître les nouvelles formes de pauvretés, et de

chercher à y répondre par de nouvelles manières d'incarner la fraternité, tout à la fois réalistes et authentiques. De ce point de vue, la gestion des biens dans la vie religieuse doit être capable d'être innovante, en soutenant des structures sociales centrées sur le respect inconditionnel de la personne<sup>335</sup>, tout en démontrant que le principe de gratuité n'est pas exclusif d'une économie saine, mais qu'il peut paradoxalement constituer une source de développement intégral. En ce sens, Benoît XVI précise le caractère prophétique d'une gestion des biens responsable et respectueuse de la dignité des personnes en disant, dans son Encyclique *Caritas in Veritate* :

Le grand défi qui se présente à nous, qui ressort des problématiques du développement en cette période de mondialisation et qui est rendu encore plus pressant par la crise économique et financière, est celui de montrer, au niveau de la pensée comme des comportements, que non seulement les principes traditionnels de l'éthique sociale, tels que la transparence, l'honnêteté et la responsabilité ne peuvent être négligées ou sous-évaluées, mais aussi que *dans les relations marchandes le principe de gratuité et la logique du don, comme expression de la fraternité, peuvent et doivent trouver leur place à l'intérieur de l'activité économique normale*. C'est une exigence de l'homme de ce temps, mais aussi une exigence de la raison économique elle-même. C'est une exigence conjointe de la charité et de la vérité<sup>336</sup>.

Après ces principes généraux concernant la formation des consacrés à la gestion des biens, il nous faut nous pencher sur la figure de l'économe. De fait, celui-ci exerce un rôle pivot au sein de sa communauté, parce qu'il se situe à la jonction entre l'idéal spirituel et la réalité mondaine de chaque consacré. En ce sens, la fonction qui lui est confiée peut être exercée de diverses manières. Soit comme un pouvoir réel, dans la mesure où elle permettrait d'échapper à une forme de dépendance envers ses propres Supérieurs légitimes. En ce cas, la charge d'économe est interprétée comme un privilège octroyant le droit d'acquérir

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

soi, il peut alors entrer en contact avec la réalité en ce qu'elle porte de diversité, et s'ouvrir à une capacité d'échange de dons dans la relation humaine. Une fois de plus, sa conscience structurée d'appartenir à un groupe familial, clairement identifié, est la condition *sine qua non* de son ouverture à la différence. Il est certain que la manière d'intégrer ces étapes psychiques et morales, pendant la petite enfance, va conditionner le comportement adulte. Lorsqu'une personne est bloquée dans des mécanismes possessifs, tels que : "tout est à moi, tout m'est dû" ; refuse de partager, voire se met à voler ; se montre incapable de prendre soin du bien commun ; cultive une accumulation démesurée d'objets, au-delà de ses besoins réels ; vit dans la peur de manquer ; alors de telles difficultés ne révèlent pas seulement un apprentissage défectueux du sens de la propriété, mais révèlent une lacune dans la structuration de la conscience d'appartenir à un groupe clairement identifié.

Face à de tels défis, la répression par la loi n'offrira jamais une réponse suffisamment complète pour convertir la personne. À ce propos, rappelons que le conseil évangélique de pauvreté n'est pas une loi rigide, ou un impératif catégorique. C'est pourquoi, se limiter à rappeler la loi à des personnes qui n'ont pas intégré un juste fonctionnement de la propriété ne peut qu'aboutir à des stratégies de contournements ou de transgressions compulsives. Il semble plus efficace d'entreprendre un travail d'accompagnement humain et spirituel de la personne, en l'aidant à franchir des étapes successives de maturation, incluant des défis gradués et des confirmations valorisantes. De la sorte, la personne apprend à s'ouvrir à une autonomie psychique, lui permettant de surmonter l'angoisse infantile d'être rejetée, par des décisions libres l'ouvrant sans crainte à l'inattendu d'une relation d'altérité.

À partir de ce petit détour psychologique, il est perceptible que la question de la pauvreté évangélique est fondée sur notre capacité d'assumer librement la relation que nous exerçons, non seulement envers les choses, mais envers les êtres humains, en leur différence fondamentale. En un mot, la pauvreté évangélique appelle les baptisés à passer d'un mode de relation esclave ou fermé, à un autre plus ouvert et libre. Le premier défi d'une formation au conseil évangélique de pauvreté se trouve donc dans une capacité d'assumer des relations justes. Expliciter un tel défi est aujourd'hui capital, parce qu'il touche non seulement à l'instinct de conservation, mais aux nombreuses sollicitations permanentes d'une société de consommation dans laquelle les consacrés sont inévitablement immergés. En ce cas, le véritable enjeu ne doit pas se limiter à réguler l'instinct de propriété par un effort ascétique proportionné, mais exige de rendre les consacrés très conscients d'appartenir à une famille religieuse, dans laquelle ils ont été appelés à incarner leur vocation spécifique. Seule cette conscience structurée d'appartenir au mystère de l'Église, en étant consacrés dans un Institut religieux particulier, leur permettra d'ordonner toutes leurs relations essentielles (filiale, fraternelle, sponsale, maternelle) à partir du mystère du Christ (cf. Ga 2,20).

---

1. Cf. chap. 1 § 1.3. « Distinction entre *conseils évangéliques*, *vœux* et *vertus* ».

2. Cf. chap. 1 § 1.2. « Distinction entre *vie monastique*, *vie religieuse* et *vie consacrée* ».

3. J.-M. R. TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*, Paris, Cerf, 1975, 358.

4. Cf. ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres (XXIV, 2,3-2,6)*, trad. L. Doutreleau (SChr 461), T.III, Paris, Cerf, 2001, 171-175 : « Il y a vœu quand nous offrons à Dieu quelque chose de nôtre. [...]. Mais qu'est-ce que Dieu veut recevoir de nous ? Écoute cette phrase de l'Écriture : "Et maintenant, Israël,

que te demande le Seigneur ton Dieu ? Que tu craignes YHVH ton Dieu, que tu marches dans toutes ses voies, que tu l'aimes de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force (Dt 10,12)". Voilà ce que Dieu nous demande. [...] Celui qu'on nomme Nazaréen, il s'est voué lui-même à Dieu : tel est le vœu du Nazaréen, supérieur à tout autre. Car offrir un fils, une fille, du bétail, un bien foncier, tout cela nous est entièrement extérieur. S'offrir soi-même à Dieu et lui plaire non par le mérite d'un autre être mais par le sien propre, cela surpasse en perfection et sublimité tous les autres vœux : celui qui fait cela est un imitateur du Christ ».

5. Cf. TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde...*, 371-387. Revisitant toute la tradition monastique, l'auteur remet en cause la distinction assez récente, datant du Code de Droit Canon de 1917, entre vœux temporaires et vœux définitifs. Les vœux temporaires constituent une vraie contradiction théologique, puisque le vœu est par définition un engagement existentiel absolu. « On se donne totalement à Dieu une fois pour toutes dans l'attente de la rencontre définitive » (p. 380). Dans cette optique, l'auteur réfute également la notion de vœu privé qui aurait plus l'effet d'introduire une ambiguïté dans la démarche oblatrice que d'explicitier ce temps de probation. L'auteur préconise plutôt de « remplacer par un lien temporaire différent des vœux » cette période de probation et de maturation, par un statut juridique qui ne soit ni celui du novice, ni celui du vœu, mais « corresponde au double désir du candidat de se donner à Dieu et à l'Institut, tout en s'engageant dans une préparation plus complète à la profession perpétuelle » (SCRIS, *Renovationis causam*, Instruction, trad. fr. officielle (06/01/1969), in *Enchiridion della Vita Consacrata. Dalle decretali al rinnovamento post-conciliare* (385-2000) [EVC] § 4379).

6. THOMAS D'AQUIN, *ST*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, art. 186, q. 6.

7. Cette manière de définir la vie religieuse comme un "état de vie" traduit le caractère stable qu'inclut l'engagement des vœux. Bien que contesté aujourd'hui dans le langage courant à cause des équivoques qu'il peut susciter, ce vocabulaire s'inscrit dans la Tradition, jusqu'au Concile Vatican II, qui le reprend dans *LG* (nn.31,39,40,43,44,45).

8. Cf. TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde...*, 378 : « L'état religieux naît de cette rencontre d'une obligation stable, perpétuelle donc – scellée par un vœu qui tout à la fois fixe la volonté de l'homme et la met sous la bénédiction de Dieu –, et du caractère public, social, que revêt la condition de tel ou tel chrétien au sein du Peuple de Dieu ».

9. Cf. BEVILACQUA, *Vieni e seguimi ! "Consigli Evangelici" e vita*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

86. H. U. VON BALTHASAR, “*Et il appela à lui ceux qu’il voulait*”. *Cinq contributions à une théologie de la vocation*, trad. J. de Vulpillières, Freiburg, Éd. Johannes Verlag, 2014, 140.
87. Cf. CISM, « Il Superiore maggiore e la cura dei confratelli in situazioni particolari di dipendenza », in ID., *Questioni attuali per la vita e il governo degli Istituti di vita consacrata...*, 53-99.
88. Cf. G. MARI, « L’autorité comme “maïeutique de la liberté” », in *DC* 2453 (2010), 829-826. L’auteur analyse le rôle pédagogique de l’autorité. Il précise que le rôle de l’autorité n’est pas d’obtenir une certaine uniformité des individus en vue de constituer une communauté homogène, mais d’éduquer l’orientation fondamentale du désir de chaque personne, pour que celui-ci parvienne, non seulement à une certaine maîtrise de soi, mais soit orienté vers une capacité authentique de don de soi, au service d’une communauté hétérogène. Dans ce contexte, « il est indispensable de faire la distinction entre l’autorité éducative authentique et sa caricature en clé d’autoritarisme, dont le refus de ne pas comporter le rejet de l’autorité – indispensable pour que la liberté authentique prenne forme, liberté de celui qui sait être maître de soi, parce qu’il sait dominer ses propres instincts » (p. 834).
89. J.-M. R. TILLARD, « Autorité et vie religieuse », in *NRTh* 88/8 (1966), 792.
90. CIVCSVA, FtDr (n.13.b.).
91. Un CHARTREUX, « L’obéissance selon les “Statuts rénovés” », in ID., *La liberté de l’obéissance* (Sagesse des Chartreux), Paris, Presse de la Renaissance, 2017, 108-109.
92. Cf. A. PIGNA, *ConEvan*, 403-418. L’auteur approfondit les conséquences de ce changement de mentalité post-conciliaire en précisant : « Depuis le Concile il y a eu un énorme effort pour introduire un nouveau style de gouvernement et de nouvelles structures de communion et de participation. Il est symptomatique de noter de quelle manière de nombreuses nouvelles Constitutions, pour ne pas parler du langage commun, le terme même de *Supérieur* a été éliminé pour être substitué par : modérateur, responsable, coordinateur, animateur ; et de quelle manière les termes : personnalité, conscience, autonomie, conformité au bien commun se sont quasiment substitués au terme d’*obéissance* » (p. 407, notre traduction).
93. Cf. G. BRONDINO – M. MARASCA, *Il servizio della leadership. Il ruolo del superiore oggi* (Studi religiosi), Padova, EMP, 2006.
94. Cf. G. F. POLI – G. CREA, *Dall’autorità all’autorevolezza. Per un leadership in tempo di crisi* (Scienze Umane e Vita Consacrata), Roma, Ed. Rogate, 2008.

95. Cf. chap. 3 § 1.3.2 : « Découvrir la dimension ecclésiale de la vocation », où nous avons déjà effleuré l'importance du Chapitre de communauté dans la structuration de la vocation religieuse.

96. CIVCSVA, *FtDr* (n.20.e).

97. Cf. J. BOTS, « Le discernement au service de la Communauté », trad. G. Neefs, in *Christus* 88 (1975), 490-499. En s'inspirant de la méthode ignatienne, l'auteur propose une structure spécifique pour exercer le discernement communautaire, en répondant aux exigences prudentielles : motiver les alternatives ; réflexion et prière personnelles ; mise en commun ; juger en pesant le pour et le contre des raisons alléguées ; sélection des arguments jugés plus déterminants et recherches d'alternatives possibles ; sondage et vote. La décision doit ensuite être confirmée par l'autorité ecclésiastique en vigueur.

98. B. RÉGENT, « L'honneur d'obéir. Comment prendre une décision en communauté ? », in *DC* 2453 (2010), 844.

99. CIVCSVA, *FtDr* (n.20e).

100. J. ROVIRA, « Autorità-Obedienza e la ricerca della volontà di Dio nella vita religiosa alla luce dell'Istruzione "Faciem tuam, Domine, requiram" », in *Clar* 49 (2009), 334-334 (notre traduction).

101. L'analyse que nous avons proposée juste avant, dans ce même chap. § 2.1.2 : « Le caractère sacerdotal de l'obéissance du Christ », constitue le fondement théologique de cette affirmation. À propos du sacerdoce baptismal, voir *LG* (n.10) : « Le Christ Seigneur, grand prêtre d'entre les hommes (cf. He 5,1-5) a fait du peuple nouveau "un Royaume, des prêtres pour son Dieu et Père" (Ap 1,6 ; 5,9-10). Les baptisés, en effet, par la régénération et l'onction du Saint-Esprit, sont consacrés pour être une demeure spirituelle et un sacerdoce saint, de façon à offrir, par toutes les activités du chrétien, autant d'hosties spirituelles, en proclamant les merveilles de celui qui, des ténèbres, les a appelés à son admirable lumière (cf. 1P 2,4-10) ». De son côté, Bourgeois propose une structure ternaire du sacerdoce baptismal (cf. BOURGEOIS, *La pastorale de l'Église...*, 187-203). Celle-ci s'élabore à partir de trois dimensions anthropologiques : rationnelle (cognitive), morale (désir, volonté) et transcendante (accomplissement dans la rencontre). Dans ce contexte, le sacerdoce baptismal a une dimension *prophétique*, comme réponse de l'homme à Dieu qui se révèle à lui, à travers une médiation humaine : « Celui qui parle, parle à la place d'un autre, car le système de signification à l'intérieur duquel il parle, n'est pas vraiment sien, il est chargé d'une richesse de sens qui lui vient de Dieu (cf. 1Co 1,18-2,7) »

(p. 195). En outre, le sacerdoce baptismal a une dimension *royale*, en tant qu'il est service qui tend à orienter la liberté de l'homme vers son mouvement fondamental, à savoir le don de soi à Dieu qui se réalise dans la charité. Enfin, le sacerdoce baptismal a une dimension *transcendantale*, dans l'exercice même du culte spirituel qui s'actualise dans la liturgie. Citant SC (n.8), l'auteur dit : « Sans doute n'est-ce pas un hasard si pour déterminer la condition baptismale on utilise de façon privilégiée le terme de *sacerdoce* : il ne s'agit pas tellement de sacerdoce tel que le comprennent les religions païennes, cette classe d'homme qui joue le rôle d'*intermédiaires* entre la société et le divin mais il s'agit plutôt, de la compréhension du sacerdoce comme une dimension existentielle de la vie de tout baptisé, le fait de devenir de plus en plus *réellement* membre et bénéficiaire de la convivialité du Père par le Christ sauveur et dans l'Esprit en le manifestant, en le *signifiant* dans tous les registres de l'existence humaine » (p. 200, c'est l'auteur qui souligne).

102. Cf. chap. 2 § 2.3 : « Caractéristiques du don de la grâce baptismale ».

103. JEAN-PAUL II, VC (n.37).

104. CIVCSVA, *FtDr* (n.26) : « La personne consacrée, lorsqu'il lui est demandé de renoncer à ses idées ou à ses projets, peut faire l'expérience de perte et de tentation de refus de l'autorité, ou ressentir en elle "une violente clameur et des larmes" (He 5,7) et implorer que s'éloigne le calice amer. Mais c'est aussi le moment où l'on doit s'en remettre au Père pour que s'accomplisse sa volonté et pour pouvoir ainsi participer activement, de tout son être, à la mission du Christ "pour que le monde ait la vie" (Jn 6,51). C'est dans le fait de prononcer ces "Oui" difficiles que nous pouvons comprendre vraiment le sens de l'obéissance comme acte suprême de liberté, exprimé dans un abandon total et confiant de soi au Christ, Fils librement obéissant au Père ».

105. A. CENCINI, « Il volto del Padre in una società senza padre », in *Informationes SCRIS* 25/1 (1999), 53 (notre traduction) ; cf. R. CANTALAMESSA, *L'obéissance*, trad. M. du Cœur Immaculé, Nouan-le-Fulzelier, ELJ, 19902, 69-70 : « Aujourd'hui, le monde est plein d'autorité de toutes sortes, mais elles sont si rares les personnes qui en plus de l'autorité extérieure ont aussi l'autorité intérieure (qui ne peut venir que si Dieu est derrière toi et appuie ta décision) ! Les communautés, les familles, ont un besoin vital de ce genre d'autorité spirituelle. [...] Peut-être que s'il y a une dans notre monde une crise de l'obéissance, c'est parce que, en premier lieu, il y a une crise de l'autorité, de cette autorité-là ».

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

179. JEAN-PAUL II, « L'échange du don du corps créé une authentique communion » (catéchèse du 6/02/1980), in ID., *Homme et femme il les créa. Une spiritualité du corps*, trad. OR, Paris, Cerf, 2010, 95.

180. MUIZON, *Homme et Femme, l'altérité fondatrice...*, 250-251.

181. SCHUMACHER, « La théologie du corps de Jean-Paul II »..., 315.

182. L. SEBASTIANI, « Il corpo come realtà sponsale », in *ConServ* 52/4 (2003), 22 (notre traduction).

183. JEAN-PAUL II, « Quand l'homme-personne devient don » (catéchèse du 16/01/1980), in ID., *Homme et femme il les créa...*, 83 : « On peut dire que, créés par l'Amour, c'est-à-dire dotés dans leur être de masculinité et de féminité, ils sont nus tous les deux parce qu'ils sont libres tous les deux de la liberté même du don. Cette liberté se trouve précisément à la base de la signification conjugale du corps. Le corps humain avec son sexe, sa masculinité et sa féminité, [...] comprend dès l'Origine l'attribut *sponsal*, c'est-à-dire la faculté d'exprimer l'amour : précisément cet amour dans lequel l'homme-personne devient don et – par ce don – réalise le sens même de son être et don *exister* »

184. Dans ce contexte, rappelons la définition même du mot *chasteté*, cf. CEC (n. 2337) : « La chasteté signifie l'intégration réussie de la sexualité dans la personne et par là l'unité intérieure de l'homme dans son être corporel et spirituel. La sexualité, en laquelle s'exprime l'appartenance de l'homme au monde corporel et biologique, devient personnelle et vraiment humaine lorsqu'elle est intégrée dans la relation de personne à personne, dans le don mutuel entier et temporellement illimité de l'homme et de la femme ».

185. LARCHET, *Théologie du corps...*, 75-76 (c'est nous qui soulignons).

186. A. MATTHEUWS, « Sens du corps et signification de la continence », in *ViCée* 72/2 (2000), 175 et 178. Voir aussi, M.-J. LE GUILLOU, « Virginité et vie théologique », in *Auctores Varii "AA.VV."*, *La chasteté* (Problème de la vie religieuse aujourd'hui), Paris, Cerf, 1953, 138-139 : « Évitions une équivoque : quand nous disons amour spirituel, nous ne disons pas : amour spirituel désincarné. La virginité, en effet, ne vient pas ruiner la délicatesse de l'amitié humaine entre les hommes, mais l'approfondir : elle réalise selon un mode mystérieux l'assomption de ce qui avait été sacrifié ; elle consacre en effet cette transfiguration du corps par l'esprit, cette harmonie profondément humaine, qui permet à l'homme de se donner dans la spontanéité et le désintéressement de la vraie liberté ».

187. Cf. ce même chap. § 2.1.2 : « Le caractère sacerdotal de l'obéissance ».

188. F. MACERI, « Il matrimonio cristiano : un via della filiazione », in *PATH* 10 (2011), 296-297 (notre traduction).
189. LARCHET, *Théologie du corps...*, 100.
190. Cf. A. PIGNA, *ConEvan*, 275-280. Selon l'auteur, formuler la chasteté en termes positifs comme un choix sponsal, et non de manière négative comme le renoncement au mariage, permet de ne pas réduire la chasteté à des normes morales extérieures, mais de la considérer à partir de son fondement ontologique, exprimé dans l'« Alliance d'amour [avec le Christ] qui tend à envahir toute la profondeur d'une existence, afin de la rendre ouverte et disponible aux motions de l'Époux [qui rejoint le cœur de la personne] jusqu'aux fibres les plus intimes de son être propre » (notre traduction).
191. En s'inspirant de Jean Damascène et Grégoire de Nysse, Thomas d'Aquin évoque déjà la question de la pudeur comme crainte de l'acte honteux (cf. *ST II<sup>ae</sup>-II<sup>ae</sup>*, q. 44, art. 1-3), mais sans l'appliquer directement à la vie conjugale.
192. K. WOJTYLA, *Amour et Responsabilité*, trad. T. Sas et M-A. Bouchaud-Kalinowska, Paris, Éd. du Dialogue – Éd. Stock, 1978, 164.
193. I. PÉLISSÉ DU RAUSAS, *La pudeur, le désir et l'amour*, Nouan-le-Fuzelier, EdB, 1997, 134-135.
194. Cf. WOJTYLA, *Amour et Responsabilité...*, 178 : « Nous ne pouvons omettre de mentionner la question particulière de la *pornographie*, c'est-à-dire de l'impudeur dans l'art » (c'est l'auteur qui souligne). À ce propos, G. CREA, « Vita religiosa e dipendenza sessuale in Internet », in *ViCo* 40/2 (2004), 171-182. Après avoir rendu compte du phénomène de dépendance affective que peut créer l'usage compulsif de l'ordinateur par internet, l'auteur met en évidence le profil psychologique des utilisateurs fréquents de sites de rencontres et pornographiques sur internet : individus ayant de grandes difficultés à assumer la solitude affective ; multipliant les échecs relationnels ; cultivant une basse estime d'eux-mêmes ; et ayant une structure personnelle fragile. Ensuite, l'auteur applique cette analyse à la vie religieuse, en distinguant le bon usage d'internet en vue d'une diffusion d'un message chrétien et de recherches d'informations utiles, de son usage compulsif visant à compenser des besoins psycho-affectifs que l'individu serait incapable d'assouvir dans la vie réelle. Selon l'auteur le processus d'addiction se construit toujours à partir de petites curiosités partielles, qui – se répétant quotidiennement – tendent à se substituer aux relations habituelles, en stimulant un mode d'agir compulsif devenu ordinaire. Ce dernier impacte inévitablement la vie fraternelle en communauté (conflits et

manque d'amitié réelle), la vie de prière (vide d'intériorité), le travail (dispersion), la qualité du repos (insomnie). Cela dit, l'auteur invite à ne pas confondre des attitudes de faiblesses manifestées par un usage déplacé d'internet qui serait occasionnel, avec une attitude pathologique par laquelle le sujet n'est plus capable de faire la part entre les phantasmes et la réalité.

195. Cf. X. LACROIX, *Les mirages de l'amour*, Paris, Centurion – Bayard Éd., 1997, 149-150.

196. R. CANTALAMESSA, *La virginité*, trad. M. du Cœur Immaculé, Nouan-le Fuzelier, ELJ, 1990<sup>2</sup>, 50.

197. MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet* (7<sup>e</sup> Discours, III, § 156)..., 187.

198. Cf. S. ZAMBONI, « Una coscienza "informata" dalla croce », in ID., *Chiamati a seguire l'Agnello. Il martirio compimento della vita morale* (Etica Teologica oggi), Bologna, EDB, 2007, 328-338. Après avoir introduit son propos, en définissant la conscience et explicitant son lien d'unité foncier avec la liberté, l'auteur précise que la conscience du chrétien se forme dans cette appropriation d'une Parole, le conduisant à laisser le Christ agir en lui (cf. Ga 2,2). Plus encore, l'auteur montre que lorsque le mystère de la Croix imprègne en profondeur le cœur du chrétien, alors celui-ci a la force de le faire passer « d'une simple ouverture transcendante à l'être, à une attraction vers cette manière d'aimer in *forma crucis* » (p. 333, notre traduction). C'est précisément cette *attraction* qui a inspiré l'irrésistible fascination des martyrs pour le caractère absolu du don du Christ, au point de rendre leur conscience cruciforme.

199. CONCILE VATICAN II, GS (n.24 § 3). La version originale en latin dit : « ... hominem, qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit, plene seipsum invenire non posse nisi per *sincerum* sui ipsius *donum* » (c'est nous qui soulignons). Cf. P. IDE, « Une théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et Spes*, n.24 § 3 chez Jean-Paul II (Seconde partie) », in *Anth* 17/2 (2001), 313-344. L'auteur propose, en guise d'annexe (p. 339-344), une liste exhaustive et classée par ordre chronologique, de toutes les occurrences de cette citation du Concile, telle qu'elle apparaît dans le magistère de Jean-Paul II.

200. Dans la citation que nous venons de proposer, nous avons séparé ces trois membres, d'une manière symbolique, en insérant le caractère || entre eux.

201. P. IDE, « Une théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et Spes*, n.24 § 3 chez Jean-Paul II (Première partie) », in *Anth* 17/1 (2001), 152.

202. Cf. note 99, chap. 2 § 2.2. « Être attiré par la grâce filiale ».

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

indépassable de l'amour, parce qu'il donne sa vie pour ses amis, de même les disciples, pour être en mesure de reproduire le même amour que le maître, doivent avoir au préalable une relation d'amitié. En d'autres termes, pour donner sa vie pour ses amis, le disciple doit d'abord vivre l'amitié ».

275. TAYLOR, *Les Actes des deux Apôtres...*, 133.

276. TAYLOR, *Les Actes des deux Apôtres...*, 135-136.

277. J. GALOT, *Vivre avec le Christ. La vie consacrée selon l'Évangile*, Louvain, Sintal, 1986, 143.

278. TAYLOR, *Les Actes des deux Apôtres...*, 145.

279. Cf. D. HAMIDOVIĆ, « La remarque énigmatique d'Ac 5,4 dans la légende d'Ananias et Saphira », in *Bib* 86 (2005), 409 : « Le participe aoriste *πραθὲν*, "(ce qui a été) vendu", s'accorde bien avec *χωρίου* [v.3], le "domaine" ; il désigne l'ensemble du domaine vendu, la partie versée dans les caisses de la communauté et la partie détournée par Ananias. Ainsi, le verset "(ce qui a été) vendu, ne se trouvait-il pas en ta possession ? " (v.4a), se comprend comme un rappel de de Pierre pour signifier à Ananias que le don a été effectué de plein gré, sans contrainte de la part des apôtres ».

280. Cf. U. TERRINONI, « Anania e Saffira : la frode alla comunità (At 5,1-11) » in ID., *Parole di Dio e voti religiosi. Icone bibliche*, Vol. Unico, Bologna, EDB, 20052, 485-487. L'auteur précise que « par le mensonge et l'hypocrisie, Ananias et Saphira préfèrent s'appuyer sur des sécurités économiques que sur les garanties offertes par la communauté ; ils ont donc davantage confiance dans la richesse matérielle que dans la Providence. Au fond, ils démontrent non par des paroles mais par les faits qu'ils ne croient pas dans le principe d'"un seul cœur et d'une seule âme" (Ac 4,32). Cela constitue une grave faute contre l'unité et la communion de la communauté » (notre traduction).

281. Cf. R. VOLO PÉREZ, *Attirati da Gesù. Nuovo Testamento e vita consacrata* (ITVC), Milano, San Paolo, 2014, 75 : « La vie cénobitique et monastique se structure et fleurit avec une vive aspiration à expérimenter et revivre cette forme de communion caractéristique de l'Église originelle, telle qu'elle est décrite dans l'œuvre originelle de Luc. Nous avons un bel exemple de ce phénomène chez saint Augustin et dans son idéal monastique, "dans lequel le Saint met l'accent sur ce qu'il considérait être au cœur de l'institution monastique : la communion des biens en accord avec l'idéal apostolique établi par Ac 4, 32-34" » (notre traduction).

282. R. KAMPLING, « "Non abbiamo forse trasformato la terra in paradiso" ? Poveri e ricchi nella chiesa antica », trad. E. Gatti, in *Concilium* (ed.

Italienne) 5 (1986), 79. L'auteur rapporte les propos du Pasteur d'Hermas.

283. Cf. *Excursus* (n.1) – Petite analyse épistémologique du terme *pauvreté*, p. 535.

284. A. PIGNA, *ConEvan*, 128 (notre traduction).

285. LÉGASSE, « Pauvreté chrétienne »..., col. 633.

286. G. PEREGO, « Silenzio e spoliazione. L'estrema povertà abbracciata dal Signore », in *Religiosi in Italia [RelIt]* 370 (2009), 7\*-8\*.

287. JEAN-PAUL II, « La pauvreté évangélique, condition essentielle de la vie consacrée », in *DC* 2107 (1995), 15.» ;

288. C'est nous qui soulignons ; cf. V. P. FURNISH, *II Corinthians*, Garden City – New York, The Anchor Bible, 1984, 404-405, 416-417. L'auteur explicite deux parallèles : avec Ph 2,7-8, à partir du verbe aoriste ἐπτώχευσεν *il s'est fait pauvre* ; et avec Ph 2,6, à partir de l'affirmation πλούσιος *de riche qu'il était*. Dans son commentaire, l'auteur précise : « Ailleurs (cf. Ph 2,6-13), il est vrai que l'apôtre présente l'amour don-de-soi du Christ pour les autres comme une forme de prototype pour les croyants. Mais ici l'accent est davantage mis sur le salut (les riches) par lequel les Corinthiens ont été enrichis par le Christ » (p. 418, notre traduction).

289. DURRWELL, *Le Père en son mystère...*, 212-213.

290. JEAN-PAUL II, *VC* (n.16).

291. L. CRIPPA, « Per una povertà personale più credibile (II) », in *ViCo* 26/6-7 (1990), 513 (notre traduction) ; cf. CIVCSVA, *EE* (n.35) : « De nos jours, l'impuissance est une des plus grandes pauvretés. Le religieux accepte de partager cette pauvreté par la générosité de son obéissance, uni ainsi avec les pauvres et les faibles d'une manière particulière, comme le Christ dans sa Passion. Un tel religieux sait bien ce que c'est qu'être devant Dieu comme un pauvre, d'aimer comme Jésus aime, et de travailler à l'œuvre de Dieu aux conditions de Dieu ».

292. J. ROVIRA, « La povertà evangelica : un testimoni carica di frutto dello Spirito, anche per il mondo di oggi. Che significa e come vivere la povertà religiosa oggi ? », in *ViCo* 40/3 (2004), 252 (notre traduction, c'est l'auteur qui souligne).

293. C. MOLARI, « Il voto di povertà come esercizio e testimonianza di speranza », in *ConServ* 55/9 (2006), 15 (notre traduction).

294. Cf. *Excursus* (n.2) : De l'instinct de conservation au sens de l'appartenance, p. 538.

295. Cf. A. MORAN, « The Evangelical Counsel of Poverty : A Response to

Globalization ? », in *Ang* 89 (2012), 579-590 ; THOMAS D'AQUIN, *ST*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 117, art. 1 : « S. Augustin nous dit que “bien user des choses dont nous pouvons user mal, c'est l'affaire de la vertu”. Or nous pouvons user bien ou mal non seulement de ce qui est en nous, comme les puissances et les passions de l'âme, mais encore de ce qui est hors de nous, comme les biens de ce monde qui nous sont accordés pour le soutien de notre vie. Et c'est pourquoi, *puisque en user bien relève de la libéralité, par voie de conséquence, celle-ci est une vertu* » (c'est nous qui soulignons).

296. PAPE FRANÇOIS, « L'homme n'est pas une denrée jetable », in *DC* 2512 (2013), 89-90 (c'est nous qui soulignons).

297. À propos de la cupidité (*avaritia*), cf. THOMAS D'AQUIN, *ST*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 118, art. 2 : « L'avarice [implique] un amour immodéré des possessions désignées sous le nom d'argent et dont l'avarice tire son nom. Mais parce que le verbe “avoir”, qui semble selon son premier emploi se rapporter aux possessions dont nous sommes totalement maîtres, s'est appliqué à bien d'autres choses [...] par suite, le nom d'avarice s'est étendu à tout appétit immodéré de posséder une chose quelconque. Ainsi S. Grégoire dit-il : « L'avarice ne porte pas seulement sur l'argent, mais encore sur la science et la grandeur, quand on désire la première place au-delà de la mesure légitime ».

298. Cf. A. CALÒ, « Povertà, solidarietà, condivisione », in *RelIt* 375 (2009), 174\* : « La logique du pauvre est de reconnaître d'avoir besoin d'être aidé, d'accepter de devoir être aimé, pour vivre. [...] La logique du pauvre ce n'est pas [l'apologie de] la pauvreté, mais le partage, la communion qui multiplie les biens et permet que chacun trouve une liberté que ce soit au cœur du manque ou dans le service réciproque des uns envers les autres » (notre traduction).

299. CONCILE VATICAN II, *PC* (n.13).

300. Cf. B. DI MARTINO, « Alcune riflessioni sul significato della povertà nella vita cristiana e nella vita consacrata », in *Clar* 57 (2017), 192 : « La vocation chrétienne a très peu en commun avec des exigences ascétiques stoïciennes ou orientales. Si, en certains cas, il faut renoncer à des comforts ou à certains avantages, cela s'intègre davantage dans les choix ordinaires d'une vie que dans un principe qui mépriserait *a priori* les comforts ou les avantages. Mais plus encore, il faut souligner que le cœur de la vocation chrétienne n'est pas l'abandon des biens, mais uniquement la *Sequela Christi* (cf. Mt 4,19 ; Mc 1,17). L'abandon des biens ne peut [donc] prétendre à une place centrale qu'il n'a pas, car cela pervertirait la nature même de la communion avec le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Par contraste, l'attitude des disciples est soit distante – ils posent des questions mais n'agissent pas (v.22-24) – soit mensongère – avec Judas quittant la salle précipitamment, afin de convertir le signe même de la communion en un acte de trahison (v.27-30).

Selon Schnackenburg, ce *corpus* de texte primitif aurait ensuite fait l'objet d'ajouts successifs. Ceux-ci ont engendré une interprétation moralisante de l'épisode du lavement des pieds. De ce point de vue, tout le débat porte sur la question de la "pureté" que Jésus n'attribue pas à tous ses disciples (v.11). Après cette déclaration, vient l'explication du geste du lavement des pieds (12b-19). Or, celui-ci doit devenir, pour la communauté des disciples, le signe distinctif de leur mode d'être fraternel. Selon notre exégète, le rapprochement entre ce geste du lavement des pieds avec les sacrements du baptême et de l'Eucharistie n'est pas aussi certain que cela, dans les temps primitifs de l'Église. Une telle relecture sacramentelle relèverait plutôt d'une tradition tardive, datant du IV<sup>e</sup> siècle. Ce qui semble beaucoup plus déterminant, c'est l'exigence du Christ à exercer l'humilité au cœur des rapports fraternels. Tel serait le chemin de la purification du cœur : servir gratuitement ses frères de communauté, en s'appropriant l'agir-même du Christ auprès de ses disciples. Dans ce contexte, Léon-Dufour faisant l'exégèse du v.15b : "... pour que vous agissiez *comme* (καθὼς) je l'ai fait pour vous", dit :

La conjonction καθὼς ne signifie pas seulement « comme » au sens de comparaison, mais pose un lien intrinsèque, une relation d'engendrement. On pourrait paraphraser : « En agissant ainsi, je vous donne d'agir de même ». En quoi consiste l'action attendue des disciples ? Évidemment, non pas à reproduire l'action matérielle de laver les pieds, mais dans la disponibilité foncière et effective à être au service les uns des autres, un service sans réserve, exempte de volonté de puissance<sup>7</sup>.

De son côté, en commentant précisément cette exégèse libérale, Ratzinger note que cette purification du cœur scelle le passage d'une conception encore rituelle de la pureté à une autre plus morale. En même temps, il nuance cette remarque, en refusant toute réduction moralisante du rite, en disant que « [si] le christianisme [était] essentiellement une morale, une espèce de *réarmement éthique*, [alors] on ne rend[rait] pas justice à la nouveauté du Nouveau Testament<sup>8</sup> ».

Ce bref commentaire nous introduit à la critique proposée par une lecture plus narrative de ce même récit du lavement des pieds. Cette lecture s'intéresse moins à justifier l'existence de deux interprétations successives, qu'à mettre en relief l'unité entre le mystère du Christ – tel qu'Il se révèle – et son appropriation par les disciples, au cœur de leur vie concrète. Dans cette perspective, Ratzinger évoque l'unité indissoluble entre le *sacramentum* et l'*exemplum*. Précisons immédiatement que la notion de “sacramentum” ne renvoie pas, ici, à des sacrements spécifiques, mais traduit le mystère du Christ qui vient à la rencontre de l'homme, jusqu'à le transformer intérieurement. Ainsi, l'homme devenant instrument de l'action du Christ actualise en sa chair la mission de salut du Christ Lui-même. Dans ce contexte, notre théologien allemand insiste : la nouveauté du christianisme ne consiste pas en une nouvelle norme morale qui serait capable d'élever l'agir humain à une parfaite maîtrise de ses passions. Autrement dit, le lavement des pieds n'a pas pour fin d'indiquer une meilleure forme d'humanisme, illustré par le stoïcisme, qui serait déliée de ses exigences premières révélées par le Décalogue. Au contraire :

La nouveauté ne peut provenir que du don de l'être avec le Christ, du vivre avec Lui. [...] Ce qui compte, c'est l'insertion de notre moi dans le sien (« ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » Ga 2,20)<sup>9</sup>.

Il n'y a donc pas, d'un côté, la grâce du Christ qui serait victorieuse des supercheries du diable en vertu du mystère de sa Croix ; et, de l'autre, la manière qu'ont les disciples de comprendre le lavement des pieds comme la clé herméneutique de leurs rapports fraternels. Au fond, il n'existe qu'une seule grâce, celle de la rencontre transfigurante entre l'homme et Dieu. Or, dans le lavement des pieds, est révélé l'amour de Dieu qui se fait totalement solidaire de l'humain, au point que le « Maître et Seigneur » (Ὁ διδάσκαλος καὶ Ὁ κύριος, v.13) va jusqu'à pâtir en sa chair de l'extrême misère de l'homme blessé, dans le mystère de sa Croix. Nous savons que

le lavement des pieds était perçu, dans le monde juif contemporain de Jésus, comme un geste avilissant, dégradant, absolument exclu de la classe des maîtres et des seigneurs. [... Ce] geste [était] réservé habituellement aux esclaves<sup>10</sup>.

Dans ce contexte culturel, en posant ce geste réservé aux esclaves, le Christ se révèle comme le nouvel Adam qui vient s'identifier à l'esclavage du premier homme pour l'en libérer de l'intérieur (μορφήν δούλου, Ph 2,7). En ce sens, Adam est aussi présent en arrière-plan de ce récit du lavement des pieds. Une telle solidarité par *mode de récapitulation*<sup>11</sup> pourrait se synthétiser ici en une formule simple : le κύριος se fait δούλος<sup>12</sup>.

Plus encore, en se faisant esclave, le Seigneur révèle à ses disciples toute la densité de son identité filiale : à l'image de l'esclave ne vivant que pour son Maître, le Christ ne vit que pour glorifier son Père ; il est donc fondamentalement *être-pour-les-autres*. Ainsi, dans le v.19, Jésus révèle l'origine divine de son obéissance filiale, en disant : « Dès maintenant je vous le dis avant que cela n'arrive, pour qu'une fois cela arrivé, vous croyiez que *moi je suis* (ἐγώ εἰμι) ». Cette formulation est approfondie dans le v. suivant : « Amen, amen, je vous le dis :

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

avons montré que la vertu liée à ce vœu constitue le *lieu théologal* d'une ouverture de la volonté à une disposition oblatrice<sup>37</sup>. Dans notre épisode du lavement des pieds, ce décentrement n'est pas explicite, mais implicite. Nous pouvons en trouver un écho dans le dialogue que Pierre entretient avec Jésus, suite à la proposition du Maître de lui laver les pieds : « Pierre lui dit : “Non, tu ne me laveras pas les pieds, jamais !” Jésus lui répondit : “Si je ne te lave pas, tu n'as pas de part avec moi” » (Jn 13,8). Entre la réaction spontanée de Pierre, témoignant de l'incompréhension du geste kénotique du Christ, et l'annonce que fait Jésus de son futur martyre, l'invitant à le suivre jusqu'à cette extrémité de l'Amour, se dévoile tout l'espace du repentir des fils adoptifs transfiguré en offrande radicale de soi. Or c'est bien cette conversion radicale du cœur qui témoigne d'un amour exclusif pour le Christ. Aussi, cette allusion au Mystère pascal, présente dans le récit du lavement des pieds, montre bien que ce troisième décentrement constitue un chemin d'approfondissement et de conversion permanente.

– Enfin, le *quatrième* décentrement est contenu dans la fécondité charismatique du disciple du Christ. Cette « maternité ecclésiale consiste à *laisser assumer tout mon agir dans l'agir du Christ*, [... en me rendant disponible] à aimer quelqu'un que je n'aurai pas choisi, et que me sera donné<sup>38</sup> ». Elle est donc profondément enracinée dans le mystère de la filiation, qui se déploie tout autant dans la fraternité humaine que dans l'expérience mystique sponsale du croyant. À ce propos, Mimeault précise :

Cette circularité entre filiation et maternité dans la vie du fils est magnifiquement exprimée dans la doctrine de l'enfance spirituelle, bien illustrée par Thérèse de Lisieux. Et c'est justement ce lien intrinsèque entre filiation et maternité qui permet à l'enfance spirituelle d'échapper au reproche d'infantilisme. Si l'enfance spirituelle signifiait que l'homme

est simplement laissé à l'irresponsabilité de l'enfant (*infans* qui ne sait pas répondre de façon articulée), alors elle serait indigne de l'homme créé à l'image de Dieu. [...] Au contraire, elle comporte l'affirmation théologique la plus déterminante à ce sujet : vivre l'enfance spirituelle signifie non pas refuser la responsabilité (cela serait l'infantilisme), mais laisser au Père de déterminer la mesure de ma responsabilité<sup>39</sup>.

Plus encore, cette fécondité spirituelle du croyant est une participation à la mission de l'Église, qui est elle-même structurée par les *tria munera Christi*. Cela veut dire que la mission médiatrice du Christ n'est pas extérieure à l'homme, puisque ce dernier est inséré dans cette mission en vertu de son baptême, qui le plonge dans la foi de l'Église. En ce sens, les *tria munera Christi* font intégralement partie de la maternité de l'Église et des chrétiens. Dans notre récit du lavement des pieds, cette maternité ecclésiale s'exprime à travers l'unité intrinsèque entre les deux actes symboliques que Jésus pose successivement :

*Primo*, laver les pieds de ses disciples, geste par lequel il annonce sa mort rédemptrice et, en même temps, le type de comportement fraternel que les disciples doivent cultiver entre eux (v.12-15).

*Secundo*, respecter la liberté de ses disciples, en permettant à Judas d'être tenté par Satan et même de passer à l'acte (v. 26-27). De la sorte, Jésus manifeste qu'il a l'initiative

... d'ouvrir lui-même le chemin qui le conduira à la Croix et à la glorification. Par ces deux actions, Jésus fonde la communauté des disciples sur le don de lui-même où son amour se montre à l'extrême. De cette communauté, l'allégorie du Bon Pasteur a manifesté la vraie nature<sup>40</sup>.

Cette rencontre entre l'acte salvifique du Christ et la liberté des croyants peut être formalisée, d'une manière plus précise, à travers la mise en relief d'une correspondance entre ces trois dimensions de l'unique médiation que le Christ porte à son

achèvement dans l'œuvre du salut (*tria munera Christi*) et les trois relations essentielles (filiation, fraternité et sponsalité) qui s'accomplissent dans la maternité ecclésiale participée des croyants.

Mais la question suivante reste maintenant en suspens : de quelle manière concrète cette correspondance entre la participation à la mission médiatrice du Christ (*tria munera Christi*) et les relations essentielles (filiation, fraternité et sponsalité), appelées à s'accomplir dans la maternité ecclésiale, s'actualise-t-elle dans la vie religieuse ? Avant de répondre à cette question, rappelons que la vie religieuse a pour mission « de manifester clairement, et de manière charismatique, ce mystère de la sainteté de l'Église, en particulier par le don de la virginité consacrée<sup>41</sup> ». En ce sens, plusieurs soutiennent que les vœux religieux constituent le *lieu théologique* où se manifeste le plus nettement cette spécificité charismatique<sup>42</sup>. Or, s'il est vrai que cette mise en relief permet d'expliciter le fondement filial objectif de la consécration religieuse, elle ne suffit pas, pour autant, à expliciter sa maternité ecclésiale spécifique. En effet, cette dernière ne découle pas uniquement des vœux, mais de la manière qu'a le consacré de s'approprier cette configuration au Crucifié, par les vertus correspondantes. Bien plus, ce chemin de transfiguration morale touchant à toutes les relations essentielles du consacré, ne peut s'accomplir qu'en accueillant d'une manière toujours plus confiante et adaptée les quatre médiations ecclésiales : l'obéissance filiale (médiation *d'autorité*) ; l'écoute active des médiations *charismatiques* (la Règle, la vie fraternelle en communauté) ; ainsi que l'ouverture du cœur sponsal à deux autres médiations spécifiques : l'une *sacramentelle*, l'autre *personnalisée*. Ces deux dernières médiations ecclésiales s'incarnent d'un côté, dans le déploiement de la grâce baptismale, par les sacrements de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

D'une manière complémentaire à la mission *ad gentes*, le magistère contemporain a pris conscience, dès les années 70, de la nécessité de promouvoir *la nouvelle évangélisation*<sup>66</sup>. Pour autant, entre cette conscience intuitive et sa formalisation conceptuelle, il aura fallu attendre encore quelques années. Ce n'est qu'à la fin des années 80 que Jean-Paul II évoquera d'une manière solennelle l'urgente nécessité de trouver des méthodes pastorales adaptées, pour contrecarrer les effets ravageurs d'un processus de déchristianisation touchant l'ensemble des pays ayant déjà reçu une première évangélisation millénaire :

Des pays et des nations entières où la religion et la vie chrétienne étaient autrefois on ne peut plus florissantes et capables de faire naître des communautés de foi vivante et active sont maintenant mis à dure épreuve et parfois sont même radicalement transformés, par la diffusion incessante de l'indifférence religieuse, de la sécularisation et de l'athéisme. Il s'agit en particulier des pays et des nations de ce qu'on appelle le Premier Monde, où le bien-être économique et la course à la consommation [...] inspirent et alimentent une vie vécue « comme si Dieu n'existait pas » (*etsi Deus non daretur*). Actuellement, l'indifférence religieuse et l'absence totale de signification qu'on attribue à Dieu, en face des problèmes graves de la vie, ne sont pas moins préoccupantes ni délétères que l'athéisme déclaré. La foi chrétienne, même lorsqu'elle survit en certaines de ses manifestations traditionnelles et rituelles, tend à être arrachée des moments les plus importants de l'existence, comme les moments de la naissance, de la souffrance et de la mort. [...] Seule une *nouvelle évangélisation* peut garantir la croissance d'une foi claire et profonde, capable de faire de ces traditions une force de réelle liberté<sup>67</sup>.

Le constat d'une véritable récession culturelle devient ici explicite. De fait, l'impact de la culture sécularisée semble empêcher nos contemporains de saisir la signification des enjeux ultimes de l'existence. Les grandes étapes de la vie – la naissance, le mariage, la maladie et la mort – n'obéissent plus à des rites signifiant l'accueil dans une communauté croyante,

l'Alliance entre Dieu et son peuple, ou encore l'espérance eschatologique inscrite dans le cœur de l'homme. Les répercussions sur la vie chrétienne sont évidemment dramatiques : la consistance de la communauté ecclésiale se dissout au profit d'une assemblée de personnes sans liens réels ; la compétence du magistère n'est plus accueillie comme une référence normative ; et les sacrements sont réduits à des choix subjectifs. En d'autres termes, la foi perd son contenu objectif, pour se réduire à des questions de sensibilités affectives ou culturelles. Pis encore, l'acte de foi n'est plus un chemin de vie intérieure et de communion ecclésiale, mais se réduit à l'affirmation d'une simple opinion, sans fondement réel. À travers cette mise en perspective d'une culture sécularisée associée à la réduction individualiste de la foi, apparaît un lien de cause à effet entre la déconstruction anthropologique promue par la postmodernité et le processus de déchristianisation. Mais ce qu'il convient surtout de souligner, c'est l'émergence d'un écart culturel, toujours plus profond, entre la signification millénaire des symboles de la foi et leur totale étrangeté à la culture humaine de nos contemporains. En ce sens, Vingt-Trois se demande :

Comment pouvons-nous annoncer l'Évangile dans cette société sécularisée où le vocabulaire chrétien ne fait plus de sens, ou en tout cas n'a plus de sens immédiat et immédiatement interprétable ? Je crois que la rupture culturelle est telle que nous sommes confrontés à des exigences ou à des objectifs non pas contradictoires mais parallèles. [...] Comment être chrétien dans une société païenne ? [...] Vivons-nous [la foi] comme une sorte de tentation *amish*, c'est-à-dire la tentation de nous regrouper en cellules identifiées chrétiennes et de ne plus nous occuper du reste du monde ? C'est possible, mais cela veut dire que nous ne sommes plus dans la dynamique de la mission de l'Église<sup>68</sup>.

Le christianisme devrait-il donc s'ouvrir à un dialogue approfondi avec un monde sécularisé ? D'après les défenseurs

de cette hypothèse, un tel dialogue serait capable de « proposer une transcendance d'ouverture et de dynamisme, qui n'est pas une domination surplombante, mais un souffle disposant au dépassement de soi en vue d'un avenir partagé<sup>69</sup> ». Ajoutons qu'une telle position dénonce en même temps une foi dite "réactionnaire" ayant tendance à devenir un ghetto contre-culturel. Une telle foi considère que les croyants devraient être capables de saisir la mentalité de notre époque, en discernant les éléments positifs de progrès humains inclus dans le processus de sécularisation. De notre côté, nous reconnaissons également qu'un repli identitaire face à la sécularisation s'opposerait radicalement au dynamisme missionnaire de l'Église. Cela dit, de vraies questions se posent : de quelle manière s'articulent le caractère prophétique de notre foi – appelée à dénoncer toutes les formes d'idolâtries, mais aussi toutes les formes d'injustices – et le dialogue avec les acteurs d'un monde païen dans lequel l'Église est aujourd'hui immergée ? En voulant être conciliant envers des principes anthropologiques incompatibles avec la révélation chrétienne, ne risque-t-on pas de voir s'écrouler les fondements mêmes de notre foi ?

À côté de cette proposition, d'autres considèrent que la *nouvelle évangélisation* devrait avoir comme axe premier la réconciliation de la foi avec la raison, à travers un processus d'éducation des consciences, associé à un parcours de formation de l'intelligence croyante<sup>70</sup>. Certes, cette proposition est tout à fait pertinente lorsqu'elle s'adresse à de futurs pasteurs ou des laïcs engagés, mais elle a comme limite de nourrir uniquement la dimension intellectuelle de la foi.

Pour d'autres encore, la *nouvelle évangélisation* est appelée à réinterpréter une annonce explicite de la foi, par un chemin ayant une triple dimension : mystagogique, communautaire et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

régulièrement à une médiation *sacramentelle*, en l'occurrence le sacrement de la pénitence-réconciliation. Il n'est pas nécessaire d'explicitier ici le caractère filial de ce sacrement, ou la question corrélative de la correction fraternelle en communauté, puisque ces thèmes ont déjà été abordés<sup>93</sup>. En revanche, il est important de souligner que ce sacrement de la miséricorde réhabilite la conscience filiale, en aidant le pénitent à comprendre que rien ne lui est dû, mais que tout lui est donné par surcroît. Ainsi, le consacré peut se réinsérer dans la dynamique d'une prière liturgique fondée uniquement sur le don, en développant une culture de l'action de grâce. Dans cette perspective, il convient d'affirmer qu'il existe un lien de fécondité entre le sacrement de la Réconciliation et la qualité d'une vie fraternelle en communauté. De fait, ce sacrement ne se contente pas de réhabiliter la communion rompue entre le fils adoptif et le Père éternel, mais contribue également à réinsérer le pénitent dans la communion de l'Église.

Si la liturgie célébrée dans la vie religieuse est aussi au service du dynamisme filial et de l'unité fraternelle dans les communautés, elle ne doit pas pour autant céder à la tentation d'une complaisance auto-référentielle. Au contraire, elle est appelée à se déployer au cœur d'une intention missionnaire. Les insistances répétées du Pape François concernant la vocation de l'Église, appelée à sortir de ses zones de confort pour rejoindre les périphéries existentielles, méritent d'être ici rappelées :

L'Église *en sortie* est la communauté des disciples missionnaires qui prennent l'initiative, qui s'impliquent, qui accompagnent, qui fructifient et qui fêtent. [...] La communauté évangélisatrice expérimente que le Seigneur a pris l'initiative, il l'a précédée dans l'amour (cf. 1Jn 4,10), et, en raison de cela, elle sait aller de l'avant, elle sait prendre l'initiative sans crainte, aller à la rencontre, chercher ceux qui sont loin et arriver aux croisées des chemins pour inviter les exclus. [...] Osons un peu plus prendre l'initiative ! En conséquence, l'Église sait *s'impliquer*. Jésus a

lavé les pieds de ses disciples. Le Seigneur s'implique et implique les siens, en se mettant à genoux devant les autres pour les laver. Mais tout de suite après il dit à ses disciples : « Heureux êtes-vous, si vous le faites » (Jn 13,17)<sup>94</sup>.

Dans cette perspective, il convient de se demander de quelle manière la liturgie célébrée dans la vie religieuse participe de la maternité de l'Église ? Précisément en éduquant les consacrés à entrer dans un double mouvement de conversion : d'abord, par une phase de recueillement, allant de l'extérieur vers l'intérieur, à travers une attitude d'accueil et d'ouverture du cœur à la réalité du mystère du Christ, tel qu'il se révèle en sa Parole et ses sacrements. De ce point de vue, Nault précise que « cette attitude de réceptivité dépasse les seuls textes : nous avons à tout recevoir dans la liturgie, pas seulement les textes, mais la réalité que ces textes signifient, la grâce<sup>95</sup> ». Ensuite, par une seconde phase de sortie de soi, allant de l'intérieur vers l'extérieur, à travers un mouvement que le Pape François résume à travers ces quelques verbes clés : « marcher, édifier-construire, confesser<sup>96</sup> ».

Or, le sacrement de l'Eucharistie est le *lieu théologique* où se réalise d'une manière éminente cette transfiguration du cœur des consacrés. Il n'est pas nécessaire ici de détailler la dimension morale de ce sacrement, puisque ce thème sera abordé, un peu plus tard dans notre réflexion<sup>97</sup>. En revanche, il semble opportun de rendre compte de l'analogie liant la structure liturgique de la messe et le double mouvement de conversion auquel les consacrés sont appelés, pour répondre le plus parfaitement possible aux exigences mêmes de leur vocation spécifique. Ainsi, dans la première partie de la messe, « la liturgie de la Parole est missionnaire dans sa structure ouverte à tous, chrétiens et non-chrétiens, car elle est liée à l'instruction pratique qui précède le baptême<sup>98</sup> ». Cela veut dire qu'au cours

de ce premier mouvement d'intériorisation, les consacrés ne sont pas appelés à rechercher une forme de sécurité psychologique. Ils sont plutôt appelés à expérimenter la proximité du Christ, en l'accueillant dans sa Parole *hic et nunc*, au cœur de leurs désirs personnels et des méandres de leur vie relationnelle. Ces retrouvailles avec le Christ ne sont donc pas seulement d'ordre personnel, mais elles s'insèrent dans une dynamique communautaire. Ainsi, les croyants se laissent toucher au plus intime d'eux-mêmes par le Christ, tout en s'incorporant au mystère de l'Église. Ce premier mouvement de recueillement s'ouvre sur le second, de nature plus expansive. En ce sens, la communion eucharistique fait participer chaque fidèle à l'*être-pour-les-autres* du Christ. si l'on applique cette conclusion à la vie religieuse, cela signifie que les consacrés sont appelés à s'approprier leur sacerdoce commun par un mode personnel d'incarner le charisme de leur Institut. Dès lors, ils transmettent la vie de Dieu au monde, par une maternité ecclésiale transcendant leur capacité humaine. Dans le contexte de cette réflexion sur la conversion eucharistique des consacrés, Augé précise :

La centralité de l'Eucharistie dans la communauté religieuse est présente dans la conscience historique de la vie religieuse depuis les débuts de la vie cénobitique. Depuis Pacôme (vers 288-346), le père des cénobites, l'Eucharistie n'a jamais cessé d'être le moment fort de l'expérience de foi de la communauté religieuse. Bien sûr, il y a eu différents modes et divers accents au long de l'histoire de la vie consacrée. Au cours de cette histoire, les zones d'ombre ne manquent pas non plus. Celles-ci ayant parfois obscurci certains aspects du mystère eucharistique ou l'ayant réduit à une dévotion, même si elle demeure la principale parmi toutes les autres dévotions<sup>99</sup>.

En dénonçant la réduction de l'Eucharistie à une *dévotion*, notre théologien ne veut pas dire qu'il faille dénigrer le rite de l'adoration eucharistique ou renier le caractère sacrificiel de ce

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

L'expérience recueillie indique que cette collaboration, quand elle est bien menée, contribue à une meilleure appréciation du charisme propre et de celui des autres ; elle manifeste une solidarité concrète entre communautés plus riches et communautés plus pauvres en membres et en moyens ; elle présente un témoignage éloquent de la communion à laquelle l'Église est appelée par vocation divine, et elle est de grande utilité pour que la formation atteigne le niveau et l'ampleur requis par la mission de la vie religieuse dans le contexte du monde actuel<sup>123</sup>.

À présent, élargissons encore le cercle des réalités ecclésiales avec lesquelles les communautés religieuses sont appelées à collaborer. Les consacrés sont appelés à cultiver des liens de communion avec les laïcs, liant une proximité humaine et un vrai souci apostolique. Certes, il s'agit d'éviter, à tout prix, les pièges d'une proximité qui deviendrait fusion psychologique ou d'un zèle apostolique caricaturé en une vaste opération de séduction, voire de manipulation. Les récentes révélations des multiples drames d'emprises psychologiques et d'abus sexuels témoignent suffisamment du caractère criminel de ces perversions<sup>124</sup>. En revanche, les consacrés sont appelés à témoigner d'une expérience spirituelle authentique, fondée dans l'ascèse quotidienne d'une fraternité communautaire et la prière continuelle. Dans cette perspective, nous renvoyons le lecteur à l'*excursus* concernant la contemplation comme fondement spirituel de la mission ecclésiale. Nous croyons que les paroles de l'archevêque de Canterbury concernant ce défi contemporain sont très éclairantes<sup>125</sup>.

Revenons à notre propos concernant la mission évangélisatrice des consacrés. Outre la finalité contemplative de leur vocation, ceux-ci sont également appelés à devenir un signe de la compassion et de la tendresse de Dieu au cœur des périphéries existentielles dans lesquelles ils sont envoyés par l'Église. En ce sens, la théologienne dominicaine Aubier considère que « la passion et la compassion pour l'humanité sont la sève de la

mission » apostolique. Elle poursuit son propos en disant :

Le zèle apostolique ne se confond pas avec n'importe quelle motivation, ou n'importe quelle contamination du monde comme : aller à contre-courant, être progressiste, cultiver sa propre image, chercher à rester protagoniste<sup>126</sup>.

Cela veut dire que face aux défis de l'individualisme et du narcissisme promus par la culture postmoderne, la vie religieuse est appelée à concentrer tous ses efforts d'évangélisation sur une véritable *mystique de la rencontre*. Celle-ci s'oppose radicalement à la culture actuelle, niant le caractère sacré du temps et de l'espace vital, au profit de liens immédiats et virtuels. Bien plus, cette *mystique de la rencontre* exige de proposer de véritables espaces d'accueil envers tous les pauvres que les consacrés rencontrent, que ce soit au cœur de leurs activités ministérielles ou dans les multiples services liés au charisme de l'Institut. En ces conditions, il est possible d'affirmer que la *mystique de la rencontre* constitue une clé herméneutique déterminante pour la mission *ad gentes* dans la vie religieuse, parce qu'elle contribue à s'opposer une « économie de l'exclusion<sup>127</sup> ».

Enfin, mentionnons une dernière réalité ecclésiale faisant intrinsèquement partie de la mission apostolique de la vie religieuse : *le témoignage du martyr*. L'occasion nous a déjà été donnée d'évoquer ce thème, à plusieurs reprises, pour rappeler que, dès le début, les consacrés considèrent le caractère radical de leur vocation spécifique comme un équivalent du martyr. Cela dit, il nous faut maintenant inclure cette thématique dans le contexte de la mission apostolique. En ce sens, Salvini pense ceci :

Nous sommes revenus à une époque de martyrs. Aucune religion n'est autant persécutée en ce moment que le christianisme, et il n'y a pas un jour où n'arrive la nouvelle d'un quelconque chrétien tué, n'importe où

sur la planète, uniquement parce qu'il est chrétien<sup>128</sup>.

Dans les pays de vieille chrétienté, la persécution prend d'abord une forme de campagne médiatique orchestrée, discréditant le moindre témoignage de foi, ou dénigrant les vérités du *Credo* confessées par les chrétiens, en particulier dans ses implications morales concernant la *culture de la vie*. De ce point de vue, les consacrés sont appelés à résister à cette persécution sournoise, imposée par une *culture de la mort*<sup>129</sup> devenue dominante, en intensifiant leur vie de prière et leur charité fraternelle. Une telle pression ne doit pas pour autant les faire tomber dans le piège du repli sur soi, mais invite à utiliser les nouvelles formes de communication proposées par la technologie, avec discernement et responsabilité. Le Christ ne donnait-il pas ces mêmes recommandations à ses apôtres, lorsqu'il les envoyait en mission ? « Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups. Soyez donc prudents comme les serpents, et simples comme les colombes » (Mt 10,16). À côté de cette pression néo-païenne exercée dans le contexte de la *nouvelle évangélisation*, il ne faut pas oublier que les consacrés continuent, encore aujourd'hui, d'offrir leur sang pour témoigner de l'amour du Christ jusqu'à la Croix, dans certaines missions *ad gentes*. À titre d'illustration, mentionnons juste la mémoire de quatre sœurs des Missionnaires de la Charité, fondées par Mère Teresa, prises en otage à Freetown (Sierra Leone) en 1999, puis tuées. L'actuelle Supérieure Générale de cet Institut religieux raconte :

Trois [d'entre elles] sont mortes sur le coup, alors que la quatrième, avant de mourir, a pardonné à l'homme qui l'avait blessée en lui tirant dessus, en voulant même éviter qu'il soit emprisonné. La sœur est morte deux semaines plus tard des suites de ses blessures<sup>130</sup>.

Cette présentation des multiples réalités ecclésiales dans laquelle la mission de la vie religieuse apostolique est appelée à

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

simplification historique inacceptable, non seulement parce qu'elle tend à séparer le contenu dogmatique défini au Concile de Trente de sa structure liturgique, mais surtout parce qu'elle contredit une vérité établie par les données de la Tradition, à savoir que la structure fondamentale de la Cène est l'*Eucharistia*. En ce sens, notre théologien précise :

L'élément formel de l'*Eucharistia* jetait ainsi un pont d'une part vers les paroles de bénédiction de Jésus à la dernière Cène (paroles dans lesquelles il avait de l'intérieur anticipé sa mort en Croix), d'autre part vers la théologie du Verbe (et par là un approfondissement trinitaire de la théologie de la Cène et de la Croix), et enfin, vers une notion plus spirituelle du sacrifice (parfaitement apte à interpréter ce qu'avait de particulier le sacrifice de Jésus, dans lequel l'évènement d'une mort avait été transformé en une parole d'acceptation et d'abandon, et où même le fait illogique de la mort était devenu l'affaire du Verbe, du *logos* : le Verbe était mort, et, par-là, la mort était devenue vie)<sup>153</sup>.

Dire que la structure fondamentale de la Cène du Seigneur est l'*eucharistia*, et non le repas, permet de spécifier le contenu dogmatique de ce sacrement, tel qu'il a été reçu dans l'Église : il désigne avant tout la participation à l'action de grâce du Christ, cette dernière incluant l'action de grâce pour les biens de cette terre. L'hypothèse qui soutiendrait que l'Eucharistie devrait d'abord être comprise à partir du repas de Jésus avec les pécheurs est ainsi réfutée. Certes, entre l'heure de la dernière Cène de Jésus et la célébration de l'Eucharistie au cours des premiers temps apostoliques, le repas pascal faisait partie de l'arrière-plan culturel. Mais, après l'époque des apôtres, dans une deuxième phase, la célébration de l'Eucharistie s'est très vite séparée des repas communautaires. Cela signifie que si la dernière Cène fonde le contenu dogmatique de l'Eucharistie, en revanche elle ne détermine pas sa structure liturgique. Au fond, le schéma liturgique qui est adopté par les premières communautés chrétiennes pour célébrer l'Eucharistie s'inspire

davantage, dans sa logique interne, de l'histoire des disciples d'Emmaüs (cf. Lc 25,25-31) : écoute de la Parole révélée, interprétée et actualisée ; puis, cette écoute se transforme en désir, avec la demande au Seigneur de rester ; enfin, la réponse du Seigneur est offerte dans la révélation de sa présence substantielle, à travers le pain rompu, jusqu'à se retirer pour envoyer ses disciples en mission<sup>154</sup>. Par la suite, cette séparation entre la célébration du sacrement et le repas sera confirmée comme une spécificité chrétienne, où les deux réalités ne seront liées que par la référence fondamentale à l'Agapè. Plus encore, l'Eucharistie sera, dans une troisième phase, célébrée le dimanche matin, afin de mieux mettre en relief le lien d'unité entre le culte de Dieu et l'évènement de la Résurrection<sup>155</sup>.

### **2.1.3 De l'agapè filiale à la philia fraternelle (Lc 22,21-30)<sup>156</sup>**

À première vue, la suite du récit lucanien de l'institution eucharistique donne l'impression de ne pas être reliée aux paroles du Christ sur le pain et la coupe. Brutalement, le narrateur introduit d'abord une brève annonce concernant la trahison de Judas (v.21-22), puis rend compte d'une « dispute » (φιλονεικία, v.24) entre les disciples pour savoir qui est le « plus grand » (μείζων, v.24).

Pour commencer, notons que ces deux blocs, à savoir v.21-22 et v.24, ne sont pas juxtaposés l'un derrière l'autre, mais témoignent d'une même attitude d'infidélité chez les disciples, à savoir : la trahison de l'Amour révélé dans l'Eucharistie, à l'instar de la trahison de Judas, ou la recherche des places d'honneur pour les autres disciples. Au fond, qu'importe que les disciples soient motivés par la déception quant à un messianisme temporel, ou par un besoin démesuré de reconnaissance. L'essentiel n'est pas là. Il semble beaucoup plus important pour l'évangéliste de montrer que le don du Christ

jusqu'au sacrifice de la Croix, préfiguré dans la Cène et actualisé dans le sacrement de l'Eucharistie, constitue un signe de contradiction pour les disciples de Jésus et, en même temps, la révélation d'un mode d'aimer tout à fait nouveau. En ce sens, le récit de l'institution de l'Eucharistie constitue le fondement théologique d'une manière de cultiver des relations humaines qui distingue les chrétiens des païens.

Pour expliciter cette spécificité de la charité fraternelle, le Christ recourt à la figure des « rois des nations » (βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν, v.25). Or, cette figure est non seulement ambiguë, mais elle contient en elle-même des limites. De fait :

Les rois et autorités peuvent certes régner ou dominer en pratiquant la justice, mais ce n'est jamais donné d'avance. En tout cas, ils ne peuvent s'abaisser au point de se sacrifier, ni aimer au point de servir, en se dépouillant de leur autorité<sup>157</sup>.

Au fond, lorsque Jésus recourt au titre βασιλεύς, il sous-entend l'autorité des empereurs exerçant leur pouvoir d'une manière assez despotique. Face à ces critères d'évaluation mondains de la réussite humaine, le Christ oppose une manière radicalement nouvelle de vivre les relations au sein d'une communauté chrétienne : « Dans votre cas, il n'en va pas ainsi » (ὁμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, v.26). En d'autres termes, Jésus exige que ses disciples renoncent définitivement à l'ambition politique reposant dans le désir d'utiliser les autres pour assurer son auto-promotion. Bien plus, il exige que les responsables de communautés soient disposés à s'abaisser, jusqu'à se sacrifier eux-mêmes, en servant leurs propres frères gratuitement comme s'ils étaient eux-mêmes les plus jeunes : « Que le plus grand parmi vous se comporte comme le plus jeune, et celui qui gouverne comme celui qui sert » (v.26). Ainsi, à la logique d'un culte autoréférentiel, le Christ oppose la logique de l'amour fraternel qui s'incarne dans le dépouillement de soi et l'humilité

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*munera Christi*. Précisons que dans le cadre de cette section, nous nous limiterons à une seule médiation baptismale, à savoir : la participation des consacrés à la royauté du Christ<sup>181</sup>. Pour cela, nous rendrons compte du rôle de l'Eucharistie au cœur de l'unité ecclésiale liant la communauté religieuse et l'Église diocésaine, dans laquelle elle est insérée territorialement.

### **2.2.1 L'unité des cordes filiale, fraternelle et sponsale**

Notre propos s'inspire ici de la présentation, déjà explicitée, des quatre cordes du cœur humain comparé à une lyre et symbolisant les relations essentielles (filiales, fraternelle, sponsale, maternelle)<sup>182</sup>. Dans cette perspective, plusieurs auteurs ont déjà mis en lumière les caractéristiques filiale, fraternelle et sponsale d'une morale eucharistique dans la vie consacrée. Ainsi, Vanhoye explicite le rôle de l'Eucharistie dans la vie fraternelle en communauté, en disant qu'un tel sacrement « ne procure pas seulement une intériorité réciproque avec le Christ, mais aussi une union entre les membres du Christ<sup>183</sup> ». À ce propos, Jean-Paul II précisait :

Dans la vie de communauté, on doit pouvoir en quelque sorte saisir que la communion fraternelle, avant d'être un moyen pour une mission déterminée, est un *lieu théologique* où l'on peut faire l'expérience de la présence mystique du Seigneur ressuscité (cf. Mt 18,20). Cela se réalise grâce à l'amour mutuel de ceux qui composent la communauté, amour nourri par la Parole et par l'Eucharistie, purifié par le sacrement de la réconciliation, soutenu par la prière pour l'unité, don de l'Esprit à ceux qui se mettent à l'écoute obéissante de l'Évangile. C'est précisément Lui, l'Esprit, qui introduit l'âme dans la communion avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ (cf. 1Jn 1,3), communion qui est source de la vie fraternelle<sup>184</sup>.

Telle est la dimension horizontale d'une morale eucharistique au cœur de la vie consacrée. Or, comme nous l'avons déjà vu, la *philia* fraternelle est intrinsèquement unie à l'*agapè* filiale au

cœur du sacrement de l'Eucharistie. Ces deux premières cordes de la vie eucharistique ont le mérite de vérifier la vérité d'une vie théologique : « Si quelqu'un dit : "J'aime Dieu" et qu'il déteste son frère, c'est un menteur : celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas » (1Jn 4,20). De son côté, Vanhoye précise que la vie eucharistique consiste à cultiver, en premier, cette attitude d'action de grâce qui caractérise la relation filiale du Christ envers son Père, à tous les moments de sa vie, jusqu'en sa gloire de Ressuscité :

On pourrait dire que Jésus est ressuscité, parce que dans la dernière Cène il a accueilli avec une profonde action de grâce le dynamisme de l'amour que le Père lui communiquait, [cet accueil de l'amour du Père] lui donnait la force de vaincre la mort en en faisant l'occasion d'un plus grand amour<sup>185</sup>.

Autrement dit, dans le dynamisme même du Fils, l'accueil de la vie du Père prime toujours sur le don de soi et l'ouverture aux autres. Notre théologien termine sa réflexion en mentionnant également le rôle de l'Esprit Saint au cœur de cette dynamique d'accueil. C'est bien l'Esprit qui génère dans le cœur du Christ l'élan intérieur qui lui permet de transformer sa mort de condamné en une offrande de soi totale à son Père pour le salut du monde. De la sorte, la Croix devient le lieu théologique de l'Alliance Nouvelle. En effet, ce même Esprit Saint dévoile aux disciples du Christ la vérité ultime de ce mystère de la Croix, puisqu'il n'est pas seulement le signe d'une injuste condamnation – laissant dans leurs cœurs désolation et tristesse –, mais il est aussi la révélation lumineuse de la *totale* solidarité que le Christ exerce envers l'humanité rachetée. Une telle révélation est source de joie et d'espérance. De toute évidence, l'articulation de ces vérités de foi, concernant le caractère transfigurant du mystère de la Croix actualisé dans l'Eucharistie, permet de saisir la profondeur de la proposition

théologique de Vanhoye. Notons, au passage, que sa réflexion rejoint l'analyse que Tremblay propose en se référant au récit des disciples d'Emmaüs (cf. Lc 24,16-32).

Dans la même ligne, l'article de Briant tente de mettre en relief le caractère eucharistique d'une vie religieuse<sup>186</sup>. Après avoir rappelé quelques vérités à propos de ce sacrement, que nous avons déjà explicitées plus en détail dans notre analyse de Lc 22,15-30, l'auteur approfondit le caractère filial de l'Eucharistie, en insistant sur la capacité de ce sacrement à transformer les brisures d'une existence en un chemin de vie nouvelle. Cela signifie que l'Eucharistie n'est pas circonscrite à une simple célébration liturgique, mais qu'elle transfigure toute la vie pour en faire, selon les mots mêmes de Jean-Paul II, « une existence "christiforme" [qui] ne peut être vécue que sur la base d'une vocation spéciale et en vertu d'un don particulier de l'Esprit<sup>187</sup> ». Pour autant, en analysant de plus près ces deux contributions, le lecteur reste un peu sur sa faim. En effet, après avoir explicité le rôle de l'Eucharistie dans ses dimensions filiale et fraternelle, ces théologiens n'évoquent pas son lien d'unité avec le vœu d'obéissance. Pourtant, c'est bel et bien ce vœu qui constitue le premier canal théologal par lequel les médiations filiale et charismatique sanctifient la vie des consacrés.

Venons-en maintenant à la troisième corde d'une vie eucharistique, à savoir sa dimension sponsale : d'après Martinelli, le rôle de l'Eucharistie dans la vie religieuse consiste précisément à révéler au monde la dimension sponsale de l'Église. Tel serait même le charisme spécifique de la vie religieuse<sup>188</sup>. En ce sens, en partant du mystère du Cœur ouvert du Christ en Croix (cf. Jn 19,34)<sup>189</sup>, l'auteur considère la figure de la Vierge Marie comme l'icône d'une obéissance réceptive et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'important n'est pas ce que fait le prêtre, mais ce qu'il est, présence et signe vivant du Christ pasteur<sup>217</sup>.

Loin d'une relation de communion fondée sur des intérêts réciproques, le primat de la vie spirituelle, fortifiée par l'expérience fervente des consacrés présents dans l'Église particulière, aide beaucoup l'Évêque à assumer le manque de vocations sacerdotales, en ne raisonnant plus en termes de performances, mais uniquement en termes de fécondité sacramentelle.

De leur côté, les communautés religieuses sont également incitées à entrer dans un véritable chemin de conversion, en fondant leur relation avec l'Église particulière sur le mystère de l'Eucharistie. À ce propos, l'une des questions les plus sensibles est sans doute celle de l'exemption « de l'autorité des Ordinaires du lieu<sup>218</sup> ». Une telle exemption est au service d'une meilleure croissance et fécondité du charisme de l'Institut au sein de l'Église universelle. Pour autant, la vie religieuse est souvent tentée par deux interprétations abusives de cette exemption canonique.

La première consiste à ériger la juste autonomie accordée aux Instituts religieux en un repli identitaire, prenant la forme d'une auto-référence, justifiant même une tendance sectaire<sup>219</sup>. Cela se retrouve davantage dans les Instituts spécifiquement contemplatifs souhaitant, au départ se protéger légitimement d'une dispersion de leurs forces.

La seconde interprétation abusive, consiste à entretenir une certaine confusion entre une insertion apostolique active dans l'Église particulière – notamment avec des religieux-prêtres exerçant une charge paroissiale – et une forme d'indépendance de ces mêmes consacrés, vis-à-vis des enjeux spécifiques de l'Église locale. Une telle ambiguïté peut générer certains

conflits, en particulier à cause de la forte mobilité des religieux, liée aux besoins internes de leur Institut. En ce cas, les consacrés apparaissent davantage comme des prestataires de services que des ministres ordinaires de l'Église particulière. Cela se retrouve surtout dans les Instituts religieux apostoliques<sup>220</sup>.

Or, ces deux tentations – c'est-à-dire l'autonomie absolue et la confusion charismatique – engendrent des relations ecclésiales qui s'opposent radicalement à une morale filiale, fondée dans le mystère de Jésus-Christ, et en qui le *divinum* et l'*humanum* sont unis *sans confusion ni séparation*, selon la formule de Chalcédoine. En ce sens, une réponse ajustée à ces interprétations abusives de l'exemption ne consiste pas à négliger le droit, qui exige de recourir à des contrats clairs entre l'Évêque et les Supérieurs majeurs, dans le cas de ministères partagés. Pour autant, une juste interprétation de l'exemption doit favoriser l'éclosion d'une ecclésiologie de communion, en accordant le primat à une logique du don. Or, il est certain qu'en rendant présent l'*être-pour* du Ressuscité, le mystère de l'Eucharistie contient non seulement le signe mais aussi la réalité ultime, permettant aux consacrés d'opérer ce passage d'une logique auto-référée à celle d'un *être-pour*. De ce point de vue, les recommandations du Pape François, V<sup>D</sup>Q (n.9 § 1) concernant l'obligation pour tous les monastères contemplatifs d'être fédérés, ainsi que celles de la CIVCSVA, *Cor Orans* concernant l'affiliation (nn.54-64), la vigilance sur le monastère (nn.74-82), et les relations avec l'Évêque diocésain (nn. 83-85), offrent de nouveaux critères de discernement, permettant de répondre aux situations délicates, en vue de construire une ecclésiologie de communion féconde.

### **2.3 Mère Teresa de Calcutta : une vie eucharistique**

En justifiant l'importance de recourir à une morale eucharistique pour fonder la relation d'unité entre les communautés religieuses et l'Évêque, nous avons mis en relief le rôle essentiel de ce sacrement dans la vie consacrée. Ce faisant, nous avons explicité une première médiation baptismale, à savoir la participation à la royauté du Christ. Afin de poursuivre notre réflexion concernant l'impact d'une morale eucharistique sur le dynamisme filial des consacrés, il nous faut maintenant aborder les deux autres médiations baptismales, à savoir : le témoignage prophétique et l'exercice de la dimension cultuelle du sacerdoce commun. Dans cette optique, nous recourons à l'expérience spirituelle de Mère Teresa de Calcutta (1910-1997), que l'on peut considérer comme l'une des religieuses les plus vénérées des temps modernes<sup>221</sup>. De fait, son témoignage constitue une très belle illustration du caractère prophétique et sacerdotal de la vie consacrée.

### ***2.3.1 Prophète de la tendresse du Père***

Précisons immédiatement la limite de notre approche : nous ne prétendons pas ici relire en détail toutes les étapes du long cheminement spirituel de la Sainte de Calcutta, d'autant que certaines études offrent déjà ce travail de synthèse<sup>222</sup>. Notre objectif est plus modeste, puisqu'il vise à mettre en relief la manière dont la vie eucharistique de la Sainte a stimulé et perfectionné le prophétisme du charisme de l'Institut religieux qu'elle a fondé<sup>223</sup>. Dans cette perspective, le témoignage de Mère Teresa offre deux caractéristiques ; d'une part, l'unité intrinsèque entre sa vie contemplative et sa vie apostolique active. D'autre part, le combat existentiel que la Sainte a engagé contre l'émergence d'une *culture de mort*<sup>224</sup>, en se positionnant systématiquement comme l'avocate des vies humaines les plus menacées et les plus fragiles.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

existentielles le charisme de fondation de l'Institut. De la sorte, la vie consacrée contribue à enrichir l'Église en manifestant l'absolu de l'Amour du Père, la proximité de la compassion du Fils, et la force transfigurante de la puissance de l'Esprit Saint.

Si le lavement des pieds évoque assez bien la *spiritualité de communion* que les consacrés sont appelés à témoigner pour transmettre l'Évangile jusqu'aux extrémités de la terre, cette icône renvoie également à la source spirituelle de la mission ecclésiale, à savoir l'Eucharistie. Afin de justifier cette transfiguration filiale, sur le plan théologique, nous avons fait appel au récit lucanien de l'Eucharistie (cf. Lc 22,15-30). Dans ce contexte, en explicitant l'Eucharistie comme fondement de l'unité entre la dimension contemplative et missionnaire de la vie religieuse, notre réflexion nous a conduit à prendre conscience qu'un tel sacrement a un rôle clé dans l'articulation de l'ensemble des éléments essentiels de la vie religieuse : l'Eucharistie invite d'abord le consacré à s'ouvrir à la *dimension sacrificielle* de sa vocation spécifique, en s'appropriant l'*être-pour-les-autres* du Christ s'actualisant jusqu'au sacrifice de la Croix. Ce sacrement ouvre aussi le consacré au *processus d'anamnèse* contenu dans sa vocation, en l'invitant à prendre conscience de la fidélité du Seigneur dans sa vie personnelle et communautaire, tout au long de son histoire sainte. Enfin, cette vie sacramentelle contribue à une vraie conversion morale et à l'intégration du *mystère de l'Église*, en donnant au consacré la force d'assumer les exigences des appels spécifiques de sa mission charismatique. De la sorte, il est possible d'affirmer qu'en vertu d'une morale eucharistique, le consacré est appelé à s'approprier sa participation à la *solidarité totale du Christ avec l'humanité*, pleinement manifestée dans le mystère de la Croix. Cette intériorisation de la grâce du Christ pascal permet au consacré d'entrer dans un processus de filialisation, non

seulement au plan personnel, mais aussi dans une perspective ecclésiale incluant les cordes fraternelle et sponsale du cœur humain. C'est ainsi qu'un tel processus d'intériorisation explicite théologiquement le déploiement de la maternité ecclésiale du consacré.

Par la suite, notre réflexion nous a ensuite conduit à montrer que cette même morale eucharistique constitue le *lieu théologal* par excellence d'une personnalisation des trois vœux, parce qu'elle contribue à actualiser et faire grandir la grâce de configuration au Crucifié qui spécifie l'état de vie du religieux. De ce fait, la morale eucharistique est au service d'un lien d'unité vivant entre la vocation spécifique et la finalité eschatologique des consacrés. Cette unité se réalise dans le libre choix des consacrés de recourir d'une manière toujours plus libre et confiante aux médiations ecclésiales qui leur sont offertes, afin d'accomplir leur vocation de *filis dans le Fils*. Dans ce contexte, nous avons qualifié l'Eucharistie d'un adjectif supplémentaire, en la définissant comme une médiation *sacramentelle structurelle*. Cela signifie que ce sacrement contient la force intérieure d'articuler, d'une manière vivante, les quatre relations essentielles (filiale, fraternelle, sponsale et maternelle) par lesquelles s'opèrent la sanctification et la fécondité ecclésiale des religieux.

Approfondissant encore cette perspective d'une morale eucharistique dans le contexte de la vie consacrée, nous avons rendu compte des différents lieux d'incarnation de l'Eucharistie, à partir des trois médiations baptismales (*tria munera Christi*). Pour cela, nous avons commencé par montrer que les relations d'unité entre la communauté locale et l'Église diocésaine, symbolisée par la figure de l'évêque, contribuaient à prolonger la grâce eucharistique des consacrés, en servant le *munus regale*.

Dans la même optique, le témoignage de Mère Teresa de Calcutta a permis de mettre en valeur le *munus propheticum* d'une morale eucharistique au cœur de la vie consacrée, en particulier à travers son option préférentielle pour les pauvres et son combat contre la *culture de mort*. Enfin, ce même témoignage a permis d'illustrer la manière par laquelle les consacrés sont spécifiquement appelés à s'approprier le *munus sacerdotalis* du Christ, en participant activement à son agonie à l'Heure de sa Passion, par la douloureuse expérience des nuits de la foi.

### ***Excursus (n.3)***

#### ***La contemplation au service de la nouvelle évangélisation***

Le 10 octobre 2012, au cours du 13<sup>ème</sup> Synode des évêques, ayant choisi de réfléchir sur la *nouvelle évangélisation* et la transmission de la foi, Rowan Douglas Williams, archevêque de Canterbury, a offert une contribution tout à fait inédite, qui mérite d'être citée dans le cadre de cette réflexion. Pour cela, nous proposons un long extrait de son intervention intitulée : *la contemplation comme révolution*.

Être contemplatif comme le Christ est contemplatif, c'est être ouvert à la plénitude que le Père souhaite déverser dans nos cœurs. Si notre esprit est rendu silencieux et réceptif, si nous avons réduit au silence les fantasmes que nous produisons sur Dieu et sur nous-mêmes, nous arrivons enfin au point où nous pouvons commencer à croître. Car la face qu'il nous faut montrer au monde, c'est la face d'une humanité en incessante progression vers l'amour ; humanité si captive et si prise par la gloire du but qu'elle vise, que nous sommes prêts à nous embarquer dans un voyage sans fin, pour pénétrer de plus en plus au cœur de la vie trinitaire. Saint Paul évoque la manière dont « avec le visage découvert reflétant la gloire du Seigneur » (cf. 2Co 3,8), nous sommes transfigurés et rayonnons de plus en plus. Telle est la face que nous cherchons à montrer aux hommes, nos compagnons.

La raison n'en est pas la recherche d'une expérience religieuse

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'Évangile qui transforme tout homme » (c'est nous qui soulignons).

74. RATZINGER, « La nouvelle évangélisation »..., 80.

75. BENOÎT XVI, *Homélie pour le 40<sup>e</sup> anniversaire de la clôture du Concile Vatican II* (8/12/2005), in *AAS* 98/1 (2006), 17.

76. Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES XIII<sup>e</sup> ASSEMBLÉE ORDINAIRE, *La nouvelle évangélisation. Pour la transmission de la foi* (n.97)..., 48 : « Le meilleur lieu de la transmission de la foi est une communauté nourrie et transformée par la vie liturgique et par la prière. Il existe un rapport intrinsèque entre foi et liturgie (en vertu de l'adage) *lex orandi lex credendi*. "Sans la liturgie et les sacrements, la profession de foi n'aurait pas d'efficacité, parce qu'elle manquerait de la grâce qui soutient le témoignage des chrétiens" [BENOÎT XVI, *Porta Fidei* (n.11). Lettre Apostolique en forme de *motu proprio* par laquelle est promulguée l'Année de la Foi (11/10/2011), in *AAS* 103/11 (2011), 731]. [...] Dans les communautés chrétiennes, la liturgie et la vie de prière transforment un simple groupe humain en une communauté qui célèbre et transmet la foi trinitaire en Dieu Père et Fils et Esprit Saint ».

77. D. DUVERNE, « Le Synode sur la nouvelle évangélisation », in *NRTh* 134 (2012), 555.

78. Cf. BENOÎT XVI, *Sacramentum Caritatis* [*SCar*] (n.35) : « La beauté de la liturgie fait partie de ce mystère ; elle est expression très haute de la gloire de Dieu et elle constitue, en un sens, le Ciel qui vient sur la terre. Le mémorial du sacrifice rédempteur porte en lui-même les traits de la beauté de Jésus dont Pierre, Jacques et Jean ont donné témoignage quand le Maître, en marche vers Jérusalem, voulut être transfiguré devant eux (cf. Mc 9,2). Par conséquent, la beauté n'est pas un facteur décoratif de l'action liturgique ; elle en est plutôt un élément constitutif, en tant qu'elle est un attribut de Dieu lui-même et de sa révélation ».

79. SYNODE DES ÉVÊQUES, XIII<sup>e</sup> ASSEMBLÉE ORDINAIRE, *La nouvelle évangélisation. Pour la transmission de la foi* (n.167)..., 79 (c'est nous qui soulignons).

80. T. ŠPIDLÍK, *L'arte di purificare il cuore* (Sotto il tiglio), Roma, Lipa, 1999, 47 (notre traduction).

81. Dès le début de son pontificat, cette expression est récurrente dans la bouche du Pape François. Il l'adresse notamment aux jeunes du monde entier rassemblés à Copacabana (Brésil), cf. PAPE FRANÇOIS, *Homélie lors la messe de clôture des XXVIII<sup>e</sup> des JMJ* (28/07/2013), in *AAS* 105/8 (2013), 665 : « L'Évangile est pour tous et non pour quelques-uns. Il n'est pas seulement pour ceux qui semblent plus proches, plus réceptifs, plus

accueillants. Il est pour tous. N'ayez pas peur d'aller, et de porter le Christ en tout milieu, jusqu'aux *périphéries existentielles*, également à celui qui semble plus loin, plus indifférent. Le Seigneur est à la recherche de tous, il veut que tous sentent la chaleur de sa miséricorde et de son amour » (c'est nous qui soulignons).

82. A. CHAPELLE, « La vie religieuse dans le mystère de l'Église », in *ViCée* 51/2 (1979), 108.

83. Cette notion de « charisme de fondation » a déjà été explicitée dans le chap. 3, § 1.1.2 : « Le *charisme de fondation* et la *communauté charismatique* ».

84. A. SCHENKER, « Charisme de fondation et mission », in *ViCée* 68/3 (1996), 143.

85. Cf. ce même chap., § 1.1.2 : « Le lavement des pieds : une icône de la mission ecclésiale ».

86. J.-C. NAULT, « La liturgie : fondement de la vie monastique et religieuse », in *LMD* 276/4 (2013), 32 (c'est l'auteur qui souligne).

87. Cf. chap. 1 § 1.1 : « Une difficulté sémantique actuelle : le mot "consécration" ».

88. C. GONZÁLEZ, « La liturgia, fuente de la vida espiritual en la vida consagrada », in *Tabor* 24 (2014), 174 (notre traduction).

89. NAULT, « La liturgie : fondement de la vie monastique et religieuse »..., 54-55.

90. ASSOCIATION ÉPISCOPALE LITURGIQUE POUR LES PAYS FRANCOPHONE, *Rituel de la Profession Religieuse* (n.67), Paris, Desclée-Mame, 1992, 35 (c'est nous qui soulignons cette double invocation de l'Esprit Saint).

91. A. GARCÍA MACÍAS, « La importancia de la liturgia en la vida consagrada. Algunos acentos necesarios en la formación litúrgica actual », in *Tabor* 18 (2012), 161 (notre traduction),

92. Cf. M. SOLDI, « Vivere la liturgia dai consacrati », in *Clar* 52 (2012), 7-24. À ce propos, voir aussi : BENOÎT XVI, *SCar* (n.38) : « *L'ars celebrandi* découle de l'obéissance fidèle aux normes liturgiques dans leur totalité, puisque c'est justement cette façon de célébrer qui a assuré, depuis 2000 ans, la vie de foi de tous les croyants, qui sont appelés à vivre la célébration en tant que peuple de Dieu, sacerdoce royal, nation sainte (cf. 1P 2,4-5.9) ».

93. Cf. pour le sacrement de la miséricorde : chap. 3 § 3.3.2 : « Le sacrement de la miséricorde au service de la liberté filiale » ; pour la correction fraternelle : chap.4 § 2.3.2 : « Former la conscience filiale des consacrés ».

94. PAPE FRANÇOIS, *EG* (n.24). La référence au lavement des pieds fait ici écho à l'icône que nous avons choisie pour fonder la mission ecclésiale : cf. ce même chap. § 1.1.1 : « Le lavement des pieds : un débat exégétique (Jn 13,1-30) ».
95. NAULT, « La liturgie : fondement de la vie monastique et religieuse »..., 57.
96. PAPE FRANÇOIS, *Homélie adressée aux cardinaux* (14/03/2013), in *AAS* 105/4-5 (2013), 365.
97. Cf. ce même chap. § 2.1.4 : « Approfondir la dimension morale de l'Eucharistie ».
98. I. BRIA, « Liturgie et mission », in ID. *et al.* (edd.), *Dictionnaire œcuménique de Missiologie mission* (Théologies – Théologie de la mission), Cerf – Labor et Fides – Éd. Clé, Paris – Genève – Yaoundé, 2001, 191.
99. M. AUGÉ, « La spiritualità del religioso e la liturgia », in *Clar* 31 (1991), 290 (notre traduction). À propos, de la centralité de l'Eucharistie dans une communauté religieuse, il faut prendre en compte la difficulté pratique que rencontrent de plus en plus de communautés contemplatives féminines cloîtrées face à la baisse drastique du nombre de prêtres, et ayant du coup toujours plus de difficulté à proposer la messe chaque jour dans leur monastère. À ce sujet, voir : SŒUR ISABELLE, « La célébration de l'Eucharistie au monastère Notre-Dame de Chalais », in *LMD* 242/5 (2005), 111-117 ; MONIALES D'ÎLE-DE-FRANCE, « Vivre aujourd'hui l'Eucharistie dans des communautés contemplatives », in *LMD* 242/2 (2005), 127-143. Ces deux contributions mettent en valeur la complexité de la problématique, et synthétisent les réflexions menées par certaines communautés, pour répondre à ces situations éprouvantes. La question centrale de la communion eucharistique en l'absence de prêtres reste fort délicate et ne semble pas trouver de solution satisfaisante pour toutes.
100. B. CADORÉ, « Le défi de la nouvelle évangélisation au cœur de la mission de l'Ordre », in *International Dominican Information [IDI]* 508 (2012), 14 (c'est nous qui soulignons). L'auteur a été Maître de l'Ordre des prêcheurs de 2010 à 2019. Notre citation est tirée d'une conférence donnée à la rencontre de l'IEOP (Inter-Europe Order of Preacher), à Lisbonne, le jeudi 12 avril 2012.
101. Pour plus de détails, voir notre descriptif historique de la vie consacrée, cf. chap. 1 § 1.2 : « Distinction entre *vie monastique*, *vie religieuse* et *vie consacrée* ».
102. Cf. S. GONZALEZ SILVA, « La vita consacrata nelle nuova

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale* (Studia Friburgensia 85), Fribourg – Paris, Éd. Universitaires – Cerf, 1999.

202. CDF, *Communio Notio* (n.3), Lettre aux Évêques de l'Église catholique, sur certains aspects de l'Église comprise comme Communion (28/05/1992).

203. Cf. CONCILE VATICAN II, *LG* (n.9) : « L'ensemble de ceux qui regardent avec la foi vers Jésus, auteur du salut, principe d'unité et de paix, Dieu les a appelés, il en a fait l'Église, pour qu'elle soit, pour tous et pour chacun, le sacrement visible de cette unité salutaire ».

204. CDF, *Communio Notio* (n.7).

205. Cf. CONFÉRENCE DES SUPÉRIEURS MAJEURS DE FRANCE, « Vie religieuse et actualités diocésaines : actualiser les relations mutuelles », in *DC* 2330 (2005), 177-181. Ce document, daté décembre 2004, propose une actualisation de *MR* en croisant les demandes et les attentes réciproques entre les diocèses et les Instituts religieux. Ces deux réalités ecclésiales sont situées l'une en face de l'autre, au terme d'une présentation spécifiant le rôle charismatique et la place particulière de la vie religieuse dans l'Église universelle. Dans cette perspective phénoménologique, il précise : « Sans opposer charisme et institution, il faut reconnaître que la relation des religieux avec les séculiers sera toujours complexe, du fait de la *tension inévitable* que génère l'existence même des consacrés. Aujourd'hui encore naissent de nouvelles communautés religieuses dont la présence est signe de la vitalité de la vie religieuse mais aussi dont l'intégration dans la vie de l'Église locale prend parfois du temps » (p. 178, c'est nous qui soulignons).

206. Outre ce document de la CONFÉRENCE DES SUPÉRIEURS MAJEURS DE FRANCE, à peine cité, mentionnons : J. BONFILS, « “Mutuae Relationes” au Synode sur la vie consacrée », in *Informationes SCRIS* 21/2 (1994), 173-195 ; E. M. SOMALO, « La vita consacrata e i vescovi nella chiesa particolare », in *Informationes SCRIS* 29/3 (2003), 31-44.

207. JEAN-PAUL II, *Discorso alla Curia Romana* (20/12/1990), in *AAS* 83 (1991), 740-749 : « En se fondant sur la communion, qui soutient l'Église dans sa constitution intime et dans ses expressions concrètes et historiques les plus variées, se construit la profonde corrélation d'*intériorité mutuelle* entre l'Église universelle et l'Église particulière » 745 (notre traduction).

208. Cf. G. LAFONT, « L'ecclésiologie de “Mutuae Relationes” », in *ViCée* 54/2 (1982), 323-339. L'auteur offre une relecture qui intègre le rôle central de l'Eucharistie dans la communion des relations entre communauté locale et l'Évêque, en disant : « Il y a Église locale là où l'Évangile est annoncé, le

Peuple de Dieu rassemblé par cette annonce, l'Eucharistie célébrée, qui constitue et transfigure ce peuple : au centre de l'Église locale, il y a la chair et le sang du Christ » (p. 330).

209. Cf. CONCILE VATICAN II, *LG* (n.23) : « Le pontife romain, comme successeur de Pierre, est le principe perpétuel et visible et le fondement de l'unité qui lie entre eux soit les évêques, soit la multitude des fidèles. Les évêques sont, chacun pour sa part, le principe et le fondement de l'unité dans leurs Églises particulières ; celles-ci sont formées à l'image de l'Église universelle, c'est en elles et par elles qu'existe l'Église catholique une et unique. C'est pourquoi chaque évêque représente son Église, et, tous ensemble, avec le pape, représentent l'Église universelle dans le lien de la paix, de l'amour et de l'unité ».

210. Cf. S. LA PEGNA, « La presenza profetica dei consacrati nella Chiesa particolare. Elementi fondamentali », in *ViCo* 53/3 (2017), 208-224.

211. Cf. N. HAUSMAN, « La responsabilité pastorale des évêques et la vie consacrée », in *NRTh* 116/3 (1994), 340-352. L'auteur procède à une lecture critique et actualisée de *MR*. En lien avec notre propos, elle rend compte de l'embourgeoisement de la vie religieuse : « La *RfR* a publié récemment le résumé d'une longue enquête [...] susceptible de représenter le point de vue des 121 000 religieux des États-Unis. On y apprend, entre mille choses, que les membres des congrégations expriment peu d'intérêt pour le travail avec les pauvres, bien que cette valeur soit assumée par beaucoup d'instituts et, tout à fait explicitement, par l'Église » (p. 350).

212. Cf. chap. 4 § 4.1 : « L'icône de la première communauté des disciples ».

213. R. TREMBLAY, « L'Eucaristia. Sesta meditazione », in *Id.*, *La povertà che arricchisce...*, 54-55.

214. CONCILE VATICAN II, *LG* (n.25-27) ; JEAN-PAUL II, *Pastores Gregis* [*PG*] (n.7) : « Le Christ est l'icône originale du Père et la manifestation de sa présence miséricordieuse au milieu des hommes. L'Évêque, agissant en la personne et au nom du Christ lui-même, devient, dans l'Église qui lui est confiée, signe vivant du Seigneur Jésus, Pasteur et Époux, Maître et Pontife de l'Église. Nous avons ici la source du ministère pastoral : comme le suggère le schéma d'homélie proposé par le Pontifical romain, les *trois fonctions d'enseigner* [*munus docendi*], *de sanctifier* [*munus sanctificandi*] *et de gouverner* [*munus regendi*] le peuple de Dieu, doivent être exercées selon les caractéristiques propres au Bon Pasteur ».

215. Cf. JEAN-PAUL II, *PG* (n.11-25) : « La vie spirituelle de l'évêque ».

216. Cf. S. M. GONZÁLEZ SILVA, « La vita religiosa universale nella chiesa

locale », in *Clar* 23 (1983), 317-321.313-324 ; SOMALO, « La vita consacrata e i vescovi nella chiesa particolare »..., 38-42.

217. É. RICAUD, « Les moines prêtres : des prêtres de luxe ? », in *DC* 2069 (1993), 336. L'auteur est Père-Abbé de Fleury, à Saint-Benoît-sur-Loire.

218. *CIC* can. 591 ; cf. CONCILE VATICAN II, *LG* (n.45) ; *Id.*, *CD* (nn.35 § 3-4) ; SCRIS – SCV, *MR* (n.22) ; CONFÉRENCE FRANÇAISE DES SUPÉRIEURES MAJEURES – CONFÉRENCE DES SUPÉRIEURS MAJEURS DE FRANCE, *Directoire Canonique. Vie Consacrée et Sociétés de Vie Apostolique*, Paris, Cerf, 1986, 176 : « Ici, c'est la primauté du Pape sur toute l'Église qui est invoquée pour fonder son pouvoir d'exempter les instituts à l'autorité ecclésiastique immédiate pour se les soumettre à lui seul ou transférer à d'autres l'autorité antérieure. Généralement, l'autorité ainsi retirée aux Ordinaires du lieu sera transférée aux Supérieurs de l'institut, qui de ce fait, relèveront directement du Souverain Pontife ».

219. Cf. chap. 1 § 3.1.2 : « La tentation du sectarisme » ; R. CARPENTIER, « L'évêque et la vie religieuse », in Y. CONGAR – B.- D. DUPUY (edd.), *L'Épiscopat et l'Église universelle* (Unam Santam 39), Paris, Cerf, 1964, 383-439. L'auteur offre une synthèse historique et théologique de la notion d'exemption et conclut, en disant : « L'exemption, qu'on la prenne au sens strict ou au sens large, ne saurait être envisagée que comme un service de l'Église, de l'Église locale. Elle est destinée à maintenir au cœur des Églises, à y développer les valeurs charismatiques et ecclésiales de la *vita apostolica*. Si l'état de perfection ne mettait en question que l'effort ascétique individuel, on pourrait lui objecter son isolationnisme de perfection personnelle, et ensuite prendre ombrage de ses interventions à moitié indépendantes sur le terrain diocésain. Il apparaîtrait *en marge de la hiérarchie locale*. Or, il est tout autre chose, et son programme allie étroitement l'imitation personnelle du Christ avec l'intégration au Corps mystique, la réalisation de l'Église en sa communauté ecclésiale adulte » (p. 437).

220. Cf. P. RAFFIN, « Réécrire *Mutuae Relationes* », in *ViCées* 89/1 (2017), 33 : « En tout cas, pas plus que les moines-prêtres ou les membres des instituts apostoliques cléricaux, [les prêcheurs] ne sont des prêtres de luxe, libérés des contraintes inéluctables de la *cura animarum*, mais, solidaires de l'ensemble de l'Église et des orientations du moment, ils définissent leurs propres choix apostoliques dans la ligne du charisme fondateur ».

221. Cf. G. PASQUALE, « Madre Teresa. Una santità senza polvere », in *ViCo* 47/1 (2011), 55-61. L'auteur considère que le XXI<sup>e</sup> siècle sera marqué par trois figures de sainteté contemporaines : Padre Pio da Pietrelcina (1887-

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

humanité, afin d'être partie prenante d'un chemin de salut, pour lui-même et ses propres frères. À présent, si on applique cette compréhension de la liberté à la vie religieuse, alors les questions suivantes émergent spontanément : de quelle manière les consacrés peuvent-ils atteindre cette sagesse ? Comment les aider à discerner ce qui relève de l'action de Dieu dans leur vie, de ce qui concerne leur propre humanité ?

Au fond, ce discernement demande d'abord aux consacrés de reconnaître le visage du Crucifié se révélant dans leurs souffrances intérieures et dans celles de leurs frères. En contemplant ce visage défiguré du Christ, non pas de manière abstraite et extérieure, mais au cœur de leur propre vie humaine (*fondement immédiat*), ils peuvent alors s'approprier l'Amour infini d'un Dieu-Père allant jusqu'à assumer notre nature blessée, en son Fils incarné, pour la transfigurer dans le mystère de sa Passion-Résurrection (*fondement ultime*). De fait, en se livrant pour nous sur la Croix, en assumant une kénose le conduisant à ne rien revendiquer des prérogatives de sa nature divine (cf. Ph 2,6-11), en choisissant de s'abandonner totalement à la volonté salvifique du Père (cf. Mc 14,32-42), la sainte humanité du Christ nous montre le chemin d'une liberté filiale qui se déploie dans un don de soi maximal, c'est-à-dire dans une offrande de soi totalement désintéressée. Le Christ nous révèle ainsi que le fondement ultime de la liberté humaine n'est rien d'autre que la grâce de sa propre vie filiale par laquelle il reçoit et offre en permanence à son Père des Cieux chacun de ses actes humains. Cette liberté filiale constitue la clé herméneutique la plus profonde pour saisir les motivations messianiques de l'agir du Christ au cours de son histoire humaine, en particulier à travers ses rencontres, heureuses ou dramatiques, avec les nombreuses personnes qui l'approchèrent pendant son ministère public. Autrement dit, cette liberté filiale

est l'unique chemin de vérité capable de révéler au monde qui est l'homme voulu par Dieu de toute éternité : *un fils dans le « Fils bien-aimé »* (Mt 17,5) du Père. Or, en configurant toute leur existence à celle du Christ obéissant, chaste et pauvre, les consacrés sont tout particulièrement appelés à entrer dans la dynamique filiale de cette liberté évangélique. Plus encore, en approfondissant cette liberté filiale, cultivée dans l'exercice d'une prière fervente et régulière associée à une charité fraternelle tout aussi authentique que discrète, les consacrés apprennent à réconcilier peu à peu les aspirations intimes de leur *humanum* avec les exigences objectives de leur vocation spécifique. De la sorte, cette ouverture à une vraie liberté filiale les conduit à incarner leur vocation d'une manière personnelle et originale, tout en étant fidèles à la finalité missionnaire de leur charisme fondateur. Mieux encore, par l'exercice d'une telle liberté filiale, les consacrés découvrent la fécondité de leur vocation religieuse, en faisant fructifier leurs talents au service du Royaume des Cieux, tout en assumant leurs blessures dans un esprit de miséricorde et d'espérance.

Mais le déploiement de cette liberté filiale exige une ascèse proportionnée, en particulier l'instauration d'une clôture intérieure protégeant la vie théologique des consacrés. De fait, tout en étant plongés dans « les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps » (GS, n.1), les consacrés doivent veiller à ne pas se laisser contaminer par les images dégradantes d'une humanité blessée, ou encore par l'idéologie mortifère d'une culture post-moderne. Pour lutter contre les bruits destructeurs de ce monde, les consacrés sont d'abord appelés à cultiver une relation vivante avec la Parole de Dieu, en la méditant jour et nuit. En ce sens, nos différentes icônes bibliques précédant chacune de nos analyses sur la vie religieuse, incluaient ce souci pédagogique de fonder la

réflexion, non pas à partir d'un ressenti psychologique ou d'une observation phénoménologique approfondie, mais à partir du mystère de Dieu, tel qu'il se communique par sa Parole. Cette méditation quotidienne de la Parole, exigeant non seulement une vie de prière régulière mais aussi une étude assidue, permet de passer des bruits de ce monde à la « mélodie silencieuse » (Jean de la Croix) d'une vraie communion avec Dieu. Mais, cette lutte quotidienne contre les bruits de ce monde exige aussi de reconnaître dans la solitude du célibat de la vie consacrée un *lieu théologal* prophétique capable d'annoncer au monde l'absolu de l'Amour du Christ à tous les hommes : « Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle » (Jn 3,16). S'opposant à des propositions fragmentées de plaisirs divers et à de gratifications narcissiques insatisfaisantes, le célibat du consacré constitue ainsi le signe charismatique d'une vocation radicale, mais aussi une école d'offrande complète de soi, en laquelle la pauvreté spirituelle devient mystérieusement la source d'une joie profonde : celle d'appartenir au Royaume des Cieux.

Quelles conséquences pastorales pourrait-on tirer de ces quelques éléments de réflexion concernant l'un des enjeux les plus déterminants de la vie religieuse aujourd'hui ? Afin d'aider les consacrés à entrer dans la dynamique de cette liberté filiale, il semble que la vie religieuse soit appelée à redimensionner la portion congrue accordée à la dimension contemplative de sa mission prophétique, y compris dans les Instituts ayant une finalité apostolique explicite. Nous avons conscience qu'une telle proposition va à l'encontre de la tendance actuelle, cherchant à promouvoir la *nouvelle évangélisation* en fortifiant la mission apostolique des Instituts religieux. Néanmoins, précisons que redimensionner la part contemplative de la vie

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pourquoi, afin d'aider concrètement les consacrés à approfondir le fondement baptismal de leur vie consacrée, nous proposons une dernière réflexion sur deux *lieux théologiques* déterminants pour la vie religieuse, à savoir : la vie de prière et la vie fraternelle en communauté.

Commençons par la vie de prière. Nous l'avons déjà un peu évoquée à propos de la liberté filiale, mais il nous faut ici ajouter plusieurs remarques. D'abord la vie de prière d'un consacré ne peut pas se limiter à l'observance des prescriptions rituelles prévues par la Règle et les Constitutions. Les consacrés ne sont pas des fonctionnaires du culte divin ! Cela signifie que la vie de prière des consacrés doit être intégrée comme un *lieu théologique* structurant d'une relation personnelle avec Dieu. Dans cette optique, ni le laxisme de la sécularisation, ni la rigidité des communautés caractérisées par une tendance sectaire, ne constituent un vrai chemin de croissance du cœur filial des consacrés. Ce constat a deux implications : d'abord, les horaires de prière réguliers, les rites et les normes juridiques doivent être, avant tout interprétés comme de grandes balises délimitant l'espace de leur relation théologique avec Dieu ; ensuite, à l'intérieur de ces grandes limites, les consacrés sont appelés à cultiver un beau jardin intérieur, dans lequel les diverses plantes et fleurs ne sont autres que les vertus théologiques et cardinales. C'est uniquement par cette culture morale qu'ils pourront approfondir en permanence une relation personnelle avec le Christ pascal, relation qui s'incarne au quotidien dans le mystère de l'Église. Pour autant, la culture de ce jardin intérieur est soumise aux aléas de la météo, c'est-à-dire à l'inattendu de la volonté du Père, en particulier l'inattendu des épreuves humaines et spirituelles que les consacrés sont appelés à porter, avec le Christ, pour le salut du monde. Ils s'approprient ainsi le mystère de la Croix, en consentant à ne plus faire ce qu'ils

veulent, parce qu'un Autre leur a demandé d'étendre les bras, afin de les ceindre et les mener où ils ne voudraient vraiment pas aller (cf. Jn 21,18). Dans ces conditions, leur vocation baptismale, vécue d'une manière prophétique dans la vie religieuse, devient une source de grâce à partir de laquelle jaillit une interprétation du charisme de leur Institut qui est à la fois personnelle et accessible à tous. Cette ouverture à une vraie fécondité ecclésiale leur permet de faire le deuil de leurs rêves les plus cachés, et les dispose à accueillir toujours plus intimement le visage d'un Dieu-Père se révélant à eux dans la tendresse de sa miséricorde et la force de sa fidélité. À ce point surgit une autre remarque : nous croyons que les sentiers de cette vie mystique sont beaucoup trop complexes, voire arides, pour prétendre avancer sans l'aide d'un guide spirituel. De fait, comment discerner la présence et l'action de Dieu, dans sa propre existence concrète, alors que sa vie de prière est devenue une nuit profondément obscure ? Comment faire la part des choses, entre la vérité d'un amour fort pour Dieu seul, et l'impression subjective de lui être infidèle, parce que l'expérience sensible d'une consolation divine semble s'être totalement dissipée ? Dans ce contexte, nous avons remarqué que la vie de prière de Mère Teresa de Calcutta a été un *lieu théologal* de grandes souffrances intérieures, lui faisant expérimenter de vraies désolations spirituelles ; mais, en même temps, la sainte de Calcutta a traversé les cinquante années de cette épreuve spirituelle en étant toujours accompagnée par de nombreux saints prêtres, à qui elle pouvait partager sa détresse, directement ou par lettre. Cela signifie que, pour « avancer en eaux profondes » (Lc 5,4) ; ou encore, pour s'ouvrir à une conversion morale existentielle, les consacrés doivent toujours être accompagnés spirituellement. Puisque nous avons pris conscience qu'en général, cette exigence n'est plus respectée,

une fois passée la profession solennelle, il n'est pas sans importance de le rappeler.

Abordons maintenant le second *lieu théologique*, à savoir la vie fraternelle en communauté. Comment lutter contre les pathologies actuelles – l'individualisme et l'acédie morale – alors que celles-ci semblent, parfois, s'être institutionnalisées ? Autrement dit, comment entrer *ensemble* dans un chemin de conversion capable d'honorer ce terme de "communauté", alors que cette notion sert à justifier parfois un égoïsme partagé ? Nous ne prétendons pas donner ici une réponse complète à ces difficultés, car nous les savons fort complexes. Pour autant, notre réflexion théologique a permis d'entrevoir quelques pistes de recherches. D'abord, les consacrés sont appelés à se réapproprier *ensemble* le fondement baptismal de leur vocation spécifique, en ne se contentant pas de considérer leur charisme fondateur comme l'unique fondement théologique de la communauté. Certes, le charisme constitue un vrai un lieu d'unité ecclésiale, mais le baptême constitue le fondement le plus profond de leur communion fraternelle. À ce propos, rappelons que les consacrés s'inscrivent dans la tradition de cette communauté primitive qui, ayant fait l'expérience du Ressuscité, attire d'autres hommes et femmes à tout quitter, pour s'insérer dans le mystère de la *Sequela*. Le premier bien commun de la communauté religieuse n'est donc pas le charisme fondateur, mais la foi vivante dans le Christ pascal, unique source de joie et de paix. À travers ces quelques remarques, il est clair que nous nous opposons à une conception auto-référentielle du charisme fondateur, pouvant prendre forme dans un culte de la personnalité du fondateur ou du Supérieur général actuel et engendrant, le plus souvent, une mentalité de critique malsaine envers certaines évolutions de l'Église universelle. Cet orgueil spirituel finit toujours par délier le charisme fondateur

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

GUINDON Jeannine, *Vers l'autonomie psychique. De la naissance à la mort* (Pédagogie psychologique), Paris, Éd. Fleurus, 1982.

IDE Pascal, *Manipulateurs. Les personnalités narcissiques : détecter, comprendre, agir*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2016.

LASCH Christopher, *La culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances*, trad. M. Landa (Champs essais), Paris, Flammarion, 2006.

LARRAMENDY Jean-Philippe, *Tu ne convoiteras pas. De la cupidité dans la crise actuelle*, Paris, Bayard, 2013.

POLIZZI Vincenzo, *L'identità dell'homo sapiens, psicopatologia generale*, Parte II, Roma, LAS, 1998.

TISSERON Serge, *Vérité et mensonges de nos émotions*, Paris, Albin Michel, 2005.

### 3. THÉOLOGIE

#### 3.1 Théologie biblique

##### 3.1.1 Articles et contributions

BECK Norman A., « The last supper as an efficacious symbolic act », in *JBL* 89/2 (1970), 192-198.

BOISMARD Marie Émile, « Le lavement des pieds (Jn 13,1-17) », in *RBib* 71 (1964), 5-24.

DEVILLE Raymond – GRELOT Pierre, « Royaume », in *VTB*, 1142-1150. GUILLET Jacques, « Élection », in *VTB*, 337-344.

—, « Luc 22,29. Une formule johannique dans l'Évangile de Luc ? », in *Recherches de Science Religieuse* 69/2 (1981), 113-122.

GRANADOS GARCÍA Carlos, « Cumplimento y exégesis figurativa en P. Beauchamp », in *Estudios Bíblicos* 64 (2006),

19-29.

HAMIDOVIĆ David, « La remarque énigmatique d'Act 5,4 dans la légende d'Ananias et Saphira », in *Bib* 86 (2005), 407-415.

HAUBERT Charles, « Sacrifice », in *VTB*, 1163-1170.

LÉON-DUFOUR Xavier, « “Faites ceci en mémoire de moi” (Luc 22,19 – 1 Cor 11,25) », in *Christus* 94 (1977), 200-208.

—, « “Prenez ! Ceci est mon corps” », in *NRTh* 104/2 (1982), 223-240.

LÉGASSE Simon, « Pauvreté chrétienne », in *DS*, T.II, col. 613-634.

PEREGO Giacomo, « Silenzio e spoliazione. L'estrema povertà abbracciata dal Signore », in *RelIt* 370 (2009), 5\*-11\*.

PERROT Charles, « Emmaüs ou la rencontre du Seigneur (Lc 24, 13-35) », in M. BENZERATH – A. SCHMID – J. GUILLET (edd.), *La Pâques du Christ Mystère de salut. Mélanges offerts au P. F.-X. Durrwell pour son 70<sup>e</sup> anniversaire*, Paris, Cerf, 1982.

POTTERIE Ignace DE LA, « Onction », in *VTB*, 866-870.

—, « Fundamento bíblico de la teología del corazón de Cristo », in *Tierra Nueva* 11/40 (1982), 55-76.

—, « Le côté transpercé de Jésus », in *Carmel* 57 (1990), 17-26.

—, « Fundamento bíblico de la teología del corazón de Cristo. La soberanía de Jesús. Su obediencia al Padre. Su consciencia filial », in P. CERVERA BARRANCO (ed.), *Enciclopedia temática del Corazón de Cristo*, BAC, Madrid 2017, 397-426.

SCHELKLE Karl Hermann, « Marie » in *E.foi*, T. III, 34-39.

SCHENKER Adrian, « Alliance entre Dieu et Israël dans l'Ancien-Testament », in *RBib* 95/2 (1988), 184-194.

SKA Jean-Louis, « Antigone et Joseph », in *Christus* 240

(2013), 419-427.

STÖGER Alois, « Obéissance », in *E.Foi*, T. III, 213-217.

TABB Brian, « Jesus's Thirst at the Cross : Irony and Intertextuality in John 19,28 », in *Evangelical Quarterly* 85/4 (2013), 338-351.

WITKAMP Leonard Theodor, « Jesus' Thirst in John 19,28-30 : literal, or figurative », in *JBL* 115/3 (1996), 489-510.

### 3.1.2 Livres

ALETTI Jean-Noël, *Saint Paul Épître aux Éphésiens. Introduction, traduction et commentaires*, (Études Bibliques 42), Paris, Gabalda, 2001,

BENOÎT Pierre, *Exégèse et théologie*, T.III, Paris, Cerf, 1968.

BOISMARD Marie-Émile – LAMOUILLE Arnaud, *Les Actes des deux Apôtres*. T.II, *Le sens des récits* (Études Bibliques 13), Paris, Gabalda, 1990.

BOUTTIER Michel, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens* (Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série IXB), Genève, Labor et Fides, 1991.

BOVON François, *L'œuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie* (LeDiv 130), Paris, Cerf, 1987.

—, *L'Évangile selon saint Luc (15,1-19,27)* (Commentaire du Nouveau Testament IIIc.), Genève, Labor et Fides, 2001.

—, *L'Évangile selon saint Luc (19,28-24,53)* (Commentaire du Nouveau Testament III d), Genève, Labor et Fides, 2009.

BROWN Raymond E, *The Gospel according to John I-XII. A new translation with introduction and commentary* (Book 29), Garden City – New-York, The Anchor Bible, 1979<sup>2</sup>.

—, *The Gospel according to John XII-XXI. Introduction, Translation and notes* (Book 29), Part A, Garden City – New-York, The Anchor Bible, 1979.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

LAIRD Peter, « La liberté filiale, correspondance dans l'Esprit à l'amour du Père », in R. TREMBLAY – S. ZAMBONI (edd.), *FF*, 281-306.

LÉTHEL François-Marie, « La science de l'amour de Jésus », in J. MIMEAULT – S. ZAMBONI – A. CHENDI (edd.), *NLF*, 405-419.

LLANOS Mario Oscar, « Le tendenze omosessuali. Discernimento e pedagogia formativa », in *Sem* 47/ 3 (2007), 905-959.

LONG Steven, « Providence, liberté et loi naturelle », trad. H. Defos du Rau et S.-T. Bonino, in *RT* 102 (2002), 355-406.

MACERI Francesco, « Il matrimonio cristiano : un via della filiazione », in *PATH* 10 (2011), 293-309.

—, « La conscience morale filiale », in R. TREMBLAY – S. ZAMBONI (edd.), *FF*, 307-338.

MARGRON Véronique, « Délivrés de toute convoitise. Frères et sœurs en Christ », in *Christus* 240 (2013), 428-437.

MELINA Livio, « Aimer dans la différence. Les grandes lignes de la théologie du corps », in *NV* 1 (2014), 55-67.

MIMEAULT Jules, « Paternité de Dieu et pénitence des fils (Première partie) », in *StMor* 37 (1999), 153-184.

MIMEAULT Jules, « Paternité de Dieu et pénitence des fils (Deuxième partie) », in *StMor* 39 (2001), 217-244.

—, « Il riferimento a Cristo-Verità nella Chiesa », in L. MELINA – J. LARRÚ (edd.), *Verità e libertà nella teologia morale* (Lezione e dispense 4), Roma, LUP, 2001, 155-173.

—, « Reazione [alla relazione di L. Melina : Chiesa e antropologia filiale, Riflessione sull'enciclica *Veritatis Splendor*] », in CDF (ed.), *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica "Veritatis splendor". Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede* (Roma, settembre 2003), Città de Vaticano, LEV, 2006,

271-286.

—, « La morale chrétienne à la lumière du lavement des pieds », in *Liturgie* (CFC) hors-série (2010), 8-42.

—, « La vie ecclésiale : fraternité, sponsalité et maternité des fils », in R. TREMBLAY – S. ZAMBONI (edd.), *FF*, 513-543.

OTTO Stephan, « Image », in *E.foi*, T.II, 271-279.

PELLETIER Anne-Marie, « Le Signe de la femme », in *NRTh* 113 (1991), 665-689.

—, « Femmes pédagogues de l'homme, pour que l'Église soit Épouse », in M. Schumacher (ed.), *Femmes dans le Christ vers un nouveau féminisme* (Recherches Carmélitaines 3), Toulouse, Éd. du Carmel, 2003, 337-357.

PIANA Giannino, « Libertà e responsabilità », in *NDTM*, 658-674.

PIERRON Jean-Philippe, « Sous le sceau du secret », in *Études* 400/5 (2004), 625-635.

RANIERO Lorenzo, « Gesù Cristo, fondamento di un'etica universale. Confronto con alcuni laici italiani », in *RTM* 35 (2003), 97-109.

RATZINGER Joseph, « Conscience et vérité », in *Com* 21/1 (1996), 93-114.

SCHUMACHER Michele, « An inseparable connection : the fruitfulness of conjugal love and the divine norm », in *Revue Théologique de Lugano* IV/3 (1999), 465-484.

—, « La théologie du corps de Jean-Paul II confrontée au féminisme », in *NV* 3 (2011), 297-322.

SOMME Luc-Thomas, « La conscience morale à Vatican II et dans le Magistère postérieur », in *RT* 110 (2010), 217-240.

STELLA Beniamino, « Le prêtre doit être “enveloppé de miséricorde” », in *DC* 2525 (2017), 112-118.

TORRELL Jean Pierre, « Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin », in *RT* 101 (2001), 167-202.

TORNIELLI Andrea, « Présentation de *Vos esti lux mundi* », in *OR*, 14 mai 2019, 1.20.

TREMBLAY Réal, « Approche pour fonder la morale chrétienne sur le mystère du Christ », in *StMor* XIX/1 (1981), 214-229.

—, « L'“Exode”, une idée maîtresse de la pensée du Cardinal Joseph Ratzinger », in *StMor* 28 (1990), 523-550.

—, Recension de P. CARLOTTI, *Storicità e morale. Un'indagine nel pensiero di Alfons Auer*, Roma, LAS, 1989, in *StMor* 28 (1990), 641-644.

—, « Le Christ et la morale », in *StMor* 30 (1992), 289-298.

—, « L'Eucharistie et le fondement christologique de la morale chrétienne », in *StMor* 33 (1995), 57-85.

—, « La dimension théologique de la morale », in *StMor* 334 (1996), 275-294.

—, « Premier regard sur la “réception” de *Veritatis Splendor* à propos du Christ et de la morale », in *StMor* 34 (1996), 97-120.

—, « L'“Homme” (Ep 4,13) mesure de l'homme d'aujourd'hui et de demain. Pour un approfondissement de *Gaudium et Spes* », in *StMor* 35 (1997), 71-106.

—, « L'homme, épiphanie du Fils », in *StMor* 36 (1998), 37-66.

—, « La Paternité de Dieu, fondement de la morale chrétienne et de l'éthique humaine », in *StMor* 37 (1999), 73-94.

—, « Variations thérésiennes sur le thème de l'“enfant-prodige” », in *StMor* 37 (1999), 413-429.

—, « Le pain rompu à manger et le vin versé à boire, visage du Crucifié Ressuscité dans le temps de l'Église. Dans le sillage de Luc 24,13-35 », in *StMor* 38 (2000), 127-140.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

TERRINONI Ubaldo, « L'individualismo nella vita religiosa », in *ViCo* 27/1 (1991), 29-37.

TILLARD Jean-Marie Roger, « Les grandes lois de la rénovation de la vie religieuse », in J.-M. R. TILLARD – Y. CONGAR (edd.), *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Décret “*Perfectae caritatis*” (*Unam Sanctam* 62), Paris 1967, 77-158.

—, « La vita religiosa nella Chiesa. Sintesi teologica », in *Clar* 26 (1986), 173-195.

VALENTINI Alberto, « Maria, perfetta icona di consacrazione al Signore », in *Clar* 44 (2004), 13-23.

ŽAK Lubomir, « Il luogo ecclesiale della vita consacrata. Una riflessione teologico-fondamentale », in X. LARRAÑAGA (ed.), *La vita consacrata nel mistero della Chiesa* (Vita Consacrata), Milano, Ancora, 2017, 11-46.

#### 4.1.2 Livres

AUGÉ Matthias, *Cercatore di Dio. Origine et primi tempi del monachesimo cristiano* (ITVC), Milano, San Paolo, 2015.

BALTHASAR Hans-Urs von, “*Et il appela à lui ceux qu’il voulait*”. *Cinq contributions à une théologie de la vocation*, trad. J. de Vulpillières, Freiburg, Éd. Johannes Verlag, 2014.

—, *L'état de vie chrétien*, trad. J. de Vulpillières, Freiburg, Éd. Johannes Verlag, 2016.

BOISVERT Laurent, *La consécration religieuse. Consécration baptismale et formes de vie religieuses* (Perspectives de vie religieuse), Paris, Cerf, 1988.

BOSCOS MERINO Aquilino, *La vie Consacrée depuis Vatican II*, trad. S. Descloux – B. Malvaux (La Part-Dieu 26), Paris, Lessius, 2015.

BOVE Marco, *La vita consacrata tra conflitti e affetti*.

*Incontri di Formazione (Vita Consacrata)*, Milano, Ancora, 2017.

CARPINELLO Mariella, *Percorsi di Sequela. Forme storiche di vita consacrata* (ITCV), Milano, San Paolo, 2015.

CENCINI Amédée, *Les sentiments du Fils. Le chemin de formation à la vie consacrée* (Recherches Carmélitaines 4), trad. M.-P. Dal Bo, Toulouse, Éd. du Carmel, 2003.

CHENNAKKADAN Jancy Athony, *The Trinitarian Nature of Consecrated life : An Attempt to Study the Theogentic, Theonomic and Theophanic Dimension of Consecrated Life* (Doctoral Thesis), Roma, ITVC, 2007.

COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *Individu et Communauté, La vie religieuse au risque de l'individualisme contemporain*, inédit, Paris 2015.

CONFÉRENCE FRANÇAISE DES SUPÉRIEURES MAJEURES – CONFÉRENCE DES SUPÉRIEURS MAJEURS DE FRANCE, *Directoire Canonique. Vie Consacrée et Sociétés de Vie Apostolique*, Paris, Cerf, 1986.

CISM, *Questioni attuali per la vita e il governo degli Istituti di vita consacrata* (Diritto Canonico), Bologna, EDB, 2017.

CREA Giuseppe. *Patologia e speranza nella Vita Consacrata. Formazione affettiva nelle comunità religiose* (Persona e psiche), Bologna, EDB, 2012.

DEODATO Anna, *Vorrei risorgere dalle mie ferite* (Psicologia e formazione), Bologna, EDB, 2016.

FAVALE Agostino, *Vita consacrata e società di vita apostolica* (Profilo storico), Roma, LAS, 1992.

FINO Catherine et al., *La vie religieuse dans le monde d'aujourd'hui. Une identité en construction*, Paris, Salvator, 2011.

GALOT Jean, *Consécration au cœur du monde*. Gaudium et

spes et la vie Consacrée, Gembloux – Paris, Éd. J. Duculot – P. Lethielleux, 1968.

GARCÍA PAREDES José Cristo Rey, *Teología de la Vida Religiosa* (Estudios y Ensayos), Madrid, BAC, 2002<sup>2</sup>.

HAUSMAN Noëlle, *Où va la vie consacrée ? Essai sur son avenir en Occident* (La Part Dieu 6), Bruxelles, Lessius, 2004.

HERVIEU-LÉGER Danièle, *Le temps des moines, Clôture et hospitalité*, Paris, PUF, 2017.

LANGERON Pierre, *Les Instituts séculiers. Une vocation pour le nouveau millénaire* (Droit canonique), Paris, Cerf, 2003.

LASSUS Dysmas DE, *Risques et dérives de la vie religieuse*, Paris, Cerf, 2020.

LAVIGNE Jean-Claude, *Pour qu'ils aient la vie en abondance. La vie religieuse*, Paris, Cerf, 2010.

LOZANO Juan-Manuel, *La sequela di Cristo. Teologia storico-sistemica della vita religiosa*, Milano, Editrice Ancora, 1981.

MANICARDI Luciano, *La vita religiosa radici e futuro* (Problemi di vita religiosa), Bologna, EDB, 2013<sup>2</sup>.

POCQUET DU HAUT-JUSSÉ Laurent-Marie, *La vie religieuse d'après Saint-Thomas* (Croire et Savoir), Paris, Pierre Téqui, 1999.

POLI Gian Franco – CONTI Gloria – CREA Giuseppe, *Tutta la gioia che mi hai messo in cuore. È ancora “di casa” la felicità nella vita consacrata ?* (Scienze Umane e Vita Consacrata), Roma, Ed. Rogate, 2017.

RODÉ Franc, *Stat crux dum volvitur orbis, La croce resta salda mentre il mondo gira*, Città del Vaticano, LEV, 2011.

ROVIRA José, *Vivere il dono della comunione fraterna nella vita consacrata. Vita fraterna in comunità per la missione* (VC 72d), Roma, LUP – ITVC – Claretianum, 1999.

SECONDIN Bruno, *Le parfum de Béthanie. L'Exhortation*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*Redemptoris Missio* », in *ViCée* 65/3 (1993), 140-150.

GONZÁLEZ SILVA Santiago M., « La vita religiosa universale nella chiesa locale », in *Clar* 23 (1983), 313-324.

—, « La vita consacrata nelle nuova evangelizzazione », in *PATH* 13 (2014), 357-366.

HAUSMAN Noëlle, « La responsabilité pastorale des évêques et la vie consacrée », in *NRTh* 116/3 (1994), 340-352.

JOHN Soja, « Mother Teresa : an example of consecrated womanhood as icon of God's tenderness », in *Clar* 47 (2007), 347-419.

JOSHI Nirmala, « Il carisma di Madre Teresa è vivo », in *UCar* 3-4 (2005), 58-64.

LAFONT Ghislain, « L'ecclésiologie de "Mutuae Relationes" », in *ViCée* 54/2 (1982), 323-339.

LA PEGNA Sergio, « La presenza profetica dei consacrati nella Chiesa particolare. Elementi fondamentali », in *ViCo* 53/3 (2017), 208-224.

LEPORI Mauro-Giuseppe, « Comment dire notre charisme cistercien dans le monde d'aujourd'hui ? Quel regard théologique sur la société et les jeunes d'aujourd'hui ? », in *CCist* 77 (2015), 174-186.

LONGHITANO Tiziana, « Esperienze di collaborazione nella "missione ad gentes" », in X. LARRAÑAGA (ed.), *La vita consacrata nel mistero della Chiesa* (Vita Consacrata), Milano, Ancora, 2017, 79-100.

MARTINELLI Paolo, « La persona consacrata di vita apostolica. Una riflessione teologica », in *ViCo* 48/5 (2012), 404-409.

MICHAEL Sebastian M., « Christianity as a movement : mission for the 21<sup>st</sup> century », in *RLA* 26/3 (2014), 1-23.

NEUNER Josph, « Il carisma di Madre Teresa », in *ViCo* 41/1 (2005), 6-20.

PASQUALE Gianluigi, « Madre Teresa. Una santità senza polvere », in *ViCo* 47/1 (2011), 55-61.

RAFFIN Pierre, « Réécrire Mutuae Relationes », in *ViCées* 89/1 (2017), 29-36.

RICAUD Étienne, « Les moines prêtres : des prêtres de luxe ? », in *DC* 2069 (1993), 335-336.

ROCCA Giancarlo, « Il carisma del fondatore », in *Clar* 34 (1994), 91-105.

ROMERO Antonio, « Carisma », in *DTVC*, 142-157.

SALVINI Gianpaolo, « Nuova evangelizzazione e vita consacrata », in *CivCatt* III (2012), 496-507.

SCHENKER Adrian, « Charisme de fondation et mission », in *ViCée* 68/3 (1996), 140-150.

SCURANI Alessandro, « Teresa di Calcutta : madre dei poveri », in *CivCatt* IV (1998), 127-136.

SOMALO Eduardo Martínez, « La vita consacrata e i vescovi nella chiesa particolare », in *Informationes SCRIS* 29/3 (2003), 31-44.

TOBIN Joseph, « “Far crescere la spiritualità della comunione... ”. La vita consacrata tra mondializzazione e nazionalismo (VC 51) », in M. CARDINALI (ed.), *Alle Sorgenti della vita. Invito alla lettura dell’Esortazione Apostolica Vita Consacrata*, Città del Vaticano, LUP, 2011, 21-39.

#### **4.4.2 Livres**

GONZÁLEZ Silva Santiago – SPEZZA Nicla (edd.), *Nel servizio dell’identità carismatica. Carisma proprio e Codice fondamentale* (Quaderni di vita consacrata 1), Città del Vaticano, LEV, 2017.

ROCCA Giancarlo, *Il carisma del fondatore* (Vita Consacrata), Milano, Ancora,, 2015<sup>2</sup>.

URIBE Fernando, *La Regola di san Francesco. Lettera e spirito* (Teologia Spirituale 22), Bologna, DDB, 2011.

## 4.5 Eucharistie et liturgie

### 4.5.1 Articles

AUGÉ Matias, « La spiritualità del religioso e la liturgia », in *Clar* 31 (1991), 261-293.

BRIA Ion, « Liturgie et mission », in ID. *et al.* (edd.), *Dictionnaire œcuménique de Missiologie mission* (Théologies – Théologie de la mission), Paris – Genève – Yaoundé, Cerf – Labor et Fides – Éd. Clé, 2001, 190-193.

BRIANT Daniel, « La vie religieuse et l'Eucharistie », in *ViCées* 84/1 (2012), 18-27.

GARCÍA MACÍAS Aurelio, « La importancia de la liturgia en la vida consagrada. Algunos acentos necesarios en la formación litúrgica actual », in *Tabor* 18 (2012), 145-161.

GONZÁLEZ Concepción, « La liturgia, fuente de la vida espiritual en la vida consagrada », in *Tabor* 24 (2014), 173-185.

MARTINELLI Paolo, « Alleanza sponsale, Eucharistia e vita consacrata », in *Informationes SCRIS* 30/1 (2004), 68-86.

MONIALES D'ÎLE-DE-FRANCE, « Vivre aujourd'hui l'Eucharistie dans des communautés contemplatives », in *LMD* 242/2 (2005), 127-143.

NAULT Jean-Charles, « La liturgie : fondement de la vie monastique et religieuse », in *LMD* 276/4 (2013), 31-59.

RODÉ Franc, « La vita consacrata alla scuola dell'Eucaristia », trad. off., in *ORit*, Venerdì 26 Agosto 2005, 6-7.

SŒUR ISABELLE, « La célébration de l'Eucharistie au monastère Notre Dame de Chalais », in *LMD* 242/5 (2005), 111-117.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Oliveira B. : 290, 470, 478

Origène : 168, 210, 214, 351, 635

Otto S. : 168, 547, 626

Paolis V. : 527

Pape François : 12, 13, 15, 47, 70, 79, 87, 95, 97, 115, 119, 206, 223, 228, 229, 231, 232, 252, 253, 254, 261, 280, 281, 311, 313, 314, 327, 329, 330, 408, 462, 503, 523, 530, 589, 597, 598, 603, 607, 613, 614, 616, 637, 640, 664, 665

Pasini G. : 511

Pasquale G. : 664

Paul VI : 89, 191, 207, 212, 239, 305, 353, 384, 405, 479, 481, 482, 513, 518, 573, 662

Pélissié du Rausas I. : 447, 448

Pelletier A.-M. : 199, 211

Peloso F. : 529

Peña y Lillo C. : 471

Perego G. : 499

Perrot C. : 184

Piana G. : 334

Pierron J.-P. : 339

Pie XII : 45, 55, 238, 333, 336, 424, 425, 459, 460

Pigna A. : 12, 40, 46, 60, 61, 63, 64, 360, 361, 362, 391, 395, 407, 409, 446, 458, 461, 473, 498, 505, 507, 520, 522

Piloni F. : 228, 231

Pinckaers S. : 174, 176, 303

Pocquet du Haut-Jussé L.-M. : 63

Poirot E. : 91-92

Poli G.F. : 77, 341, 395

Polizzi V. : 231

Pons B.-J. : 515  
Poulet F. : 571-572  
Prada Ramírez J.R. : 270  
Preckler Guilén F. : 50  
Prieur J.-M. : 630  
  
Quellier M.-L. : 406  
Quenardel O. : 516, 517  
  
Radcliffe T. : 282, 405-406, 410  
Raffin J.-P. : 663  
Raniero L. : 309  
Ratzinger J. : 74, 78, 114, 126, 129, 133, 143, 144, 149, 150, 151, 152, 584, 585, 586, 619, 623, 624, 629, 630, 678  
Régamey P.R. : 41  
Régent B. : 397  
Revel J.-P. : 278  
Reynier C. : 166, 167, 168  
Ricaud É. : 662  
Ricœur P. : 278  
Rocca G. : 12, 80, 235, 236, 238, 674  
Rodríguez Carballo J. : 69, 70, 80, 245, 270, 474, 507, 524, 528-529, 532  
Romero A. : 240  
Rovira J. : 69, 127, 255, 262, 398, 399, 479, 502  
Ruiz Salvador F. : 673  
Rupnik M.I. : 275  
Rywalski P. : 101  
  
Sagne J.-C. : 162, 460  
Saint Augustin : 192, 205, 428, 684

Salaverri J.M. : 522, 523  
Salvini G. : 605, 614  
Sarah R. : 195, 296, 457, 580  
Sartorio U. : 409  
Sauvage P. : 90  
Scallia F. : 482  
Schauck H. : 75  
Schelkle K.H. : 204  
Schenker A. : 41, 590  
Schmidt H. : 569  
Schnackenburg R. : 547-548, 554  
Schumacher M. : 211, 439, 443, 458  
Scola A. : 434  
Scurani A. : 669  
Sebastian B. : 463  
Sebastián F. : 103  
Sebastiani L. : 443  
Secondin B. : 84  
Séjourné P. : 62, 64  
Semmelroth O. : 201  
Servais J. : 389  
Sesboué B. : 142, 145, 156, 165, 574, 621, 622  
Sicari A.M. : 49, 61  
Ska J.-L. : 296  
Smerilli A. : 526  
Smith P.A. : 144  
Sœur Isabelle : 599  
Soldi M. : 596  
Somalo E.M. : 656, 661

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

## 2. Éléments spécifiques concernant la formation dans la vie religieuse

*2.1 La formation initiale : s'approprier les quatre médiations ecclésiales*

*2.2 La formation permanente : un chemin d'unité à partir des tria munera Christi*

## **Bibliographie**

### 1. Magistère contemporain (ordre chronologique)

*1.1 Général*

*1.2 Vie consacrée*

### 2. Anthropologie

### 3. Théologie

*3.1 Théologie biblique*

*3.2 Pères de l'Église*

*3.3 Théologie dogmatique*

*3.4 Théologie morale*

*3.5 Liturgie et mission*

*3.6 Théologie spirituelle*

### 4. Vie consacrée

*4.1. Général*

*4.2 Vocation religieuse*

*4.3 Conseils évangéliques et vœux religieux*

*4.4 Charisme et mission*

*4.5 Eucharistie et liturgie*

### 5. Outils de travail

### 6. Sources internet

**Index des auteurs**

**Index des Institutions**

# **Index thématique**

## Collection Recherches Carmélitaines

*Dirigée par Armand Levillain*

*La collection Recherches Carmélitaines propose une contribution scientifique dans le domaine de la théologie spirituelle. D'une manière plus spécifique, cette collection concerne deux pôles d'investigations : les études sur les saints et les figures marquantes du Carmel, et celles sur le charisme carmélitain. Cette dimension couvre aussi bien la vie consacrée que la théologie mariale.*

- 1. L'apport théologique de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Chardonnens Denis, 2000*
- 2. Le Mystère du mal. Péché, souffrance et rédemption, Borde Marie-Bruno, 2001 (épuisé)*
- 3. Femmes dans le Christ. Vers un nouveau féminisme, Collectif, 2003*
- 4. Les sentiments du Fils. Le chemin de formation à la vie consacrée, Cencini Amedeo, 2017<sup>2</sup>*
- 5. Élisabeth de la Trinité, l'aventure mystique, Collectif, 2006 (épuisé)*
- 6. Jean-Paul II pape personnaliste. La personne, don et mystère, Collectif, 2008 (épuisé)*
- 7. La mystique du nuage de l'inconnnaissance, Johnston William, 2009*
- 8. L'amitié divine à l'école de Thérèse d'Avila, de Goedt Michel, 2012*
- 9. La liberté chez Edith Stein, Collectif, 2014*

10. *Dieu en l'homme*, Chardonnens Denis, 2014
11. *L'alliance irrévocable. Écrits sur le judaïsme*, de Goedt Michel, 2015
12. *Introduction à la lecture de sainte Thérèse 1*, Collectif, 2015
13. *Le ciel sur la terre. Élisabeth de la Trinité et la spiritualité sacerdotale*, Michel Christian-Marie, 2017
14. *Le monde est en feu ! Colloque du V<sup>e</sup> centenaire de la naissance de Thérèse d'Avila*, Collectif, 2017
15. *La divinisation selon Jean de la Croix*, de Goedt Michel, 2017
16. *Au service d'une pensée. Edith Stein traductrice*, Spescha Flurin, 2017
17. *Carmel et défi politique. Une approche historique*, Collectif, 2019
18. *La médiation maternelle de Marie, d'après la vie mariale et mariforme*, Guillou Marie-Olivier op, 2019
19. *Transfigurés dans le Fils bien-aimé. Pour un nouveau fondement de la vie religieuse*, Armand Levillain, 2020
20. *L'empathie à l'école du Christ. Phénoménologie, neurosciences, accompagnement spirituel*, Maximilien-Barrié, 2020