

*RÉFLEXION THÉOLOGIQUE SUR
LA VIE CONSACRÉE AUJOURD'HUI*

BULLETIN UISG

NUMÉRO 146, 2011

AVANT-PROPOS	2
APPELÉ(E)S ET ENVOYÉ(E)S : RÉFLEXIONS SUR LA THÉOLOGIE DE LA VIE CONSACRÉE APOSTOLIQUE AUJOURD'HUI <i>Sr Mary Maher, SSND</i>	4
NATURE RADICALE ET SENS DE LA VIE CONSACRÉE <i>Sr Sandra M. Schneiders, IHM</i>	22
DÉFIS ET CHANCES POUR LA VIE CONSACRÉE DANS LE CONTEXTE DU MONDE ET DE L'ÉGLISE D'AUJOURD'HUI <i>P. Antonio M. Pernia, SVD</i>	30
PERMETTRE L'AVENIR DE LA VIE RELIGIEUSE <i>F. André-Pierre Gauthier, F.E.C.</i>	48
QUELQUES THÈMES ET DÉFIS POUR LA VIE CONSACRÉE APOSTOLIQUE ET LA THÉOLOGIE DE LA VIE CONSACRÉE DANS LES CONTEXTES RÉGIONAUX : AMÉRIQUE <i>Sr Maricarmen Bracamontes, OSB</i>	52

Original en italien

Comme le numéro 145, ce nouveau bulletin propose quelques-unes des interventions faites au cours du *Séminaire théologique sur la vie consacrée* organisé par l'UISG-USG, du 7 au 12 février 2011. Dans le droit fil du *Congrès de la vie consacrée* en 2004, qui eut de larges échos dans le monde 'religieux' et ecclésial, cet événement marque le début d'un parcours d'approfondissement et de recherche théologique qui voudrait garder ouvert le débat sur « l'identité et la signification de la vie consacrée », dans la pluralité des contextes sociaux et culturels d'aujourd'hui.

Les réflexions théologiques que nous publions dans ce numéro offrent une lecture limpide et pertinente de l'apparente impasse où se trouve actuellement la vie religieuse, dans un contexte mondial pluriel, polycentrique et changeant. L'invitation à approfondir une réflexion théologique qui prenne pleinement en compte les diverses « catégories » en jeu - congrégations religieuses, Église, monde, - se conjugue avec l'audace de proposer de nouvelles voies qui semblent en quelque sorte renverser les conceptions traditionnelles auxquelles nous sommes habitué(e)s. Il en résulte un cadre composite et mobile qui éveille l'intérêt du lecteur et stimule de nouvelles ouvertures de l'esprit et du cœur.

C'est la réflexion de la théologienne américaine **Sr Mary Maher**, SSND, qui ouvre ce numéro: '*Appelé(e)s et envoyé(e)s : une réflexion sur la théologie de la vie consacrée apostolique aujourd'hui*'. Pour comprendre pleinement la signification d'une vie consacrée 'dans le monde' il est nécessaire de se référer à la dynamique de l'*appel et de l'envoi* qui caractérise la vie de tous les baptisés et définit l'identité fondamentale de l'Église elle-même. Sr Mary Maher affirme à plusieurs reprises la nécessité d'une *théologie du monde*: « *Il est une clé qui ouvre la porte à un cadre théologique adéquat, capable d'éclairer l'identité de la vie religieuse apostolique dans l'Église et le monde d'aujourd'hui... La clé, c'est la découverte de l'histoire... De manière plus claire, je crois que la vie religieuse apostolique postmoderne est à définir par l'appel à porter l'antique sagesse du christianisme, doublée d'une justice nouvelle, à un monde marqué par un pluralisme radical et l'incapacité à gérer la différence* ».

À ce premier article fait écho l'intervention intitulée '*Nature radicale et sens de la vie consacrée*', de la théologienne **Sr Sandra Schneiders**, IHM. L'auteur y développe sa réflexion à partir d'une double affirmation: « *En premier lieu, la vie religieuse apostolique est constituée radicalement par la consécration du religieux à Dieu pour toute la vie, réalisée et exprimée par la profession perpétuelle, et vécue en communauté et en mission. En deuxième lieu et simultanément, la vie religieuse est intrinsèquement modelée par le contexte historique, qui inclut le charisme du*

fondateur dans lequel elle est née et dans lequel elle est vécue ». Pour Sr Sandra aussi, le parcours évolutif de la vie consacrée, de la “fuga mundi” à la nouvelle forme historique de vie apostolique non cloîtrée et non cléricale apparue au XVIème siècle, et aujourd’hui parvenue à maturation, met en relief l’importance du changement de paradigme dans la conception de la relation entre l’Église et le monde, qui constitue l’originalité première et fondamentale du Concile Vatican II.

Le **P. Antonio Pernia**, supérieur général de la Société du Verbe Divin propose une réflexion sur le thème “*:Défis et chances pour la vie consacrée dans le monde et dans l’Église d’aujourd’hui*”. D’une part, la sécularisation dans un monde globalisé a provoqué une profonde crise de la vie consacrée, qui s’exprime fondamentalement par la diminution des membres et par la perception d’un manque de sens ; et d’autre part, on assiste à l’émergence d’une Église mondiale, d’une Église polycentrique, et par suite, à la disparition de l’identification du christianisme avec l’Occident. Parmi les défis lancés par une Église mondiale à la vie consacrée, le P. Antonio en souligne deux : la composition multiculturelle des congrégations et la mission multi-directionnelle. Parmi les chances qui se présentent, il cite l’« interculturalité » des membres, la collaboration inter-congrégations dans le ministère et le partenariat avec les laïcs dans la mission.

Le **Fr. Pierre Gauthier**, Frère des Écoles Chrétiennes, place sa réflexion intitulée ‘*Permettre l’avenir de la vie religieuse*’, à l’intérieur de la mission éducative de l’école, lieu privilégié d’observation des profondes transformations du mode de vie et de penser typiques des nouvelles générations. Le Frère Pierre nomme trois défis qui interpellent aujourd’hui la vie religieuse apostolique : celui de la vie communautaire, celui de l’intelligence et du cœur et celui de l’attention aux jeunes adultes. “*Cette proximité quotidienne avec des jeunes, avec des hommes et des femmes plus ou moins à distance de la foi chrétienne, nous invite à la liberté et à l’audace... Cela suppose d’habiter les lieux et les débats où nos contemporains élaborent leurs modes de pensée et d’action. En accueillant la grâce de durer auprès des jeunes, celle du compagnonnage patient et de la parole ajustée aux situations, nous pouvons témoigner sereinement de la présence de l’Esprit en toute vie, de la joie des sacrements et du bonheur d’être de l’Église* ».

Sr María del Carmen Bracamontes Ayón, co-fondatrice du Monastère *Pan de Vida (Pain de Vie)* dans la ville de Torreón, Coahuila, (Mexique), réfléchit à son tour sur la vie consacrée apostolique dans le continent latino-américain. Sr María del Carmen propose cinq démarches pour trouver des solutions alternatives et des réponses créatives aux défis actuels : imaginer et établir de nouvelles relations après un travail conscient de **déconstruction** du modèle domination/soumission; intensifier la **construction** de l’égalité humaine dans la diversité qui nous caractérise ; expliciter par la pratique quotidienne notre **droit à l’intériorité**, à la prière, à la profondeur et à la sérénité ; promouvoir et accompagner les processus de **transformation des rôles** traditionnellement attribués aux hommes et aux femmes ; dépasser les **images de Dieu** construites à partir de paramètres anthropologiques exclusivement masculins.

APPELÉ(E)S ET ENVOYÉ(E)S: RÉFLEXIONS SUR LA THÉOLOGIE DE LA VIE CONSACRÉE APOSTOLIQUE AUJOURD'HUI

Sr Mary Maher, SSND

Sœur Mary Maher est entrée chez les « School Sisters of Notre Dame » en 1968. Elle a obtenu une maîtrise puis un doctorat à la Catholic University of America. Sr Mary a enseigné la Théologie fondamentale, la Christologie et la Mariologie pendant vingt ans au niveau licence avant d'être élue comme leader de sa congrégation. Ces dix dernières années elle a écrit et fait des conférences dans des contextes variés sur les défis de la postmodernité pour la vie religieuse apostolique.

Original en anglais

Je voudrais tout d'abord remercier le coordinateur et la coordinatrice de ce séminaire pour l'invitation qui m'a été faite de partager avec vous quelques réflexions sur une théologie de la vie religieuse apostolique aujourd'hui.

Que vous ayez ainsi réuni des théologiens et des supérieurs généraux, hommes et femmes pour travailler ensemble et atteindre ainsi les objectifs du séminaire est un choix particulièrement heureux. Nous avons besoin les uns (et les unes) des autres. D'une part, nous avons un bon nombre de points communs ; et d'autre part, la visée de nos efforts intellectuels et ministériels au jour le jour est souvent très différente. Ensemble, espérons que nous pourrons apporter notre contribution pour déclencher la puissance et l'efficacité de la vie consacrée dans le monde, pour la vie du monde, c'est-à-dire l'œuvre de l'Esprit Saint au milieu de nous.

Il m'a été demandé de mettre en lumière les « principales avancées » de la théologie de la vie religieuse apostolique et « les questions ouvertes qui font encore débat ». Nous espérons ainsi présenter « un cadre de référence théologique » qui permette de mieux comprendre notre thème général. Je voudrais préciser que mon approche est celle d'une supérieure générale qui se trouve être également théologienne, et non l'inverse. Je crois que la différence est importante. C'est de ce point de vue que mes réflexions pourront, je l'espère, être de quelque utilité par rapport à nos préoccupations communes.

Par où commencer ?

Le point de départ est une question cruciale en théologie. Ceci est

particulièrement vrai d'une réalité dérivée comme ce qu'il est convenu d'appeler *théologie de la vie religieuse*. Cette dernière est tributaire d'une foule d'éléments qui nécessiteraient d'inclure une théologie de Dieu et de l'action de Dieu dans l'histoire, une christologie, une théologie du monde, une ecclésiologie et une théologie de la mission, ainsi qu'une base cohérente en théologie biblique et en spiritualité pour la *sequela Christi*.

Puisque tous ces aspects constitutifs d'une vision théologique sont étroitement liés, on pourrait penser qu'il est théoriquement possible de commencer n'importe où et par là, de toucher finalement tout le reste. En réalité, le point de départ que vous prenez donne déjà une perspective, un point de vue pour tout ce qui suit; la manière dont on entre dans une discussion témoigne déjà d'un choix entre plusieurs alternatives. Votre point de départ anticipe sur toute la gamme possible des contributions que vous pourriez offrir.

Cette intuition s'est déjà vérifiée pour moi ces dernières années au cours de mes lectures, de ma réflexion et de ma prière pour éclairer les débats de plus en plus difficiles sur le présent et l'avenir de la vie religieuse apostolique en Amérique du Nord et en Europe. Bien trop souvent, le point d'entrée dans ces débats est l'ecclésiologie et le droit canonique... Bien trop souvent l'éventail des possibilités se trouve limité du fait qu'on s'arrête simplement à cela.

Comprenez-moi bien. Je crois fermement que la vie religieuse apostolique est une vocation d'Église. Et j'espère effectivement ce matin mettre en lumière quelque chose du sens le plus profond de cette affirmation. Cependant, il me semble quelquefois que nous, les religieux et religieuses, nous enfermons dans des débats pour savoir où nous nous situons dans le contexte des diverses vocations dans l'Église ; ou bien nous nous concentrons simplement sur des discussions canoniques à propos des éléments essentiels de la vie religieuse au point de ne pas dépasser ces questions. Encore une fois, je suis d'accord sur le fait que ces discussions sont importantes, et j'espère que nous en aurons quelques-unes entre nous pendant ces jours. Je désire simplement suggérer que là n'est peut-être pas la meilleure façon de commencer. Si nous commençons uniquement par cela nous risquons d'en rester là, sans voir les autres perspectives théologiques susceptibles d'éclairer le présent et d'ouvrir l'avenir. Parfois, commencer d'un autre côté peut nous permettre de revenir à ces questions ecclésiologiques, renouvelé(e)s et inspiré(e)s.

Un exemple peut nous aider à illustrer ce point. En tant que supérieure générale dont la congrégation est bien présente aux États-Unis, j'ai suivi de très près, comme vous le comprendrez facilement, la visite apostolique des instituts religieux féminins dans ce pays. Parmi les nombreux articles et livres que j'ai lus concernant cette affaire se trouvent les interventions faites au « Symposium sur la vie religieuse apostolique » qui a eu lieu à Stonehill College, dans le Massachusetts en septembre 2008. Je voudrais en particulier mettre en relief le

discours bien argumenté de Sr Sara Butler, MSBT, professeure au Séminaire St Joseph dans l'archidiocèse de New York. De toutes celles qu'on dit avoir demandé une visite en bonne et due forme, Sr Butler est à ma connaissance, la seule qui ait émis cette idée dans un document public.¹ Je lui en sais gré parce qu'il est utile de connaître au moins certaines des questions qui peuvent motiver la demande d'une visite formelle, exprimée de façon si claire bien que non officielle.

La Professeure Butler analyse la vie religieuse apostolique contemporaine par rapport à trois défis présentés par Vatican II (clarifier la nature de la vie religieuse à la lumière de « l'appel universel à la sainteté » ; adapter certains aspects de notre vie afin de répondre aux besoins apostoliques d'aujourd'hui ; élargir nos préoccupations apostoliques en lien avec l'enseignement de l'Église sur la justice sociale). Puis, elle va au cœur de son argument qui est de montrer comment les réponses inadéquates des religieuses apostoliques à ces défis peuvent s'expliquer par ce qu'elle qualifie de développement inattendu : la montée d'ecclésiologies divergentes et concurrentes, c'est-à-dire, « l'avènement d'un pluralisme théologique et de dissensions publiques sans précédent à l'intérieur de l'Église catholique ».² C'est la partie la plus longue de son exposé. Pour la professeure Butler, le problème crucial autour duquel tout gravite est la polarisation qu'elle constate parmi les religieuses par rapport à l'acceptation ou au rejet de la structure hiérarchique de l'Église. Ce qui suit est la conclusion de son intervention, à la fois instructive et poignante. En réponse à la question sur la nature du trésor perdu que les religieuses apostoliques aspirent à recouvrer, elle écrit :

Le « trésor » que beaucoup voudraient recouvrer est peut-être la possibilité de vivre la vie religieuse à plein et en paix, selon le charisme de nos communautés, en communion avec la hiérarchie et en collaboration avec les laïcs, c'est-à-dire, selon l'ecclésiologie de communion, ne faire qu'« un de cœur et d'âme » avec l'Église... Nous voudrions dépasser le stress de soupçonner et d'être soupçonnées...

[Nous] aspirons à une renaissance de relations dans lesquelles notre place dans l'Église serait claire et sans ambiguïté...³

Une réflexion attentive sur l'ensemble de l'étude de la professeure Butler m'a laissée dans un certain étonnement existentiel et avec une question théologique. Existentiellement je me demandais qui d'entre nous dans l'Église contemporaine et le monde postmoderne a une place « claire et sans ambiguïté » ou peut vivre vraiment « en paix » vu les problèmes brûlants auxquels l'Église et la communauté humaine ont à faire face aujourd'hui ? N'était-ce pas là en résumé, l'attente d'une personne dont l'analyse s'était cantonnée dans des limites trop étroites pour éclairer suffisamment les problèmes immédiats ?

Ceci m'a conduit à formuler une question théologique. Quelle aurait été la différence, et cette analyse n'aurait-elle pas été plus éclairante si elle ne s'était pas concentrée dès le départ sur des notions divergentes et concurrentes de structure

de l'Église ou sur des questions canoniques, mais sur la question fondamentale de l'ecclésiologie⁴ c'est-à-dire sur l'identité de l'Église dans le monde ? Centrer sa réflexion de cette façon conduirait nécessairement à d'autres questions cruciales telles que : l'analyse ne serait-elle pas plus éclairante si elle traitait des théologies divergentes et concurrentes du monde, ou bien des théologies divergentes et concurrentes de la mission, ou encore des conceptions divergentes et concurrentes de la manière de suivre le Christ, de l'idéal de la sainteté – interrogations caractéristiques de la période postconciliaire et qui, toutes, sont aussi des questions ecclésiologiques fondamentales et ont un lien direct avec l'identité de la vie religieuse apostolique ? Commencer par là pourrait nous donner une image plus complète des défis auxquels est confrontée la vie religieuse apostolique. Et peut-être est-ce seulement à ce moment là, que nous pourrions éclairer les apports et les erreurs, l'identité et le potentiel de cette vocation unique dans l'Église.

C'est à cela que je voudrais consacrer mes efforts ce matin. Dans une ouverture sincère au dialogue qui suivra, je voudrais proposer une réflexion en trois étapes :

- I. Je décrirai d'abord l'identité de la vie religieuse apostolique. Qu'est-elle en tant que forme de vie religieuse dans l'Église ? Ceci demandera aussi de clarifier à partir de la perspective de l'ecclésiologie fondamentale pourquoi il nous est difficile de trouver un consensus aujourd'hui par rapport à l'identité de la vie religieuse apostolique.
- II. Je soulèverai ensuite le problème le plus crucial qui nous divise aujourd'hui dans l'Église et nous empêche d'avancer ensemble.
- III. Enfin, je mettrai en évidence les quatre éléments significatifs d'un cadre théologique capable de guider et de soutenir l'orientation future de la vie religieuse apostolique. En conformité avec le point de départ utilisé dans la 1^{ère} partie, ces éléments reflèteront quelques-uns des problèmes les plus significatifs et fondamentaux qui se posent à l'Église d'aujourd'hui et qui nous demanderont de prendre position par rapport à la question cruciale de la 2^{ème} partie.

1. La vie religieuse apostolique et l'ecclésiologie fondamentale

En 1983, le bulletin de l'UISG publiait un article, fruit du travail d'un groupe d'étude théologique qui comportait à la fois des membres de l'USG et de l'UISG. L'étude était intitulée de façon assez juste « Réflexions théologiques sur la vie religieuse apostolique ». ⁵ Les auteurs y présentent une vision des fondements et des traits distinctifs de cette forme de vie religieuse. Ils placent la vie religieuse apostolique au centre d'un effort de plusieurs siècles pour ôter l'enduit monastique qui recouvrait les exigences d'une consécration aux œuvres apostoliques. Voici ce qu'ils écrivent :

Nous parlons de « nouvelle » forme de vie religieuse en nous référant au fait qu'à partir du XVI^e siècle, l'Esprit Saint a suscité dans l'Église des Ordres de « Clercs Réguliers », puis de Congrégations d'hommes et de femmes, soit cléricales, soit laïques où les éléments typiquement monacaux ou conventuels de la vie religieuse étaient abandonnés afin de permettre à leurs membres de s'adonner totalement aux activités de l'évangélisation ou aux œuvres de miséricorde. Ainsi a été constitué un genre remarquablement nouveau de vie religieuse, la vie « religieuse-apostolique ».⁶

Nulle part ailleurs je n'ai pas trouvé de meilleure description du trait distinctif de cette nouvelle forme de vie religieuse que celle qui est formulée par ces auteurs. Ce qui distingue la vie religieuse apostolique est le fait d'être

appelé à être avec le Christ qui est tout pris et absorbé par l'accomplissement de sa mission d'envoyé du Père ; elle est donc un appel à une union avec Lui, avec le Christ qui vit avec les gens et au milieu d'eux, qui se dépense sans compter à leur service. En un mot, c'est un appel à vivre en union avec Celui qui « passa en faisant le bien » (Ac 10,38) et qui « donna sa vie pour la rédemption de tous » (Mt 20,28).⁷

Les religieux et religieuses apostoliques sont donc appelé(e)s et envoyé(e)s. Ce qui veut dire que les religieux apostoliques donnent tout, répondant par amour à l'appel à suivre Jésus-Christ dans le monde, pour devenir une communauté de disciples qui se mettent comme Lui, au service des gens dans le besoin. En d'autres termes, *d'une manière unique parce que c'est le caractère qui définit et prend toute leur vie*, les religieux apostoliques sont semblables aux disciples pour lesquels Jésus prie le Père dans l'Évangile de Jean : « Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi, je les ai envoyés dans le monde. Pour eux je me sanctifie moi-même, afin qu'ils soient, eux aussi, sanctifiés dans la vérité. Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi, afin que tous soient un. Comme toi Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (Jn 17,18-21)

Pour diverses raisons (non seulement ecclésiales mais aussi culturelles, sociales et politiques), nous n'avons pas réussi à nous situer dans une position confortable qui reconnaisse une vie religieuse non monastique et vraiment apostolique, particulièrement pour les femmes. Il semble que nous soyons incapables de comprendre une vie consacrée *dans le monde*, véritable définition de la vie religieuse apostolique. La vie consacrée séparée du monde nous est bien connue et nous voyons clairement ce qu'est la vocation des laïcs qui consiste à vivre l'engagement baptismal dans le monde. Mais nous ne disposons pas encore d'une théorie et d'une pratique suffisamment développée de la vie consacrée dans le monde. De là notre incapacité à parvenir à un consensus par rapport à l'identité de la vie religieuse apostolique, en tant qu'elle est appelée à former une communauté de disciples et envoyée en mission pour la vie du monde.⁸

L'ecclésiologie fondamentale peut aider à éclairer ce dilemme. La dynamique qui consiste à être *appelé* et *envoyé* caractérise la vie de tous les chrétiens baptisés. Cette dynamique embrasse aussi l'identité fondamentale de l'Église elle-même. L'Église est le peuple rassemblé, structuré, animé par l'Esprit Saint qui est envoyé proclamer la Bonne Nouvelle au monde entier. *Communio* et *missio* – deux pôles tenus en tension, dans lesquels l'Église s'est toujours reconnue et à travers lesquels l'Église s'est toujours exprimée. Aucun des deux n'est plus important que l'autre. Communion et mission. Être et faire. Aspirer et expirer. L'un ne peut exister ou fonctionner sans l'autre.

La réalité vraiment étonnante révélée en Jésus Christ par la puissance de l'Esprit Saint est que cette dynamique de *communio* et *missio* n'existe pas seulement en nous ou dans l'Église. Cette dynamique est une expression de la révélation de la vie à l'intérieur de la Trinité – la Divinité comme communion de personnes spirant la plénitude de l'Amour. C'est dans cette vie que nous sommes baptisé(e)s – inépuisable surabondance d'amour et de vie qu'est le Dieu Trine. L'Église est appelée à être dans le monde sacrement de cette dynamique du don de soi et de l'amour unificateur de Dieu.

Alors que la relation entre *communio* et *missio* qui se définit mutuellement a toujours caractérisé l'Église, le sens et l'accent des deux concepts se sont déplacés et se sont développés au cours de l'histoire. Tout au long des 500 ans où la vie religieuse apostolique a bataillé pour se développer, ces changements et ces développements dans la conscience de l'Église pendant le même temps ont été stupéfiants de profondeur et de largeur. La coïncidence n'est pas accidentelle.

À propos de la *communio* de l'Église, comme institution et communion de personnes, nous sommes tous au courant des débats du Concile Vatican II qui produisirent ses documents définitifs, ainsi que des développements significatifs en « ecclésiologie de la communion » depuis le Concile Vatican II. Il est important de reconnaître un fait trop souvent caché ou ignoré. À la base de ces développements il y a une lente évolution, longue de plusieurs siècles : d'Église euro-centrique, elle est devenue une Église mondiale. La *communio* est riche, elle présente de multiples facettes : elle rassemble en elle-même un pluralisme abondant et irréductible créant une unité dynamique de vie et de mission. La question épineuse de la collégialité épiscopale est plus que pertinente ici.

En ce qui concerne la *missio* de l'Église, nous savons, depuis le décret du Concile *Ad Gentes*, que la mission a retrouvé ses origines Trinitaires. Ce qu'il faut reconnaître et admettre c'est qu'à la base de cette réappropriation, il y a la manière dont le pluralisme des religions et des cultures a interpellé la compréhension de l'Église sur sa relation au monde et aux peuples qui le composent, ainsi que sur sa propre théorie et pratique de l'évangélisation. C'est un défi qui, lui aussi, évolue depuis des siècles.

La vie religieuse apostolique a souvent été un facteur déterminant de ces

développements dans l'ecclésiologie fondamentale de l'Église. Effectivement, si on considère ces 500 dernières années, à partir de la colonisation missionnaire du « nouveau monde » par l'Europe, en passant par la Contre-Réforme, l'émergence du monde moderne et le siècle des Lumières, et jusqu'à la situation postmoderne dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui, l'évolution de la vie religieuse apostolique constitue un bon indicateur de ces développements.

La lutte pour l'identité de la vie religieuse apostolique, et l'évolution de l'auto-compréhension de l'Église aux niveaux les plus élémentaires sont étroitement liées. Toute l'énergie que nous y avons dépensée en valait la peine, et il est essentiel que nous continuions.

II. Le point crucial

Il est une clé qui ouvre la porte à un cadre théologique adéquat, capable d'éclairer l'identité de la vie religieuse apostolique dans l'Église et le monde d'aujourd'hui. Tout le monde connaît cette clé. Certains sont réticents à s'en servir. D'autres s'en servent pour ouvrir la porte mais ils restent sur le seuil, et ainsi, ils ne voient ce qu'il y a de l'autre côté que de manière limitée. D'autres s'en servent pour entrer franchement, mais ils apportent aussi avec eux tout ce qu'ils avaient avant d'ouvrir la porte. D'autres encore s'en servent pour entrer complètement mais ils oublient ce qu'ils possédaient avant d'entrer.

La clé, c'est la découverte de l'histoire, le changement total vers une conscience radicalement historique devenue le trait marquant de l'ère moderne et postmoderne. Suivre cette montée de la conscience historique c'est s'approprier le monde et l'expérience humaine sous des modes très variés, sous-tendus par des visions fondamentalement sécularisées de la réalité, et ceci, à l'intérieur de traditions culturelles, religieuses et sociales, qui sont toujours et uniquement traitées à travers le prisme historique.

Ceci a d'énormes implications pour la théologie et pour la vie, la prière et la praxis de l'Église. Pour dire les choses simplement, cela signifie que tout a un contexte. Par exemple, pour comprendre une déclaration dogmatique proclamée au 4^{ème} siècle, il est nécessaire que je sache quelque chose des contextes philosophique, linguistique, social, politique, culturel qui ont déclenché la question et soufflé la réponse donnée par l'Église à l'époque. En d'autres termes, *la continuité de la tradition exige quelque chose de nous*. Comme l'a fait remarquer Karl Rahner plus d'une fois, si nous nous contentons de reproduire la tradition, nous n'avons pas compris ce qu'elle est. Quelque chose est exigé de nous, au-delà d'une répétition gratuite.

À un niveau plus profond, il y a bien sûr la menace d'un relativisme systématique qui naît de la conscience historique lorsque le christianisme est simplement considéré parmi et en même temps que beaucoup d'autres traditions

culturelles, religieuses et sociales, chacune avec ses propres perspectives sur le sens de la vie et ses revendications de la vérité. Ce défi est une grande préoccupation pour nous tous, et le magistère ainsi que de nombreux théologiens y travaillent. Si la foi et l'espérance spécifiquement chrétiennes s'enracinent dans la conviction que Jésus Christ est Celui qui apporte le salut à l'humanité – et en fait à *toute* la création –, c'est bien de l'acte final, eschatologiquement victorieux de Dieu en sa faveur, dont il faut s'occuper, et de la manière possible d'entretenir cette foi et cette espérance du salut dans un monde historicisé (pluraliste).

Mais, qu'a-t-elle à voir avec cela, la théologie de la vie religieuse apostolique ? Tout ! La vie religieuse apostolique est inséparablement liée à la compréhension que l'Église a d'elle-même et de sa mission, de son évangélisation et de ce qui est au cœur de sa foi - la puissance salvifique de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ. Le défi de s'appropriier tout cela en restant consciente de l'histoire, est crucial pour l'Église, pour le présent et pour l'avenir du ministère des religieux apostoliques dans le monde. Je ne peux m'empêcher de croire que quelque chose de cette préoccupation habitait l'esprit et le cœur du Pape Paul VI lorsqu'il liait la vie religieuse apostolique à ce qu'il appelait « une question brûlante »...

Comment faire passer le message évangélique dans la civilisation des masses ? Comment agir aux niveaux où s'élabore une nouvelle culture... Chers religieux et religieuses, selon les modes que requiert l'appel de Dieu à vos familles spirituelles, il faut que vos yeux s'ouvrent tout grands sur les besoins des hommes, leurs problèmes, leurs recherches, témoignant parmi eux, dans la prière et dans l'action, de la force de la Bonne Nouvelle d'amour, de justice et de paix ... Cette tâche, qui est celle de tout le Peuple de Dieu, est la vôtre à un titre particulier.⁹

Que l'Église ait besoin de ce témoignage évangélique propre à la vie religieuse apostolique, cela ne fait pas de doute. La supplique de Paul VI n'implique-t-elle pas aussi que la vie religieuse apostolique est appelée à aider l'Église à répondre aux exigences du monde contemporain, aux grands besoins auxquels est confrontée l'humanité aujourd'hui ? Combien n'a-t-on pas fait couler d'encre sur la question de savoir si la vie religieuse apostolique se vit aux frontières de l'Église ou au cœur de l'Église ? Ne pourrait-il pas se faire que du cœur même de l'Église les religieux apostoliques se déplacent vers les marges, sur le front de ce mouvement de l'Église vers l'extérieur puisqu'elle est envoyée *dans le monde* par la puissance de l'Esprit Saint ? Ne sommes-nous pas ainsi en harmonie avec l'affirmation de Benoît XVI que sans mouvement vers l'extérieur pour la mission, l'Église serait vouée à une mort certaine ? Dans le même entretien, le Saint Père disait encore :

Au cours de ces dernières années, le cadre anthropologique, culturel, social et religieux de l'humanité a changé : aujourd'hui l'Église est appelée à affronter de nouveaux défis et elle est disposée à dialoguer avec les diverses cultures et les religions, cherchant à construire avec toute personne de bonne volonté la

cohabitation pacifique des peuples. Le champ de la mission ad gentes se présente aujourd'hui notablement élargi...¹⁰

Assurément...

III. Éléments significatifs d'un cadre théologique

Dans ce contexte, je voudrais suggérer quatre éléments significatifs pour un cadre théologique de la vie religieuse apostolique. Il est certain qu'il y aurait d'autres éléments à expliciter. Cependant, ce que je veux dire c'est que sans ces quatre-là, il ne peut y avoir de soutien théologique adéquat à ce genre de vie aujourd'hui. Les quatre éléments nécessaires à un cadre théologique cohérent de la vie religieuse apostolique peuvent apparaître comme un défi, à la fois pour les théologiens/nes et pour les religieux/ses, si l'on part du cœur de la réflexion de saint Paul sur le ministère dans sa deuxième Lettre aux Corinthiens : « **C'était Dieu qui dans le Christ se réconciliait le monde** » (2Co 5,19) :

C'était Dieu qui dans le Christ... : Par l'Incarnation Dieu s'implique dans l'histoire à une telle profondeur et de manières si variées que nous en sommes encore à les découvrir peu à peu après 2000 ans. Comme l'Église, les religieux sont *dans* l'histoire, et non au-dessus ou hors de l'histoire. Nous avons besoin pour nous aider de perspectives théologiques sur l'histoire (1). Nous sommes appelé(e)s par Dieu à suivre le Christ et nous avons donc également besoin de fondements en théologie biblique et en spiritualité pour soutenir aujourd'hui notre réponse à cet appel (2).

C'était Dieu qui dans le Christ réconciliait le monde : Les religieux/ses apostoliques, selon des modalités propres à leur appel, participent à ce ministère de réconciliation. Il faut que nous connaissions les « besoins, les problèmes et la recherche » des gens dans le monde d'aujourd'hui (3), pour que nous puissions leur accorder toute notre attention comme le Pape Paul VI nous enjoignait de le faire dans le texte cité ci-dessus.

C'était Dieu qui dans le Christ se réconciliait le monde : Cela ne signifie-t-il pas que *la mission* de Dieu *est communion*, c'est-à-dire qu'en définitive toute la création est destinée à être ramenée à Dieu ? C'est ce que ne cesse d'enseigner l'Église et il est impératif que la vie religieuse apostolique ait des bases théologiques solides pour savoir ce que cela signifie aujourd'hui (4).

J'ai développé assez longuement certains aspects de ces quatre éléments dans d'autres contextes.¹¹ Je décrirai ici brièvement les besoins des religieux apostoliques par rapport à chacun d'entre eux.

(1) *La nécessité de perspectives théologiques sur l'histoire* :

Lorsque nous avons fait allusion plus haut aux éléments de base de l'identité de l'Église, *communio* et *missio*, nous avons utilisé à plusieurs reprises des mots

comme « changements », « développement » et « évolution ». Ces mots sont au cœur du débat actuel dans l'Église à propos de l'interprétation du Concile Vatican II. La position que l'on prend à ce sujet dépend substantiellement de la position adoptée quant à l'usage de la « clé » - l'impact de l'histoire. Il est extrêmement intéressant de noter - d'après ce qu'on rapporte - que Bernard Lonergan, Professeur à l'Université Grégorienne déclara pendant le Concile que le sens de Vatican II était la reconnaissance de l'histoire. De manière semblable, l'année où se termina le Concile, John Courtney Murray affirma que « la question importante sous-jacente aux questions à Vatican II » avait été le développement de la doctrine.¹²

Il me semble qu'il faudrait que nous utilisions la clé pour entrer complètement dans les défis du monde postmoderne et je pense qu'il faudrait aussi que nous emportions avec nous tout ce que nous possédions avant que cette porte ne s'ouvre. En d'autres termes, je crois qu'une relation faite de critique et d'éclairage réciproques est possible entre le monde contemporain et la tradition, prise dans toute son ampleur, de la foi qui nous est chère. Je crois qu'une théologie vraiment catholique est co-relationnelle en ce sens que ce qui apparaît dans ce genre de relation mutuellement critique éclaire les deux réalités, fait naître de nouvelles intuitions et suscite de nouveaux appels à se convertir à de nouvelles manières de penser et d'agir. Je crois qu'il en a toujours été ainsi et qu'il le sera encore pour nous aujourd'hui.¹³

(2) Appelé(e)s par Dieu à suivre Jésus-Christ – la nécessité de bases bibliques et spirituelles :

Il y a une chose tellement fondamentale pour la vie religieuse qu'il serait préférable de ne pas dire qu'elle va de soi. Ou plutôt si, mieux vaut le dire. La vie religieuse ne consiste qu'à être saisi par le Dieu vivant. Puisque Dieu nous a aimés le premier, nous répondons par l'amour, en consacrant nos vies entières à écouter et à répondre fidèlement à Dieu. Nous devenons religieux/ses parce que Dieu nous a saisi(e)s d'une manière si mystérieuse et attirante que nous estimons ne pas pouvoir répondre autrement que par toute notre vie. Si nous ne faisons pas cette chose essentielle, alors, ne parlons plus de vie religieuse. Ceci ne veut pas dire qu'il n'y a pas tout un tas d'autres choses qui, prises ensemble, constituent la vie religieuse *apostolique*. Car il y en a. Mais il n'y a rien de plus primordial que cela. La vie religieuse apostolique c'est d'abord être appelé(e), séduit(e), attiré(e) par le Dieu vivant pour suivre Jésus Christ dans une communauté de disciples qui sont envoyés dans le monde pour servir et faire du ministère en Son nom.

Comme le monde et l'Église continuent à être influencés par des manières de voir le monde et des formes de pensée classiques, modernes et postmodernes, les religieux se sentent parfois un peu perdus face aux changements dans la façon de se représenter Dieu, et dans l'idéal à vivre en réponse à Dieu.

Certains religieux vivent de manière très directe ce qu'on pourrait appeler une notion de Dieu ou une expérience de Dieu classique. Cette expérience est à l'aise avec la tradition mystique. Elle met en relief la transcendance et la sainteté de Dieu et se concentre sur l'imitation des vertus du Christ. La plupart de ces hommes et de ces femmes que nous avons connus tout au long de notre vie religieuse ont réalisé la sainteté avec cette conception. Elle mérite l'étiquette de vie « mystique », puisque, comme le fait remarquer Janet Rufing, cette manière de comprendre Jésus nous attire dans l'effort de toute une vie « à la recherche de la seule chose nécessaire, l'assimilation progressive au mystère du Christ par la voie de la contemplation ». ¹⁴ Cependant, il faut dire aussi que ce modèle mérite l'étiquette « a-historique » puisque les circonstances concrètes dans lesquelles on vit (le lieu où l'on vit, ce qu'on fait, avec qui on le fait et pour qui on le fait) ne sont pas nécessairement considérées comme des facteurs importants pour la réalisation de la sainteté. *Quoi qu'on fasse* ou bien *où qu'on le fasse*, il s'agit d'avoir les attitudes requises, les attitudes du Christ lui-même.

Sous l'influence de la science biblique moderne, des religieux/ses ont changé de perspective en axant leur vie sur le sens profond de la mission de Jésus : apporter le règne de Dieu à notre monde. On pourrait dire qu'ils ont opté pour un modèle de sainteté « historique » dans le sens où ils ont une expérience de Dieu différente parce qu'ils sont centrés sur la vie et le ministère de Jésus. Ainsi leur action pour la justice, leurs différents ministères et la prière, tout se développe à partir de la saisie prophétique et contemplative de leur identité de religieux sous ces rapports. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire qu'ils aient abandonné complètement l'expérience classique au cours du changement. C'est plutôt qu'ils en sont arrivés à faire l'expérience de Dieu de manière si différente que leurs intuitions fondamentales quant à ce qui est le plus important ont changé, et qu'ils privilégient désormais l'action en faveur de la justice et la construction du Royaume.

Cet idéal tire ses origines de la recherche historique menée sur la Bible par les Protestants à la fin du XVIII^{ème} siècle, mais qui n'affectera la théologie catholique qu'au XX^{ème} siècle. ¹⁵ Nous avons appris que toute la vie de Jésus - tout ce qu'il disait, faisait, tout ce qui le faisait agir - gravitait autour de la venue du Royaume de Dieu, que Jésus, en fait, rendait présent. Par contraste avec le modèle classique, où dans le Symbole des Apôtres, nous passons de la phrase « né de la Vierge Marie » à « a souffert sous Ponce-Pilate », ici, dans un modèle historique, nous nous arrêtons sur le contenu concret, le style, la modalité et le sens de la vie de Jésus : ce qu'il disait, et à qui ; comment il se comportait ; ce qu'il aimait le plus, ce qui provoquait sa colère ; comment il priait, quelle était son expérience de Dieu. Dans ce modèle de sainteté les circonstances concrètes dans lesquelles vit un(e) religieux/se, (ce qu'il/elle fait, où il/elle le fait et avec qui), fait une grande différence.

Dans ce sens, l'étude biblique nous a ouvert d'extraordinaires richesses pour

la prière et a libéré la praxis dans de nombreux ministères. Cela a permis à l'Église de formuler des expressions telles que « l'option préférentielle pour les pauvres », « l'action pour la justice fait partie de l'Évangile », et ainsi de suite. Plus profondément que tout, peut-être, cela nous a fait percevoir le sens de la mort et de la résurrection de Jésus Christ, non comme une chose voulue par Dieu de manière abstraite de toute éternité mais comme émanant de ses décisions concrètes et de l'orientation de toute sa vie.

Il est juste de dire que la richesse elle-même de ce second modèle contenait en germe l'évolution du mouvement vers un troisième modèle - la libération, modèle féministe de la situation postmoderne. Et nous faisons ici l'expérience de ce qui se passe quand nous étudions le sens concret de tout ce qui touche Jésus, et de l'événement-Christ. Nous sommes amenés à nous occuper de ce que Edward Schillebeeckx appelle les « expériences de contrastes », ces expériences de négativité, de mal, d'injustice et d'inhumanité qui tourmentent l'histoire humaine à chaque époque et en tous lieux. Lorsque nous rencontrons ces situations, le ministère de Jésus nous donne les fondements et la grâce dont nous avons besoin pour élever des protestations nécessaires : « Non, cela ne devrait pas exister ! »

Depuis des décennies, nombreux sont les religieux et religieuses qui cherchent à la fois dans les deux traditions, -la tradition mystique et celle des artisans de justice- des manières d'exprimer de façon adéquate une expérience de Dieu qui leur a donné tout une nouvelle perspective sur ce qui est important et ceci pour chaque aspect de leur vie religieuse. Nous avons besoin d'une aide constante pour nous établir solidement sur des fondements bibliques et spirituels.

(3) La nécessité de saines perspectives théologiques sur la situation du monde aujourd'hui :

J'aurais pu et peut-être aurais-je dû intituler cette partie « la nécessité d'une théologie du monde » car nous en avons vraiment besoin. Je ne l'ai pas fait parce que je désire mettre en relief quelques aspects particuliers d'une théologie du monde dont les religieux et religieuses apostoliques ont spécialement besoin aujourd'hui. D'une part, il faut que nous sachions comment entrer dans le monde. D'autre part, nous avons besoin de perspectives théologiques sur les situations multiples et complexes du monde, sur les combats et « meta-problèmes »¹⁶ ; nous avons besoin de comprendre la lumière que la tradition chrétienne jette sur ces réalités. Permettez-moi de vous dire un mot sur chacun de ces aspects de la théologie du monde.

D'abord, et fondamentalement, nous avons besoin d'une perspective théologique qui nous fasse comprendre pourquoi nous ne mourons plus au monde ou ne fuyons plus le monde. Aux niveaux les plus profonds, que signifie pour nous être appelées à suivre le Christ *dans le monde* en donnant notre vie pour la vie du monde ? Dans son livre qui va bientôt sortir, intitulé *Buying the Field* (Acheter le

champ), Sr Sandra Schneiders, IHM, propose justement cette perspective. Je pense que nous attendons tous/toutes sa contribution avec impatience. On y trouve une intuition que je voudrais porter maintenant à notre attention. La Professeure Schneiders écrit :

Pour les religieux/ses,... intégrer [la nouvelle attitude qui consiste à affirmer que le monde est le cadre approprié pour vivre sa foi] s'est révélé être le défi le plus difficile (ou presque) de tous ceux qu'ils/elles ont eu à relever à la suite du Concile.¹⁷

Déclaration forte et, je pense, très juste... Je suis peut-être un peu moins optimiste que Michael Buckley, SJ, qui déclarait il y a vingt-cinq ans :

Beaucoup de communautés de religieuses américaines ont transposé leur héritage en un langage moderne... Ces communautés de religieuses ont commencé, peut-être pour la première fois dans l'Église, une synthèse de la consécration religieuse et une inculturation dans des formes de vie contemporaines – synthèse réalisée au service de leur mission.¹⁸

Je pense qu'il dit vrai quand il déclare que cela a « commencé », et je crois qu'il s'est fait beaucoup de bien en ce qui concerne les efforts responsables et courageux entrepris pour faire précisément ce genre de synthèse de la consécration religieuse et de l'inculturation. Et il est indéniable qu'une forte croissance s'est manifestée au cours des dernières décennies, tant dans la prière que dans le professionnalisme, le développement humain et l'appropriation de l'appel de l'Évangile. Cependant il est également vrai, je pense, que cette période de combat pour entrer dans le monde révèle quelques erreurs et impasses de la part des religieux/ses apostoliques durant la période postconciliaire. Ces réalités sont certainement compréhensibles vu la profondeur et l'ampleur du changement. En même temps elles ont besoin d'être plus pleinement admises et analysées.

Deuxièmement, nous avons besoin du bon travail des théologiens qui passent des journées et des années à sonder la profondeur et la largeur de la tradition chrétienne afin d'acquérir une connaissance vraiment surnaturelle et pénétrante de la situation du monde dans laquelle nous sommes appelé(e)s à faire du ministère. Certains membres de nos communautés vivent de manière éclectique, selon des combinaisons variées mêlant perspectives pré-modernes, modernes et postmodernes. Et en raison de cet éclectisme ils/elles ont des vues divergentes sur ce qui est important, sur la manière dont fonctionne le monde, et sur la façon dont nous devrions vivre, prier, et décider de l'avenir.

Cette « partialité » ou cet éclectisme dans les interprétations de notre vie dans le monde est elle-même une marque de l'expérience postmoderne. Nous vivons notre vie religieuse et prenons des décisions à propos d'orientations futures en une période de profond bouleversement culturel, prises dans des tensions dynamiques qui plongent leurs racines dans les profondeurs mêmes de tout ce qui nous est cher. Pour décrire le contexte culturel contemporain de l'Occident

développé on emploie presque universellement des mots comme « incontrôlable » « imprévisible », chaotique », « pluraliste » et « relativisé », au point qu'il devient, selon certains, « dénué de sens ». Au plus profond de notre spiritualité, nous sommes mis(es) au défi d'avoir le courage d'embrasser l'avenir auquel Dieu nous appelle, face à l'incertitude sans solution et à une saisie partielle de notre situation dans le monde. « Risquer l'espérance » est véritablement un chemin de sainteté tout-à-fait postmoderne.

Il n'est pas exagéré de dire qu'avec toute cette diversité de perspectives, le problème le plus contrariant auquel l'humanité est confrontée aujourd'hui, c'est notre incapacité à gérer le pluralisme, la différence, l'« autre », si ce n'est par la violence et l'hostilité et le désir d'exclure. Vu de notre place de religieux/ses, nous souhaiterions peut-être voir le monde comme une communauté interconnectée, où toutes les choses et toutes les personnes seraient reliées entre elles. Cependant nous ne pouvons éluder le fait que le monde d'aujourd'hui est *fracturé* par ses différences, par les conflits entre groupes ethniques et nationalités différentes, entre les diverses cultures et religions et philosophies de la vie. L'incapacité à gérer la différence si ce n'est par l'hostilité et la violence, détruit les familles, les cultures, les sociétés et jusqu'à la planète elle-même.

De manière plus claire, je crois que la vie religieuse apostolique postmoderne est à définir par l'appel à porter l'antique sagesse du christianisme, doublée d'une justice nouvelle, à un monde marqué par un pluralisme radical et l'incapacité à gérer la différence.¹⁹ Il est évident que répondre à cet appel exige le secours de la bonne théologie. Une telle réponse a aussi de nombreuses implications pour la vie religieuse apostolique, que nous pourrions j'espère, explorer ensemble ces jours-ci.

(4) La nécessité d'une réflexion permanente sur la théologie de la mission :

Au cours des siècles derniers, l'Église a bataillé avec vigueur pour façonner spirituellement, théologiquement et dans la pratique, la manière dont nous « faisons mission » dans un monde marqué par un pluralisme irréductible des religions et des cultures. En termes très larges, on peut dire que les perspectives contemporaines sur la mission ont évolué à partir des événements de ces 500 dernières années ou plus, depuis que l'Europe chrétienne a commencé à découvrir d'abord qu'il y avait des « mondes » autres que le sien - dans les Amériques, en Asie, et en Afrique. Ces mondes avaient et ont des cultures et des religions anciennes d'une grande diversité et d'une grande richesse qui, souvent, ne furent pas appréciées mais plutôt ignorées, souvent exploitées et, en certains cas, dévastées par la colonisation Européenne puis Nord-Américaine dans beaucoup de ces pays.

Ce n'est que dans ce contexte que nous pouvons vraiment accueillir la compréhension de la mission qui est parvenue à une expression explicite au

Concile Vatican II et qui continue à être développée par les théologiens et le magistère, ainsi que par la réflexion sur l'expérience des congrégations missionnaires de religieux/ses lors des Conférences annuelles de SEDOS²⁰, et autres.

La promulgation du Décret de Vatican II sur l'activité missionnaire, *Ad gentes* fut un réel pas en avant. Le texte affirme clairement que la mission commence en fait dans la vie même de la Sainte Trinité par l'envoi du Verbe Incarné et de l'Esprit Saint dans le monde. Les racines de *Ad gentes* remontent aux années 1930 alors que les théologiens commençaient à retrouver le sens de la mission des premiers siècles de l'Église, fondée sur la théologie de la Trinité. Cette réappropriation fait partie du grand recouvrement des sources littéraires de l'Église des origines qui intervint dans les décennies précédant directement Vatican II. Dès lors, le terme « *missio Dei* » a commencé à être utilisé.

Dans la primitive Église, tandis que se développait la théologie de la Trinité - nous en voyons déjà les racines dans l'Évangile de Jean - la mission était comprise comme découlant de la nature même de Dieu. En langage trinitaire classique, la mission se comprend en gros de la manière qui suit : Dieu le Père envoie le Fils ; le Père et le Fils envoient l'Esprit ; le Père, le Fils et le Saint Esprit envoient l'Église. L'initiative missionnaire ne vient pas d'abord du commandement de Jésus à ses disciples d'aller dans le monde entier et de prêcher l'Évangile. L'activité missionnaire découle plutôt, et de manière encore plus fondamentale de la nature même de Dieu, communion trinitaire d'amour.

C'est pourquoi la mission n'est pas d'abord une activité de l'Église ; c'est avant tout un attribut de Dieu. Dieu est un Dieu missionnaire. Il est dans la nature de Dieu d'être missionnaire, de chercher la relation, de diffuser de l'amour. La mission inclut l'Église, évidemment. En fait, l'Église *est* mission, en ce sens que l'Église n'existe que pour la mission de Dieu. Ainsi, il y a Église parce qu'il y a mission, et non l'inverse. L'Église *participe à la missio Dei*. L'Église fait partie de la mission de Dieu dans le monde, mais là n'est pas toute la tâche de Dieu dans le monde.

Ce n'est pas sans difficulté que l'enseignement de l'Église sur ce point continue à se développer. L'intuition que la mission consiste à participer et à coopérer à ce que Dieu Trinité est déjà en train de réaliser parmi les peuples, a d'énormes implications pour l'évangélisation. Certaines de ces implications ont été élaborées par le Pape Paul VI dans *Evangelii Nuntiandi* (1975) et par le Pape Jean Paul II dans son encyclique *Redemptoris Missio* (1990). Évidemment, il n'est pas possible en quelques paragraphes de rendre justice ici à la profondeur du mystère que nous sommes en train de contempler - c'est-à-dire, le mystère des missions trinitaires dans la création et dans l'histoire humaine. Le mystère est au cœur de notre foi et de notre être même. À chaque époque, l'Esprit Saint continue à aider l'Église à déployer, apprécier et vivre ses profondeurs. Le problème est

d'affirmer comme une urgence extrême que les religieux et religieuses apostoliques ont besoin d'être soutenu(e)s par une formation continue en théologie de la mission.

Conclusion

Dans ces quelques réflexions, j'ai présenté de nombreux défis aux théologiens qui sont parmi nous, en exprimant les attentes et les besoins des religieux et religieuses apostoliques par rapport à leur travail. Il conviendrait en conclusion d'interpeller aussi les supérieurs généraux et supérieures générales par quelques suggestions pour les prochains pas à faire par rapport à tout ce qui a été dit. Ce n'est malheureusement pas ce que prévoit la tâche qui m'a été assignée et le temps nous manque. Toutefois, cela m'intéresse au plus haut point d'être claire à propos de ce que nous sommes appelé(e)s à être et à faire en tant que religieux/ses apostoliques aujourd'hui, et j'ai l'audace de dire que j'ai même quelques idées sur le sujet. J'espère que nous y arriverons dans nos échanges ces jours-ci. Pour le moment, je conclurai de manière cohérente, convaincue que les points de départ sont importants. Si vous me permettez, je voudrais citer le premier paragraphe - le point de départ - des Constitutions des *School Sisters of Notre Dame*. Cela convient tout à fait.

Pour nous toutes en ce moment de l'histoire du salut, les paroles du Christ parlent clair : « Comme tu m'as envoyé dans le monde, je les ai envoyées dans le monde ... Qu'elles soient un en nous, ... afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (Jn 17, 18,21). Nous sommes appelées et nous sommes envoyées.²¹

¹ Les manuscrits des exposés donnés à la Conférence, dont celui de la professeure Butler sont accessibles sur : <http://www.stonehill.edu/x14963.mxl>. La référence à ce passage est à la page 22 du manuscrit de Butler, « Apostolic Religious Life : A Public, Ecclesial Vocation ». Il est important de remarquer que le contexte immédiat de la suggestion de la Professeure Butler déclarant que c'est peut-être le moment d'une visite en règle, est sa forte critique du leadership

de deux des Conférences des supérieurs majeurs aux États-Unis : la Conférence des Supérieurs Majeurs (CMSM) et la 'Leadership Conference of Women religious'(LCWR). On se pose la question du lien des préoccupations exprimées ici avec la vaste série de préoccupations de l'évaluation doctrinale de la LCWR entreprise par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi en février 2009.

² Ibid., p.13.

- ³ Ibid., p.26.
- ⁴ C'est un terme assez juste. Je l'utilise dans le sens décrit par John J. Burkhard, OFM Conv. dans sa « Préface du traducteur » pour l'ouvrage de Ghislain Lafont *Imagining the Catholic Church : Structured Communion in the Spirit*, (Collegeville, Minnesota : The Liturgical Press, 2000), pp. xiii-xxi. « En lisant Lafont » écrit Burkhard, « J'ai eu l'impression que l'Église était vue comme un tout, et que cette présentation globale naissait d'une lecture serrée de l'histoire de l'Église et de l'actuelle condition humaine... On ne peut considérer l'Église comme isolée de l'histoire.... J'appelle cette approche générale de la théologie de l'Église 'ecclésiologie fondamentale' » (pp xiii-xiv). Comme l'explique Burkhard, l'ecclésiologie fondamentale est une théologie de l'Église qui dialogue avec les partenaires traditionnels de la théologie - philosophie, histoire et Écriture - mais qui est également sensible aux questions de culture, pluralisme de cultures, sécularisation, indifférence envers la religion, et autres facteurs du monde postmoderne qui interdisent à la théologie de mener ses affaires comme d'habitude.
- ⁵ Bulletin UISG n° 62 (1983) Les auteurs sont : Mary Paul Ewen, SSCJ, Silvia Vallejo, ODN, et Paul Molinari, SJ. Cet article a paru aussi dans *Review for Religious* 43 (1984) : 3-25. Il a été repris dans *Paths of Renewal for Religious*, Volume 2 of *The Best of the Review*, édité par David Fleming, SJ, (St. Louis, MO : Review for Religious, 1986) : 337-359. [NDLT : C'est cette dernière édition que Mary Maher utilise ; les pages et numéros indiqués dans cette traduction sont ceux de la version originale Bulletin UISG n°62]. En plus de ces trois auteurs du texte, le groupe d'étude qui a produit la matière il y avait aussi : Mary Abbott, SSND ; Jeanne-Francoise De Jaeger, CR ; Mary Margaret Johanning, SSND ; Joseph Aubry, SDB ; Peter Gumpel, SJ ; et Egidio Vignano, SDB.
- ⁶ Ibid., note 5 p.32 Bulletin UISG n°62
- ⁷ Ibid. § 34 p.32
- ⁸ On comprend bien la position de Sandra Schneiders, IHM, qui préfère appeler la nouvelle forme de vie religieuse par le nom de « vie religieuse ministérielle ».
- Elle a l'impression que, au cours des siècles où elle a évolué, la vie religieuse apostolique s'est alourdie. Elle s'est considérée comme un hybride des formes monastique et apostolique (ou ministérielle) dont on s'attendait qu'il vive pleinement les exigences de l'une et de l'autre. Voir son article, « The Past and Future of Ministerial Religious Life » in *National Catholic Reporter* (2 Octobre 2009), une partie spéciale p 1a-4a. Le lien de la vie religieuse apostolique-comprise comme un tout - avec le groupe des disciples, est bien formulé par Sr Elizabeth Johnson, CSJ dans « Discipleship : Root Model of the Life Called 'Religious' », publié d'abord dans *Review for Religious* 42 (1983) : 864-872, republié dans *Paths of Renewal for Religious*, vol. 2 de *The Best of the Review*, publié par David Fleming, SJ, (St Louis, MO:Review for Religious, 1986) : 35-43.
- ⁹ *Evangelica testificatio*, (Exhortation Apostolique *Sur le renouveau adapté de la vie religieuse selon l'enseignement du Concile Vatican II*, 1971) § 52 ; la mise en relief de l'expression « parmi eux » est de Mary Maher.
- ¹⁰ Homélie de l'Eucharistie sur la Grande Place de l' Av. dos Aliados (Porto), Portugal, 14 mai 2010.
- ¹¹ "Between Imagination and Doubt : Religious Leadership in Postmodern Culture," Keynote address, LCWR National Assembly, USA, August 18, 2002 ; "Making Conversations Real : Reflections on Religious Life in Postmodern Times," Keynote address, Religious Formation Conference, USA, November, 2003 ; "Following Jesus : A Journey Out Far and In Deep," Keynote address, National religious Vocation Conference, USA, published in *Horizon* (Winter, 2005) : 8-20.
- ¹² "This Matter of Religious Freedom," *America* 112 (January 9, 1965) : 43. Référence citée in John W. O'Malley, "Vatican II : Did Anything Happen?" in O'Malley, et al., *Vatican II : Did Anything Happen?* (NY : Continuum, 2008), page 58 et page 86, note 17.
- ¹³ Parfois ces conversions peuvent être ressenties comme une rupture complète, mais ce n'est pas juste. En revanche, elles impliquent le changement. Elles

comprennent le développement, l'évolution, les changements authentiques de perspective – et toutes ces choses sont comprises dans ce qu'on appelle vivre dans l'histoire. Notre foi n'a rien à craindre de l'engagement complet. Nous avons un riche dépôt et un Dieu d'une créativité inimaginable dont nous avons continuellement à apprendre et que nous avons toujours de nouvelles raisons d'adorer. Ce que disait l'historien de l'Église orthodoxe Jaroslav Pelikan, est resté célèbre : la tradition c'est la foi vivante des morts ; le traditionalisme est la foi morte des vivants. La différence fait toute la différence.

¹⁴ Dans un exposé qu'elle fit aux USA pour la Région 2 du LCWR, sur des modèles de christologie et leurs relations avec la spiritualité, le 26 octobre 1993, p. 4 de la copie de son manuscrit

¹⁵ En fait, c'est depuis Vatican II seulement que cette méthode critique pour étudier les Évangiles a été explicitement affirmée et enseignée, et que ce modèle devient opérant dans la spiritualité des fidèles. Voir *Dei Verbum*, en particulier le paragraphe 19.

¹⁶ L'expression est de Paul Knitter, "Deep Ecumenicity versus Incommensurability : Finding Common Ground on a Common Earth," in *Christianity and Ecology : Seeking the Well-Being of Earth and Human*, (Volume 3 de *Religions of the World and Ecology*), publié par Dieter T. Hessel et Rosemary Radford Ruether, (Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 2000), p. 368. En réponse aux universitaires postmodernes qui insistent sur le fait que les métarécits n'existent pas, qu'il n'y a d'autre chemin vers la « réalité » que celui du langage, et que toute revendication du sens de l'histoire doit être rejetée comme oppressive et excluante, Knitter pose comme postulat que nous devons reconnaître l'existence des "métaproblèmes." Nous avons des "problèmes universels, particuliers qui affectent tout le monde." Dans ce

contexte, il fait allusion au péril écologique, à la menace que représentent pour la terre certains modes de consommation des ressources, qui soulèvent des « problèmes éthiques et [créent] des exigences éthiques qui s'appliquent universellement, à nous tous.» Ibid.

¹⁷ Je remercie ici la Professeure Schneiders de m'avoir permis de lire les trois premiers chapitres de ce troisième volume en préparation, de sa trilogie sur la vie religieuse. Ces chapitres traitent des fondements bibliques d'une théologie du monde qui fait partie de ce dont nous avons, ce me semble, douloureusement besoin aujourd'hui. Cette citation est tirée de la page 22 de la copie du chapitre 1 du manuscrit, « Naming the Field : To What are the Religions Missioned ? »

¹⁸ « The Charism and Identity of Religious Life » in *Paths of Renewal for Religious*, volume 2 de *The Best of the Review*, publié par David Fleming, SJ, (St Louis, MO : Review for Religious, 1986) :64

¹⁹ L'expression heureuse « porter l'antique sagesse doublée d'une justice nouvelle » apparaît à la dernière ligne du travail qui fait école d'Elisabeth Johnson, *She Who is : The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, (New York : Crossroad, 1992), p. 273.

²⁰ SEDOS (Service de documentation et d'étude sur la mission universelle) est un forum ouvert aux instituts de vie consacrée qui s'engagent à approfondir leur compréhension de la mission mondiale. SEDOS encourage la recherche et diffuse l'information par son bulletin et son site internet, des conférences publiques, des groupes de travail, ainsi que son séminaire annuel. Les publications SEDOS sont disponibles en de nombreuses langues. On peut trouver la page d'accueil à l'adresse suivante : <http://www.sedos.org>

²¹ *You are sent*, Constitutions des S.S.N.D., approuvées le 26 mars 1986, §1.

NATURE RADICALE ET SENS DE LA VIE CONSACRÉE

Sr Sandra M. Schneiders, IHM

Sr Sandra est membre de la congrégation du Cœur Immaculée de Marie de Monroe (Michigan USA) depuis 1955. Professeur émérite de la faculté jésuite Santa Clara de l'Université de Berkeley, (Californie), elle y enseigne le Nouveau Testament et la spiritualité chrétienne. Entre autres sujets, elle est spécialiste en Études johanniques, Herméneutique biblique, Études de la vie religieuse catholique romaine, et de la Théorie de la spiritualité comme discipline. Auteur de dix ouvrages et de plus de cent articles, elle donne aussi des conférences dans de nombreux pays.

Original en anglais

I. Introduction

En prenant connaissance du thème qui m'avait été assigné, je me suis sentie un peu désorientée. Comment parler de la « nature radicale et du sens » de *quoi que ce soit* en quinze minutes maximum ? De plus, en droit canonique, la « vie consacrée » comprend non seulement les Instituts religieux, mais aussi d'autres formes de vie. Ainsi, suivant l'exemple du mauvais serviteur de Luc 16,1-9 dont Jésus louait la sagesse, je me suis mise aussitôt au travail, et j'ai rédigé cet article en fixant deux paramètres à mes réflexions. Premièrement, en suivant la suggestion de Mary Maher, j'ai décidé de limiter mon sujet à la vie religieuse apostolique. Deuxièmement, par « nature radicale », je n'entendrai pas ici une essence platonicienne formée d'« éléments essentiels » immuables, mais plutôt ce qui est à la racine de la vie religieuse, ce qui est spécifique et caractéristique de celle-ci, tout en sachant qu'elle peut et doit prendre des formes diverses selon les situations historiques.

II. Point de départ

Je suis entièrement d'accord avec Mary Maher quand elle dit que dans l'exploration théologique, le choix du point de départ est déterminant puisque l'endroit où l'on se trouve conditionne ce qu'on peut voir. Mon point de

départ sera une double affirmation. En premier lieu, la vie religieuse apostolique est *constituée radicalement* par la consécration du religieux à Dieu pendant toute sa vie, réalisée et exprimée par la profession perpétuelle, et vécue en communauté et en mission. En deuxième lieu et simultanément, la vie religieuse est *intrinsèquement modelée* par le contexte historique qui inclut le charisme du fondateur, dans lequel elle est née et dans lequel elle est vécue.

Ces deux caractéristiques, qui sont liées entre elles, déterminent à la fois la continuité de la vie religieuse telle qu'elle a été vécue du premier siècle de notre ère à nos jours, et la discontinuité entre les différentes formes de vie religieuse apparues au cours des siècles. Cette interaction entre constitution radicale et développement historique a produit une grande variété de formes charismatiques de vie religieuse qui diffèrent entre elles non seulement superficiellement, mais aussi substantiellement. Si nous perdons de vue l'influence mutuelle de ces deux caractéristiques, l'une d'elle apparaîtra comme déterminante non seulement pour la vie religieuse en tant que telle, mais aussi pour telle ou telle forme de vie, en se traduisant soit par un essentialisme a-historique, soit par un existentialisme sans racine.

Un exemple concret de ce problème est celui des formes hybrides de vie religieuse, de plus en plus problématiques, de certaines congrégations féminines, que leurs fondatrices auraient manifestement voulues non cloîtrées et apostoliques¹, mais qui furent contraintes de mener une forme de vie religieuse fondamentalement monastique pendant une grande partie de leur histoire, jusqu'au XX^e siècle. Bien que les congrégations apostoliques aient été approuvées canoniquement comme congrégations religieuses en 1900² et encouragées à assumer leur caractère pleinement apostolique par les papes et les théologiens du XX^e siècle³, puis par le Concile Vatican II, la revendication de leur caractère pleinement apostolique a suscité et suscite encore de fortes tensions dans et entre les congrégations⁴, et entre les congrégations en voie de renouvellement et certains éléments de la hiérarchie⁵.

III. La catégorie médiatrice : le monde

Mon hypothèse est que la catégorie théologique qui gouverne le rapport entre la constitution radicale de la vie religieuse comme vie de consécration totale vécue en communauté et en mission et la nouvelle forme historique de vie religieuse apostolique non cloîtrée et non cléricale apparue au XVI^e siècle et arrivée aujourd'hui à maturation est « le monde ».

Je ne peux pas retracer ici, même brièvement, les deux millénaires d'histoire de l'Église et ses rapports avec la réalité non-ecclésiastique dans laquelle elle se situe. Mais en gros, les rapports entre l'Église et ce qu'on appelle « le monde », en entendant par là tout ce qui n'est pas son moi

institutionnel, ont été placées sous le signe de l'antagonisme et d'une hostilité croissante. Il n'est pas possible de nuancer dans une intervention aussi courte, mais je crois que nous pouvons dire que les rapports entre les deux « cités » comme les appelait saint Augustin, entre l'ordre spirituel et l'ordre temporel comme on disait au Moyen Âge, ou encore entre la réalité de l'Église, établie par Dieu et immuable, assimilée au Royaume de Dieu, et la modernité corruptible qui, pour Pie X, n'était pas seulement une hérésie, mais la « synthèse de toutes les hérésies »⁶, ont été généralement marquées par le rejet et l'aliénation.

Depuis le début du monachisme du désert, la vie religieuse a toujours été l'expression et la forme la plus pure du rejet du monde de la part de l'Église. La fuite loin du monde, la mort au monde, le renoncement au monde, la séparation du monde, étaient au centre de la conception de la vie du religieux et de l'Église. Ce rejet du monde a pris la forme d'une séparation physique par une nouvelle installation géographique dans le désert du monastère ou du couvent. Les nombreuses prescriptions relatives à l'habillement, les horaires quotidiens communs requérant la présence physique quasiment continue des religieux dans la maison, ainsi que la clôture papale ont éloigné et protégé les religieux de la vie « mondaine » qui entourait leur couvent ou leur monastère.

En outre, pour les religieux, « le monde » était non seulement tout ce qui était hors de l'Église, mais aussi tout ce qui était hors du cloître, y compris les autres catholiques. Ce rejet du monde physique et social était si répandu, si ancien et si profondément ancré dans l'histoire de la vie religieuse qu'il avait fini par être considéré comme faisant partie de l'essence même de cette forme de vie. Même après que Léon XIII ait reconnu que les congrégations apostoliques sont une forme authentique de vie religieuse, ces traits de renoncement au monde, qui avaient fini par être considérés comme intrinsèques à l'ensemble de la vie religieuse et pas seulement à une forme de vie particulière, sont restées des caractéristiques de la vie religieuse apostolique non cléricale, y compris après le renouvellement de Vatican II⁷. Une enquête récente sur les congrégations religieuses apostoliques féminines aux États-Unis a été motivée, si tant est qu'une raison plausible ait été avancée pour l'expliquer, par ce qui était perçu comme du « sécularisme », c'est-à-dire par « la vie mondaine » de ces religieuses, avec une référence à peine voilée à tout ce qui a trait au cloître, à savoir l'habit, la vie en commun, les horaires, la clôture et les apostolats strictement institutionnalisés.

IV. Vatican II et le monde

Les spécialistes ont identifié diverses caractéristiques, thèmes, résultats, enseignements et même styles et esprits – qui ne sont d'ailleurs pas sans liens

entre eux – comme traits marquants du Concile Vatican II⁸. Du point de vue de la vie religieuse, je suggérerais que la principale originalité de Vatican II a été le changement de paradigme qu’il a introduit dans la conception qu’a l’Église de son rapport au monde. Le Concile a connu une sorte de crescendo inspiré dans sa Constitution pastorale *Gaudium et Spes* sur « L’Église dans le monde de ce temps », un texte vraiment novateur dans lequel la conception négative du rapport entre l’Église et le monde, qui avait culminé dans l’ultramontanisme et l’anti-modernisme du XIX^e siècle et du début du XX^e siècles, a fait place à une conception du « monde » comme celui que « Dieu a tant aimé qu’il a donné son Fils, l’unique engendré » (cf. Jn 3,16). Même si ce document se montre parfois un peu trop optimiste, son préambule retentissant dans lequel il proclame la solidarité de l’Église avec tout le genre humain et son engagement sans réserve en faveur du projet humain commun, annonce l’aube d’une ère nouvelle, à l’instar du « I have a dream » de Martin Luther King.

Bref, Vatican II n’a pas seulement modifié l’attitude d’animosité entre l’Église et le monde : il l’a inversée, en posant un grand défi théologique et spirituel qui a désorienté la vie religieuse pour qui le rejet du monde avait été, et était encore à la fin du Concile, un trait central de sa perception d’elle-même. Comment les religieux qui, précisément par le fait qu’ils vivaient séparés du monde, s’étaient toujours considérés et avaient toujours été considérés par l’Église comme étant à l’avant-garde des fidèles, la « portion la plus illustre du troupeau du Christ »⁹, pour ne pas dire l’incarnation et le principal instrument de la perception que l’Église avait d’elle-même comme antithèse du monde, pouvaient-ils reconceptualiser leur vocation en tenant compte de la nouvelle attitude de solidarité avec le monde de l’Église, sans renoncer pour autant à leur identité ? Les résistances que l’on constate encore aujourd’hui chez les religieux et les appréhensions de certains éléments de la hiérarchie au sujet du renouvellement conciliaire de la vie religieuse s’expliquent en grande partie par la crainte que les religieux d’aujourd’hui soient devenus « sécularisés », en renonçant ainsi à leur vraie identité et à leur vocation dans l’Église.

Ce dont la vie religieuse, et en particulier la vie religieuse apostolique, a le plus besoin à mon avis si elle veut être fidèle à sa nature radicale et si elle veut être significative pour notre temps, c’est d’une théologie du « monde » fondée sur la Bible, et d’une spiritualité solide de l’« engagement dans le monde ». N’ayant pas le temps de développer ce thème ici, je me contenterai d’indiquer la direction que nous sommes appelés à suivre dans ce projet consistant à affirmer que la vie religieuse apostolique se situe dans la continuité de la forme monastique, tout en étant totalement distincte de celle-ci.

V. Nouvelle théologie et nouvelle spiritualité

De même que les religieux ont été amenés à ré-imaginer entièrement leur « moi » dans les décennies comprises entre 1950 et 1980, ainsi nous sommes appelés aujourd'hui à ré-imaginer le « monde ». Le moi et le monde ne sont pas des objets, mais des constructions de l'imagination. L'un et l'autre sont devenus dans l'esprit de beaucoup de religieux des caricatures quasiment matérielles, résultant d'une anthropologie et d'une cosmologie théologiques inappropriées qui sont à l'origine d'une spiritualité pauvre.

Ainsi, le moi n'est pas uniquement tout ce qui est à l'intérieur de ma peau, et moins encore les dynamiques négatives suggérées par des expressions telles que « égoïste », « égotiste », « n'en faisant qu'à sa tête ». Sous l'influence de la psychologie et de la sociologie modernes, en concomitance avec une anthropologie biblique et théologique renouvelée, les religieux ont appris que le moi embrasse l'ensemble de la subjectivité, en incluant notamment sa composante relationnelle. Ils ont compris qu'il était tout aussi nécessaire et important de développer un vrai moi, capable d'entrer en relation avec Dieu et avec tout le genre humain de façon mature, que de supprimer ou de réprimer les dysfonctionnements dont un moi dévié est capable.

Des erreurs ont été commises dans le processus d'abandon d'une psychologie et d'une spiritualité médiévales de répression et de collectivisme proposées au nom de l'idéal d'« abnégation », au point de faire craindre à beaucoup que les religieux ne soient en train d'abandonner leur spiritualité en faveur de l'« auto-réalisation » mondaine. Pourtant, rares sont aujourd'hui ceux qui contestent les efforts accomplis par les religieux en faveur d'un développement personnel légitime et vivificateur, condition *sine qua non* d'une capacité de don de soi mature.

De même, la conception du « monde » comme étant tout ce qui est à l'extérieur de ma peau, et en particulier tout ce qui est satisfaisant, créatif ou productif, est une réduction matérialiste contestée par les sciences naturelles modernes et par la conscience cosmique qui en découle. La science de l'univers est soutenue au niveau théologique par une nouvelle vision de la création comme amour de Dieu qui se donne, et de l'histoire humaine comme contexte de l'incarnation du Verbe en qui l'humanité est appelée à la divinisation, et de l'humanité comme objet de la mission trinitaire de Dieu.

L'effort pour re-imaginer théologiquement le « monde » comme l'univers que Dieu a tant aimé qu'il a donné son Fils, l'Unique-Engendré, doit déboucher sur une spiritualité de l'engagement dans le monde. Notre engagement en faveur de ce Dieu qui aime le monde ne peut plus s'exprimer par des stratégies d'isolement, de distance sociale, de non-participation et d'élitisme dans nos rapports avec le monde et avec ceux qui l'habitent.

De même qu'il y a un « moi » que saint Paul décrivait comme une force en nous qui est en guerre avec notre vrai moi (cf. Rm 7,15-24) et qui subvertit à la fois notre union avec Dieu et l'efficacité de notre apostolat, ainsi il y a un « monde » qui est sous l'influence de Satan, le diable, le « prince de ce monde » (cf. Jn 8,44 ; 12,31 ; 13,2.27 ; 14,30 ; 16,11). Ce monde mauvais est en nous et dans nos communautés, comme il est aussi dans les systèmes, les institutions et les structures sociales de la réalité historique à laquelle nous participons. Le champ de ce monde appartient à Dieu, mais il est envahi par les mauvaises herbes de l'ennemi (cf. Mt 13,24-30 ; 36-43) à l'œuvre à travers les « principautés et les puissances » (cf. Rm 8,38 ; Eph 6,12) qui rendent les pauvres encore plus pauvres afin que les riches puissent devenir encore plus riches, qui font prévaloir la violence dans les conflits d'intérêt, qui exploitent les faibles au profit des puissants¹⁰. Et de même que des erreurs sont parfois commises dans les efforts en vue d'un développement de soi légitime, ainsi la façon qu'ont certains religieux d'embrasser le monde peut être entachée de naïveté et d'extrémisme. Mais les abus ne sauraient être une excuse pour arrêter le développement.

VI. La radicalité de la vie religieuse

Ces considérations sur le contexte historique dans lequel est apparue il y a cinq siècles une forme de vie religieuse vraiment nouvelle, à savoir la vie religieuse apostolique, tout en ne revêtant qu'à notre époque son caractère charismatique d'authentique engagement ministériel en faveur du monde, nous ramènent à l'autre caractéristique de la vie religieuse, à savoir son caractère radical. Comme nous l'avons vu au début, ce caractère consiste dans la consécration totale du religieux à Dieu par la profession perpétuelle. Par manque de temps, je dirai seulement, comme thème possible de débat, qu'à mon avis les trois vœux – c'est-à-dire la forme que la profession a prise dans la plupart des congrégations, et dont la substance se retrouve dans toutes les formes de profession – ne doivent pas nécessairement être considérés dans la perspective d'une fuite loin du monde. Ils peuvent être interprétés de façon bien plus juste et plus féconde, non pas comme l'acceptation d'obligations et de pratiques supplémentaires, mais comme les coordonnées d'un autre « monde », qui n'est pas un lieu physique mais la construction d'une autre réalité en imagination. Par leur profession, les religieux créent, vivent et remplissent leur apostolat dans un autre « monde » qu'ils présentent à leurs contemporains comme une possibilité historique réelle.

t:Par leur prise de position radicale vis-à-vis des trois coordonnées constitutives du monde, à savoir celles des *rappports*, des *biens matériels* et du *pouvoir*, par leur célibat consacré, leur pauvreté évangélique et de leur obéissance prophétique, les religieux instaurent dans leur vie commune une

représentation vivante du vrai monde dont Dieu rêve, tout en travaillant à le réaliser dans l'histoire à travers leur apostolat. Les religieux optent pour une absence totale de possessions personnelles qui n'est possible que dans une communauté où tout est mis en commun. Or une telle communauté n'est possible qu'entre personnes qui n'ont qu'un seul cœur et une seule âme. Les religieux choisissent de n'utiliser le pouvoir qu'avec et pour les autres, jamais contre ou malgré eux, en s'efforçant de discerner le plan de Dieu sur eux-mêmes et sur le monde. Ils le font au sein d'une communauté de disciples égaux librement choisie, dont les membres s'engagent pour toute la vie dans un apostolat commun à temps plein. Les religieux négocient la tension dynamique entre l'exclusivité et l'inclusivité des relations humaines en concentrant leur amour sur Dieu seul et en incluant dans cet amour toutes leurs sœurs et leurs frères du monde, sans aucune exception ni distinction.

La vie religieuse apostolique aujourd'hui, telle que je la vois, présente une continuité profonde avec la nature radicale de la vie religieuse telle qu'elle a toujours été conçue et vécue dans l'Église. Mais en même temps, elle constitue une forme distincte de cette vie, substantiellement différente des autres formes de vie, et en particulier des formes monastiques et cléricales, par certains aspects importants. La continuité réside dans le caractère radical d'une vie de consécration totale à Dieu par la profession des conseils évangéliques pour toute la vie, propre à toutes les formes de vie religieuse. La discontinuité par rapport aux formes précédentes, qui constitue le sens de la vie religieuse aujourd'hui, consiste dans le fait qu'elle embrasse, par le don de soi dans un apostolat constitutif de la forme de vie apostolique, le monde que Dieu a tant aimé qu'il a donné son Fils, l'Unique-Engendré.

1. Voici quelques exemples de ces fondations : Les Ursulines fondées par Angela Merici (1474-1540) : l'Institut de la Bienheureuse Vierge Marie fondé par Mary Ward (1585-1645) ; les Filles de la Charité fondées par Louise de Marillac (1591-1660) ; la Congrégation de Notre-Dame fondée par Marguerite Bourgeoys (1620-1700) ; les Sœurs de la Présentation fondées par Nano Nagle (1718-1784) ; les Sœurs de la Miséricorde fondées par Catherine McAuley (1778-1841) ; les Joséphites fondées par Mary

MacKillop (1842-1909). Aucune de ces fondatrices ne voulait la clôture pour ses Sœurs. Certains ordres, comme celui des Ursulines, ont été obligés de se soumettre à une clôture complète. D'autres, comme les Filles de la Charité, ont renoncé au statut d'Ordre religieux pour éviter la clôture. La plupart des autres congrégations ont passé la plus grande partie de leur histoire « semi-clôîtrées » jusqu'à l'époque de Vatican II ou même après.

2. En 1900, Léon XIII publie « *Conditae a Christo* » qui reconnaît officiellement les « Congrégations vouées aux œuvres de l'Apostolat » comme Instituts religieux.
3. Pie XII en 1950 et 1952 a été le premier pape qui a vraiment encouragé les religieuses à embrasser leur identité apostolique, ainsi que les ajustements que cela entraînait dans leur style de vie. Pour une brève description de son intervention active en faveur du renouveau de la vie religieuse apostolique, voir Lora Ann Quiñonez et Mary Daniel Turner, *The Transformation of American Catholic Sisters* (Philadelphia, Temple University Press, 1992) 11-12. Léon Joseph Suenens, dans son ouvrage révolutionnaire, *The Nun in the World: New Dimensions in the Modern Apostolate* (London, Burns & Oates, 1962) fournit une sorte de charte pour le développement inspirée de Vatican II.
4. Les tensions entre la *Conference of Major Superiors of Women Religious* (CMSWR) traditionaliste et la *Leadership Conference of Women Religious* (LCWR) progressiste aux Etats-Unis ont été de fait encouragées et accentuées par le Vatican.
5. La visite apostolique des Congrégations apostoliques féminines aux Etats-Unis a été sollicitée par les religieuses traditionalistes et par les représentants du Vatican, inquiets de l'engagement apostolique des religieuses, considéré dans certains milieux comme « séculariste ».
6. Pie X, « *Pascendi* », 8 septembre 1907.
7. Il est important de bien voir que le fait que la clôture ne soit pas imposée aux ordres cléricaux n'était pas dû à une réinterprétation de la vie religieuse authentique comme ministérielle, mais à la priorité donnée à l'identité et à la vocation cléricales de leurs membres sur leur caractère religieux. Il y avait des prêtres (et donc des hommes appelés à un apostolat) qui appartenaient à un ordre, plutôt que des religieux qui étaient aussi ordonnés. Les premiers ordres masculins, tels que les bénédictins, voyaient une vraie incompatibilité entre les deux états de vie et proscrivaient l'ordination de leurs membres. Mais la fondation des ordres cléricaux, surtout à partir du XVI^e siècle, a modifié la conception de la vie religieuse masculine. C'est un sujet qui continue à demander et à recevoir une réflexion approfondie, et qui est encore loin d'être résolu (voir *A Concert of Charisms: Ordained Ministry in Religious Life*, sous la direction de Paul K. Hennessy [New York/Mahwah, Paulist, 1977] pour ses excellentes monographies traitant les divers aspects de cette question). Pour pouvoir réfléchir clairement sur la nature ministérielle de la vie religieuse en tant que religieux, il est utile de restreindre la discussion aux religieux non ordonnés, c.-à-d. aux Sœurs et aux Frères, ou aux religieux ordonnés en tant que religieux.
8. Voir John W. O'Malley, *What Happened at Vatican II* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 2008), en particulier l'introduction (pp. 1-14) pour l'opinion de ces grands historiens de l'Église sur les principales caractéristiques du Concile.
9. Cette expression a été appliquée aux vierges consacrées par Cyprien dans son *Deuxième Traité* « *De habitu virginum* ». Ce traité est typique des premiers Pères par sa conception de la clôture, du voile et des autres aspects de renonciation au monde, comme faisant partie de l'essence même de la vie consacrée.
10. Voir Walter Wink, *The Powers Series* (Minneapolis, MN: Fortress, 1984, 1986, 1992) sur le rôle des « Puissances » dans les systèmes qui dominent notre monde. Les trois volumes sont intitulés de façon très pertinente *Naming the Powers*, *Unmasking the Powers*, *Engaging the Powers*.

*DÉFIS ET CHANCES POUR LA VIE
CONSACRÉE
DANS LE CONTEXTE DU MONDE ET DE
L'ÉGLISE D'AUJOURD'HUI*

P. Antonio M. Pernia, SVD

Né aux Philippines le 2 janvier 1949, le père Antonio Pernia a fait sa profession perpétuelle dans la Société du Verbe Divin et a été ordonné prêtre en 1975. Titulaire d'une maîtrise de philosophie depuis 1972 (Séminaire du Verbe Divin à Tagaytay, Philippines) et d'un DST de Théologie obtenu à l'Université Grégorienne à Rome (1988), il a enseigné la philosophie et la théologie dans plusieurs grands séminaires aux Philippines. En l'an 2000 il a été élu supérieur général de la Société du Verbe Divin, et réélu en 2006.

Original en anglais

« **D**éfis et chances pour la vie consacrée apostolique et la théologie de la vie consacrée dans le contexte du monde et de l'Église d'aujourd'hui » : tel est le sujet qui m'a été demandé pour ce séminaire. D'après ce que je comprends, l'objectif principal de cette première intervention est simplement de stimuler et de provoquer la réflexion et la discussion. Et je voudrais le faire en suivant les indications données par les organisateurs de ce séminaire, c'est-à-dire en trois démarches : d'abord, et c'est la partie la plus longue de cette étude, quelques-uns des défis qui se présentent à la vie religieuse aujourd'hui ; puis, en deuxième partie, quelques-unes des chances qui s'offrent à la vie religieuse ; et enfin, quelques-uns des thèmes ou des questions que pourrait aborder une théologie de la vie religieuse aujourd'hui.

Évidemment, ces défis et ces chances qui se présentent à la vie religieuse aujourd'hui sont nombreux. Je n'ai pas essayé d'être exhaustif. J'ai choisi, au contraire, de ne mettre en relief que certains des plus fondamentaux.

Bien que j'aie traité les défis et les chances séparément, je ne voudrais pas faire de distinction trop nette entre ces deux catégories. De mon point de vue, en effet, les défis contiennent des chances et les chances d'une certaine façon contiennent des défis.

1. Les défis qui interpellent la vie religieuse

Je commencerai donc par les défis qui se présentent à la vie religieuse d'aujourd'hui dans le contexte du monde et de l'Église aujourd'hui. Parmi ces nombreux défis, je voudrais me concentrer sur ceux qui découlent d'une part de la mondialisation, et d'autre part, de l'expérience d'une Église mondiale.

1.1 L'émergence d'un monde planétaire

Je crois qu'on peut dire que le développement le plus spectaculaire de ces vingt dernières années, est le phénomène connu sous le nom de « mondialisation ».¹ La mondialisation désigne l'expérience d'un monde devenu « village planétaire ». Elle résulte, au fond, de la « révolution » provoquée par les développements qui font époque en matière d'information, de communication et de technologie des transports. Les distances ont été réduites de manière considérable. Peuples et lieux sont reliés plus facilement les uns aux autres. La vie dans le monde ressemble désormais à la vie dans un village. La mondialisation peut donc se définir comme la contraction du temps et de l'espace qui entraîne l'interdépendance croissante de peuples appartenant à des nations et des cultures différentes.²

La mondialisation est comme une épée à double tranchant. D'une part, on exalte ses « vertus » - la mondialisation, dit-on, fait tomber les frontières, unit une humanité divisée, élimine la pauvreté, et assure la paix dans le monde. Elle est saluée comme l'expression de l'angoisse et des douleurs de l'enfantement de la création tout entière qui gémit pour engendrer un monde plus uni et plus fraternel (Rm 8,18-23). D'autre part, on souligne le mauvais côté de la mondialisation - la mondialisation, clame-t-on, porte en soi un processus d'exclusion qui élargit le fossé entre les riches et les pauvres. Elle est critiquée pour son approche - « ce qui est bien pour les uns l'est pour tous » - qui permet aux puissances existantes d'imposer un système économique, une idéologie politique, un profil philosophique, un système de valeurs culturelles et une mentalité « religieuse » communs ou uniformes.

C'est sans doute dans le domaine de l'économie que la mondialisation apparaît le plus nettement. Sur ce point, la mondialisation est souvent considérée comme une tentative d'imposer une vision unique de la manière dont devraient fonctionner les économies nationales et dont elles devraient être structurées. Enfin, on la considère comme un processus néo-colonialiste moderne par lequel les puissances économiques mondiales assurent leur emprise à la fois sur les pays en voie de développement et sur les pays dits développés. Dans cette économie mondialisée, le souci premier est le profit, et sa manière instinctive de « laisser décider le marché » favorise les intérêts des puissants et conduit ainsi à la marginalisation et à l'exclusion de groupes importants de personnes et même de régions géographiques tout entières. La poursuite implacable du profit, le mépris des considérations morales et éthiques créent des besoins

artificiels et encouragent une mentalité « consumériste » tout en renforçant la sécularisation du mode de vie.

Les migrations internationales sont une autre expression de la mondialisation. Alors que les migrations sont un phénomène très ancien, la nature planétaire des migrations d'aujourd'hui donne à celles-ci une importance particulière. De nos jours, le nombre de personnes qui choisissent d'émigrer ou sont forcées de le faire n'a jamais été si élevé ; et ces gens partent s'installer dans de plus en plus de pays différents.³ Une des conséquences de ces migrations internationales, est que les sociétés d'aujourd'hui deviennent de plus en plus multiculturelles. Des gens de culture différente se trouvent non seulement en contact plus étroit avec les autres mais sont souvent obligés de vivre à leurs côtés. Beaucoup de villes dans le monde d'aujourd'hui sont habitées par des groupes de personnes d'origines culturelles et d'appartenances religieuses d'une grande diversité.

Non seulement les migrations planétaires et locales changent le visage de nos cités, mais elles ont également accéléré la vitesse de l'urbanisation. En 2008, plus de la moitié de la population mondiale vivait dans des villes.⁴ Ceci a entraîné l'émergence de mégapoles qui continuent de s'étendre et sont en passe de devenir des centres de multiculturalisme, des supermarchés de confessions plurielles et de valeurs divergentes. Ainsi, des tendances opposées de sécularisation et de résurgences religieuses provoquent-elles une montée de mouvements sociaux de sécularisme côte à côte avec le fondamentalisme, créant ainsi la division. Entre ces deux pôles spirituels, beaucoup d'autres personnes préfèrent tout simplement quitter les Églises conventionnelles et se situer comme « croyants, sans appartenance ».⁵ Enfin l'urbanisation a aussi pour conséquence de transplanter les formes de pauvreté les plus dramatiques des zones rurales dans les zones urbaines. On estime qu'aujourd'hui dans les pays en voie de développement un citoyen sur trois habite dans les quartiers déshérités des villes – soit environ un milliard de personnes ou 1/6ème de la population mondiale.⁶

Parmi les blessés de la mondialisation figure la « mère terre ». La course sans scrupule au profit a conduit à l'exploitation des ressources limitées de la planète, causant de graves dommages à l'écosystème. La production économique et la consommation effrénées jonchent la planète de déchets provenant de notre environnement, ce qui aboutit au phénomène connu sous le nom de « changement climatique ». Des guerres internes aux nations ou entre les nations dévastent la nature avec leurs puissantes « armes de destruction massive ». Tout ceci met en péril l'avenir de la terre et menace de détruire la planète. Les autres victimes de la mondialisation sont habituellement les personnes les plus vulnérables et sans défense – les pauvres en général, et en particulier les femmes, les enfants et les personnes âgées.

La mondialisation est devenue un terrain favorable à l'instauration dans la société et à l'expansion à travers le monde du phénomène de sécularisation qui

avait émergé il y a environ une génération. La sécularisation consiste à se « tourner vers le monde » comme point de référence pour expliquer les mystères de la vie et pour chercher son propre accomplissement. Les formes extrêmes de la sécularisation font du monde le point de référence exclusif en rejetant toute transcendance. Le rejet du transcendant entraîne le rejet de toute affirmation d'absolu et le règne du relativisme, ou pour reprendre l'expression de Benoît XVI, « la tyrannie du relativisme ». La sécularisation se manifeste plus puissamment sous la forme d'un style de vie que comme doctrine – un style de vie qui montre peu d'intérêt pour le transcendant ou d'ouverture au transcendant, s'il en montre du tout ; elle s'appuie plus lourdement, et souvent de manière exclusive sur le monde comme source de l'accomplissement humain.⁷

1.2. Les défis d'un monde globalisé : la crise de la vie religieuse.

Quels défis un monde globalisé sécularisé pose-t-il à la vie consacrée ? Il ne fait guère de doute à présent que la sécularisation dans un monde globalisé a provoqué une profonde crise de la vie consacrée, tout au moins dans les pays sécularisés d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord. Cependant, beaucoup pensent qu'en raison du phénomène de la mondialisation, une crise semblable est en passe de se produire aussi dans la vie consacrée des autres parties du monde. Il y a deux principaux signes indicateurs à cette crise : la baisse des effectifs et la perception d'une inadéquation.

1.2.1. La diminution du nombre de membres

Les dernières statistiques de l'*Annuaire Pontifical* révèlent une légère augmentation (+1,7%) du nombre de catholiques à travers le monde entre 2007 et 2008 (passant de 1.146.000 à 1.166.000).⁸ Dans la période de 2000-2008 il y a eu une légère hausse (+1%) du nombre de prêtres. Toutefois, ceci était dû pour une large part à une croissance en Afrique, en Asie, et dans les Amériques. Pour sa part, l'Europe a enregistré une baisse considérable du nombre total de prêtres, passant de 51,5% à 47,1%. À la même période, le nombre de religieuses dans le monde a diminué de 7,8% (passant de 801.185 à 739.067), à cause principalement, de la baisse des effectifs en Europe (-17,6%), dans les Amériques (-12%) et en Océanie (-14,9). Par contre, l'Afrique et l'Asie ont enregistré une croissance sensible (+21,2% en Afrique et + 16,4 % en Asie). Entre 2007 et 2008, le nombre de séminaristes dans le monde a légèrement monté de 1% (de 115.919 à 117.024).

Évidence supplémentaire de la diminution du nombre des prêtres et des religieux en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord, le processus de regroupement des paroisses et des provinces des congrégations religieuses est désormais permanent. Ces vingt dernières années, dans ma propre congrégation, nous avons connu trois regroupements (de deux provinces chaque fois) en Europe, un aux USA et un en Amérique du Sud. Et il y en aurait eu davantage

en Europe sans la résistance de certains confrères. En tous cas, il y a une pénurie indéniable de vocations en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord. Nous avons un total de 1.057 candidats de vœux temporaires ; sur ceux-ci deux viennent d'Europe occidentale, et un d'Amérique du Nord. Sur nos 331 novices, il n'y en a qu'un d'Europe de l'Ouest et aucun d'Amérique du Nord. Je crois que la situation est à peu près identique dans la plupart des autres congrégations religieuses. En effet, les vocations sont dramatiquement rares en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord, et les quelques vocations qui se présentent ont tendance à entrer dans les congrégations nouvelles et plus conservatrices.

Le manque de nouvelles vocations a causé le vieillissement de nos provinces en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord. En Europe de l'Ouest, la moyenne d'âge oscille entre 75 ans et 55 ans. En Amérique du Nord, l'éventail va de 60 à 55 ans, avec une moyenne d'âge générale de 58 ans. Ces chiffres auraient été bien plus élevés encore sans l'arrivée ces dernières années de plusieurs jeunes membres d'Asie et d'Afrique. Le vieillissement des membres entraîne un manque de vitalité et de créativité et la peur de prendre des risques et d'assumer de nouvelles initiatives. La stagnation s'installe et à long terme, on peut sérieusement douter que notre vie et notre mission demeurent adaptées.

Bien sûr la situation est différente dans d'autres parties du monde. Alors que nous regroupons des provinces en Europe occidentale, en Asie et en Afrique nous sommes en train de diviser les provinces et d'en créer de nouvelles. Les vocations continuent d'être abondantes en Asie et en Afrique, et la moyenne d'âge des membres est très jeune - 41 ans en Afrique et 43 en Asie. Certains disent cependant, que ce n'est qu'une question de temps, et qu'une situation semblable se développera sur ces continents. Il semble déjà par exemple, qu'intervienne un changement en Inde où la source des vocations s'est déplacée du Kerala dans le sud, vers le nord du pays. Aux Philippines aussi il semble que nous connaissions actuellement une chute des vocations.

1.2.2 Perception d'un manque de pertinence

La pénurie de vocations en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord indique, entre autres choses, que la vie religieuse n'est plus perçue comme un choix de vie qui a du sens. Bien que ce fait soit lié à la réticence ou au refus de la jeunesse actuelle de s'engager à vie, cela révèle aussi leur perception du manque de pertinence de la vie religieuse aujourd'hui. Ce n'est pas tant que les jeunes d'aujourd'hui n'aient plus la générosité et l'idéal requis pour la vie consacrée. En effet, de nombreux jeunes s'engagent pour de nobles causes telles que la paix et la justice dans le monde, la défense des droits humains, la lutte contre la pauvreté, la sauvegarde de la création. Beaucoup aussi sont impliqués dans le bénévolat. Un certain nombre d'entre eux font partie de différents mouvements de laïcs.⁹ Pourtant, apparemment, les jeunes d'aujourd'hui ne voient plus la vie religieuse comme une option appropriée capable de canaliser

leur idéal et leur générosité.

Le fait que certaines personnes de la hiérarchie de l'Église, individuellement ou en groupes, pensent et parfois même expriment publiquement l'opinion que les congrégations religieuses n'ont plus de rôle significatif à jouer dans l'Église, ne les aide pas non plus. « Les religieux appartiennent au passé ; l'avenir appartient aux nouveaux mouvements de laïcs », disent certains. Pour ces individus et ces groupes, les nouveaux mouvements de laïcs ont remplacé les religieux en tant que « forces spéciales » dans l'Église. Par suite, il y a dans des secteurs de l'Église une certaine préférence pour les mouvements de laïcs par rapport aux congrégations religieuses – en particulier les congrégations religieuses qui, dans l'esprit de ces secteurs de l'Église, ont exagéré les réformes de Vatican II et se sont par conséquent trop ouvertes au monde moderne.

En lien avec ce que je viens de dire, il y a l'effort déployé par certaines personnes dans la hiérarchie de l'Église pour 'domestiquer' la vie religieuse : consciemment ou inconsciemment, ils considèrent les religieux/ses comme une simple « main d'œuvre » ou des employé(e)s de l'Église hiérarchique.¹⁰ Ainsi, la vie consacrée se trouve-t-elle vidée de son caractère spécifique comme don charismatique et voix prophétique dans l'Église. Ceci ne fait que saper davantage la raison d'être de la vie religieuse. Car la vie religieuse perd sa raison d'être quand elle perd son identité spécifique et ne peut plus jouer son rôle spécifique dans l'Église et dans le monde.

On dit pourtant que la crise de pertinence de la vie religieuse est simplement un aspect de la crise plus fondamentale de la religion en tant que telle, ou plus exactement de la religion sous sa forme socioculturelle actuelle.¹¹ La forme socioculturelle de la religion, qui existe encore actuellement, était issue du contexte d'une société largement agraire. Cependant, ce type de société a pratiquement disparu. La société a subi une transformation radicale ; elle est désormais largement non seulement post-agraire mais aussi postindustrielle et postmoderne. Ainsi, la forme actuelle de religion socioculturelle n'est plus une expression adaptée ou juste de la religiosité fondamentale de l'humanité en quête de spiritualité. D'où le besoin d'une nouvelle forme socioculturelle de la religion, ou bien d'une religion post-religion » - une forme qui puisse répondre à la religiosité de l'humanité dans le monde postmoderne de l'âge de la cybernétique.¹²

Voilà pourquoi la vie religieuse aujourd'hui est en déclin et il semble qu'elle ait perdu sa raison d'être dans les sociétés développées d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord. Cependant cette crise n'est pas particulière à l'Europe occidentale et à l'Amérique du Nord en tant que telles : elle est le fait de toute société qui subit le profond changement socioculturel qu'ont vécu l'Europe occidentale et l'Amérique du Nord. La même crise pourrait survenir ou surviendra en Asie et en Afrique si dans ces continents la société subit une

transformation radicale socioculturelle similaire, ou même si elle la subit par la simple osmose culturelle qu'entretiennent les communications planétaires. En fait, si elle se produit en Asie et en Afrique et quand elle se produira, la crise pourrait même être de type « schizophrénique » : alors que sa mentalité culturelle devient « postindustrielle » et postmoderne, il pourrait se faire que ses infrastructures économiques demeurent « agraires » ou simplement « industrielles ».

Ce dont on a besoin pour que la vie religieuse survive, ce n'est pas seulement d'une refondation mais d'une refonte, pas seulement une réforme ou une réorientation, mais une transformation ou une métamorphose. Ce qu'il faut c'est « une vie religieuse post-religieuse ».

1.3. L'émergence d'une Église mondiale

Le développement le plus important dans l'Église catholique depuis Vatican II est peut-être l'émergence d'une « Église mondiale ». Nous le savons, ce fut l'interprétation théologique de Vatican II par Karl Rahner.¹³ D'après Rahner, on a senti à Vatican II, pour la première fois dans l'histoire, que l'Église était vraiment « une Église mondiale ». Au Ier Concile du Vatican, il y avait bien des représentants des sièges épiscopaux d'Asie et d'Afrique mais c'étaient des évêques missionnaires d'origine européenne ou américaine. À cette époque, il n'y avait pas encore d'épiscopat autochtone où que ce soit dans l'Église. À Vatican II, ce fut différent : les sièges épiscopaux d'Asie et d'Afrique étaient représentés par des évêques autochtones. Nombre restreint comparé à celui des évêques européens, ils étaient tout de même présents et ils participèrent pleinement au processus de prise de décisions de l'Église. À Vatican II, on eut vraiment le sentiment d'une Église mondiale, même si ce n'était qu'un commencement, avec un épiscopat universel agissant en consonance avec le Souverain Pontife. Rahner considère ce fait comme un événement marquant une époque, égal en importance à une seule autre transition marquante dans l'histoire de l'Église : le passage du christianisme judaïsant au christianisme de la gentilité.¹⁴ C'est pourquoi, Vatican II inaugura une nouvelle période de l'histoire de l'Église, où l'Église « n'était plus l'Église de l'Occident avec ses zones d'influence américaines et ses exportations vers l'Asie et l'Afrique ».

Ce développement implique que l'Église catholique est devenue une Église polycentrique. L'Europe n'est plus son centre exclusif. D'autres centres émergent : Amérique Latine, Afrique, Asie, Océanie. Cette réalité s'exprime dans la formation des Conférences régionales ou continentales d'évêques, même si leur rôle dans l'Église n'est pas encore pleinement reconnu et accepté. Une autre expression de cette réalité a été la tenue de cinq synodes extraordinaires au cours des années précédant le Grand Jubilé de l'an 2000 - Afrique (1994), Amérique (1997), Asie (1998), Pacifique et Océanie (1998) et Europe (1999).¹⁵ Malgré leurs nombreuses lacunes, les synodes continentaux ont manifesté une

reconnaissance de la diversité des situations et des cultures dans laquelle se trouve l'Église universelle. C'était aussi l'aveu que l'attention accordée à la variété des situations et des cultures est importante pour déterminer le style et la forme de la vie de l'Église et de la mission dans les continents. Effectivement, les Synodes ont fait comprendre qu'il n'est plus possible désormais de donner simplement des directives depuis le centre et qu'il est nécessaire de tenir compte de la situation concrète des Églises locales.¹⁶

L'émergence d'une Église mondiale entraîne par conséquent la désintégration de l'identification du christianisme avec l'Occident. Cette désoccidentalisation de l'Église est mise encore plus nettement en relief par ce que l'on appelle le « changement démographique » ou le « déplacement de la population » du Nord au Sud du monde. Au tournant du millénaire, le centre de gravité de l'Église catholique s'est déplacé du « Nord global » au « Sud global » (c'est-à-dire, l'Amérique Latine, l'Afrique et l'Asie). Alors qu'en 1900, seuls 15% de la population catholique vivaient dans l'hémisphère sud, en l'an 2000 ce chiffre était de 67%, soit les 2/3 des 1.100.000.000 catholiques du monde. À la moitié du siècle présent on prévoit que le pourcentage de la population catholique dans l'hémisphère sud sera de 75%.¹⁷

1.4. Les défis d'une Église mondiale: le désordre dans les Ordres religieux

Quels sont les défis lancés à la vie consacrée par une Église mondiale ? Ils sont nombreux. Permettez-moi d'en distinguer deux, sous le titre : « Désordre dans les Ordres Religieux », je veux dire, l'appartenance multiculturelle des membres et la mission multidirectionnelle.

1.4.1. Appartenance multiculturelle des membres

Le multiculturalisme de l'Église mondiale se trouve reproduit dans diverses congrégations religieuses qui sont internationales dans leurs effectifs parce qu'elles ont été conçues ainsi dès le début, ou bien parce qu'elles ont été obligées de devenir multiculturelles à cause de la baisse des vocations en Occident. Là où la structure de base était mono-culturelle, un certain ordre et une certaine harmonie furent assurés dans la congrégation religieuse. De façon générale, le mono-culturalisme assurait une compréhension commune de choses telles que la communauté, la prière, le silence, la pauvreté, la chasteté, l'obéissance. Ce fut particulièrement vrai pour les congrégations religieuses qui étaient culturellement homogènes par leurs membres.

Mais ce fut vrai aussi des congrégations religieuses internationales dans la période précédant Vatican II. Car, à cette époque on accordait peu d'attention à la spécificité des cultures des membres. Au contraire, l'attente inconsciente était que tous les membres apprennent ou s'adaptent à la culture prédominante de la congrégation, qui était habituellement la culture européenne. Effectivement,

ce qui se passait habituellement était que le programme de formation de la « province mère » en Europe était largement transporté et reproduit dans les « provinces de mission » en Amérique, Asie, Afrique, Océanie.¹⁸

Cela a changé avec Vatican II et son évaluation positive des cultures des peuples. La théologie a commencé à parler d'inculturation et de la construction de l'Église locale. Il n'y avait plus une façon unique d'être Église ou d'être chrétien dans le monde. Il y a autant de modalités différentes que de cultures. De la même manière, dans les congrégations religieuses internationales, a commencé à se développer l'intuition qu'il n'y avait pas seulement une façon d'être religieux et que le charisme du fondateur ou de la fondatrice pouvait trouver des expressions différentes dans les diverses cultures des différents peuples. Comme l'Évangile, le charisme originel de la congrégation pourrait non seulement enrichir les cultures mais se trouver enrichi par les cultures dans lesquelles il s'incarnait. Et on est arrivé à ce que la congrégation religieuse soit considérée, non plus comme étant composée de membres de différentes nationalités qui apprennent toutes le mode de vie façonné par la culture dominante, mais de membres de différentes nationalités partageant les richesses de leur diversité culturelle. Peu à peu, la congrégation religieuse n'est plus simplement la maison d'une seule culture mais le lieu d'interaction de diverses cultures.

L'ordre et l'harmonie dans les ordres religieux sont menacés quand elles deviennent vraiment multiculturelles. Quand le pluriculturalisme remplace le mono-culturalisme comme structure de base des congrégations religieuses, l'uniformité et l'ordre commencent à être compromis. Une espèce de désordre remplace l'ordre et dans un certain sens, les ordres religieux deviennent des « désordres religieux ».

En particulier, un effectif multiculturel pose le problème des divergences dans la manière de comprendre des éléments de la vie religieuse comme la prière, la communauté, l'usage de l'argent, et les vœux.¹⁹ Par exemple, que signifie la pauvreté volontaire quand on a plus d'argent et de confort dans la communauté religieuse que dans sa famille au village ? Que signifie l'obéissance pour quelqu'un qui appartient à une culture où l'on ne décide jamais par soi-même ? Que signifie l'obéissance pour quelqu'un qui appartient à une culture où l'on s'attend à ce que vous obéissiez toujours à vos aîné(e)s ?

1.4.2. Une mission multidirectionnelle

Une Église mondiale suppose que les Églises locales « ont atteint leur majorité » même dans les pays dits « de mission » en Asie, Afrique, et Amérique latine. L'apparition de missionnaires originaires de l'hémisphère Sud sont l'expression de cette réalité. L'Europe n'est plus la seule ou même la première source de missionnaires. Je ne possède pas de statistiques ni de chiffres à cet égard. Mais si ma propre congrégation peut être une indication, nous avons

désormais 600 missionnaires d'Asie qui travaillent hors de leurs pays, en Europe, aux États-Unis, en Amérique Latine, en Afrique et en d'autres régions d'Asie. Si nous ajoutons à cela les 50 africains et les 50 latino-américains en mission hors d'Afrique et d'Amérique Latine, cela fait environ 700 missionnaires du Sud, pour une seule congrégation missionnaire.²⁰

Il ne s'agit même pas ici de ce que l'on appelle parfois « mission inversée » - c'est-à-dire des missionnaires venant des anciens territoires de mission qui partent comme missionnaires en Europe ou en Amérique du Nord. Car des missionnaires du Sud partent aussi comme missionnaires en Asie, en Afrique et en Amérique Latine. Aussi, parlons-nous également aujourd'hui non seulement d'une mission « du Sud vers le Nord » mais également « du Sud vers le Sud », contrairement au passé où la mission était largement un phénomène du « Nord vers le Sud ».

En effet, dans le passé, les missionnaires partaient de l'Europe chrétienne vers le reste du monde païen en Amérique, Afrique, Asie, Océanie. La mission chrétienne consistait dans le fait que le missionnaire blanc partait vers des terres lointaines vivre parmi les indigènes. Ils disaient qu'ils apportaient l'Évangile de Jésus, mais ils apportaient aussi inconsciemment avec eux ce qui était considéré comme une culture supérieure, étayée par des connaissances scientifiques en pointe, et une technologie développée. En cette période de l'histoire de la mission chrétienne, les missionnaires arrivaient « sur les queues de pies des colonisateurs », de sorte qu'il était souvent difficile de distinguer entre l'activité missionnaire et le gouvernement colonial. À cette époque donc, la mission était un mouvement ordonné, à sens unique de l'Ouest vers l'Est, du Nord vers le Sud, ou du Centre vers la périphérie.

Ces dernières années cependant, cet « ordre » a été perturbé par l'apparition des missionnaires provenant du Sud. Ainsi, la mission est passée d'un mouvement « ordonné » à sens unique, du Nord vers le Sud à ce qui semble être un mouvement multidirectionnel « désordonné » ou même un mouvement « chaotique » provenant de toutes les directions et allant vers toutes les directions – du Sud au Nord, du Sud au Sud, de l'Est vers l'Ouest, de l'Est vers l'Est, de la périphérie vers le centre, de la périphérie vers la périphérie. En d'autres termes, l'Église mondiale n'est plus nettement divisée entre « Église missionnaire » ici, et « Églises de mission » là-bas. Tout comme le monde n'est plus nettement divisé entre la foi du centre et l'incroyance de la périphérie, avec le « peuple de Dieu » ici, et les « gentils » (ou nations 'païennes') là-bas. Aujourd'hui nous parlons de mission dans les cinq continents. La mission est devenue multidirectionnelle. Et cela crée du « désordre » dans les ordres religieux missionnaires.

La mission multidirectionnelle soulève en particulier la question de la pertinence de la mission interculturelle. Par exemple, on m'a souvent posé des

questions comme celles-ci : À quoi ça rime d'envoyer des missionnaires de pays non-chrétiens, comme l'Inde ou l'Indonésie, vers des pays catholiques d'Amérique latine ? Est-ce qu'il ne vaudrait pas mieux qu'ils restent dans leurs pays évangéliser les « païens » au lieu d'assurer le service des paroisses en Amérique latine ? Qu'y-t-il de vraiment neuf dans ce phénomène ? Ne sommes-nous pas simplement en train de remplacer le personnel missionnaire européen par des missionnaires asiatiques et africains, tandis que la manière de mener la mission reste fondamentalement la même ?²¹

2. Les chances qui s'offrent à la vie religieuse

Telle qu'elle est décrite ci-dessus, la situation du monde et de l'Église aujourd'hui offre de nombreuses occasions à la vie religieuse. Elle offre en particulier la possibilité d'être reliés et de travailler en réseau entre les congrégations religieuses elles-mêmes, en collaboration et en partenariat avec d'autres groupes dans l'Église. Parmi les nombreuses chances offertes par le monde et l'Église d'aujourd'hui, j'en mentionnerai trois : l'interculturalité des membres, l'intercongrégationnalité dans le ministère, et le partenariat dans la mission avec les laïcs.

2.1. Interculturalité des membres

De nombreuses congrégations religieuses aujourd'hui sont devenues internationales de par leurs membres. Certaines sont internationales depuis le début, d'autres ne sont devenues internationales que plus récemment à cause de la décision d'accepter les vocations venant du Sud de la planète en raison de la pénurie des vocations dans l'hémisphère Nord. Si l'internationalité offre des avantages pratiques, sa valeur réelle est le témoignage qu'elle donne de l'universalité et de l'ouverture à l'égard de la diversité du Royaume de Dieu. Ce témoignage est particulièrement urgent dans le contexte de la mondialisation qui a tendance, d'une part, à exclure et d'autre part, à éliminer toutes les différences. Ceci étant, il y a une nécessité particulière aujourd'hui, de témoigner que le Royaume de Dieu est un Royaume d'amour qui inclut absolument tout le monde et qui est en même temps ouvert à la particularité de chaque personne et de chaque peuple.

En même temps, l'internationalité offre aussi le puissant témoignage de personnes provenant de différentes nations et cultures qui, s'inspirant des valeurs de l'Évangile, sont capables de vivre en communion et en solidarité, en paix et en harmonie. Les congrégations religieuses internationales peuvent jouer un rôle prophétique dans un monde éclaté et être une source d'espérance pour un monde souvent déchiré par des conflits culturels, ethniques et raciaux, par la violence et les guerres. Si l'on cherche ainsi à promouvoir les communautés religieuses internationales et interculturelles ce n'est pas uniquement en raison

de la pénurie des vocations dans certaines parties du monde, c'est parce que, au cœur de la vocation religieuse, il y a l'appel à témoigner du Royaume de Dieu et à être une voix prophétique dans la société humaine, et une source d'espérance pour le monde.

De toute évidence, l'idéal n'est pas seulement « l'internationalité » (la simple présence dans la congrégation ou la communauté, de membres de différentes nationalités ou cultures). Et ce n'est pas non plus simplement de « l'interculturalité » (c'est-à-dire la capacité des membres de différentes nationalités et cultures d'exister tout simplement côte à côte). L'idéal, c'est plutôt, l'« interculturalité » véritable, c'est-à-dire, une congrégation ou une communauté qui permet aux différentes cultures des membres de la communauté d'interagir entre elles et par là d'enrichir les membres individuellement et la communauté comme un tout. Une communauté interculturelle authentique se caractérise par trois choses²² : 1) la reconnaissance des autres cultures (c'est-à-dire le fait de donner une visibilité aux cultures minoritaires dans la communauté) ; 2) le respect pour la différence culturelle (en évitant toute tentative de nivellement des différences culturelles, en subsumant les cultures minoritaires dans la culture dominante) ; et 3) la promotion d'une saine interaction entre les cultures (en d'autres termes, le fait de chercher à créer un climat permettant à chaque culture de se laisser transformer ou enrichir par l'autre).

Ainsi, donc, une communauté authentiquement interculturelle est une communauté où les membres des différentes cultures ont vraiment un sentiment d'appartenance. Une telle communauté, cependant, ne surgit pas par hasard, ou simplement en mettant ensemble sous le même toit des personnes de cultures et de nations différentes. Une véritable communauté interculturelle a plutôt besoin d'être créée consciemment, promue intentionnellement ; on doit en prendre soin et veiller attentivement à l'éduquer. Elle requiert certaines attitudes personnelles élémentaires, des structures communautaires et une spiritualité particulière. En conséquence, les membres ont besoin d'un programme spécifique de formation, à la fois initial et permanent, pour les préparer à vivre de manière efficace et d'une manière qui ait du sens dans une communauté interculturelle. Il est vraiment essentiel que les membres aient la conviction que l'interculturalité est un idéal à rechercher et une valeur à promouvoir.

2.2. Collaboration inter-congrégationnelle

Notre monde et notre Église actuels offrent aussi la chance, ou même appellent la nécessité d'une plus grande collaboration inter-congrégationnelle dans le ministère. « VIVAT International » est une ONG créée en l'an 2000 par deux congrégations religieuses missionnaires, la Société du Verbe Divin (SVD) et les Sœurs Missionnaires Servantes du Saint Esprit (SSpS) dans le but d'assurer la représentation légale de JPIC aux Nations Unies. En l'espace de quatre ans, VIVAT a gagné l'accréditation de ECOSOC et DPI aux Nations

Unies à New York. Pendant ce temps, six autres congrégations religieuses ont rejoint l'ONG et deux autres attendent d'être admises comme membres associés. Bien sûr il y a eu des problèmes et des difficultés qu'il a fallu surmonter en termes d'organisation, de coordination, de financement. Il a fallu rédiger des statuts et des orientations qui sont à réviser sans cesse, au fur et à mesure que se développe le projet.

Citons aussi le projet (SSS) ou « Southern Sudan Solidarity Project » (Projet de Solidarité avec le Sud Soudan). En réponse à une invitation des évêques du Sud Soudan, les deux Unions USG-UISG ont organisé une mission inter-congrégations dans le pays, en commençant par deux projets spécifiques : une école de formation de maîtres et un centre de services de santé. Un bon nombre de congrégations de religieux et de religieuses collaborent à cette mission pour le financement et le personnel. Une congrégation s'est portée volontaire pour être la « congrégation-leader » pour chacun des deux projets. Les problèmes et les difficultés d'organisation et de coordination ont paru importants au début, simplement parce que c'était la première fois que l'USG-UISG s'embarquait dans un projet inter-congrégations de cette ampleur. Mais finalement les difficultés initiales se sont résolues et les projets semblent avancer à une allure raisonnable. Il est clair qu'aucune congrégation religieuse n'aurait pu, à elle seule, répondre à l'appel des évêques du Sud Soudan. La collaboration inter-congrégationnelle a rendu possible le projet, en dépit des difficultés. De plus, la collaboration inter-congrégationnelle apporte une richesse particulière à l'Église locale avec un style différent de présence de la diversité des charismes des congrégations religieuses. Alors que l'arrivée séparée de congrégations religieuses distinctes à des moments différents de l'Église locale apporte toujours la richesse de la diversité des charismes, la mission particulière dont nous parlons offre à l'Église locale un « ensemble » coordonné de divers charismes.

Au terme, cependant, la collaboration inter-congrégationnelle n'est pas simplement une stratégie en vue de la mission. En fait, la collaboration est l'affirmation que la mission est, d'abord et avant tout, *Missio Dei* et que notre appel à la mission n'est qu'un appel à prendre part à la mission de Dieu. Cet appel à prendre part à la mission de Dieu entraîne un appel à collaborer avec tous les autres qui sont, eux aussi, appelés par Dieu de la même manière. La collaboration est la reconnaissance du fait que la mission est plus vaste que ce que peut faire chaque personne ou chaque congrégation prise individuellement. Elle dépasse ce que peuvent faire toutes les congrégations ensemble. C'est pourquoi la collaboration fait vraiment partie de la mission. C'est une caractéristique essentielle de la mission. Nous collaborons les uns avec les autres parce que la mission est celle de Dieu tout d'abord et que le premier agent de la mission est l'Esprit de Dieu.

2.3. Partenariat dans la mission avec les laïcs

Il est certain que l'une des caractéristiques de l'Église d'aujourd'hui est l'émergence d'un laïcat instruit, très motivé et actif.²³ Plusieurs facteurs ont conduit à la montée des laïcs dans l'Église. L'un des facteurs est la pénurie des prêtres, au Nord comme au Sud. Cet état de fait a conduit à une expansion du « ministère laïque » dans l'Église, par lequel de nombreux laïcs ont commencé à occuper des postes ministériels et administratifs qui étaient autrefois presque exclusivement occupés par des prêtres.²⁴ Un autre facteur est la nouvelle perception de l'apostolat des laïcs suscitée par Vatican II : l'apostolat des laïcs est un apostolat de droit, fondé sur le baptême plutôt que dérivé du ministère des évêques et des prêtres, et dont la mission spécifique est de « renouveler l'ordre temporel ». Ceci a conduit à l'émergence de ce qu'on appelle les « mouvements de laïcs » par le biais desquels de nombreux laïcs se chargent de l'évangélisation de la culture et de la transformation de la société.²⁵

Les congrégations religieuses ont toujours eu des groupes de laïcs associés – tiers-ordre, tertiaires, associés, affiliés. Ce sont des gens qui sont attirés par le charisme des congrégations religieuses et qui désirent partager leur spiritualité et collaborer à leur mission. Ceci pose la question d'un « expression laïque » du charisme du fondateur qui dépasse les simples limites d'un institut religieux ou même de la consécration religieuse. Une autre forme de collaboration religieux-laïcs est le partenariat avec les mouvements de laïcs autonomes ou indépendants. Il ne s'agit plus ici de la simple collaboration à la mission des congrégations religieuses entre elles mais de la collaboration des congrégations religieuses avec les laïcs ou soutenant la mission du laïcat.

Aujourd'hui il est nécessaire d'encourager les deux formes de collaboration et de partenariat avec les laïcs. Dans le passé, les religieux travaillaient principalement, et parfois exclusivement, dans le cadre de l'Église d'où le danger de considérer les religieux/ses comme de simples employé(e)s ou comme la main-d'œuvre de la hiérarchie de l'Église. Comme nous l'avons mentionné plus haut, cela vidait la vie religieuse de son identité spécifique de don charismatique et de voix prophétique dans l'Église. Travailler en partenariat avec les laïcs rappelle aussi aux religieux/ses leur rôle dans le monde séculier, sauvegardant ainsi l'identité spécifique et le charisme de la vie religieuse.

Le partenariat avec les laïcs rappelle enfin aux religieux/ses que la consécration religieuse n'est pas une « *fuga mundi* » mais entraîne une implication dans le monde, et que la consécration religieuse doit être vécue dans le contexte quotidien des gens - famille, enfants, école, voisinage, lieu de travail, etc. Cela leur rappelle que leur vocation à témoigner du Royaume de Dieu inclut un appel à transformer et à renouveler le monde à la lumière de l'Évangile, et que cette vocation et cette mission doivent être vécues au sein des « joies, des espérances, des peines et des angoisses » des femmes et des hommes réels, dans un monde

souvent brisé et éclaté.

La mission de témoigner du Royaume de Dieu et de transformer le monde à la lumière de l'Évangile a besoin de l'apport des compétences des laïcs œuvrant en différents domaines dans le monde. La défense des droits humains, la collaboration avec les ONG, le travail en réseau avec divers groupes de la « société civile » sont autant de manifestations d'une prise de conscience : pour devenir concrète, pratique et efficace, la mission de « transformer le monde » entraîne nécessairement l'insertion dans les réalités socio-politico-économiques de la société humaine. C'est là que le partenariat avec les laïcs devient crucial.

3. Thèmes/questions pour une théologie de la vie religieuse

Permettez-moi de conclure par quelques suggestions de thèmes ou de questions qu'une théologie de la vie religieuse aujourd'hui pourrait reprendre à son compte.

3.1. La théologie de la religion :

L'élaboration d'une « théologie renouvelée de la religion » qui explore l'impact sur la religion des profonds changements socioculturels dans le monde globalisé d'aujourd'hui. Quelle est la forme socioculturelle de la religion qui exprime de la façon la plus adéquate la religiosité fondamentale de l'humanité et la recherche de spiritualité aujourd'hui ? Dans une théologie renouvelée de la religion quels seront les grands traits de la vie religieuse ? Si la vie religieuse tient ses racines d'une vie monastique issue d'un contexte largement rural, quelle est alors la signification de la vie religieuse dans un monde urbanisé ?

3.2. La vie consacrée dans l'Église :

Une réflexion sur l'identité spécifique et le rôle de la vie religieuse dans l'Église. Comme don charismatique et voix prophétique dans l'Église, la vie religieuse appartient à la dimension « charismatique » plutôt qu'à la dimension hiérarchique de l'Église. Qu'est-ce que cela entraîne concrètement ? Comment faudrait-il concevoir aujourd'hui la relation de la vie religieuse avec le ministère ordonné et avec l'apostolat des laïcs ? Les « communautés nouvelles » mentionnées dans la note n° 9 (du texte), constituent-elles un développement authentique et une forme viable de la vie consacrée aujourd'hui ?

3.3. La vie consacrée et la mission :

Alors que la théologie de la mission parle d'« un changement de paradigme » dans la compréhension de la mission (passage de la « *Missio ecclesiae* » à la « *Missio Dei* »), peut-on parler d'un changement correspondant dans la théologie de la vie religieuse ? Comment ce changement de paradigme dans la mission influence-t-il la vie religieuse telle qu'elle est vécue aujourd'hui ? Où les

religieux/ses devraient-ils/elles se relocaliser pour répondre aux nouveaux besoins sociaux ?

3.4. Les conseils évangéliques :

L'actuelle théologie des conseils évangéliques est-elle encore adaptée et pertinente aujourd'hui ? Comment faut-il comprendre les conseils évangéliques dans le contexte à la fois d'une société séculière mondialisée et l'émergence de cultures non-occidentales (en particulier de l'Afrique et de l'Asie) ? Quelles sont les nouvelles interprétations des conseils évangéliques qui émergent des crises d'aujourd'hui – écologique, financière, politique, crise des abus sexuels, etc. ?

3.5. L'expérience de Dieu :

Enfin, la vie religieuse est fondée sur l'expérience personnelle de Dieu. Comment l'expérience de Dieu s'acquiert-elle aujourd'hui ? De quelles manières les jeunes d'aujourd'hui rencontrent-ils Dieu et font-ils l'expérience de Dieu ? Que signifie pour la vie religieuse le phénomène des « croyants sans appartenance » ? Comment doit-on comprendre la contemplation aujourd'hui ? Comment la mystique et le prophétisme peuvent-ils trouver leur aliment parmi les hommes et les femmes d'aujourd'hui ? Quel est aujourd'hui le sens de la consécration religieuse ? Un charisme religieux peut-il être vécu aujourd'hui sans une consécration religieuse de tout une vie ?

¹ Cf. USG (Union of Superiors General), *Inside Globalization: Toward a Multi-centered and Intercultural Communion*, (Roma: Editrice "Il Calamo", 2000), pp. 10-21; John Fuellenbach, *Church: Community for the Kingdom*, (Manila: Logos Publications, 2000), pp. 107-108; SVD XV General Chapter, "Chapter Statement", *In Dialogue with the Word*, No. 1, Sept 2000, pp. 16-20; John Allen, *The Future Church* —(NY: Doubleday, 2009), pp. 256-297.

² Cf. David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Cambridge, MA: Blackwell, 1990). Or, "The growing planetary interconnectedness driven by technology, communications, travel, and economic integration". John Allen, *The Future Church*, p. 257.

³ Les migrants Internationaux viennent désormais du monde entier et vont dans toutes les parties du monde. A l'aube du 3ème millénaire on a estimé qu'il y avait de par le monde 150 millions de migrants internationaux, soit une personne sur 50 (cf. IOM [International Organization for Migration], "Global Migration Trends: An Era of International Migration" IOM Publications, Geneva, [(http://www.iom.int)]. De la même manière, aussi au début du millénaire, on a estimé qu'il y avait environ 50 millions de réfugiés ou de personnes obligées d'émigrer, soit une personne sur 120 (cf. Michael Blume, "Il Fenomeno Globale Dell'immigrazione", Pontificio Consiglio della Pastorale dei Migranti e degli Itineranti, Città del Vaticano, 29 maggio 2000).

⁴ Cf. United Nations Population Fund, "The

- State of the World Population 2007: Unleashing the Potential of Urban Growth”, http://www.unfpa.org/swp/2007/english/notes/notes_for_boxes.html#2-1
- ⁵ Cf. Grace Davie, “Believing without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain?” *Social Compass* 37:4:445-469.
- ⁶ Cf. United Nations Population Fund, “The State of the World Population 2007: Unleashing the Potential of Urban Growth”; UNCHS (Habitat), 2006a, *State of the World's Cities 2001*. Nairobi: UNCHS (Habitat).
- ⁷ Cependant, il y a ceux qui proclament que la théorie de la sécularisation “se trompe absolument”, cf. Peter L. Berger, “The Desecularization of the World: A Global Overview” in Elliott Abrams (ed), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Michigan: William Eerdmans Publishing, 1999); “Reflections on the Sociology of Religion Today”, *Sociology of Religion* 2001, 62:4, pp. 443-454.
- ⁸ Les catholiques représentent actuellement 17.40% (au lieu de 17.33%) de la population mondiale qui est elle-même passée de 6,62 à 6,70 milliards.
- ⁹ Ainsi que quelques “nouvelles communautés religieuses” dans certains pays comme la France (par ex. la *Communauté Saint Jean*, les *Fraternités monastiques de Jérusalem*). Cf. Mgr. Pierre Raffin, “Réflexions sur le présent et l’avenir de la vie religieuse en France et en Europe occidentale”, conférence faite à la 75^{ème} Assemblée semestrielle de l’Union des Supérieurs Généraux (USG), 27 mai 2010, Rome.
- ¹⁰ Effectivement ceci est l’une des interprétations de la visite apostolique des instituts religieux féminins aux États Unis demandée par la Congrégation pour les Instituts de Vie Consacrée et les Sociétés de Vie Apostolique (CIVCSVA). Cf. Sandra Schneiders, “Religious Life as Prophetic Life Form”, <http://ncronline.org/news/women/religious-life-sharing-jesus-passion-resurrection> (January 04-08, 2010).
- ¹¹ Cf. José Maria Vigil, “Crisis de la vida religiosa en Europa, Llamado a la Vida Religiosa mundial”, <http://www.redescristianas.net/2010/03/14>.
- ¹² C’est pourquoi, selon José Vigil, le problème n’est plus seulement que Vatican II n’a pas été mis en œuvre. Car le “monde moderne” qui était le contexte des réformes de Vatican II n’est plus là. Nous sommes au contraire, confrontés à “un monde postmoderne”.
- ¹³ Cf. Karl Rahner, “Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II”, *Theological Studies* 40 (1979), pp. 716-722.
- ¹⁴ C’est pourquoi nous pouvons parler de trois époques principales de l’histoire de l’Église : la période relativement brève du christianisme judaïsant, la période du christianisme issu de la gentilité (ou l’Église de culture grecque et de civilisation européenne), et maintenant la période de l’Église mondiale.
- ¹⁵ Cf. USG (Union of Superiors General), *Inside Globalization: Toward a Multi-centered and Intercultural Communion*, (Roma: Editrice “Il Calamo”, 2000), pp. 22-23.
- ¹⁶ Dans un certain sens, les synodes continentaux furent aussi une reconnaissance d’une certaine autonomie des Églises locales. De plus, on pourrait voir de la même manière les synodes comme la reconnaissance de la légitimité des Conférences épiscopales et même de la Fédération continentale ou association des Conférences épiscopales. En d’autres termes, les Synodes continentaux étaient une manifestation, même seulement provisoire ou à titre expérimental de l’Église mondiale, pluraliste, de cultures diverses ou multiculturelle.
- Dans un sens, cependant, Vatican II et les Synodes continentaux furent de rares moments lumineux dans une sombre histoire d’Eurocentrisme permanent. Alors qu’avec ces deux événements nous eûmes le privilège d’avoir un aperçu de ce que l’Église peut et devrait être vraiment, l’Église continue à être très européenne et occidentale. Le poids de la tradition et de l’histoire semble peser lourdement sur l’Église et la force de la convention semble inciter l’Église à continuer sur la voie de la culture unique plutôt que de prendre le chemin de la multi-culturalité. Il semble même

qu'aujourd'hui il y ait une tendance vers une centralisation romaine et une restauration du modèle de l'Église pré-Vatican II.

¹⁷ Cf. John Allen, *The Future Church*, pp. 17-21.

¹⁸ Ainsi, comme le faisait remarquer un observateur : "Faire son noviciat au Japon ou au Chili ne faisait pas grande différence. Étudier la théologie à Buenos Aires ou à Bombay était à peu près la même chose. On étudiait les mêmes sujets et on consultait les mêmes auteurs. Les prières suivaient les mêmes méthodes dites "universelles", et partout étaient appliquées les mêmes règles de vie religieuse, autrement dit, celles de la tradition catholique post-Tridentine." Carlos Pape, "Esperienza di internazionalità nella Congregazione del Verbo Divino", *Il Verbo nel Mondo 2001-2002*, (Steyl: Editrice Steyl, 2002), p. 11.

¹⁹ Une fois, par exemple, je parlais avec la formatrice des sœurs dans un certain pays d'Afrique. Elle se plaignait de la difficulté d'enseigner aux novices la valeur du silence. « Il est difficile pour elles, disait-elle, de garder le "*magnum silentium*" (le "grand silence" depuis environ 22h jusqu'à 7h le lendemain). Si l'une a soudain une idée ou entend une nouvelle ou reçoit quelque information, elle se précipite vers les autres sœurs pour leur faire part de son idée, de la nouvelle ou de l'information et cela, même pendant le grand silence de la nuit. Elles ne peuvent attendre jusqu'au lendemain matin pour partager l'histoire.

²⁰ Cf. aussi Rose Nkechi Uchem, "Shifting Perceptions of Mission", *Bulletin SEDOS* 41/11-12, novembre-décembre 2009, pp. 261-270.

²¹ Ou bien, considérez le changement d'image du missionnaire. Si, dans le passé les missionnaires occidentaux arrivaient aux côtés des colonisateurs, aujourd'hui les missionnaires venant d'Asie, d'Afrique et d'Amérique Latine arrivent aux côtés des migrants. Comme les colonisateurs, les missionnaires occidentaux du passé venaient pour donner. Aujourd'hui, comme les travailleurs émigrés, les missionnaires du tiers monde sont parfois regardés comme des gens qui viennent prendre. Dans le passé, les missionnaires

occidentaux venaient avec des cargaisons de choses à donner. Aujourd'hui, les missionnaires du tiers monde arrivent les mains vides sans avoir rien à offrir au sens matériel du terme. Ainsi, est-on passé de la mission donnant de son abondance (si ce n'était pas la sienne propre, c'était au moins celle de son pays) à la mission donnant de sa pauvreté (la sienne assurément, et celle de son pays).

²² Cf. Robert Schreiter, "Ministry for a Multicultural Church", (<http://www.sedos.org> Articles in English).

²³ Cf. John Allen, *The Future Church*, pp. 178-216.

²⁴ Selon les estimations, le "personnel pour l'apostolat de l'Église" est passé au total, de 1,6 million en 1978, au début du pontificat de Jean-Paul II, à 4,3 millions en 2005, à la fin de ce pontificat. Les 90% de ce personnel se composaient de laïcs. Les catéchistes à eux seuls comptaient pour les deux tiers du total. Aux États-Unis, alors que le nombre de prêtres chutait de 49.054 à 43.304 entre 1990 et 2005, le nombre de ministres laïques passait de 22.000 à 31.000 dans la même période. On dit que de 500 à 600 paroisses aux États Unis n'ont pas de prêtre résident et sont administrées par un laïc, « coordinateur de la vie paroissiale ». Cf. John Allen, *The Future Church*, pp. 195, 192-193.

²⁵ À ce jour, le Vatican aurait accordé le statut canonique à environ 120 des "nouveaux mouvements de laïcs". La plupart de ces mouvements (tels que *L'Arche*, *Communion et libération*, les *Focolari*, la *Communauté Sant'Egidio*) ont été fondées au cours des 100 dernières années. Beaucoup de ces mouvements entreprennent une variété de projets de missions et d'institutions, et se considèrent comme des missionnaires dans leurs propres milieux de vie, sanctifiant ou transformant le monde séculier. Cf. John Allen, *The Future Church*, pp. 187-191. Comme il a été mentionné ci-dessus, certains dans l'Église regardent ces mouvements comme les remplaçants des congrégations religieuses en ce sens qu'ils sont des "forces spéciales" de l'Église d'aujourd'hui.

PERMETTRE L'AVENIR DE LA VIE RELIGIEUSE

F. André-Pierre Gauthier, F.E.C.

Pierre Gauthier, né à Paris en 1956, est professeur de lettres classiques de formation. En 1984, il entre dans la Congrégation des Frères des Écoles Chrétiennes et fait des études de théologie. Enseignant et animateur pastoral pendant une vingtaine d'années en classes de collège, lycée, lycée professionnel et auprès d'étudiants, il accorde de l'importance à l'accompagnement des anciens et anciennes élèves. La congrégation lui a confié le service missionnaire ; il est aussi provincial auxiliaire.

Original en français

En France, la vie religieuse apostolique disparaît de notre paysage familial. Ce constat, que l'on peut globalement appliquer à l'Europe, nous interroge. Notre contexte, jusque vers 1950, a favorisé, grâce aux ressources démographiques du monde rural, l'éclosion de nombreuses vocations religieuses. Mais les bouleversements de l'après-guerre ont, de façon tout aussi inéluctable, fragilisé l'ensemble : ici et là, des styles communautaires trop rigides, une anthropologie des vœux et une théologie de la vie religieuse dépassées, ont multiplié les difficultés, liées, en particulier, à la sécularisation des métiers traditionnellement exercés par ces hommes et ces femmes, ceux de la santé et de l'éducation. L'effondrement numérique des membres des congrégations a particulièrement touché les frères et sœurs enseignants.

Comme frère des écoles chrétiennes, j'inscris ma réflexion dans une mission d'éducation scolaire, là où se rencontrent enfants et jeunes adultes, et où se vivent et se constatent – pour qui accepte de les voir – les formidables transformations des modes de vie et de pensée des nouvelles générations. Ces mutations profondes, le premier défi que nous avons à relever est de les accueillir. Non sur le mode de la déploration, ou dans la perspective d'un quelconque repli dans des « écoles-citadelles », mais en se sentant partie prenante de la germination d'un monde aux contours inédits, dont la jeunesse et les jeunes adultes sont les témoins et les acteurs, souvent enthousiastes, mais, aussi souvent, perplexes devant les choix et les difficultés qu'il leur faut assumer, seuls. Plus encore qu'une crise de la confiance, nous avons affaire à une crise de la présence car nous peinons à les

rejoindre dans leurs lieux de vie. Certes nous nous réjouissons d'en retrouver, souvent ponctuellement d'ailleurs, pour des rassemblements ecclésiaux. Mais ce serait réduire l'ambition de l'Évangile que de se satisfaire d'une distinction entre le plus grand nombre, qui n'aurait plus de lien ecclésial dans le temps de leur vie « profane », et la minorité que nous côtoyons quand ils franchissent le seuil du « sacré » des temps forts et des sacrements. Les religieux doivent se sentir tenus de vivre cette présence nécessairement gratuite qui nécessite un constant « aller vers l'autre ». Là se vivent précisément pauvreté, obéissance et chasteté, quand les mots de la foi, l'appel à la prière et l'annonce de Jésus ont perdu le caractère de l'évidence, et parfois, pendant longtemps. Le milieu scolaire est caractéristique de cette situation mais, dans le même temps, je pense que cette présence de frère ou de sœur ne peut demeurer sans fécondité, à terme, proche ou lointain. Les jeunes d'aujourd'hui seront demain reconnaissants du respect de leur croissance et de l'accompagnement de leurs questions et de leurs recherches. La liberté de Dieu pourra alors rencontrer leur propre liberté de sujet.

Je suis certes conscient que certains comportements et certaines valeurs que des jeunes privilégient, mais aussi certains refus raisonnés et conscients de la transcendance, portent en eux des risques de déshumanisation. Certains mais pas tous. Il nous faut opérer un travail complexe de discernement sans lequel, comme cela s'est passé à d'autres époques, l'Église risque de regarder passer le train à grande vitesse du nouveau monde. Cette réalité de la postmodernité est bien analysée par ailleurs. J'en retiendrai quelques aspects sensibles dans le monde éducatif, chez nous en France : nous en avons fini avec une religion « héritée » ; le vocabulaire de la foi chrétienne devient étranger à une grande majorité de jeunes, même s'ils appartiennent à des familles sociologiquement chrétiennes ; pas plus que les adultes, ils n'attendent ni n'acceptent que l'Église puisse intervenir dans leurs choix affectifs et sexuels, comme s'ils avaient souvenir d'une emprise particulièrement pesante en ce domaine ; la médiatisation, parfois malveillante, de certaines dérives ou de prises de position radicales venant de clercs ou de religieux, ont porté atteinte à sa crédibilité ; les nouveaux moyens technologiques rendent les jeunes encore plus tôt et plus fortement indépendants dans leurs comportements et leurs modes de pensée.

D'où un second défi qu'il nous faut chercher à relever. La vie religieuse, ce sont souvent, hier et aujourd'hui, des hommes et des femmes qui, dans un contexte de crise, répondent à un appel, à condition cependant d'entendre ce terme de « crise » comme celui d'un temps de changements profonds que seule peut assumer, voire réorienter, la décision raisonnée et audacieuse d'un petit nombre. Ce type de situation nécessite d'accepter le pluralisme des réponses apostoliques au sein de l'Église. C'est-à-dire qu'il faut, les uns les autres, accepter que l'Évangile, dans une situation incertaine, montre les différents traits de l'unique visage du Christ. Il en va ainsi de la mission scolaire de l'Église catholique, principalement au sein de l'Enseignement catholique. En France, sa richesse vient

de la diversité des traditions éducatives dont celui-ci est le produit. Ignacienne ou ursuline, salésienne et lasallienne, pour n'en citer que quelques-unes, ces traditions cherchent, avec raison, dans la symphonie de l'École catholique, leur sonorité propre. Pour notre part, notre souci de penser l'unité de l'acte éducatif et de sa dimension pastorale, notre volonté d'associer nos partenaires laïcs non seulement à l'animation de notre réseau d'établissements mais aussi à son gouvernement, et notre désir de leur partager le charisme de fondation, nous conduisent à des choix bien marqués : nous voulons entrer dans l'Évangile par la classe et faire d'un acte éducatif, respectueux de la personne du jeune, le premier geste pastoral. L'annonce explicite de Jésus-Christ devient alors seconde, sans être, loin s'en faut, secondaire.

Une telle posture conduit à relever un troisième défi. Notre trouble devant nos forces déclinantes est redoublé d'une surprise : contrairement à ce qui se passait voici quelques décennies, l'École a retrouvé une raison d'être, elle est davantage reconnue par les différents acteurs de la société, qu'il s'agisse des familles ou des pouvoirs publics. Mais il faut ajouter que la mission de l'École catholique est, elle aussi, davantage reconnue, par l'épiscopat. Ceci nous conduit à affirmer avec une conviction renouvelée : « La moisson est abondante ». Du côté des jeunes et du côté des adultes, nous sortons d'un temps d'hostilité et de méfiance. Dans ce contexte, ce qui est attendu de la vie religieuse apostolique, et des religieux engagés dans le cadre scolaire, rejoint des attentes plus générales. Trois autres défis donc.

Celui de la vie communautaire, celui de l'intelligence et du cœur, et celui de l'attention aux jeunes adultes. Je les regroupe, car, d'une certaine façon, ils sont liés. Au centre de notre attention, les étudiants, pas surtout ni d'abord dans une perspective vocationnelle. Mais pour leur permettre de découvrir ce que nous avons nous-mêmes découvert, parfois après de longues années de recherche : une vie sous le signe des Béatitudes. Cette perspective est prioritaire en France. La vie religieuse a la capacité et la lourde responsabilité d'être présente ici et là : ici, avec les personnes, dans le quotidien de leur métier et de leur vie, partageant leurs préoccupations, leurs choix de vie, leurs engagements... et là, capables de les inviter, au sein d'une communauté religieuse, pour cheminer en humanité, et sur ce chemin, savoir leur proposer la compagnie du Christ Jésus. Défi toujours exigeant de l'accueil.

Défi de l'intelligence et du cœur. Cette proximité quotidienne avec des jeunes, avec des hommes et des femmes plus ou moins à distance de la foi chrétienne, nous invite à la liberté et à l'audace. Les nécessaires prudences ne sauraient interdire la prise de risques, nécessaire pour maintenir le contact vital entre l'Église et la société. Cela suppose d'habiter les lieux et les débats où nos contemporains élaborent leurs modes de pensée et d'action. En accueillant la grâce de durer auprès des jeunes, celle du compagnonnage patient et de la parole ajustée aux situations, nous pouvons témoigner sereinement de la présence de l'Esprit en toute vie, de la joie des sacrements et du bonheur d'être de l'Église. À la condition

première de conserver la gratuité de la rencontre.

Défi de la vie communautaire. Les défis énoncés requièrent une vie communautaire stimulante et significative, où se fait l'expérience du discernement, de l'accueil et de la prière partagée. La prière comme gratuité première, pauvreté de ceux qui s'en remettent à Celui seul qui peut combler le désir de l'homme ; l'accueil assuré par des cœurs ouverts et chastes, respectueux des demandes et des attentes de ceux qui les rejoignent ; le discernement communautaire comme expression de l'obéissance sereine à l'Esprit.

En France, religieux et religieuses apostoliques, nous essayons de comprendre notre engagement non comme une contre culture, mais comme l'expérience et le témoignage d'un écart fécond au sein de cette culture. J'ai évoqué quelques défis. Oui, la situation actuelle est complexe et préoccupante. Pourtant, depuis quelques décennies, nous cherchons à revivifier notre vie communautaire et notre vie de prière, nous ouvrons nos communautés et diversifions nos engagements auprès des pauvres, nous partageons notre spiritualité avec les laïcs qui le demandent... Je n'ai pas encore employé le mot de « fraternité » car il est exigeant et ne doit pas être galvaudé. Mais je veux en témoigner, les communautés religieuses apostoliques, en France, cherchent à la vivre et à en témoigner.

Leur témoignage demeure décisif car la fraternité que nous voulons édifier nécessite d'éduquer sans cesse sa propre humanité. La vie religieuse, c'est une réponse possible au meurtre d'Abel. Pour qu'autrui existe comme frère, il faut que je lui fasse de la place. Éduquer un jeune, c'est lui permettre d'être bien à sa place, d'advenir comme sujet, en permettant à autrui d'avoir sa propre place. Être religieux, religieuse dans l'éducation, c'est vivre, personnellement et communautaire, ce projet de fraternité. Mais seul peut éduquer avec justesse celle ou celui qui cherche à façonner des relations d'une authentique fraternité. Ce n'est pas le lot des seuls religieux, mais c'est, à la suite du Christ, leur responsabilité. À cette condition, nos communautés rendent possibles un renouveau de la vie religieuse. Cet avenir, aucun d'entre nous n'a à le prévoir, mais simplement, par sa vie confiée au Christ, à le permettre.

QUELQUES THÈMES ET DÉFIS POUR LA VIE CONSACRÉE APOSTOLIQUE ET LA THÉOLOGIE DE LA VIE CONSACRÉE DANS LES CONTEXTES RÉGIONAUX : AMÉRIQUE

Sr Maricarmen Bracamontes, OSB

Sœur María del Carmen Bracamontes Ayón est entrée au Monastère St Benoît à Mexico en 1980. Elle est co-fondatrice du Monastère Pain de Vie à Torreón (Coahuila, Mexique). Elle prépare un doctorat en Théologie pastorale (Spiritualité) à l'Union Catholique Théologique de Chicago, Illinois (USA) et fait partie de la Commission de réflexion théologique de la Conférence des religieuses et religieux du Mexique (CIRM), ainsi que de la commission de théologiens et de théologiennes de la CLAR (Confédération des Religieuses et Religieux d'Amérique Latine et des Caraïbes).

Original en espagnol

Il y a plus d'une décade que la CLAR (Confédération latino-américaine et des Caraïbes des Religieuses et Religieux) a centré son animation, sa réflexion, et son discernement collectif sur l'appel lancé à la vie religieuse en Amérique latine et dans les Caraïbes par la conscience de vivre dans un changement d'époque.

En 2007, dans le cadre de la Conférence de Aparecida, Brésil¹, la CELAM aussi s'est reconnue officiellement à l'intérieur de cette dynamique historique. Les deux organismes, qui regroupent l'épiscopat et les religieux et religieuses latino-américains et ceux des Caraïbes, ont discerné quelques-uns des thèmes et défis que l'époque actuelle nous lance.

Aux États-Unis et au Canada, Nord du Continent américain, la vie religieuse se définit face à cette transition socio-culturelle à partir de son contexte. En ce moment les religieuses des États-Unis vivent une visite apostolique. Ce sont des femmes qui ont développé leur formation intellectuelle dans différents champs, tout en s'impliquant dans des domaines de réflexion et d'enseignement. Elles participent activement aussi dans les domaines civils de défense de la dignité et du respect des droits de chaque personne. Devant le déploiement de leur influence en ces différents secteurs, les soupçons dans les cercles ecclésiastiques se sont développés à propos de leur identité religieuse.

Pour leur part, les religieux des États-Unis et quelques évêques, à la suite de

scandales pédophiles et de la Visite apostolique dans leurs séminaires et maisons de formation en 2005/2006, ont senti l'urgente nécessité de transformer la culture cléricale dans laquelle ils sont immergés. Parmi les aspects qui présentent le plus de défis il y a² :

- * Le cléricalisme, hiérarchie de pouvoir plus que de service, qui devient inévitable quand la formation au sacerdoce et sa compréhension ne se fondent pas sur une profonde vie de foi et sur une vie de disciple.
- * Comme corollaire de ce qui précède, des relations de domination ou de soumission qui génèrent contrôle, peur et autocensure.
- * Une certaine négligence généralisée en ce qui concerne la formation à la maturité dans les séminaires, et qui, accompagnée de cléricalisme, a développé une immaturité institutionnalisée.
- * Un certain triomphalisme de l'Église catholique, une espèce d'orgueil institutionnel qui, à l'occasion, a contribué à protéger son image à tout prix. Il est certain que dans la tradition de l'Église Catholique beaucoup de choses méritent notre admiration, mais une culture de discrétion devient néfaste quand, pour protéger la bonne renommée de l'Église et du sacerdoce, on en vient à couvrir des crimes.
- * Une culture qui confond péché et délit, et qui considère que le pardon de la faute dans le secret de la confession supplée la nécessité de faire un rapport, de juger et de punir le crime.
- * La nécessité de reprendre à fond l'enseignement de l'Église sur la sexualité et de communiquer cet enseignement avec un profond respect du corps et de la sexualité de la femme et de l'homme.

Ceci dit, je reviens à la vie religieuse en Amérique Latine et aux Caraïbes, à partir de l'expérience de la CLAR. Nous disions que nous nous trouvons dans un changement d'époque et le premier défi qui apparaît est précisément celui de se savoir partie prenante de cette transformation culturelle. Le général des jésuites a caractérisé ce temps de la manière suivante³ :

Je crois que nous devons accepter et nous le formuler comme tel, que nous sommes dans un changement d'époque. Je crois que le changement par lequel passe le monde est extraordinairement grand et non seulement en termes de globalisation -qui est un phénomène particulier qui entre dans le contexte de notre travail -, mais en termes d'époque : nous sommes véritablement dans un changement en termes de valeurs, en termes de relations et en termes d'institutions et de systèmes. Ce changement est radical et questionne la méthodologie que nous utilisons pour affronter les problèmes et voir les nouvelles possibilités en Amérique latine.

Ces transformations sont génératrices de crises et les crises produisent l'insécurité. C'est une époque où se creuse la méfiance dans les institutions qui ont contribué au développement de la civilisation actuelle et qui devant cette

transition sont perçues comme un frein ou un obstacle.

De même, les crises réveillent une nouvelle conscience et de cette conscience naissent des attentes en chacune des personnes qui ont connu inégalités, oppression, exclusion dans les institutions existantes et qui tentent et cherchent à dépasser ces situations par une «inclusion» participative.

Les institutions sont interpellées dans la mesure où elles le perçoivent comme une atteinte à la promotion et au respect des valeurs que sont la liberté, la démocratie réellement participative, le progrès scientifico-technique et économique-social, la promotion active et l'exercice concret du respect des droits de l'homme et de la femme, la stabilité et la sécurité de chaque pays, l'éducation actualisée et pour tous, le sens de la justice, l'équité et la paix entre les peuples et les nations, la reconnaissance et le respect des populations indigènes et la conscience de l'urgente nécessité d'avancer vers une pratique postcoloniale.

Ces attentes émergent chaque fois plus prégnantes et font grandir progressivement le nombre de personnes qui ne se contentent plus de réponses dogmatiques, défensives ou d'obligation. Ces personnes et groupes exigent une ouverture, un respect du pluralisme, la diversité dans la liberté de manifester son opposition ou son désaccord avec des doctrines et pratiques officielles.

Aujourd'hui, il faut que nous prenions vivement conscience qu'il nous incombe, de par la richesse de nos charismes qui nous permet d'identifier les alternatives, de participer à la recherche de réponses créatives aux défis actuels. Je signale quelques défis sur lesquels j'ai réfléchi. Il me semble nécessaire :

1. *D'imaginer et d'actualiser de manière créative, de nouvelles relations à partir d'un travail conscient de **déconstruction** du modèle dominant/dominé. Il est urgent d'aller au-delà des pratiques discriminatoires et exclusives qui sont à la base des distinctions entre clercs / laïcs; femmes / hommes ; humanité / nature ; occidental / indigènes / Afro / campesino / migrant ; ainsi que toutes les questions qui touchent l'œcuménisme et le dialogue interreligieux. Il y a ici un appel à réconcilier la foi et la justice, l'écologie, le genre pour surmonter toute forme d'appauvrissement et d'exclusion. Quelque chose comme ce que rêvait Henri Nouwen⁴ : Passer de l'isolement à la solitude ; de l'hostilité à l'hospitalité ; de l'illusion à la prière, en équilibrant l'individuel avec le communautaire, la spiritualité avec l'ecclésiologie ; en étant des personnes mûres et engagées, spirituelles et ecclésiales.*
2. *De considérer, avec imagination créative, le travail de la **construction** de l'égalité humaine dans la diversité qui nous structure.*
3. *D'explicitier la **Spiritualité** propre ..., puisque «le troisième millénaire sera mystique ou ne sera pas » (R. Panikkar). Maintenir dans la pratique quotidienne le droit à l'intériorité, à l'oraison, à la profondeur et à la sérénité, antidote efficace à la peur croissante et à l'insécurité qui ont paralysé les cœurs et les entrailles. Cette relation intime avec la source de Vie de notre foi, s'exprime*

à partir du charisme comme alternative à la vie compatissante... renonçant au rôle principal, à l'ambition et à l'activisme pathologique..., dépassant le ressentiment, cherchant à être des signes efficaces de salut, de réconciliation et de paix, avec simplicité, au milieu de communautés blessées, divisées, polarisées.

4. *De promouvoir et d'accompagner les processus de **transformation des rôles** traditionnels accordés aux hommes et aux femmes : promouvoir de manière créative une sexualité saine qui transcende la violence de la frigidité et de l'irresponsabilité, vers une sexualité chaste et passionnée.*
5. *D'aller au-delà des **images de Dieu** (nécessité urgente) construites à partir de paramètres anthropologiques exclusivement masculins, un «Dieu» qui dans sa représentation même est exclusive, avec des caractéristiques souvent autoritaires, dominantes, ou dans le meilleur des cas, avec de sérieuses ambiguïtés, comme celles d'un père tendre qui aime inconditionnellement, mais qui de fait, châtie et peut le faire pour l'éternité.*

« Le Dieu de la Bible n'est pas la projection d'une mentalité patriarcale⁵... Dieu transcende la distinction humaine des sexes. Il n'est ni homme, ni femme, il est Dieu. Il transcende aussi la paternité et la maternité humaines... » (CIC # 239).

Il est à noter que c'est une tâche en suspens en Amérique Latine, car dans le Document conclusif de *Aparecida* on sent une certaine résistance à réfléchir sur ce thème. Le texte parle de l'Église comme Mère, de Marie comme Mère, de la terre comme mère, de la Vie religieuse comme le visage maternel de l'Église, mais les symboles féminins pour se référer à Dieu sont absents⁶. Il est urgent d'exprimer dans la réflexion théologique, catéchétique, dans les symboles liturgiques et dans la prédication, que la Divinité est la plénitude du masculin et du féminin, ce qui est aussi le principe de vie latent en tout ce qui existe.

L'image de Dieu est déterminante pour dynamiser de manière inventive des formes alternatives de relations entre les personnes et les peuples où se mêlent la richesse et la complexité des diversités, pour que cessent de s'édifier des barrières qui distancient. Ouvrir les oreilles et les yeux sur ce qui est nouveau, est une condition nécessaire pour percevoir le suave murmure du silence où la Divinité se révèle à nous.

6. *Tout ceci invite à imaginer de nouvelles formes de 'vivre ensemble' qui permettent le dialogue dans le respect et la reconnaissance de la richesse de la diversité dans laquelle a été créé l'humanité et la maison dans laquelle elle habite.*
7. *Rencontrons-nous et accompagnons-nous dans ces processus de constructions de citoyenneté et d'ecclésialité adulte, responsable et participative (DA #215), pour nous situer dans les nouveaux scénarios et reconnaître les sujets émergents en ces temps de changement d'époque*

Enfin je me permets de mentionner parmi les défis, ceux qui se détachent du fait que la Vie religieuse est principalement féminine :

8. *Approfondir la réflexion théologico-pratique du thème disciple-mission des femmes qui fait partie du christianisme depuis les origines.*

Je crois que nous ne pouvons pas continuer à suivre les observatrices/teurs qui jugent ou ignorent l'histoire. Il est vital d'accompagner, d'être partie prenante adulte et active de ces processus de trans-formation culturelle, offrant l'alternative que nos charismes peuvent apporter. Une participation adulte qui donne lumière à d'autres formes capables d'humaniser les personnes et les peuples, qui soignent et qui respectent la maison commune.

- ¹ CELAM, *Documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, realizada en Aparecida, Brasil en mayo de 2007. En adelante, DA.
- ² Cf. Roberts, Tom, "Some bishops questioning clerical culture" National Catholic Reporter, Kansas City, Mo. EEUU, Aug. 13, 2010
- ³ ITESO, Guadalajara. México, Mayo 2010.
- ⁴ Nouwen, Henri J.M., *Tres Etapas De La*

Vida Espiritual, Ed. PPC, Colección Sauce, Madrid, 1997.

- ⁵ Pontificia Comisión Bíblica, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Librería Parroquial de clavería, México, 1993, p. 62
- ⁶ Henry Ford, Patricia y Bracamontes Ayón, Maricarmen, *Mujeres y Derechos Humanos, Aportes Sociales y Eclesiales*, Ed. Schola y CEDIMSE A.C., México D.F. 2009, pp. 125-128