NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

95 Nº 2 1973

La communauté religieuse (suite)

J.-M.R. TILLARD (op)

p. 150 - 187

https://www.nrt.be/es/articulos/la-communaute-religieuse-suite-1223

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La communauté religieuse

(suite [82]*)*

III. — La dimension fraternelle

« Acte de croire » communautaire, pointant vers le Dieu de l'Evangile, la communauté religieuse ne se confond pas avec un formalisme froid faisant abstraction des personnes. Le « devant Dieu » radicalement primordial qui la constitue se vit dans un *être-avec* les autres, « forme que prend la vie rachetée et libre elle-même » [83]. Miser en commun sur l'« unique nécessaire », se retrouver ensemble à cause du même désir de « suivre le Christ », partager l'expérience de la réconciliation qui vient de Dieu, tout cela ne témoigne du dessein de celui-ci que si les personnes se construisent alors l'une l'autre, se trouvent l'une par l'autre. La Pâque n'est-elle pas recréatrice de l'homme blessé au plus profond de lui-même ?

De cette façon d'ailleurs la *koinônia* religieuse s'inscrit au cœur de la recherche des hommes, en cherchant à assouvir l'appel gravé dans la personne [84]. Car par tout elle-même celle-ci dit refus de

---

82. Les premières parties de cette étude ont paru en mai dernier dans *NRT*, 1972, 488-519.

83. J. MOLTMANN, *Le Seigneur de la danse.* Essai sur la joie d'être libre, trad., Paris, 1972, 146.

84. Sur la relation de la communauté religieuse avec la recherche des hommes, voir B. DELPLANQUE, *La vie en communion,* dans *Vie Spir. Suppl. 22* (1968) 303-340 ; 495-542 ; O. BROOKE, *The Human Person and community structures,* dans *Monastic Studies* 5 (1968) 7-18 ; Sr Marian Dolores ROBINSON, *Personnalité et communication dans la vie religieuse,* dans *Suppl.* [= *Le Supplément*, continuation de *Vie Spir. Suppl.*] 24 (1970) 226-236 ; J. VAN DE GRAAF, *Fonctions et fonctionnement des groupes,* dans *Coll. Cist.* 33 (1971) 291-296 ; V. CODINA, *Doctrina y practica de la vida comunitaria,* dans *Confer* 10 (1971) 333-340 ; B. DELPLANQUE, *La personne et la communauté,* dans *Suppl. 25* (1971) 263-302 ; P. JULIEN, *Le groupe religieux,* dans *Suppl. 26* (1972) 5-22 ; V. J. SATRE, *Psico-sociologia de la comunidad religiosa en la realidad de la Iglesia,* dans *La comunidad religiosa,* coll. *Anuario del Instituto teológico de vida religiosa* I, Madrid, 1972, 7-37 ; J. A. GOMEZ, *Las aspiraciones comunitarias de hoy vistas a la luz de la Historia de la Vida Religiosa, ibid.,* 38-98 ; L. GUTIERREZ VEGA, *Antropologia y teologia de la Comunidad, ibid.,* 139-222 ; C. SCHRAM, *Las relaciones interpersonales en la Vida de Comunidad, ibid.,* 251-264. Pour une vision d'ensemble l'ouvrage en collaboration (R. HOSTIE e.a.), *La communauté relation de personnes,* DDB, 1967, reste le plus suggestif. L'arrière-fond de ces applications à la communauté religieuse est donné dans W. R. BION, *Recherches sur les petits groupes,* Paris, 1972[2] ; M. PAGES, *La vie affective des groupes,* Paris, 1968 ; J. REMY, *Conflits et dynamique sociale,* dans *Lumen Vitae* 24 (1969) 26-50 ; J. REMY et F. HAMBYE, *Crise de la communauté,* dans *Lumière et Vie* 93 (1969) 85-111.

l'isolement, demande de solidarité et d'accueil, ouverture sur ... Même au niveau du corps, organe d'une relation « dans laquelle le monde n'est pas la borne de mon existence mais son corrélat » [85]. Pour la personne, exister implique nécessairement *être-avec* — un *être-avec* dynamique — à ce point que « la solidarité humaine n'est pas le produit de l'homme, mais l'homme le produit de la solidarité humaine » [86]. Et c'est grâce aux autres — à leur parole qui l'atteint et l'habite, à leur demande, à leur estime — que l'homme accède jusqu'à la solitude de sa propre intimité [87].

Le vocabulaire des « sommaires » des Actes des Apôtres est lui-même profondément influencé par le thème grec de l'amitié [88]. L'unité des âmes, le refus de ne plus faire deux mais de devenir une *mia psuchè* représentent pour l'Aristote de l'Ethique à Nicomaque ou le Cicéron du *De amicitia* l'idéal de la rencontre humaine [89], et pour Platon cette communion intérieure née d'une similitude ou d'une égalité veut se traduire par un partage allant jusqu'aux biens matériels puisque entre amis, comme le dit le proverbe, tout devient commun, *koinà tà philôn*. Or ce sont les mots-clés de nos sommaires. Et l'on sait comment la communauté intégrale que Pythagore essayait de mener avec ses disciples incarnait pour lui un idéal déposé en l'homme dès l'origine. Il est très éclairant que, vibrante du feu de l'Esprit, la première communauté chrétienne se décrive elle-même en des termes exprimant ainsi la quête universelle de solidarité et d'amitié, même si pour elle le climat ne correspond plus à celui de

---

85. « à vrai dire, ce que mon corps se révèle être d'abord, c'est une ouverture sur... (...) Et cela de multiples façons : ouverture du besoin par quoi je manque du monde ; ouverture de la souffrance elle-même par quoi je me découvre exposé au dehors, offert à ses menaces, ouvert comme un flanc découvert ; ouverture de la perception par quoi je reçois l'autre ; manquer de ..., être vulnérable, recevoir, voilà déjà trois manières irréductibles entre elles d'être ouvert au monde. Mais ce n'est pas tout : par l'expression, mon corps expose le dedans sur le dehors ; comme signe pour autrui mon corps me fait déchiffrable et offert à la mutualité des consciences. Enfin mon corps offre à mon vouloir un paquet de pouvoirs, de savoir-faire, amplifiés par l'apprentissage de l'habitude, excités et déréglés par l'émotion : or ces pouvoirs me rendent le monde praticable, m'ouvrent à l'ustensilité du monde, par les prises qu'ils me donnent sur le monde. Ce n'est donc pas la finitude que je trouve d'abord mais l'ouverture (...) Ce qu'il y a précisément de bouleversant dans le rôle médiateur du corps, c'est qu'il m'ouvre sur le monde ; autrement dit, il est l'organe d'une relation intentionnelle dans laquelle le monde n'est pas la borne de mon existence mais son corrélat » (P. RICOEUR, *Négativité et affirmation originaire*, dans *Histoire et Vérité*, 3e éd., Paris, 1964, 336-360 [338]).

86. A. J. HESCHEL, *Who is Man ?*, Stanford, 1965, 45.

87. Ceci est remarquablement mis en relief par A. J. HESCHEL, *op. cit.*, 44-45. Voir aussi R. MEHL, *La rencontre d'autrui*, dans *Coll. Cist.* 34 (1972) 104-109 (petite synthèse de l'idée centrale du livre publié sous le même titre dans les *Cahiers Théologiques* 36, Neuchâtel-Paris, 1956).

88. Voir J. DUPONT, *La communauté des biens...* (cité note 43) et les textes donnés par F. HAUCK dans *TWNT* 3, 1938, 789-810.

89. Textes dans J. DUPONT, *La communauté des biens...*, 513-514, et F. HAUCK.

l'humanisme grec et si aujourd'hui nous lisons différemment le sens de la solidarité humaine. Loin d'arracher l'homme à son désir, la Pâque cherche à le sauver par ce désir même en le transperçant de la puissance nouvelle qui vient de Dieu.

En climat évangélique il importe toutefois de donner à cette solidarité, trouvant son foyer dans la rencontre interpersonnelle, son horizon. Evoquant la pensée de Louis Massignon, Pierre Emmanuel parle de « notre être : communautaire par essence, fruit de généalogies mystérieuses, foyer de fraternités discernables ou non, pluriel et pourtant singulier », puisque « tout homme est un substitué en des régions de soi et d'autrui qu'il ignore, que notre être est un tissu d'êtres, un morceau d'Eglise, organiquement » [90]. La communion humaine s'enfonce dans le temps. Fruit d'un passé et d'une histoire qui par le langage impriment leur marque jusqu'au plan de sa pensée, conditionné immédiatement par l'entrelacs de ses relations avec un entourage que les mass-media rendent de plus en plus large, l'homme se trouve même déterminé par la pression de l'avenir et de son futur qui souvent implique les autres [91]. La tension, positive et créatrice, entre communauté et personne englobe ainsi le perpétuel effort de l'homme pour devenir lui-même. La grande Tradition chrétienne veut cependant que cette tension se résolve, en ses moments d'apaisement, non dans l'abstrait d'une vision totalitariste où le chœur et la troupe triomphent mais dans la promotion de la personne, bien que celle-ci ne puisse ainsi s'accomplir qu'en maintenant vive sa relation généreuse à la communauté. Or, depuis ses plus lointaines origines dont le dossier pachômien demeure le premier témoin explicite, la communauté religieuse prétend s'inscrire dans cette intention de la Tradition. Cela éclaire sa nature.

L'idéal humain de l'être-ensemble se concrétise, en effet, à divers niveaux n'ayant pas la même densité. L'usage actuel du vocabulaire communautaire, fluctuant et imprécis, ne permet guère, il est vrai, de différencier nettement ces paliers. En procédant par voie d'exclusion on peut néanmoins situer la *koinônia* religieuse sur la toile de fond des réalisations de la solidarité humaine. Il est clair, en effet, qu'elle n'est pas synonyme de collectivité au sens que M. Buber donnait à ce terme lorsqu'il écrivait : « la collectivité n'est pas liaison, elle est faisceau : un individu mis à côté de l'autre, dans le même paquet, tous équipés en commun, alignés en commun, et d'homme à homme tout juste assez de vie pour stimuler le pas » [92]. La collec-

90. Pierre EMMANUEL, *La face humaine*, Paris, 1965, 246.

91. D. BONHOEFFER voyait même dans le souci de « ceux qui vont suivre » une source de grandeur pour chaque génération ; ainsi *Résistance et soumission*, 15-16.

92. M. BUBER, *La vie en dialogue*, trad. J. LOEWENSON-LAVI, Paris, 1959, 139. Dans son petit livre, le P. Matura s'appuie sur ce texte dont il dégage toutes les dimensions.

tivité n'a cure des caractéristiques personnelles dessinant le visage de chacun, elle s'adresse à des individus vus sous le jour de leur égalité. La communauté religieuse dit aussi plus que le simple groupe, ensemble de personnes ayant « de plus nombreux contacts entre elles qu'avec n'importe quelle autre personne » [93]. Elle ne s'identifie pas davantage à l'équipe, groupe de ceux qui mettent en commun leurs énergies en vue d'un but souvent noble mais qui demeure pour l'essentiel extérieur aux personnes : en dehors de l'activité commune l'équipier est le plus souvent ignoré, la complémentarité mise en œuvre se limitant aux fonctions ou aux rôles. Elle se confond encore moins avec l'union de personnes cette fois profondément intéressées les unes aux autres mais dans la mesure où la sécurité commune se trouve en cause. Avec humour on a parlé de la communauté des naufragés sur leur radeau [94] : que le rameur se décourage, qu'un maladroit renverse la réserve d'eau douce et la vie de tous se trouve en danger. Mais le groupe du radeau n'a qu'un espoir : se dissoudre et retourner à la vie normale.

Où apparaît donc la communauté évangélique ? Parmi les groupes de communion, c'est-à-dire ceux que réunit un unique idéal et un même projet. Ce qui explique pourquoi dès que les motivations cessent d'être vivantes le groupe religieux se dissout : une communauté qui ne sait plus pourquoi elle reste ensemble est déjà morte. Cependant cela ne suffit pas encore pour la caractériser pleinement. Il faut que ce projet implique une vie en partage, en sorte que, selon le langage bien connu de M. Buber, au moment même où on se dirige ensemble vers un but identique existe « un mouvement de mutuelle rencontre, une dynamique confrontation, un flot mouvant du *Je* au *Tu* » [95]. Dans la *koinônia* religieuse, la marche en avant à la suite du Christ n'a rien d'une marche à la file indienne ou les uns à-côté-des-autres : elle se fait dans un vis-à-vis difficile où la personne entend se trouver dans le mouvement même par lequel elle permet à l'autre de devenir lui-même. La loi de la charité avec ses trois dimensions — « tu aimeras le Seigneur ton Dieu », « tu aimeras ton frère », « comme tu t'aimes toi-même » — prend alors sa vraie mesure et se révèle comme la relecture, dans le dépassement instauré par la grâce, de la loi de l'être-homme. Dans la vraie *koinônia* la personne triomphe. Pour permettre à l'*être-avec* d'atteindre cette profondeur, la fraternité religieuse se donne une structure et une texture organique de communications grâce auxquelles par ailleurs elle se distingue sociologiquement d'autres communautés chrétiennes,

93. T. Nuy, *Les nouvelles formes de communauté,* dans *Nouvelles formes de vie communautaire,* cahier de *Pro Mundi Vita* 41 (1972) 8.

94. J. L. McKenzie, *Authority in the Church,* New-York, 1966, 145 ; trad. : *L'Evangile et le pouvoir dans l'Eglise,* Paris, 1970.

telles la famille ou les autres cellules de recherche de l'Evangile que nous avons décrites.

Pour que ce vis-à-vis dynamique débouche dans la communion, non dans une rencontre superficielle ou un sentimentalisme compensateur, la qualité et l'intensité des relations fraternelles comptent plus que leur quantité. L'engagement dans des tâches séculières, avec des horaires différents pour chaque personne, l'appartenance à une pluralité de groupes (sur laquelle nous aurons à revenir), font qu'aujourd'hui les membres d'une communauté apostolique ne peuvent plus espérer retrouver le vivre-ensemble qui marquait autrefois leur *koinônia* : ils mangeaient ensemble, travaillaient dans la même œuvre, se divertissaient ensemble, priaient ensemble. Il faudra reporter sur la solidité des motivations et la qualité des relations plusieurs des espoirs autrefois mis sur la fréquence quotidienne des rencontres. L'appel à une fraternité plus vraie au moment même où les liens communautaires s'espacent dans le temps devient ainsi source d'exigences nouvelles.

Dans un domaine aussi complexe, engageant si profondément toutes les fibres de la personne, il importe de demeurer lucide pour ne pas courir après des chimères. L'ouverture à l'autre, à laquelle pourtant il aspire par tout lui-même, représente pour l'homme une entreprise coûteuse. L'idéal d'une transparence entière demeure difficilement réalisable dans la pratique.

Pour la communauté religieuse s'ajoute de surcroît l'absence de l'activité conjugale, qui non seulement répond à un appel naturel fondamental de communion totale mais aussi constitue au sein des relations humaines un espace de sérieux et de très haute responsabilité. Les chantres enthousiastes du célibat, proclamé sans nuances créateur de communauté et ferment de « relations interpersonnelles plus intenses et plus profondes », l'oublient parfois. S'il est sûr que le groupe religieux accroît la possibilité de liens personnels et d'amitiés allant jusqu'à la véritable intimité, il n'est pas certain que ces relations communautaires aient nécessairement plus de profondeur et de sérieux que celles du couple. La communauté du mariage a sa solidité propre et sa richesse. L'intensité de la relation conjugale dont elle se prive, mais dont l'appel ne s'évanouit pas magiquement, fait de la vie religieuse une entreprise laissant insatisfait l'un des registres les plus unitifs de l'être-homme. Et ne parlons pas trop vite de sublimation. Il se peut que l'on gagne en délicatesse spirituelle ce que l'on perd en intégrité ; il reste que le religieux porte la marque d'une pauvreté envahissant le registre de ses relations. Et que celles-ci s'en ressentent, au niveau même du dynamisme par lequel lui et ses frères se construisent dans et par une communion qu'ils veulent intense et la plus totale possible.

En outre, même au sein de la fraternité la plus soudée, la communication a nécessairement des limites. On ne peut, si l'on refuse de jouer la comédie et de duper les autres, devenir l'intime de tous. A l'intérieur de la *koinônia* il existe des amitiés privilégiées. Tout comme des aversions spontanées y naissent souvent : on ne s'est pas choisi ! Inutile, les hommes demeurant ce qu'ils sont, d'attendre de la communauté plus qu'elle ne peut donner. La solidarité unissant **à tous dans l'unité d'un même projet ne saurait conduire à la même qualité**

de communication avec tous. Cela isole [96]. Cela crée aussi une inévitable tension, réintroduit un choix, une marge d'exclusivité mettant en échec la qualité de fraternité « universelle » tant recherchée. Le projet dessine un idéal plus ardent que les possibilités concrètes de l'homme. Mystère de pauvreté auquel on ne cesse de se sentir renvoyé. La grande flamme des désirs d'intimité personnalisante retombe vite : il faut chaque jour souffler sur les braises. Comment s'en étonner ? L'important est qu'il y ait des braises et un souffle refusant de s'éteindre.

La question se complique aujourd'hui du fait de la pluralité d'appartenances déjà mentionnée. Jusqu'ici les communautés religieuses, souvent en osmose presque totale avec les institutions (éducatives ou autres) dans lesquelles elles œuvraient, se mouvaient dans un système assez autarcique. Leur « vie commune » visait à créer un cadre familial, suffisant pour l'essentiel à satisfaire les besoins fondamentaux des membres. Cela tenait à leur nature de méso-structures, intermédiaires entre la famille et la grande société, mais intéressant la personne dans son bien-être total, matériel et spirituel. Sans prétendre mettre en cause la valeur du groupe intermédiaire, remplissant une fonction personnalisante qui répond à un besoin de plus en plus ressenti dans nos sociétés industrielles [97], il faut néanmoins reconnaître la nécessité de corrections assez radicales dans notre façon de concevoir la relation de la communauté religieuse à la société où elle doit s'incruster pour survivre et rendre témoignage à l'Evangile. L'Esprit pousse les religieux à s'engager dans les tâches de la société urbaine. Mais alors les lois de celle-ci les enserrent vite comme une résille dont ils ne peuvent s'échapper, s'ils refusent de se marginaliser et de briser la communion avec les hommes de leur temps. Pure question sociologique, sans doute, mais lourde de conséquences.

L'intégration sociale de la personne s'accomplit en effet de plus en plus par la participation à une large gamme de groupes, s'adressant chacun à l'une de ses aspirations ou à l'un de ses besoins, du loisir ou du culturel au politique [98]. Le groupe de travail, le groupe politique, le groupe culturel, le groupe religieux ne coïncident pas : le citadin côtoie dans son syndicat ou son groupe patronal

---

96. Ce point est bien étudié par R. MEHL, *La rencontre d'autrui* (Cahiers théol. 36, cité note 87), 38-40 : « ce qui est vrai de l'amour conjugal l'est aussi, quoique à un moindre degré, de l'amitié. Le cercle des amis peut s'étendre, il ne peut pas l'être démesurément et à l'intérieur de ce cercle il y a des amitiés privilégiées. Tout amour qui prétendrait embrasser le genre humain serait par là même suspect » (p. 39).

97. Voir T. NUY, *art. cit.*, 10.

98. Voir P. CUNY, dans l'ouvrage collectif *Leur aggiornamento*, Paris-Lyon, 1970, 333-338. O. DU ROY, *Moines aujourd'hui*, Paris, 1972, table sur ce fait pour l'évolution monastique qu'il envisage. Il renvoie à l'ouvrage très éclairant de P. LASLETT, *Un monde que nous avons perdu ; famille, communauté et structure sociale dans l'Angleterre pré-industrielle*, Paris, 1969. Voir aussi l'étude rapide mais suggestive de J. REMY et F. HAMBYE, *Crise de la communauté* (citée note 84).

des hommes et des femmes n'appartenant pas à son église, il fait politiquement équipe avec des concitoyens d'une autre classe sociale, il épouse parfois une femme d'une autre foi que celle dont il se veut le témoin. Un groupe unique, aussi ouvert soit-il, ne saurait plus prétendre fournir à ses membres tout ce dont ils ont besoin pour devenir eux-mêmes. Il ne peut leur garantir que la valeur fondamentale autour de laquelle il se bâtit. A chacun de réaliser dans sa vie personnelle la symbiose des diverses appartenances de son être-au-monde. La communauté religieuse échappe de moins en moins à cet impératif. Les monastères eux-mêmes, lorsqu'ils essaient de se dégager d'un mode d'existence rural, sentent combien il devient impossible de l'éluder [99].

Or une telle évolution apporte à la *koinônia* des religieux, surtout pour les Instituts engagés en plein monde, des difficultés nouvelles. La diversité des appartenances extra-communautaires, impliquant des participations plus ou moins profondes, fait que les membres de la fraternité ne se sentent plus entièrement transparents les uns pour les autres. Une large zone de la vie personnelle et sociale de chacun échappe non seulement à l'investigation de ses frères mais à leur compréhension : ce qui est travail patient et aride leur semblera loisir, ce qui est effort loyal de communion à un milieu leur apparaîtra fuite de responsabilités communautaires.

D'ailleurs, il se peut que tous ne demandent plus à la fraternité exactement la même chose. Le religieux trouvant entière satisfaction dans la franche amitié de son groupe de travail n'exigera sans doute pas autant de sa communauté en relations personnelles et intimes qu'un autre sans occupation extérieure ou se heurtant à un mur de froideur. Le premier se méfiera d'un intimisme roucoulant et d'une attention grisée aux détails. Que sa fraternité soit un milieu lui permettant de se confronter à l'Evangile dans l'accueil et le pardon, un lieu de prière, un partage de l'essentiel, cela lui suffira. Il sourira du reste. Le second cherchera plus de chaleur, d'invitation à la confidence. Un troisième recevra de son milieu de travail le loisir dont il a besoin et jugera insupportables les « détentes communautaires » que ses frères veulent lui imposer : elles auront pour lui saveur d'infantilisme, de compensation artificielle. On pourrait multiplier les cas. Mais, surtout dans un groupe réduit, cela causera frictions et frustrations. Le tout s'aggravera lorsqu'un membre se croira en droit d'introduire de façon intempérante certains de ses amis dans l'intimité de la fraternité, comme si les amis de nos frères étaient nécessairement nos amis et si le groupe se devait d'intégrer toutes les appartenances de ses membres. Où tracer le seuil de tolérance ?

La polyvalence des appartenances fait en outre qu'on ne peut plus se trouver d'accord sur tous les points à la fois. Ce qui pour un milieu clos ne représentait souvent qu'une divergence d'opinions sans grande répercussion sur la cohésion communautaire — les temps de récréation s'en nourrissaient — devient de plus en plus divergence d'options mettant en cause la lecture du projet apostolique du groupe. A un certain niveau, impliquant par exemple un engagement politique militant ou l'entrée dans un mouvement soit réactionnaire soit contestataire, il arrivera que deux membres de la même fraternité, réunis par le même projet religieux, se retrouvent de part et d'autre de la ligne de feu.

C'est dire qu'il faut repenser l'équilibre personne-communauté. Deux principes surtout doivent guider cet effort. Le premier se déduit de ce que nous venons d'exposer. Aidée, portée par sa com-

99. Cette idée domine l'ouvrage de O. DU ROY mentionné ci-dessus. On la retrouve aussi, implicite, dans quelques affirmations de l'Abbé bénédictin de Saint-Paul hors les Murs.

munauté, la personne elle-même a à prendre en charge son intégration. Bien des aspects autrefois reportés sur la pression du groupe relèvent désormais de sa propre responsabilité. Le projet religieux, en tant qu'il exprime l'intention foncière de l'existence et constitue la valeur primordiale infusant son sens au reste, forme le canevas de cette autodétermination difficile. Car il ne s'agit pas plus de se laisser engloutir par l'un ou l'autre des autres groupes d'appartenance que de s'enclore dans un ghetto archaïque que l'impétueuse vague sociale emportera tôt ou tard.

Mais il y a plus profond encore. L'évolution présente, en obligeant à rompre avec l'anonymat couleur muraille, donne un éclat nouveau à l'un des principes de base de la tradition cénobitique. Pour être authentique, la communion interpersonnelle doit respecter le seuil d'intimité sur lequel se fonde toute communication et qui ne saurait être violé par personne. Seul le regard de Dieu peut le transpercer. Il ne s'agit pas ici d'opter nécessairement pour l'opinion, évoquée ci-dessus, qui considère la vie commune comme un « érémitisme communautaire ». Il s'agit simplement d'affirmer que « pour avoir en face de soi un autre que soi il faut avoir un soi » [100]. Tendu vers la communication totale avec son semblable, l'homme reconnaît en lui un noyau incommunicable lui interdisant d'être absolument transparent même pour l'autrui le plus proche. Le *Je* garde un *en-soi* qui représente comme son point d'accrochage dans l'être et résiste à un *pour-autrui* absolu [101]. Pour s'ouvrir à l'autre, l'homme doit se rencontrer lui-même à une profondeur qui cache son secret et qu'il ne peut livrer même à l'ami le plus cher ni tenter de percer chez celui-ci. La pudeur fondamentale dont parlait Dietrich Bonhoeffer [102] s'enracine dans cette réticence native, décelable jusque dans l'aveu d'amour. La souffrance inhérente à toute amitié authentique, même dans le couple, naît de cette limite insurmontable sans laquelle il n'y aurait ni *Je* ni *Tu* : l'autre reste l'autre, sa présence est le rayonnement d'une absence radicale qui me blesse. Tout amour bute ainsi contre sa propre pauvreté.

Même lorsqu'elle soupire vers la *koinônia* la plus totale, la communauté religieuse devient destructrice lorsqu'elle tente de forcer ce mur de pudeur. Il existe une retenue, fine fleur de la fraternité, refusant le voyeurisme spirituel qui se cache parfois sous des couleurs de « franchise évangélique », la promiscuité perpétuelle censée réaliser l'être-ensemble, et surtout ce paravent du vide intérieur qui se fabrique de bavardage intempérant et de ce flot de monolo-

---

100. L'expression est de Paul Ricoeur, *Civilisations universelles et cultures nationales*, dans *Histoire et vérité*, 286-300 (299), mais le contexte est différent.
101. Voir R. Mehl, *op. cit.*, 34.
102. Ainsi *Résistance et soumission*, trad. L. Jeanneret, Genève, 1963, 73 et 77, et *Ethique*, trad. L. Jeanneret, Genève, 1965, 4-9.

gues jumelés qualifié trop facilement de dialogue. Le vrai dialogue, âme de toute vie commune, est autre chose que ce que la langue anglaise décrit par le mot évocateur de *happening*.

L'avènement bénéfique d'un intérêt pour la communication, appuyé par les techniques qui le facilitent, nous contraint donc à redécouvrir, mais avec infiniment de doigté, la relation entre intimité personnelle et communauté. La vérité de la *koinônia* en dépend, au moment où la communauté ne peut plus fournir à chacun tout ce dont il a besoin pour devenir lui-même. L'isolement met le religieux en contradiction avec son projet : il veut trouver non une communauté-dortoir mais une cellule de vie fraternelle. Cependant sans le respect de sa solitude et de celle des autres (au sens où nous en parlons), avec le chiffre de la relation à Dieu qui s'y grave, sa communauté vire au galimatias de superficialités satisfaites, d'autant plus qu'en cette solitude viennent mûrir les expériences vécues dans l'affrontement quotidien avec le milieu de travail et les tâches apostoliques.

Il faut donc plonger ses racines plus profondément encore qu'autrefois dans le sol de la communauté, en allant jusqu'au roc, pour dans le même moment résister à l'embourbement d'un vivre-ensemble si mal compris qu'on s'y épuiserait comme le torrent dans le sable. L'osmose de cette communion dans les profondeurs et de cette solitude assure à la fois la qualité évangélique de la communauté et l'édification des personnes sans laquelle le projet religieux se muerait en une forme d'asservissement [103]. Nous réagissons de nos jours avec raison contre ce qui par le passé ressemblait à un moule institutionnel évacuant toute originalité personnelle. Il serait paradoxal de retomber dans les mêmes ornières, cette fois à la faveur d'une vogue de psychologisme mal assumée, caricature du sain usage de la psychologie. Nous risquerions alors de voir les personnalités fortes plier bagage ou d'assister à la transformation des fraternités en cercles infantilisés. Autant déclarer forfait si la survie est à ce prix.

Que faire alors pour rendre possible l'osmose créatrice de la personne et de la communauté ? Il nous semble qu'aujourd'hui la démarche fondamentale d'une fraternité se voulant adulte doit consister en la mise en exergue claire, sans équivoque, de la ligne de force de son projet de « suite du Christ ». Cela signifie qu'elle doit affirmer de façon incisive le point de référence commun, l'idéal par lequel chaque frère se sent concerné au profond de sa vie à un registre infiniment plus primordial pour lui que les autres niveaux de son intégration sociale et même que les formes toujours contingentes de l'être-ensemble communautaire. Elle a en d'autres termes à se re-proclamer la valeur rendant compte de la communauté de

103. Le lien entre solitude, communauté, isolement est bien étudié par D. Sweeney-Baer, *La communauté contemplative*, dans *Coll. Cist.* 34 (1972) 3-7.

biens, de la cohabitation, de l'entraide spirituelle, de la communion dans l'inquiétude apostolique, bref du *cor unum et anima una.*

D'où vient la force unitive de la *koinônia* ? Une communauté authentiquement religieuse répond alors : de la volonté de vivre avec intransigeance l'axe de l'Evangile dans un acte commun de foi émergeant d'un style particulier d'existence que rendent possible les décisions de pauvreté, de célibat, de recherche en commun du vouloir de Dieu, de partage. On le voit, les relations interpersonnelles, la recherche d'intimité spirituelle, le désir d'une communauté où chacun peut être pleinement reconnu par tous, sont intérieurs à cette volonté, non l'inverse. Ce qui explique que la fraternité saura, sans jamais en prendre son parti, regarder avec un certain humour ses propres échecs. Faisant écho à Luther, Dietrich Bonhoeffer va jusqu'à écrire :

> Pour que Dieu puisse nous faire connaître la communauté chrétienne authentique, il faut même que nous soyons déçus, déçus par les autres, déçus par nous-mêmes. Dans sa grâce, Dieu ne nous permet pas de vivre, ne serait-ce que quelques semaines, dans l'Eglise de nos rêves, dans cette atmosphère d'expériences bienfaisantes et d'exaltation pieuse qui nous enivre. Car Dieu n'est pas un Dieu d'émotions sentimentales, mais un Dieu de vérité. C'est pourquoi seule la communauté qui ne craint pas la déception qu'inévitablement elle éprouvera en prenant conscience de toutes ses tares, pourra commencer d'être telle que Dieu la veut et saisir par la foi la promesse qui lui est faite. Il vaut mieux pour l'ensemble des croyants, et pour le croyant lui-même, que cette déception se produise le plus tôt possible. Vouloir à tout prix l'éviter et prétendre s'accrocher à une image chimérique de l'Eglise, destinée de toute façon à se « dégonfler », c'est construire sur le sable et se condamner, tôt ou tard, à faire faillite[104].

Est-il nécessaire de préciser que cette convergence des volontés sur l'essentiel accomplit déjà le vœu de la charité ? L'accent mis sur le réseau des relations immédiates et les efforts courageusement déployés pour que la fraternité s'y traduise en joie extérieure ne sauraient devenir l'arbre qui cache la forêt. Il est des amours austères, s'exprimant mal dans l'enchevêtrement des liens fraternels mais cependant plus profonds et plus constructifs que la hantise du coude à coude, même si des observateurs superficiels les taxent de fuite. Si le regard fraternel sait plonger jusqu'au fond des cœurs et ne pas glisser sur la superficie des attitudes, il lui arrive de découvrir à sa grande surprise une communion des volontés tendues vers le Seigneur et engagées sur le même chemin. N'est-ce pas là l'élan de la charité ?

Quand on a compris le rôle fondamental joué par la motivation commune, découvert son enracinement dans la volonté du Christ

---

104. *De la vie communautaire* (cité note 70), 22-23.

donnant lui-même à chacun de ceux qui « le suivent » des frères à aimer, alors on est prêt à convertir le regard que l'on porte sur ceux qui forment la communauté. Et cette conversion — dont l'enjeu est plus profond qu'il pourrait sembler à première vue — consiste pour l'essentiel à accepter que notre frère soit différent de nous, qu'il ne soit pas ce que nous voudrions spontanément qu'il soit même à notre endroit, qu'il « ait le droit d'être lui-même et non pas simplement une pauvre réplique de ce que nous sommes » [105].

Nous évoquions la solitude où se distille l'apport de chacun à l'âme commune. Il faut ajouter que son secret est pour chacun le sceau d'une unicité qui fait sa richesse. Au simple plan des valeurs naturelles il n'existe pas deux personnes semblables. Chacune est unique, appelée à être, faire, dire ce qui ne l'a été et ne le sera par nul autre. Chaque visage porte un mystère et un message, cache la possibilité d'une surprenante découverte. Aussi ne puis-je me mettre à la place de l'autre en portant atteinte à ce qu'il est en lui-même. Encore moins l'obliger à devenir comme moi. Est-ce que dans ma propre conscience personnelle je ne résiste pas moi-même à quiconque veut m'englober dans sa vision, me manipuler pour m'accorder à ses convictions ou à ses options ? Face à l'autre je m'affirme dans mon originalité, tout en me livrant à son influence dans la mesure où j'admets que sa richesse concourt à inventer ma propre histoire et à me faire devenir moi-même. J'accepte, dans le même moment, que face à moi il s'affirme lui aussi dans son originalité tout en se livrant à mon influence dans la mesure où, sans l'aliéner ou l'étouffer, celle-ci lui permet de créer sa propre histoire. Nous nous inventons dans cette communication où chacun donne et demande ; et au-delà de nos propres réussites le groupe que nous composons trouve ainsi son authentique visage.

La grâce ne met pas cette économie entre parenthèses. Le Peuple de Dieu se bâtit dans un effort pour que particularités et diversités se dépassent dans une *koinônia* qui ne veut rien tuer de ce qui est vrai mais le promouvoir dans la confrontation avec l'autre [106]. Un théologien orthodoxe a noté avec finesse que le don de l'Esprit lui-même n'était pas « seulement une force qui unit mais aussi une force qui divise » [107]. Il « divise » (*diairoun*) les charismes, les fonctions (*1 Co 12*, 4-6 ; 11) rendant les « serviteurs » du Peuple de Dieu aussi différents que le roi et le prophète dont nous avons parlé. Mais cette différence, parfois périlleuse comme le montre

105. A. Bloom, *La rencontre*, dans *Coll. Cist.* 34 (1972) 97-103 (99).
106. C'est le thème du petit livre de M. de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence*, coll. *Foi vivante* 116, Paris, 1969.
107. J. Zizioulas, *Les groupes informels dans l'Eglise, un point de vue orthodoxe*, dans *Les groupes informels dans l'Eglise* (cité note 1), 251-272 (259-260).

l'histoire, tourne au profit de la construction du corps dans la charité. Sans la remise en question qu'elle provoque, l'unité deviendrait vite stagnation. La grande grâce de l'œcuménisme telle que nous la découvrons de plus en plus n'est-elle pas précisément de se retrouver dans un effort commun où les divergences, si fermement appuyées par des siècles de conviction, ouvrent la voie à une découverte plus complète de la plénitude du donné chrétien [108] ? On rejoint ainsi ce qu'en dépit de son outrance oratoire porte de juste la constatation suivante :

> Pour qu'il y ait des frères, selon la Bible, il faut qu'il y ait des gens différents. La Bible ne connaît pas des frères qui se ressembleraient. La Bible est remplie de frères qui se sont battus entre eux. Je ne connais pas d'histoire biblique où les frères ne se soient pas disputés ni poursuivis : Caïn et Abel, Abraham et Lot, Isaac et Ismaël, Jacob et Esaü, Joseph et les onze autres, Jésus et les douze apôtres, Pierre, Jacques et Paul. (...) Au lendemain de la résurrection, l'église naît comme le revoir gênant et gêné entre Jésus et les frères qu'il avait choisis et qui l'avaient trahi. L'église ne commence pas comme une idylle de fraternité permanente. (...) L'église est une fraternité fondée sur un corps brisé. A cause de cela l'église pourrait être une fraternité plus forte que les brisures du monde, non point niées, mais non plus éternisées. (...) On peut donc être frères dans l'église avec tous, sans être camarades avec chacun. Je crois que Paul et Barnabé ont été camarades, mais que Paul et Pierre ont été seulement frères [109].

Faut-il en conclure que la querelle devient le nerf moteur de la *koinônia* ? On canoniserait le chaos et rendrait dérisoire l'Evangile. Point besoin, en effet, d'une Bonne Nouvelle pour apprendre l'inéluctable présence de la division et du conflit au cœur du destin humain ! Il faut néanmoins accepter qu'il y ait toujours chez *les autres* un quelque chose *d'autre,* irréductible à nos vues, contrecarrant nos projets immédiats, parfois blessant notre sensibilité, interdisant que nous puissions donner notre accord, et que ce quelque chose *d'autre,* parce qu'il vient de Dieu nous donnant nos frères tels qu'ils sont, doit être respecté.

La communauté adulte — celle que le projet religieux a en vue — jaillit donc d'un pluriel résistant à toute fausse conception de l'unanimité. Ce pluriel perçant sur l'horizon de l'engagement de tous pour un idéal commun lui permet de ne pas verser dans deux caricatures. D'une part celle qui transforme les différences en déclaration pure et simple d'incompatibilité, voire en opposition de partis, faisant de la fraternité un nid de vipères ou une juxtaposition de

---

108. Voir notre étude *L'enjeu du dialogue entre Catholiques romains et Anglicans,* dans *Avenir de l'Eglise,* Cahiers de *Lumen Vitae* 27 (1972) 57-80.

109. A. DUMAS, *Croire et douter,* Paris, 1971, 142-144. Le passage cité est extrait de la conférence intitulée *Frères et camarades,* où l'auteur cerne très bien les relations entre fraternité et « non convergences totales » en montrant comment l'Eglise doit « vivre la fraternité sans uniformiser la camaraderie »

silences. D'autre part celle qui lime les différences pour une unanimité répondant soit à la domination du plus fort soit au conformisme des plus faibles, la fraternité devenant une petite jungle dont il faut être le seigneur ou la proie. Le drame de plusieurs communautés religieuses n'est-il pas de nos jours une intolérance fondée précisément sur un mépris profond de la nécessaire altérité sans laquelle la charité chrétienne ne serait guère plus qu'un effort pour masquer la peur d'être soi-même ?

Evidemment, qui dit tolérance, c'est-à-dire disposition à laisser l'autre être lui-même, ouvre la porte à l'expression inévitable d'un certain conflit ou tout au moins de tensions avec ce que cela implique à la fois de souffrances et de fécondité. Car, à condition toujours de les situer sur la toile de fond de la motivation fondamentale maintenant le groupe dans l'unité et qui est, disions-nous, l'axe de la charité communautaire, conflits et tensions peuvent permettre et à chaque membre et à la communauté comme telle de progresser. A condition également que la tolérance dont nous parlons ne se confonde pas avec une froide indifférence mais soit imprégnée par une largeur de regard et une bienveillance se refusant à considérer l'autre autrement que comme un frère, donné par le Christ. Alors la « suite du Christ », saisissant en son dynamisme et le propos foncier de communion et la diversité respectée, sait rassembler ceux que des désaccords opposent, faire aimer, sans voiler les différences, ceux auxquels pourtant on se heurte [110]. Le projet commun, dans la mesure où *tous y tiennent encore et ne se découragent pas devant l'effondrement* des illusions, fait émerger de l'impossibilité de toujours s'entendre et de toujours se plaire une solidarité fondamentale refusant de se démentir. On s'aimera avec ce que l'on a de plus autre, de plus difficile. Ainsi peut-être pourra-t-on se construire mutuellement, délivrés de l'obsession de l'intimité à tout prix [111]. De même que la foi ne se réduit pas à la conscience qu'on en a, la charité communautaire n'épuise pas son efficacité dans l'expérience euphorique du chœur où aucune voix ne détonne. Elle va plus profond.

Pour chaque frère d'abord un conflit vécu dans la volonté de reconnaître le droit de l'autre et de le respecter, de la façon que nous venons de présenter, apporte d'ordinaire la découverte de ses propres limites. Devant l'évidence de la relativité de son point de vue il arrive à mieux se connaître et peut-être à mieux se comprendre. Mais le conflit est également profitable à la communauté comme telle. On a pu écrire : « pour le sociologue, une société avec un minimum de conflits ou de frictions ne s'impose pas comme un idéal, car cette société n'aurait plus l'occasion de se redéfinir et d'évoluer » [112]. Car

110. « La charité (...) établit la communauté sur la base des différences respectées, mais reconnues indispensables les unes aux autres ; elle fait de l'amour ce qui ne cesse de découvrir et de marquer l'originalité de l'autre ou des autres. L'union et la différenciation croissent ensemble » (M. DE CERTEAU, *op. cit.*, 14).

111. Voir J. VAN DE GRAAF, *Fonctions et fonctionnement des groupes* (cité note 84), 291-296. Citons cette constatation : « très pratiquement, nous pouvons constater que cette attirance (...) à la relation qui nous soit bonne, bienfaisante, se réalise quand nous n'avons pas trop besoin des autres et que nous sommes capables d'assumer une certaine solitude en même temps que des situations hétéroconflictuelles sans trop en être affectés. Mais (...) si nous recherchons activement, avec une certaine crispation, voire quelque acharnement, ce fameux dialogue, alors nous pouvons peut-être remarquer que nos relations restent assez stériles et non satisfaisantes (...). Certes des moments d'euphorie dans une vie de groupe sont réels, conquis souvent, remarquons-le, après des efforts et des luttes pour arriver à s'entendre, mais ils ne durent pas ou, de toutes manières, tenter de les prolonger nuit à la créativité requise pour la poursuite des travaux » (293-294).

112. J. REMY, *Conflits et dynamique sociale* (cité note 84), 26. Voir aussi *Maîtriser les conflits*, Chron. Soc. de France, 1972, n. 5-6.

empêcher les tensions de s'exprimer au fur et à mesure de leur naissance risque fort de bloquer l'évolution. Sans appliquer lourdement à la communauté religieuse les lois de la société contemporaine ou celles de l'Eglise en son ensemble, on doit admettre que néanmoins elle ne saurait échapper aujourd'hui aux grandes constantes de la dynamique sociale. Prise, bon gré mal gré, dans le mouvement d'un monde au rythme d'évolution de plus en plus rapide même à l'intérieur des espaces ecclésiaux, revalorisant la démocratie et l'innovation (sans encore les assimiler assez sereinement), la communauté religieuse risque elle aussi soit d'éclater soit de laisser couver un germe sournois de rupture cette fois insurmontable, si elle ne se montre pas attentive à déculpabiliser ou dédramatiser les conflits, en refusant d'y voir l'expression d'une intention mauvaise de non-soumission. Pour elle, à sa modeste échelle, vaut cet avertissement :

> ce problème de la régulation des conflits doit retenir toute notre attention, si nous ne voulons pas arriver à une désorganisation sociale ou à des innovations folles, ayant une incidence motrice faible de réorientation. La volonté de résoudre ce problème collectif, loin de nier l'importance du conflit, aboutit, au contraire, à en reconnaître le caractère normal et à lui permettre de s'exprimer plus fréquemment [113].

On peut alors marcher ensemble, en s'édifiant mutuellement, sur la voie d'un progrès répondant à autre chose qu'à un compromis visqueux. Ici les techniques psychologiques ont beaucoup à nous apprendre.

Idéal exigeant, il faut le reconnaître. Dans la perspective évangélique, il s'éclaire à la lumière du mystère de la réconciliation. Tâchant de découvrir dans le donné biblique la nature de la *koinônia* religieuse nous avions souligné son lien essentiel avec ce que les textes pauliniens nomment le *mustèrion*, en montrant qu'il s'agissait d'une fraternité de réconciliation, frappée à la marque de la Croix. La communauté religieuse trouve son sens et son fondement — en liaison étroite avec son projet de « suivre le Christ » — dans cette volonté de graver en elle, comme un *mémorial* vécu, l'amour inconditionnel de Dieu manifesté en Jésus-Christ. Car au-delà de la perspective d'un vivre-ensemble harmonieux ou d'une solution heureuse des conflits dans la ligne du progrès, elle vise à rendre possible un « acte de croire » concret en la puissance réconciliatrice de l'*Agapè* de Dieu. Dans un monde où la distance morale ne cesse de croître alors que les distances physiques s'effacent, elle remplit de ce fait un rôle important.

Au sein des formes traditionnelles de la vie communautaire chrétienne et dans le champignonnage actuel des petits groupes, la fraternité religieuse n'aurait-elle pas surtout à vivre ce signe évangélique d'une réconciliation audacieuse, se voulant radicale ? Ne serait-ce pas la conséquence presque obligée de ce que nous appelions son théocentrisme ? Si bien que là se manifesteraient son originalité et

113. *Ibid.*, 43.

son défi ? Nous le croyons [114]. Parce que le religieux ne choisit pas ses frères mais les reçoit dans l'acte même qui le met à la « suite du Christ », le plongeant ainsi dans un donné qui le précède,

> l'originalité de la vie religieuse n'est pas de permettre à une équipe de mentalité ou de génération homogènes de se réunir parce qu'elle est d'accord sur certains objectifs chrétiens et apostoliques : laïcs et prêtres peuvent vivre cela dans l'Eglise [115].

Elle est dans un vivre-ensemble au nom de l'Evangile acceptant l'autre tel que le Seigneur le donne, lui demeurant uni en dépit de tout. Et ce *tout* étreint le faisceau de différences que nous avons décrit : heurt des générations, percée de tensions dont la charité veut que l'ambiguïté se solde par un « en avant » créateur, affrontement de volontés zélées et de bonnes intentions blasées, opposition de saintetés exemplaires et de médiocrités corrosives, désaccord d'élans apostoliques sains et de dérapages dangereux. La *koinônia* religieuse apparaît ainsi comme une solidarité entêtée, portée par une charité audacieuse s'acharnant à garder la communion alors même que souvent tout pousserait à l'écartèlement et à la déchirure. Son projet fait qu'elle met la réconciliation pascale au cœur de son effort pour vivre l'Evangile en un acte de croire réaliste [116].

Parce que les religieux demeurent de bien pauvres pécheurs et qu'on ne peut exiger de tous l'héroïsme, cette réconciliation fondamentale devra souvent prendre le chemin du pardon des offenses dont nous avons déjà parlé. Mais il importe de peser la signification de ce pardon. Il dit tout autre chose qu'un coup d'éponge passé sur l'acte d'un frère. Avant même que celui-ci ne soit venu s'excuser, il lui reconnaît d'une certaine façon un droit d'avoir été odieux, injuste. Ce qui exige de la part de qui pardonne une grande liberté intérieure. D'autant plus que le pardon chrétien appelle un effort soutenu de recréation en son propre cœur de la qualité fraternelle de l'autre. Il s'agit, en effet, de plus que de ressouder des relations extérieures rompues : on pourrait vite se réfugier dans le mensonge de gestes dictés par le simple savoir-vivre, sans ancrage dans le cœur. La tonalité de l'amour fraternel et la qualité du regard intérieur porté sur l'autre se trouvent en cause. Une vieille observance du monachisme syrien le comprenait bien lorsqu'elle demandait à chaque moine de se tourner vers son frère avant la prière commune pour lui dire : « pardonne-moi tout ce que j'ai commis contre toi, volontairement et involontairement, dans le secret de mon cœur et en public » [117]. Car le pardon répond au vouloir

---

114. C'est aussi la conviction de P. JACQUEMONT, *Vivre avec nos désaccords*, dans *Informations Catholiques Internationales*, n. 324, 15 nov. 1968, 20-21. L'ouvrage de O. DU ROY, *Moines aujourd'hui* (cité note 98) — qui renvoie à ces pages du P. Jacquemont — est conduit par cette vision.

115. P. JACQUEMONT, *art. cit.*, 21.

116. « Je crois qu'il ne faut pas trop vite songer à se séparer parce qu'on n'aurait pas les mêmes idées ou les mêmes sentiments. Peut-être notre vocation est-elle de donner le signe de l'unité dans nos différences acceptées » (O. DU ROY, *op. cit.*, 153-154).

117. Le prêtre dit ensuite : « que notre Seigneur vous pardonne ». C'est le 3e canon dans un recueil du XIIe siècle présenté par A. VÖÖBUS, *Eine wichtige*

profond de ne pas voiler à mes yeux l'amabilité de mon frère. Il m'a blessé. Son geste ou ses mots âpres continuent de m'habiter comme une morsure qui pourrait me le rendre détestable. Il demeure cependant celui que le Christ a aimé au même titre que moi et qu'il m'a donné non pour que je l'excommunie mais pour que je relaie son pardon : « le Christ se tient entre moi et le prochain » [118]. Ce Christ que je veux « suivre » en entrant dans l'espace de sa propre réconciliation.

Et en définitive le religieux prenant au sérieux la communauté se trouvera confronté avec lui-même. Non dans un combat solitaire mais dans la constante relecture de ses options ou de ses plans, à la lumière du point de vue des autres, de leurs besoins, des exigences communautaires, toujours dans la perspective du projet commun et du désir de progresser ensemble. L'obéissance bien comprise et le dialogue fraternel deviennent ici des instruments de la charité adulte et lucide par laquelle chacun se veut à la fois serviteur et débiteur de ses frères. Dans la situation présente, où la personne se réalise nécessairement par diverses appartenances, comment trouver l'équilibre entre les impératifs du projet commun — qui sont primordiaux — et les autres appels ? Le religieux ne peut y parvenir qu'en jouant franchement, mais sans irréalisme, le jeu de la *koinônia* exigeant qu'il se mette lui-même en cause sans toutefois glisser dans cette perversion de la saine humilité qu'est la paresseuse démission de qui refuse de faire entendre sa voix : tous y perdent alors, communauté

Urkunde über die Geschichte des Mar Hananja Klosters : Die von Johannan von Marde gegebenen Klosterregel, dans *Oriens Christianus* 53 (1969) 246-252. — La Règle de saint Augustin était dans la même perspective lorsqu'elle prescrivait, en y insistant longuement :

N'ayez point de querelles ou, du moins, terminez-les au plus tôt ; autrement, la colère pourrait devenir de la haine, et, d'une paille faisant une poutre, rendre votre âme homicide : il est écrit en effet : *Celui qui hait son Frère est un homicide.*

Quiconque aura offensé un autre Frère par des injures, des malédictions ou même le reproche d'une faute, se souviendra qu'il est tenu de faire réparation le plus tôt possible et le Frère offensé pardonnera sans discussion.

S'ils se sont blessés mutuellement, ils doivent se pardonner mutuellement à cause de vos prières qui doivent être d'autant plus saintes qu'elles sont plus fréquentes.

Mieux vaut celui qui, souvent tenté par la colère, s'empresse de demander pardon à celui qu'il reconnaît avoir offensé que cet autre qui, plus lent à s'irriter, est aussi plus lent à chercher son pardon.

Celui qui ne veut jamais demander pardon, ou ne le demande pas sincèrement, n'a pas de raison d'être dans le Monastère, même s'il n'en est pas exclu.

Abstenez-vous donc de paroles dures ; s'il en échappe de votre bouche, que la bouche qui a fait cette blessure s'empresse aussitôt d'y apporter remède (voir édit. de L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin,* t. 1, *Tradition manuscrite,* Paris, 1967, 433-434).

118. D. Bonhoeffer, *De la vie communautaire* (cité note 70), 31. L'auteur continue : « ce qu'est l'amour du prochain, je ne le sais pas en partant d'abord d'un concept général de l'amour né d'une nostalgie intérieure (...) mais c'est le Christ seul qui me le dit dans sa parole. Lui me dira, à l'encontre de mes idées et convictions personnelles, comment je puis aimer mon frère en vérité ».

en tête. Chacun doit peu à peu découvrir le point précis qui lui permettra de prendre assez de recul à l'égard de lui-même pour ne pas se bloquer sur un narcissisme inconscient et d'être en même temps assez proche de ses propres aspirations pour ne pas éteindre à la légère les dons de l'Esprit qui veulent fructifier pour le bien de tous.

Dans ces perspectives, la communauté religieuse apparaît, nous semble-t-il, sous son vrai jour. Elle n'a rien d'un rêve facile. Doit-on en conclure que le projet religieux, parce qu'il dépasse les possibilités spontanées de l'homme, ne vaut que pour des personnalités hors série ? Il faudrait le dire également d'autres projets chrétiens, dont celui du mariage, se heurtant eux aussi à des seuils qui ramènent vite du mirage à la réalité. Dans ses grandes entreprises l'homme n'accomplit quelque œuvre noble que parce que brille en avant de lui une fin qui le dépasse mais aussi le provoque en l'arrachant à l'auto-satisfaction ou à la léthargie des succès acquis. Que l'idéal se trouve ramené à la dimension du possible, déterminé selon les canons des potentialités moyennes, strictement mesuré à l'aune des résultats jusqu'ici obtenus, et l'homme tourne en rond dans une médiocrité vide. La quête de l'impossible fait naître l'humainement imprévisible.

Cette exigence de dépassement permet d'ailleurs à la communauté religieuse, comme à toute communauté évangélique, une fonction critique à l'endroit de ce qu'elle accomplit, si pauvrement soit-il, en tant que lieu d'apaisement du besoin humain de communion et de partage. Malgré ses tensions et ses échecs, le *vivre-ensemble* pourrait représenter une sorte de havre où l'on goûte de façon privilégiée ce qu'il est difficile de demander à notre monde, si bien que les hôtes de ces lieux rassurants en arriveraient à laisser la société extérieure aller son chemin en tissant son filet d'aliénations dépersonnalisantes [119].

Il n'est pas impossible que cette attitude soit celle de groupes fuyant l'étau de la culture urbaine pour renouer avec l'artisanat et la vie campagnarde. Plusieurs noyaux chrétiens, avides avant tout de trouver une qualité de chaleur humaine sécurisante face à l'isolement de la foule anonyme, n'échappent sans doute pas à cette tentation. Mais celle-ci guette également les communautés religieuses, souvent trop peu attentives aux impératifs du social et à leur place dans le plan de Dieu. On accomplit avec soin sa tâche spécialisée (enseignement, soin des malades, métier, travail pastoral) puis on se retrouve dans l'horizon limité de la petite fraternité, satisfait de soi-même, mais avec le risque de s'enrouler dans les problèmes internes.

---

119. Dans un autre contexte, voir l'analyse de J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, trad. F. et J. P. THEVENAZ, Paris, 1970, 341-346 : que l'Eglise se limite à vouloir être la société où se vivent des relations interpersonnelles gratifiantes et elle cesse de demeurer fidèle à la plénitude de sa mission eschatologique.

Or la communauté religieuse se rend aujourd'hui infidèle à son projet, spécialement à son engagement à la pauvreté [120], si le vivre-ensemble ne se nourrit pas d'une véritable inquiétude sociale. Elle ne serait pas signe des temps nouveaux sans la participation de ses membres à tout ce qui veut rendre l'homme à lui-même. Certes il faut tenir compte des exigences de la fraternité comme telle, fuir à tout prix l'insidieuse tentation du dénominateur commun qui noie l'identité et fait que l'on n'a plus rien de spécifique à donner. Un cloître de moniales n'a pas la même préoccupation sociale qu'une équipe d'action ouvrière, et il n'est pas sûr que militer dans un parti politique soit dans tous les cas le mieux qu'une fraternité ait à faire. Néanmoins la communauté ne peut s'enclore sur ses problèmes, se croire quitte envers l'Evangile lorsqu'elle a atteint un degré élevé de satisfaction interne. Il lui faut garder une ouverture réelle sur le souci concret des hommes partagé par toutes les autres communautés chrétiennes. Aujourd'hui, comment ce souci ferait-il abstraction des recherches portant sur les idéaux de la société et se limiterait-il à l'accomplissement myope d'un métier ou d'une tâche dans la cité ?

Peut-être alors les communautés religieuses, moins rivées sur leurs questions domestiques et moins portées à outrer les conséquences de leurs propres souffrances et de leurs insuccès, réapprendront-elles à se juger avec un certain humour. Rien de mieux pour guérir les migraines qu'un peu de grand air...

IV. — Quelques lois de la communauté religieuse

Puisque toute existence communautaire dans la paix, le partage, la recherche commune ne saurait bouder les grandes lois du comportement psycho-sociologique des groupes, il nous paraît utile de présenter, dans la perspective strictement théologique de cette étude, quelques normes dégagées par certains spécialistes en la matière [121].

120. Voir notre étude *La pauvreté religieuse*, dans *NRT* 92 (1970) 806-848 ; 906-941, surtout 921-938.

121. Nous dépendons entièrement de ces études. Voir en particulier A. GODIN, *La vie des groupes dans l'Eglise*, Paris, 1969, 38-55 (ce qui est dit ici de tout groupe s'applique de façon privilégiée à la communauté religieuse) ; *La communauté relation de personnes* (cité note 84) ; A. VAN KAAM, *Personality fulfilment in the Religious Life*, Denville, 1967 ; ID., *The Vowed Life*, Denville, 1967 ; A. PERREAULT, *La formation des religieux*, dans J. M. R. TILLARD et Y. CONGAR, *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, coll. *Unam Sanctam* 61, Paris, 1967, 513-524 ; A. ALSTEENS, *Dialogue et sexualité*, Paris, 1969 ; D. RICE, *Group Dynamics for Religious*, dans *Doctrine and Life*, 1969, 119-134 ; J. VAN DE GRAAF, *Fonctions et fonctionnement des groupes* (cité note 84), 291-296 ; *Nouvelles formes de vie communautaire*, cahier de *Pro Mundi Vita* 41 (1972).

Seule la connaissance des aspirations des communautés jointe à une réflexion sur quelques-unes des expériences en cours peut nous excuser d'entrer ainsi dans un domaine qui n'est pas le nôtre. Mais nous nous bornerons à un rapide survol, renvoyant pour le reste aux auteurs compétents.

Allons-y toutefois de notre cru pour rappeler une règle qu'il n'est guère besoin d'être grand sorcier pour comprendre, encore qu'on l'oublie, surtout dans des milieux masculins. Le vivre-ensemble prolongé dans une existence austère, privée du regard exigeant de l'autre sexe, veut que l'on apprenne à « se tenir ». Sinon on risque de glisser dans un sans-gêne suant la vulgarité. La simplicité évangélique n'équivaut pas à la mise en veilleuse de ce que des siècles de civilisation et de culture ont apporté de patine aux plus simples comportements humains. Courtoisie, politesse, attentions, contrôle de soi, souci de garder au climat communautaire une certaine délicatesse représentent des facettes importantes du souci permanent de l'autre où la charité fleurit. Et n'allons pas nous empresser de mettre sur tout cela le label « conformisme » ! A une saison de sa vie, l'homme peut sans doute s'enivrer de l'image idyllique d'un monde sans contrainte, sans étiquette, sans autre règle sociale que celle de la spontanéité et du désir. Mais cela peut-il durer ? Les caractéristiques de communautés heureuses d'étudiants non-conformistes ne sauraient être transposées sans nuances pour servir de modèle à des groupes incluant des hommes ou des femmes engagés dans des tâches difficiles. Quand s'annoncent les premiers cheveux gris — et cela vient vite — les religieux de toute espèce sentent le besoin de trouver dans leur maison quelque chose de ce qui fait de la vie humaine une victoire de l'esprit sur l'instinct. Et cela construit la communauté.

On ne s'étonnera pas de voir la plupart des spécialistes du comportement des groupes tenir qu'un des éléments majeurs de la vie de la communauté religieuse est un dialogue franc, embrassant l'ensemble de l'existence commune. Ce que nous disions montre le bienfondé de cette vision. Ce dialogue ne saurait cependant se confondre avec le *Sésame ouvre-toi* magique qu'il suffirait de prononcer pour que les difficultés s'évanouissent. Il a ses pré-requis.

C'est ainsi que l'échange véritable exclut qu'un ou quelques membres imposent avec hauteur leurs vues, ne serait-ce que par le prestige de leur personnalité. Ceci ne vaut pas uniquement des chefs. A l'autoritarisme ne doit pas succéder la tyrannie de meneurs soit cauteleux soit beaux parleurs. Déjà Pachôme jugeait avec une rare sévérité la faute de celui qui par ses paroles séduit ses frères et détourne le cœur des plus simples[122]. Le meneur, en effet, sape à

122. *Praecepta atque judicia* n. 4, édit. A. Boon, *Pachomiana latina*, Louvain,

la base la vérité de la recherche. Il domine, il veut des adeptes. Il ne dialogue pas. Son attitude cache un mépris de l'autre [123], voire une utilisation au profit de ses propres rêves ou de sa propre revendication. Le danger se trouve décuplé lorsqu'il y mêle une ferveur mystique. Une communauté s'éteint dès que quelque ténor y crée son parti, au point que les autres ne peuvent plus parler ou ne l'osent. Sans la discussion le dialogue se dénature. Or le meneur vient court-circuiter l'effort, déjà onéreux, par lequel chacun essaie de demeurer lui-même face aux autres et à la menace qu'ils représentent [124].

Le dialogue demande en outre, surtout aujourd'hui où des tensions émergent plus fréquemment qu'autrefois, une correction de plusieurs de nos comportements spontanés. Ainsi cette fuite des vrais problèmes consistant à les noyer sous la discussion de points secondaires ou de questions trop générales pour permettre d'aller au vif des situations concrètes. On parle finances, ce qui excuse de n'avoir pas le temps de s'interroger sur les motivations profondes de la communauté. On débat jupons et chiffons, ce qui détourne l'attention de la véritable inquiétude sur la place de la vie religieuse dans l'Eglise actuelle. Dans des chapitres on s'éternise à parler « problèmes de jeunes », ce qui dispense de traiter des problèmes des religieux d'âge moyen qui sont la majorité. Aussi, lorsqu'on en arrive aux décisions majeures et concrètes, se voit-on amené soit à des votes trop peu qualifiés pour être valables, soit à cette solution de facilité que représente dans nos milieux religieux le renvoi en commission. Or un groupe est sain lorsque « les opinions délicates ou importantes y trouvent le temps d'être discutées longuement et concrètement, les décisions mineures étant abandonnées aux responsables compétents » [125].

Il importe également de prendre conscience de ce que comporte d'inexactitude notre constante division des options en deux blocs : conservateurs et progressistes. La réalité se révèle plus complexe, et le dialogue d'une fraternité en quête d'authenticité ne saurait assumer les catégories auxquelles nous habituent les mœurs politiques, avec leurs choix tranchés et leurs divisions en partis désireux de vaincre. Si intellectuellement il est possible de militer pour une position assez absolue, dès qu'entre en jeu l'existence concrète d'une fraternité tant d'éléments interviennent qu'il devient impossible de penser en termes de noir et blanc. D'autant plus qu'en ce contexte, fréquemment, au terme d'une discussion bien menée, chaque personne loyale envers sa conscience sentira

---

123. « l'autre est considéré comme quelqu'un de moins capable, au niveau de l'invention, de la conception, de la responsabilité, de l'autorité, parce qu'il n'a pas — « et ce n'est pas un grief » — la formation suffisante ou le sens des réalités ou l'envergure nécessaire dans la vie sociale. Par la force des choses l'autre — « qui vaut certainement plus que moi » — dépend donc de moi, et je l'assume, je le prends en charge le mieux du monde, éventuellement avec l'aide du Bon Dieu, l'autre est incapable de se passer de moi » (J. Van De Graaf, dans *La communauté relation de personnes,* 119-120).

124. Voir J. Van De Graaf, *Fonctions et fonctionnement...*, 294.

125. A. Godin, *op. cit.*, 51.

une part d'elle-même pencher dans un sens, l'autre part dans l'autre sens [126]. Les avis de ses frères l'auront interpellée. Sinon, à quoi bon le dialogue ? Et si elle se découvre idéalement d'accord avec telle opinion, il arrivera que dans une intuition qu'elle ne parviendra pas toujours à cerner nettement elle y résistera. C'est pourquoi d'ailleurs il faut s'écouter longuement, s'expliquer, ne pas brûler les étapes par des votes précipités. La décision doit représenter moins le triomphe d'un bloc que le fruit d'une progression commune. Une grande sagesse se cache dans cette réflexion entendue à un chapitre général : « la preuve que nous avons dialogué est qu'entré chef de file d'une des tendances extrêmes, j'ai voté en faveur d'un point de vue que je n'avais même pas envisagé ». Souvent d'ailleurs l'agressivité déployée contre une tendance répondait à une agressivité contre la part de cette tendance que l'on devinait en soi-même.

Le problème devient brûlant au moment où de nombreuses communautés, rompant avec leur tradition, se donnent un visage démocratique. Si le mythe de la démocratie directe, rejetant les procédures instituées et réglant tout sur l'agora, montre vite ce qu'il porte d'utopique, puisque des chefs informels se détachent toujours d'une façon ou de l'autre, il arrive qu'on continue de tourner en rond dans une conception inadéquate de l'esprit démocratique. Celui-ci ne se satisfait pas, en effet, de la prise de décision par une majorité composée de la moitié plus un, encore moins du simple transfert de la responsabilité de chacun sur quelques élus. Il exige un réseau de communication, de consultation au moins pour les questions importantes. Il faut apprendre à se faire une opinion comme groupe, et aussi à exprimer comme groupe son opinion.

Or on s'enlise alors dans les sables de l'inconséquence si l'on ne se montre pas extrêmement lucide sur la signification de ce que l'on appelle le vote majoritaire, moyen que prend d'ordinaire l'opinion pour s'exprimer. La valeur réelle d'une majorité ne provient pas d'un simple comptage mathématique : « il y a des majorités stupides, auxquelles s'opposent à bon droit des minorités éclairées » [127]. Il faut reconnaître qu'en ce domaine des communautés que leur passé n'habilitait pas aux méthodes démocratiques se sont lancées à l'aveuglette sur des voies sans issue. D'autant plus qu'un système de discussion mal rodé fait parfois que les membres les plus compétents ne parviennent pas à se faire plus écouter — tous n'ont que tant de minutes pour s'exprimer — et qu'un animateur partisan peut orienter le débat [128]. Il arrive que sur des points centraux les religieux les plus avertis se retrouvent dans la minorité. Que

126. Ceci est bien étudié par D. RICE, *art. cit.*

127. A. GODIN, *op. cit.*, 48-49. Ces quelques pages du P. GODIN nous semblent cerner avec clarté un des plus difficiles problèmes de la vie communautaire à tendance collégiale. Dans une autre perspective, voir G. DÉFOIS, *Structure de dialogue, participation et coresponsabilité,* dans *Etudes* 334 (1971) 101-116.

128. Plusieurs chapitres p.ex. ont opté pour une procédure très parlementaire qui, si elle évite les piétinements, ne permet pas toujours un réel approfondissement des questions, surtout lorsque le temps de chaque intervention est strictement limité. Il suffit d'un « modérateur » sans intuition et rivé à sa montre plus qu'à la pensée pour couper en plein milieu une des interventions déterminantes... — Cf. R. VOILLAUME, *Entretiens sur la vie religieuse,* Paris, 1972, 70.

vaut objectivement le vote de la majorité en cause ? Que dire lorsqu'elle se voit grossie des voix de personnes sans opinion, souvent absentes des activités centrales de la communauté ? La question devient sérieuse. On a suggéré que le vote ne soit qu'une étape vers la décision, « l'étape suivante comporterait justement la discussion attentive de la valeur qualitative de cette majorité elle-même (ou, inversement, de la minorité) » [129]. Comment mettre en œuvre cette sage suggestion sans risque de retomber dans l'arbitraire des décisions d'un petit groupe de technocrates ? Il nous faudra découvrir des procédures.

Un tel jugement qualitatif sur le sens d'un vote présuppose que nous réajustions notre appréciation des hommes. On a remarqué combien nous sommes spontanément portés, surtout dès qu'entrent en jeu des discussions, à privilégier les valeurs intellectuelles perçant dans les interventions brillantes et à oublier les valeurs silencieuses d'accomplissement, incapables parfois de s'exprimer. Nous distinguons abruptement entre « personnes capables de penser » et « personnes capables simplement d'exécuter », en oubliant que celles-ci forment le plus souvent la trame de la vie commune. Celui qui exécute avec conscience a son mot à dire. Et le potentiel de ceux qui se sont tus si longtemps est sans nul doute extraordinaire.

Mais ici un péril guette les communautés où l'attention aux droits des religieux moins formés ne s'allie pas à un effort sérieux d'éducation. Cette dernière entre dans la qualification de la majorité. Souvent, en effet, ces religieux deviennent la conquête facile soit des meneurs, soit plus fréquemment des opposants à tout ce qui brise avec le conformisme et la routine. Il arrive même qu'intervienne çà et là une réaction inconsciente de revendication « sociale » enracinée dans ce que l'on pourrait appeler une « situation d'infériorité » dont nos mœurs passées sont en grande partie responsables. Ceci prouve que le renouveau des Ordres ne saurait consister en un rapiéçage et que tout n'est pas dit lorsqu'on a décrété « démocratie ! ». L'ouverture démocratique, voie de salut pour la plupart des Instituts, exige un patient apprentissage. Il faut y mettre le prix.

Nulle génération n'échappe à ce rude écolage. Aux plus anciens, un ancien comme eux, nourri au réalisme des Sages d'Israël et se voyant déjà « souche qui obstrue la circulation », conseillait avec humour : « le pire serait de vouloir rejoindre les jeunes ou de prétendre se mettre à leur tête, et qu'ils fassent mine d'y consentir. La bonne tactique est de céder en s'effaçant et d'éviter le radotage » [130]. Mais aux plus jeunes il n'est sans doute pas vain de rappeler quelques paroles du Grand Inquisiteur de Dostoïevski. Ils y retrouveront peut-être l'écho de leur réaction, impatiente, devant la « sagesse » qui les dérange et dont ils craignent parfois de supporter le regard parce qu'ils en soupçonnent l'exigence :

> tu te faisais une trop haute idée des hommes (...) Je le jure, l'homme est plus faible et plus vil que tu ne le pensais. Peut-il, peut-il accomplir la même chose que toi ? La grande estime que tu avais pour lui a fait tort à la pitié. Tu as trop exigé de lui, toi qui pourtant l'aimais plus

129. A. GODIN, *op. cit.*, 49.
130. H. DUESBERG, *L'art de vieillir*, dans *Adam, père des hommes modernes*, Bruxelles, 1968, 325.

que toi-même ! En l'estimant moins, tu lui aurais imposé un fardeau plus léger, plus en rapport avec ton amour [131].

Une conception intransigeante et soupçonneuse du « service de la liberté » refuse souvent aux autres la permission « de choisir eux-mêmes librement » de durer dans le grand idéal, peut-être sur-humain mais aimé, qu'ont poli des années de loyauté à la « suite du Christ ». Sans refuser de se faire écouter et de jouer leur rôle dans le renouveau de la communauté, les plus jeunes n'enrichissent-ils pas le dialogue lorsque au contraire ils soupèsent ce que contient de vérité la conviction des aînés et ne vouent pas ceux-ci au bûcher ? Ni radotage, ni crânerie légère, la vraie démocratie se construit d'ouverture à autrui.

Pour réaliser cette *koinônia* où la relation interpersonnelle se trouve pleinement valorisée et où chacun se sent porteur, à son niveau, de la responsabilité du groupe, on se tourne aujourd'hui vers des « petites fraternités », vivant dans un cadre dépouillé [132]. A ce point que l'on s'entend pour reconnaître dans l'éclatement des grosses communautés en groupes plus réduits un des traits les plus caractéristiques de la vie religieuse dans l'église catholique romaine depuis une dizaine d'années. Certes jusque-là de petites communautés existaient à peu près partout [133]. Mais le passage à la « petite fraternité » dit beaucoup plus qu'une question de nombre. On adopte un style nouveau de comportement communautaire.

On ne saurait mettre en doute ce que les nouvelles communautés expérimentales, là où elles réussissent, permettent de partage, de support mutuel, de découverte du Christ au cœur des situations à première vue les plus banales. Elles représentent dans la crise actuelle un pôle majeur d'espérance. En elles se retrouve l'authenticité qui se cherche dans les petits groupes ecclésiaux que nous évoquions plus haut. Mais aussi le même risque d'échec. On a déjà noté que l'enthousiasme des débuts déclinait assez vite et que plusieurs de ces fraternités n'avaient qu'une existence éphémère. Pour éviter que ce ferment mis dans la pâte ecclésiale ne s'évente, il nous paraît utile de redire quelques évidences qu'un emballement se grisant parfois de goût du jour empêche souvent de prendre au sérieux [134].

---

131. F. DOSTOÏEVSKI, *Les Frères Karamazov,* trad. H. MONGAULT, Paris, 1948, *237.*

132. Pour une conception assez radicale de ces groupes, voir J. KERKHOFS e.a., *Das Schicksal der Orden, Ende oder Neubeginn,* Fribourg-en-Br., 1971.

133. Ainsi dans les communautés de religieuses enseignantes, surtout en milieu rural. Le dépouillement de quelques « catalogues » de ces congrégations montre que vers 1955, dans les communautés de village où elles assuraient l'enseignement primaire, les religieuses se trouvaient en moyenne 7 ou 8 par maison.

134. Voir le jugement à la fois serein et lucide de T. NUY et J. SCHERER dans *Nouvelles formes* (cité note 93).

Il n'est d'abord pas sûr que la petite fraternité de six ou sept membres, hautement souhaitable pour de nombreux Instituts, représente l'unique solution valable de renouveau et réponde au projet particulier de toutes les familles religieuses. Des communautés de taille moyenne ont amorcé un renouveau prometteur et rompu avec le formalisme de relations impersonnelles sans pour autant éclater en petits groupes autonomes. Une symbiose entre divers niveaux de communication peut assurer à la fois l'avantage d'un groupe plus riche en possibilités et la densité de rencontres vraiment créatrices d'esprit évangélique. Là où les membres se trouvent engagés dans une tâche séculière ne permettant plus d'horaires communs satisfaisants pour tous, rentrent fourbus, devant par surcroît entretenir des relations avec leurs autres milieux d'intégration sociale, la communauté moyenne s'impose parfois. Elle seule permet alors de retrouver quotidiennement, au rythme des possibilités de chacun, un petit noyau — souvent fluctuant — pour une prière, une discussion sereine. D'ordinaire elle apporte en outre la possibilité d'une marge d'intimité, que la promiscuité de la petite fraternité ne garantit pas toujours.

D'autre part, il ne faut pas croire trop vite aux miracles. Nous avons fait écho à l'avis des spécialistes sur l'idéalisation utopique par certains religieux du pouvoir que posséderait le petit groupe de créer des relations harmonieuses. La dimension réduite d'une fraternité ne représente pas l'unique facteur de succès. Tout dépend aussi de la qualité des personnes. Qu'elles aient une certaine maturité et soient ancrées dans leur motivation religieuse, et tout ira probablement pour le mieux : on s'épanouira ensemble, pour le plus grand bien du témoignage ainsi rendu à l'Evangile. Sinon il pourra arriver que, loin de trouver dans le vivre-ensemble un stimulant et une plénitude, elles régressent vers quelque comportement infantile :

> un grand nombre de petites communautés collégiales dans l'Eglise contemporaine deviennent des foyers de névroses, précisément parce que les membres de la communauté utilisent le groupe pour liquider les problèmes et les conflits de leur ancien cadre familial. En bref, tous les efforts visant à l'intimité sont problématiques, sauf chez des personnes ayant atteint une certaine maturité [135].

Ne rêve-t-on pas parfois, plus ou moins inconsciemment, d'une sorte de substitut de l'intimité de la famille ? Le langage utilisé traduit encore fréquemment, dans sa spontanéité, la présence du modèle familial. On sent le besoin de vivre quelque chose de la proximité du couple et des enfants unis par un lien profondément inviscéré en chacun et baignant dans un climat d'affection. C'est oublier l'origine bien particulière du lien familial et le seuil que le célibat met à tout un niveau de la proximité humaine. Il serait à la limite fort équivoque de chercher dans la communauté religieuse, par une sorte de hantise de l'archétype familial, un tissu affectif aussi à fleur de peau que le tissu d'un foyer normal. La famille ne se singe pas. L'oublier, même dans des buts surnaturels, revient à se condamner à retrouver, la désillusion en plus, ce qu'au départ on avait voulu fuir.

On peut donc se demander si l'échec de certaines tentatives de fraternités ne s'explique pas par le fait que le but poursuivi était dans plusieurs cas — qu'il serait injuste de généraliser — plus la fuite du grand groupe guindé dans son formalisme que le désir d'un évangélisme radical. L'impression de pouvoir enfin respirer, éprouvée dans les premiers mois de « fraternité », vient-elle toujours plus de la joie de la *koinônia* enfin trouvée que de la libération de cadres

---

135. A. GREELEY, *Le symbolisme religieux dans la liturgie et la communauté*, dans *Concilium* 62 (1971) 57-67 (66).

vétustes ? Les petites communautés nouvelles sont dans le marasme actuel un trop grand signe d'espérance pour qu'on se permette de ne pas se montrer exigeant sur leurs motivations. Elles vont vers le succès lorsque, composées de personnalités psychologiquement sereines, elles s'enracinent dans la volonté de vivre en vérité l'Evangile ou le désir d'assurer un meilleur apport à la mission du Peuple de Dieu. Car alors, quoi qu'il en coûte et quoi qu'il en soit des barrières psychologiques souvent plus résistantes que prévu, on possède le ressort pour bâtir ensemble une authentique cellule d'Eglise. Elles se dirigent vers le mur sur lequel elles se fracasseront probablement un jour, si elles ne cherchent que le bonheur d'être-ensemble.

Ceci, bien entendu, n'équivaut pas à faire de l'amitié, de la joie fraternelle, des valeurs accessoires. La communauté n'aurait rien de bien évangélique si elle s'identifiait à une équipe de croque-morts, feutrant la joie, et où la tension serait reine. La paix et le plaisir d'être-ensemble demeurent des signes du Royaume de Dieu et de la recréation de l'homme dont nous parlions en tête de cette réflexion. La solidarité humaine ne se limite pas en effet au registre où les hommes se construisent et se trouvent les uns par les autres. Elle s'exprime et se vit également dans la joie et le jeu. L'homme normal ne se réjouit pas seul. Il résiste mal au besoin de communiquer son plaisir. Comment le religieux engagé au nom de l'Evangile dans un effort courageux de *koinônia* ne s'appliquerait-il pas, lui aussi, à vivre la charité dans le partage de la joie ? Une certaine joie-de-vivre fait partie du *déjà* du Royaume. Et cette joie ne peut se limiter à l'expérience spirituelle en ce qu'elle a de plus fin. Elle doit aussi étreindre la simplicité de l'existence, le tissu banal du quotidien. Une fraternité sans joie est une fraternité qui se meurt. D'ailleurs, bien vite les membres iront chercher ailleurs ce qu'ils ne peuvent trouver chez eux. Le *shéol* n'a jamais attiré les hommes...

C'est pourquoi, dans le moment même où ils demandent de ne pas faire du plaisir d'être-ensemble le but de la fraternité religieuse, les spécialistes insistent tous sur la nécessité de créer à l'intérieur de la communauté un climat de paix et de joie, vainqueur des conflits et des tensions. Dans la situation de plus en plus courante de travail en plein monde et d'engagements multiformes qui souvent conduit à la naissance des petites communautés, il est néanmoins évident que cette joie ne saurait jaillir de ce que l'on a appelé, avec un humour aigre-doux, « l'esprit boy-scout d'adolescents de quarante ans ». Sans mettre en cause le loisir communautaire, il est sans doute plus essentiel de s'appliquer avec soin aux petites délicatesses quotidiennes, aux attentions réciproques qui font le plaisir de l'existence civilisée. Le religieux qui, brisé par sa journée de labeur, franchit le seuil de sa maison désire moins les remuements sonores d'une joie trop facile que l'accueil compréhensif et reposant de ses frères.

Il se cache beaucoup de vrai dans ce qu'écrit de la même encre noire l'anonyme que nous venons de citer : « bienheureux électrophones et bienheureux postes de télé qui en nous faisant rire tous ensemble nous dispensent de nous sourire l'un à l'autre et nous donnent l'illusion de la joie ».

Nos frères nous sont donnés. Nous ne les choisissons pas. Une sélectivité trop poussée ou de type purement cooptatif contredit l'esprit de la *koinônia* religieuse. Cependant il faut être réaliste. La promiscuité d'un petit groupe accroît les risques d'exaspération provenant de tempéraments inadaptés les uns aux autres. Aussi serait-ce tenter la Providence que de contraindre à vivre ensemble des personnes naturellement peu en harmonie. La dimension d'intimité que la petite communauté tend à mettre plus en relief l'oblige ainsi à rogner sur l'absolu et l'universalité de la réconciliation évangélique que le projet religieux veut affirmer. Il faut tenir compte de ce fait et ne pas, là encore, poursuivre des mirages. Parmi les causes d'échec le plus fréquemment mentionnées par ceux qui ont étudié quelque peu le dossier des expériences en cours, cette question des incompatibilités personnelles apparaît en bonne place. Très souvent il est vrai les personnes concernées se trouvaient réunies ainsi, hors des communautés classiques, à cause de quelque interrogation profonde sur leur vocation. La petite fraternité groupait des religieux prenant du recul afin d'y voir plus clair, non des religieux fermement enracinés dans leur projet. Mais il demeure exact qu'en tout état de cause, si l'on veut que les fraternités soient ferment de renouveau, il faudra étudier avec soin cette question d'un choix refusant et la sélectivité absolue et le saut aveugle dans ce qui peut devenir un purgatoire quotidien.

V. — La communauté religieuse, communauté eucharistique

Il est significatif que les communautés nouvelles qui surgissent dans le Peuple de Dieu cherchent à exprimer et célébrer leur fraternité par une eucharistie homogène à leur expérience évangélique particulière. Les eucharisties spontanées, les liturgies familiales, les messes de petits groupes qui se multiplient ne sont pas sans faire penser, avec la marge de liberté qu'elles revendiquent à l'endroit des formes officielles, à certaines aspirations perçant déjà chez les « pauvres Lombards » du début du XIII[e] siècle ou les groupements marginaux des abords de la Réforme. Même désir d'une liturgie dépouillée, même besoin de rejoindre la vie quotidienne, même volonté de prendre pour ministre de la Cène quelqu'un partageant vraiment

la vie du groupe, voire en certains cas extrêmes même tendance à permettre aux laïcs cette présidence [136]. La *koinônia* en recherche d'évangélisme tend, par sa loi interne, vers l'eucharistie, sacrement de la réconciliation et de la communion.

On a parfois pensé que les premiers moines n'auraient pas ressenti ce lien nécessaire, qu'il s'agisse des ermites comme Antoine et ses successeurs peuplant les déserts ou des cénobites comme Pachôme et ses émules [137]. Chez eux semblerait dominer l'idée que leur vie, brûlée pour la gloire de Dieu, constitue le véritable culte spirituel et le moyen normal de parvenir à la communion totale avec l'Eglise. Rejoignant directement la *res eucharistiae* par la liturgie de la vie menée dans l'Esprit Saint, ils se seraient crus libérés d'un recours obligé aux rites extérieurs [138]. Mais on peut se demander si une telle vue correspond vraiment aux faits et n'accorde pas trop d'importance à des cas exceptionnels [139].

Car d'autres témoignages montrent qu'anachorètes et cénobites partagent sur ce point la foi de la communauté ecclésiale de l'époque et se soumettent dans la mesure du possible à la discipline commune. Les conditions de vie décrites par Cassien, avec les deux synaxes hebdomadaires à Scété, et ce que nous savons des moines syriens et palestiniens interdisent toute généralisation hâtive bâtie sur des silences. L'*Historia Monachorum in Aegypto,* faisant écho à ce que nous savons par Cassien [140], montre plutôt l'estime des ermites de Nitrie pour la célébration eucharistique, coïncidant avec leur unique moment de rencontre hebdomadaire :

136. Voir K. V. Selge, *Caractéristiques du premier mouvement vaudois et crises au cours de son expansion,* dans *Vaudois languedociens et Pauvres catholiques,* coll. *Cahiers de Fanjeaux* 2, 1967, 110-142 (131, 138). Voir le témoignage de Pierre des Vaux-de-Cernai dans G. Connet, *Enchiridion fontium Valdensium,* Torre Pellice, 1958, I, 168 : selon lui, pour les Vaudois, en cas de nécessité, quiconque porte des sandales (signe apostolique) peut consacrer l'Eucharistie, même s'il n'est pas ordonné prêtre (*dummodo haberet sandalia, absque ordinibus ab episcopo acceptis posse conficere corpus Christi*) ; voir aussi la profession de foi de Bernard Prim (*ibid.,* I, 138) et le *Rescriptum* des Vaudois lombards à leurs frères d'Allemagne (*ibid.,* I, 173). Sur l'esprit qui gagne aux environs de la Réforme, voir R. Peter, *Les groupes informels au temps de la Réforme : types rhénans,* dans *Les groupes informels dans l'Eglise* (cité note 1), 194-212.

137. On connaît l'étude de E. Dekkers, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie ?,* dans *La Maison-Dieu* 51 (1957) 31-54.

138. Ce serait peut-être une influence messalienne. Voir dans Palladius, *Histoire lausiaque,* ch. 25, 2-5, le cas de Valens (« il s'enorgueillissait et devint présomptueux au point même de mépriser la communion aux mystères » ; « moi je n'ai pas besoin de communion car j'ai vu le Christ aujourd'hui ») ; ch. 26, 2, le cas de Héron (« il fut si enténébré que lui aussi plus tard fut mis aux fers, ne voulant même pas s'approcher des mystères »). Il faut noter, en même temps que l'affirmation de ce vouloir d'abstention, le ton réprobatif du narrateur.

139. Voir B. Steidle, *Die Regel St Benedikts,* Beuron, 1952, 189-198 ; G. Penco, *La partecipazione alla vita eucaristica presso il monachesimo antico,* dans *Riv. Lit.* (1961) 183-192 ; Id., *Eucaristia, ascesi e martirio spirituale,* dans *Vita Monastica* 19 (1965) 102-115 ; A. Veilleux, *La Liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle,* coll. *Stud. Anselm.* 57, Rome, 1968, 226-248.

140. Ainsi *Institutions cénobitiques,* III, 2 : 1 ; III, 3 : 8-10 ; V, 26 : 1 (« se rendant à l'église pour l'assemblée le samedi ou le dimanche »), édit. J. C. Guy, *SC* 109, 94-95 ; 101-103 ; 235.

> ils vivent dans un profond silence, chacun enfermé à part soi. C'est seulement le samedi et le dimanche qu'ils se rassemblaient dans les églises et se prenaient mutuellement à part. (...) Ils ne se voyaient jamais les uns les autres, sauf aux synaxes. Il y en avait parmi eux qui venaient à la synaxe d'une distance de trois à quatre milles, tant ils sont grandement éloignés l'un de l'autre [141].

Le monachisme syrien et palestinien connaît, il est vrai, des formes originales allant des stylites sur leur colonne et des dendrites réfugiés dans un arbre à d'autres anachorètes tellement séparés des hommes que certains retournent à un état presque primitif, comme ces deux solitaires vivant « simplement vêtus de leurs cheveux » ou cet autre qui se lie le pied par une chaîne de fer dont il fixe l'extrémité à une roche [142]. On se demande quelle place l'eucharistie peut jouer chez un chrétien « quarante-neuf ans sans voir un visage d'homme », « trente-huit ans sans contact humain » [143]. Mais là encore il importe de bien distinguer entre des cas extrêmes et la pratique normale. Les sources qui renseignent sur ces exploits indiquent également comment d'autres moines puisent dans l'eucharistie leur force.

Ainsi, immédiatement après avoir narré dans sa Vie de saint Sabas la découverte de l'ermite enfermé trente-huit ans dans sa grotte, Cyrille de Scythopolis note que Sabas et son compagnon « arrivèrent à la laure le samedi avant les palmes. Tous les jours de ce temps de jeûne, Sabas les avait passés sans nourriture, se contentant de la communion du samedi et du dimanche » [144]. Le même Sabas, autour duquel commencent à se grouper des disciples, avait fait bâtir un petit oratoire avec un autel consacré où, avant d'accepter lui-même les ordres, « quand il recevait la visite d'un étranger pourvu de l'ordre de la prêtrise il lui faisait célébrer l'anaphore » [145]. Plus tard il construira une église, donnant cet oratoire aux Arméniens [146]. Euthyme célèbre lui aussi l'eucharistie. Il exige même de ses disciples une profonde préparation avant de s'approcher de la communion [147]. Théodoret dit s'être rendu à l'ermitage de Maris pour donner l'eucharistie à cet ermite : les mains du diacre ont servi d'autel [148]. D'ailleurs, s'il faut en croire Basile, là où le prêtre ne pouvait passer fréquemment les moines gardaient la « communion » dans leur ermitage

---

141. *20*, 7-8 ; trad. A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, IV/1 *Enquête sur les moines d'Egypte* (Historia Monachorum in Aegypto), Paris, 1964, 111-112 (voir la note 39 s. pour le sens de « se prenaient à part ») ; cf. *ibid.*, 101 ; 128 : « ce prêtre (Piammônâs) un jour, alors qu'il offrait à Dieu le sacrifice, vit un ange debout à la droite de l'autel, qui notait les frères qui s'approchaient de l'Eucharistie et inscrivait leurs noms dans un livre. Comme certains frères n'étaient pas venus à la synaxe, il vit qu'on biffait leurs noms : ces frères, après treize jours, moururent ».

142. Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient, I Culture ou sainteté*, Paris, 1961, 41-51.

143. Ainsi A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient, III/2 Les moines de Palestine*, Paris, 1962, 35.

144. *Ibid.*, 35.

145. *Ibid.*, *27*.

146. *Ibid.*, *32*.

147. A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, III/1 *Les Moines de Palestine*, Paris, 1962, 100-101.

148. *Historia religiosa*, *PG* 82, 1429-1432. Comparer avec *Historia Monachorum in Aegypto*, XIII, trad. A.-J. FESTUGIÈRE (citée note 141), 87 (« n'ayant pour nourriture que, le dimanche, l'eucharistie qui lui était apportée par le prêtre »).

et se la donnaient de leur propre main [149]. Peut-être retrouve-t-on ainsi quelque chose du climat évoqué par l'*Historia Monachorum* qui, après avoir noté que les frères groupés autour du moine Apollô descendaient de la montagne chaque jour pour communier, met sur les lèvres du saint homme l'enseignement suivant :

> Il faut, si possible, que les moines communient chaque jour aux mystères du Christ. Car celui qui s'en éloigne s'éloigne de Dieu : en revanche, celui qui le fait continuellement reçoit continuellement le Sauveur. Car la voix du Sauveur déclare : « celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui ». Il est donc utile aux moines, dès là qu'ils font continuellement mémoire de la passion du Sauveur, de se tenir prêts chaque jour, et de se rendre tels qu'ils soient dignes en tout temps de recevoir les mystères célestes, puisqu'aussi bien nous bénéficions ainsi de la rémission des péchés [150].

Quoi qu'il en soit de la fréquence de la communion, il est éclairant de noter que d'ordinaire la participation à la Table sainte semble se faire lors de la synaxe de l'église locale, là du moins où une communauté paroissiale existe dans le voisinage de la colonie d'ermites et même du monastère. Théodoret parle d'un certain Zénon se rendant chaque dimanche à l'église pour y entendre au milieu de tous les chrétiens la Parole de Dieu, s'instruire en écoutant le didascale et communier au Corps du Seigneur [151]. On connaît le cas de Pachôme [152]. La petite église qu'il bâtit dans le village de Tabennèse est pour les habitants, mais les frères aussi la fréquentent :

> quand il constata que beaucoup de gens étaient venus habiter ce village, il prit les frères ; ils s'en allèrent leur construire une église pour y faire la synaxe ; d'ailleurs il y avait beaucoup de gens aux alentours de cet endroit. De fait, c'était lui qui prenait leur offrande à sa charge parce qu'ils étaient d'une grande pauvreté. Il prenait les frères et s'en allait là le samedi recevoir les sacrements. C'était également lui leur lecteur (...). Lorsque les frères atteignirent la centaine, il construisit une église dans son monastère, pour qu'ils y louassent Dieu ; mais il se rendait encore au village pour faire l'oblation le samedi soir ; tandis que le clergé venait au monastère leur faire l'oblation le dimanche matin, parce que parmi eux personne n'avait rang dans le clergé de la sainte Eglise ; car en vérité notre père Pachôme ne voulait pas de clercs dans ses monastères à cause de la jalousie et de la vaine gloire [153].

Et tout pousse à croire que lorsque les règlements d'Horsièse demandent de regagner la maison « avec joie et allégresse » après avoir reçu « le mystère »,

---

149. *Epist.* 93, édit. Y. COURTONNE, *Saint Basile, Lettres,* t. I, Paris, 1957, 204. Pour le contexte général voir F. J. DÖLGER, *Die Eucharistie als Reiseschutz; die Eucharistie in den Händen der Laien,* dans *Antike und Christentum* 5 (1936) 232-247. Voir le témoignage bien connu de Jérôme, *Epist.* 49, 15.

150. *8,* 56-57 ; trad. (citée note 141), 61-62, voir aussi *8,* 50-51 ; trad. 59-60.

151. *Historia religiosa, PG* 82, 1397. Comparer avec PALLADIUS, *Histoire lausiaque,* ch. 59, 2 (« toutes vont le dimanche à l'église pour la communion »), et JÉRÔME, *Epist.* 108.

152. Voir surtout A. VEILLEUX, *La Liturgie...* (cité note 139).

153. L. Th. LEFORT, *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs,* Louvain, 1943, 95-96 (codex bohaïrique) ; cf. 236-237 (codex sahidique S. 5) et *CSCO* 107, *Scriptores coptici* 11, 16-17. Pour la vie grecque voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient,* IV/2 *La première vie grecque de saint Pachôme,* Paris, 1965, nn. 27 et 29, pp. 171-172 ; 173-174 (la vie grecque bouleverse l'ordre chronologique).

en évitant tout ce qui pourrait choquer clercs ou autres personnes [154], ils attestent le maintien de cette pratique.

Le monachisme urbain, plus important qu'on ne le pense parfois, acceptera évidemment la participation de la petite communauté monastique à la prière liturgique de l'église locale [155]. La Règle d'Augustin prend soin, à cause de cela, de rappeler aux frères la garde réciproque de leur chasteté lorsqu'ils vont « à l'église ou en tout autre endroit où il y a des femmes » [156]. Il semble même que la Règle du Maître, dont on connaît les liens avec la Règle bénédictine, soit elle aussi témoin de la célébration dominicale de l'eucharistie au sein de la communauté paroissiale [157]. Le monastère n'a pas de prêtres, et les moines vont tout simplement à l'église, terme désignant non leur petit oratoire mais l'église paroissiale [158]. Les autres jours — quotidiennement ? — ils communieront au pain et à la coupe présanctifiés, selon un rite probablement très simple, incluant le baiser de paix [159]. On n'invitera le clergé local à célébrer pour la seule communauté, dans son oratoire, qu'en des circonstances spéciales comme la bénédiction abbatiale [160]. La Règle de saint Benoît connaît, elle, la célébration de l'eucharistie pour le monastère : celui-ci a son propre *officium altaris* qui répond à la volonté positive d'« avoir un prêtre ou un diacre pour le monastère » et non pas simplement à l'entrée de prêtres dans la vie monastique [161].

Ces rappels suffisent pour montrer qu'il ne faut pas trop s'appesantir sur le silence des Règles anciennes en matière d'eucharistie. Ne serait-il pas dû au fait qu'en ce domaine, comme en bien d'autres, on se contente de suivre la législation normale de l'Eglise ? Ne nous attendons donc pas à trouver chez ces moines des premiers siècles une conception de la célébration et des accentuations répondant exactement à ce que le Peuple de Dieu ne vivra que par la suite. L'eucharistie étant le sacrement de l'unité ecclésiale, profondément perçu comme tel à l'époque, le besoin d'un particularisme ou d'un regroupement spécial pour sa célébration, si par hasard il existe, ne saurait se confondre avec le besoin de quitter la synaxe commune

---

154. L. Th. Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples, CSCO* 160, *Scriptores coptici* 24, Louvain, 1956, 85. Voir pour Chénouté *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera omnia,* IV, trad. H. Wiesmann, dans *CSCO* 108, *Scriptores coptici* 12, Louvain, 1952, 79-80 (« cum gaudio atque exsultatione in domum nostram (red)eamus nullis, qui nos videbunt, ullam dantes universa in vita offensionem sive clericis sive aliis »).

155. Voir B. Luykx, *L'influence des moines sur l'office paroissial,* dans *La Maison-Dieu* 51 (1957) 55-81 (surtout 67-81).

156. Voir l'édition critique du *Praeceptum,* dans L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin,* t. 1 (cité note 117), 436.

157. Dom A. de Vogüé qui, dans *La Règle du Maître* t. I, *SC* 105, Paris, 1964, 63-64, pensait que la messe dominicale se célébrait à l'oratoire du monastère, change son opinion dans ses *Scholies sur la Règle du Maître,* dans *RAM* 44 (1968) 122-127.

158. A. de Vogüé, *Scholies...,* 124-126.

159. *Regula Magistri,* 21 : 1, 4-5 (*SC* 106, 102-104).

160. *Regula Magistri,* 93 : 3 (*SC* 106, 424) ; voir aussi 45 : 17 (*SC* 106, 208-210).

161. *Regula sancti Benedicti,* cap. 60 ; 62. Sans doute la règle d'exclusivité du *Liber Diurnus* V, 13 (*PL* 105, 92) vaut-elle ici : la messe célébrée est exclusivement réservée au monastère et à ses hôtes.

pour retrouver dans un groupe plus marginal une cohésion fraternelle mieux exprimée. Ce sont plutôt des conditions de lieux et de nombre qui imposent la constitution d'une assemblée eucharistique particulière.

D'autre part, il importe de bien situer certaines pratiques en les lisant à la lumière de ce qu'a de particulier le projet de ces moines pionniers. Et il se peut qu'à bien des plans leur logique soit plus fidèle à la vérité du mystère eucharistique que la nôtre. Donnons un exemple, qui nous paraît très éclairant. L'attitude de Youssef Bousnaya envers ses jeunes moines, dans l'église syrienne et nestorienne du X^e siècle, peut nous surprendre. Son disciple Jean Bar Kaldoun nous dit en effet que pendant la première année de leur vie monastique il demandait aux frères de recevoir « chaque jour les mystères vivifiants » : pécheurs, encore mal initiés à la sainteté, ils avaient besoin de recevoir quotidiennement le corps et le sang qui pardonnent les fautes :

> tu dois donc, mon fils, sortir chaque jour pour recevoir les mystères purificateurs, car le levain du péché se trouve encore dans ton corps, et aussi pour en retirer force et aide, afin de pouvoir résider dans ta cellule et accomplir tes offices et règles.

Puis par la suite il les amenait peu à peu à ne communier que le dimanche. Non par mépris de l'eucharistie mais au contraire à cause de leur intelligence de plus en plus profonde de la grandeur de ce don de Dieu :

> nous ne devons pas oser, mon fils, recevoir chaque jour les saints mystères, bien qu'ils nous soient donnés par Notre Seigneur, dans sa miséricorde et sa bonté gratuite ; mais nous devons rougir en face de sa bénignité, à cause de nos péchés et de notre indignité.

Le moine vit alors sa semaine dans le « souvenir » du corps du Seigneur reçu à la synaxe dominicale. Ce « souvenir », lié à la conscience de sa pauvreté radicale, le fait communier spirituellement, sans l'intermédiaire des signes, au contenu de ce qu'il a reçu au milieu de l'église : son existence quotidienne devient ainsi, de dimanche en dimanche, eucharistique [162]. Aujourd'hui, plusieurs raisonneraient en sens inverse. Mais à tout prendre, cette vision des choses témoigne de plus de santé théologique que la douce routine de nos eucharisties quotidiennes par trop banales. Et l'on remarquera combien ce « jeûne eucharistique » ne se confond pas avec la raréfaction qui au moyen âge gagnera en Occident les monastères eux-mêmes

162. On trouvera ce texte traduit par J. B. CHABOT dans Pl. DESEILLE, *L'Evangile au désert, des premiers moines à saint Bernard,* Paris, 1965, 215-267, qui reproduit la traduction publiée dans *Revue de l'Orient chrétien* 4 (1899) 869-879 ; 5 (1900) 118-133.

alors qu'on communiera une seule fois par mois [163], et que les Statuts de Cluny devront imposer la communion hebdomadaire [164].

L'histoire des derniers siècles est bien connue. Notons simplement, contre des jugements simplistes, que la dévotion des religieux médiévaux à l'eucharistie n'est pas sans signes de santé comme en témoigne, parmi bien d'autres, ce texte de François d'Assise :

> Je donne en outre cet avis et je fais cette exhortation dans le Seigneur : dans les endroits où demeurent les frères qu'une seule messe soit célébrée chaque jour, selon la forme de la sainte Eglise. Si dans cet endroit se trouvent plusieurs prêtres, que par amour de la charité l'un soit satisfait d'entendre la messe célébrée par l'autre [165].

Notre temps s'inscrit dans cette longue tradition. Il le fait toutefois d'une façon particulière. Car il met fermement l'accent plus sur l'expérience du « un seul cœur » (*homothumadon*) des sommaires des Actes (*Ac 2,* 46 ; cf. *4,* 24 et *Rm 15,* 6) que sur la relation du Corps et du Sang du Seigneur à chaque religieux pour le vivifier dans sa marche courageuse à la suite du Christ de la Pâque. On ne saurait s'en surprendre ni s'en attrister. Il s'inscrit ainsi, en effet, dans la ligne de force de la Tradition pour laquelle l'eucharistie construit et exprime la *koinônia* chrétienne [166]. La Sainte Cène est la fête de la fraternité ecclésiale que soudent le pain et la coupe de la réconciliation, la célébration de la création nouvelle dans la puissance et le souvenir de la Croix.

Ceci colore la façon dont la communauté religieuse vit le Repas du Seigneur. Le projet religieux se centre, disions-nous, sur l'entrée gratuite de la puissance de Dieu dans le mystère de l'homme qu'elle ouvre à ses vraies dimensions de communion avec Dieu et les autres frères. Au Mémorial, l'Eglise rejoint mystérieusement l'Evénement même de cette démarche divine. Dans les signes du repas fraternel, l'Esprit rend présents non seulement l'humanité glorifiée du *Kurios*

---

163. Le Concile de Vienne, de 1311-1312, prescrit cette communion mensuelle comme un minimum : « in prima dominica mensis cujuslibet in monasteriis semper communicent, nisi ex causa forte quam abbati, priori aut poenitentiariis monasteriorum non differant intimare, eorumque judicio vel abstineant vel accedant » (texte dans *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* 347, lignes 13-15).

164. Voir Ph. SCHMITZ, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît,* t. VI, Maredsous, 1949, 189-192 ; Guy DE VALOUS, *Le monachisme clunisien des origines au XV^e siècle,* t. I, Paris, 1970, 356 ; sur la piété eucharistique de l'Abbé de Rancé, voir l'article de D. PEZZOLI, *L'Abbé de Rancé et l'esprit de la pratique eucharistique,* dans *Collect. Ord. Cist. Ref.* 23 (1961) 138-147.

165. *Lettre 3 au Chapitre et à ses frères,* 30-32 (*Saint François d'Assise, documents,* rassemblés et présentés par les PP. Théophile DESBONNETS et Damien VORREUX, O.F.M., Paris, 1968, 133). Voir, dans une autre perspective, R. GRÉGOIRE, *La communion des moines-prêtres à la Messe d'après les coutumiers médiévaux,* dans *Sacris Erudiri* 1967-1968, 524-549.

166. Voir J. M. R. TILLARD, *L'Eucharistie et la fraternité,* dans *NRT* 91 (1969) 115-135 ; et notre étude dans J. ZIZIOULAS, J. M. R. TILLARD, J. J. VON ALLMEN, *L'Eucharistie,* Paris, 1970, 77-135.

mais aussi le dynamisme de la Pâque avec sa tension vers l'unité profonde de tous les hommes « dans le Christ » : le corps pneumatique donné à la Table du Seigneur est le corps du *Mystère* au sens paulinien que nous avons longuement scruté. La fraternité religieuse se trouve ainsi en contact, sacramentel mais vrai, avec son axe.

La Sainte Cène a donc pour effet, à ce registre, de ressouder chacun des membres, pardonné de son péché, avec le Père et ses frères. Et cela au moment même où elle donne part à la réalité sur laquelle porte l'acte de croire qui forme la clé de voûte du projet religieux : Jésus ressuscité source de la vie nouvelle. Peut-être, influencés trop unilatéralement par la quête d'intimité qui marque notre temps et voulant une assemblée qui se sente « unie », n'accordons-nous pas suffisamment d'importance à la valeur réconciliatrice de l'eucharistie au centre de nos conflits et de nos tensions. La tradition voyait dans l'invitation à célébrer en commun le Mémorial un signe d'accueil et d'hospitalité [167], expression par excellence de la communion dans la foi en dépit des divisions. Cela vaut pour la petite cellule d'Eglise qu'est la fraternité religieuse. Vivre ensemble l'Eucharistie, communier au même pain et à la même coupe alors que dans le quotidien nos options et nos façons de voir nous opposent, n'équivaut pas nécessairement à un mensonge rendant indigne de la Table sainte. Cette démarche peut au contraire proclamer, avec plus de force que nos paroles, combien nos diversités et nos différences s'enracinent en un même vouloir de communion à l'Evangile, dans la visée d'un même projet. Là, nous semble-t-il, dans l'Esprit du Seigneur et la force de son *corps-donné* et de son *sang-versé*, la communauté religieuse célèbre, dans la vérité, son mystère. Mystère de *koinônia*, où Pâques renvoie au souvenir de la Croix, où les arrhes de l'humanité nouvelle brillent sous les douleurs du vieux monde et où la joie du Christ ressuscité perce à travers la souffrance des affrontements quotidiens. Comment des frères ayant fait ensemble l'Eucharistie pourraient-ils transformer en non-amour leurs oppositions ?

A condition, bien entendu, que l'eucharistie ne soit pas vécue comme un rite sans préalable mais comme l'*événement* de la rencontre communautaire avec le Seigneur. La grâce ne se confond pas avec un mécanisme automatique. Ceci met en cause notre façon habituelle de célébrer la Sainte Cène. Pour être vraie, celle-ci doit s'inscrire dans une *koinônia* consciente d'elle-même, concrètement habitée par un effort courageux de communion. Car elle veut signifier et enraciner un projet construit jour après jour. Seule l'eucharistie où la fraternité se reprend et se recentre sur ce qui la fait

167. Voir A. FRANQUESA, *La concélébration rite de l'hospitalité ecclésiastique*, dans *Paroisse et Liturgie* 37 (1955) 169-176. Voir aussi dom E. DEKKERS, *La concélébration*, dans *Mélanges dom B. Botte*, Louvain, 1972.

surgir transforme peu à peu la communauté en un authentique milieu d'*Agapè*. D'autant plus que, lieu de réconciliation, le Mémorial du Seigneur est aussi nourriture et signe d'espérance. Le projet religieux tire sa qualité prophétique de ce qu'il cherche à rappeler à l'Eglise l'*en-avant* de l'histoire vers lequel elle marche. Or le pain de la Cène est celui du Seigneur de la gloire et la célébration annonce la Mort du Seigneur « jusqu'à ce qu'il vienne » (*1 Co 11*, 26), c'est-à-dire en soupirant vers le jour où le dessein de Dieu trouvera sa pleine réalisation, l'humanité devenant ce qu'il veut qu'elle soit. Mais comment ce *maranatha* peut-il être vrai, si la fraternité n'a cure de devenir par tout elle-même annonce et témoin de « l'autre dimension » du mystère humain révélée en la Résurrection de Jésus ? Dimension de gratuité, de non-réduction aux appels de la puissance, de l'avoir et de la jouissance, à cause de l'irruption d'un plus grand que l'homme dans l'histoire du monde.

L'eucharistie dit cependant plus que cette réception par la communauté de la grâce qui la suscite comme fraternité de réconciliation. Elle est aussi le moment privilégié où celle-ci réagit face à la démarche de Dieu.

Il faut d'abord insister sur l'action de grâces. Si tout baptisé doit bénir Dieu des merveilles de son amour, celui qui choisit de centrer son existence sur un témoignage rendu au Dieu de la réconciliation — folie de l'*Agapè* du Père — creuse nécessairement en lui un espace de bénédiction et de louange. Le projet religieux implique une dimension, primordiale, d'adoration existentielle. Au Mémorial, cette dimension étalée au long des jours — parfois dans un engagement apostolique à ce point absorbant qu'elle y perce difficilement — s'explicite, en communion avec ce qui habite la vie des autres frères. Et, par un mouvement inverse, ce moment d'intense action de grâces veut refluer sur l'existence en ce qu'elle a de plus concret — chair, cœur, besoin de possession et d'autonomie, désir inné de célébrer les valeurs centrales de la vie — afin de créer ainsi au centre de l'activité de l'Eglise un climat théologal la libérant d'une crispation sur l'efficacité aveugle.

L'autre dimension eucharistique que la communauté religieuse met au centre de sa préoccupation quotidienne est évidemment l'intercession. Toute fraternité lucide perçoit l'écart entre son propos et ce qu'elle est. Ici prend place sa prière de pauvreté, cri poussé vers le Père par ceux qui ont conscience de leur situation réelle. Si elle ne sentait pas le besoin de supplier celui qu'elle sert — « viens à notre aide » —, elle mettrait en cause sa nature de *koinônia* de grâce émergeant de la pauvreté inamissible de l'homme. Alors seulement, d'ailleurs, l'action de grâces prend son vrai sens et ne se confond pas avec l'attitude irréaliste de perpétuels ravis.

De plus, dans l'engagement au service de l'Evangile ou la solitude de la prière contemplative, les religieux découvrent les besoins des hommes. Au sein du petit espace humain que par ses membres elle prend plus spécialement en charge, la communauté qui dialogue et réfléchit perçoit l'appel, implicite souvent, qui monte vers le Dieu que l'on ne reconnaît peut-être pas mais que la vie elle-même cherche. L'importance qu'un saint Bernard par exemple attache à ce point est connue : le moine doit supplier Dieu pour le monde [168]. Pierre Damien n'en pense pas autrement, lui qui veut que le religieux demeure intérieurement dans l'attitude de Moïse dont les bras tendus vers le ciel obtenaient la victoire [169]. Le cri de Dominique pour les pécheurs et ses veilles tourmentées par ce souci montrent que ce n'est pas là pure fonction de moine [170]. Or l'eucharistie est le moment par excellence où la fraternité peut adresser à Dieu son appel pour qu'il mène à son achèvement l'œuvre de miséricorde universelle dont la Pâque constitue le foyer. Le Mémorial ne tourne-t-il pas l'assemblée chrétienne vers le jour de la consommation du dessein d'amour de Dieu ?

Le besoin d'une eucharistie ainsi intégrée à sa vie fait donc qu'à intervalles fixes la fraternité religieuse doit se retrouver dans une célébration à sa mesure, où l'action de grâces et l'intercession s'expriment plus amplement. Ceci sans oublier qu'il est également important que les religieux participent à l'eucharistie de la plus large communauté chrétienne dans laquelle ils s'insèrent ou de la communauté plus réduite avec laquelle ils œuvrent dans tel ou tel milieu. Nous avons vu combien la vieille tradition y tenait. On demeure surpris du peu d'écho qu'a trouvé, surtout dans les communautés féminines, la prescription de l'*Instruction sur le culte eucharistique* (nn. 26-27) sur la participation à l'assemblée dominicale paroissiale. Un équilibre est à chercher.

On s'interroge beaucoup aujourd'hui, surtout dans les milieux monastiques et les Ordres mendiants, sur la fréquence de cette Eucharistie communautaire [171]. Il faut, en effet, éviter l'usure et ce qui crée l'impression de fonc-

168. Textes dans Pl. DESEILLE, *Théologie de la vie monastique selon saint Bernard,* dans *Théologie de la vie monastique,* coll. *Théologie,* 49, Paris, 1961, 522.

169. Textes dans G. MICCOLI, *Théologie de la vie monastique chez saint Pierre Damien, ibid.,* 476-478.

170. Voir dans H. VICAIRE, *Saint Dominique de Calaruega. Documents du XIII^e siècle,* Paris, 1955, 32 ; 98 ; 232 ; 238 ; *251.*

171. Parmi une longue liste d'études citons : A. HÄUSSLING, *Konventamt und Privatmesse,* dans *Erbe und Auftrag* 41 (1965) 294-304 ; A. DE VOGÜÉ, *Problèmes de la messe conventuelle dans les monastères,* dans *Parole et Pain* 20 (1967) 161-172 ; G. DUBOIS, *L'Eucharistie au cœur de la vie conventuelle,* dans *Eucharistie et vie conventuelle,* coll. *Liturgie et Monastères,* études 3, Bruges, 1968, 25-42 ; M. COLLIN, *L'Eucharistie,* dans *Coll. Cist.* 33 (1971) 344-357 ; Eoin DE BHALDRAITHE, *Problems of the Monastic Conventual Mass,* dans *The*

tionner à vide. Mais peut-être l'histoire nous suggère-t-elle, de nouveau, une piste de recherche. Nous avons noté la pratique, dans l'ancien monachisme, d'une communion aux présanctifiés, donc *extra missam*. La communion quotidienne, là où elle est attestée, ne se confond donc pas nécessairement avec la célébration quotidienne du Mémorial : on se nourrit durant la semaine du pain et de la coupe[172] eucharistiés à la synaxe dominicale, le plus souvent dans la communauté paroissiale. Manque de prêtres ? Parfois ; et de nos jours plusieurs communautés de religieuses ou de religieux laïcs se sont vus obligés de renouer avec cette vieille coutume, d'une façon souvent très heureuse. Cependant, au dire de spécialistes, la Règle de Benoît elle-même indiquerait que « au maximum, il est possible que l'on célébrât, dans le monastère de Benoît, une messe conventuelle les dimanches et jours de fête. Mais peut-être la messe y était-elle célébrée moins souvent, voire sans périodicité déterminée »[173]. Là l'absence de ministres ne vaut plus. Certes ne faisons pas d'archéologisme. D'ailleurs, la communion en dehors de la messe soulève théologiquement un problème difficile, encore que la suggestion de l'affirmation explicite dans les rites eux-mêmes d'un lien avec la synaxe précédente permette de répondre à certaines des difficultés que nous nous posons personnellement à ce sujet. Mais quoi qu'il en soit, n'y aurait-il pas avantage à mieux distinguer entre une eucharistie vraiment festive, réunissant toute la fraternité à intervalles réguliers — ce qui vaudrait même pour les communautés engagées dans l'action paroissiale — et une autre eucharistie plus dépouillée et plus courante, laissant ouverte la possibilité de s'intégrer ces jours-là aux célébrations d'autres groupes ? On éviterait ainsi de banaliser la messe communautaire.

*
* *

Nous avons essayé de situer la dimension communautaire du projet religieux dans le dynamisme de l'Eglise entière en quête, aujourd'hui surtout, de véritable *koinônia* évangélique. Nous commencions en évoquant la flambée d'esprit communautaire envahissant sous nos yeux plusieurs milieux ecclésiaux. Comment, en concluant, ne pas nous demander si les fraternités religieuses n'auraient pas à jouer un rôle dans ce qui se cherche ainsi au sein du Peuple de Dieu ?

Plusieurs religieux se voient de plus en plus appelés à entrer de quelque façon dans la vie d'autres cellules chrétiennes, voire de communautés de base. Ce qui les entraîne dans des types parfois très exigeants de communion. Mais c'est souvent là qu'aujourd'hui ils rendent vivant leur témoignage et rayonnent l'esprit de *koinônia* dont la fraternité religieuse entend les pétrir. Nous sommes ainsi face à un phénomène neuf.

---

172. On notera cette insistance sur la communion à la coupe même *extra missam*. Ainsi *Regula Magistri* 21 : 7 (*SC* 106, 104-106) et déjà Basile, *Epist.* 93 (cf. *supra*, note 149).

173. A. de Vogüé, *Problèmes de la messe conventuelle...*, 162. Plusieurs auteurs tablent sur la Règle d'Aurélien, évêque d'Arles, pour élargir encore cette périodicité : « post tertiam Pater Noster dicite et psallendo omnes communicent. Sic in festivitatibus facite. Missae vero quando sancto abbati visum fuerit tunc fiant » (*PL* 68, 396 ; 406). Mais cette dernière phrase pourrait concerner la place de l'Eucharistie dans l'horaire quotidien.

Cette situation recoupe — cette fois au plan apostolique — ce que nous disions des divers milieux d'intégration. Elle requiert des Instituts qu'ils repensent leurs structures en vue de pouvoir assumer une appartenance de certains de leurs membres à des groupes extérieurs — une appartenance conçue et vécue de telle sorte que, pour chaque religieux, la communauté évangélique de base soit toujours sa fraternité religieuse aux exigences propres. Sauf cas exceptionnel — donc par définition rare — quelle cohérence aurait l'insertion ecclésiale d'un religieux pratiquement coupé de la fraternité dans laquelle il a fait profession de chercher la *koinônia* évangélique ? A moins d'admettre un changement d'orientation de la vocation personnelle — ce qui peut arriver en certains cas — ou de réduire la profession religieuse à une fidélité individuelle aux trois vœux classiques dans la simple dépendance juridique d'un supérieur — ce qui est une caricature —, une telle vie serait d'ordinaire divisée. Il se peut qu'à ce plan encore nous ayons à mieux distinguer le type d'engagement apostolique propre aux religieux de celui des membres d'Instituts séculiers, quitte à se demander si plusieurs groupements aujourd'hui classés parmi les religieux n'auraient pas avantage à reconnaître dans l'Institut séculier leur inspiration initiale. Mais, d'autre part, il faut permettre à ces divers engagements évangéliques de se nouer, d'une façon telle toutefois que la hiérarchie des options demeure sauve.

Entreprise difficile ? Sans doute. Mais le passé a connu, quoique dans des contextes ecclésiaux différents, d'autres types difficiles de conciliation : religieux quittant leur couvent pour de longues périodes de prédication, communautés de religieux engagés à temps plein dans l'apostolat paroissial à cette époque très envahissant, équipes de religieuses missionnaires étroitement liées à la vie du village. De même que la distinction entre communauté de vie et équipe de travail a permis à de nombreux religieux un équilibre serein entre les exigences de la vie communautaire et la loyauté envers le milieu de travail, la distinction entre l'appartenance fondamentale inviolable à la fraternité religieuse et l'insertion dans un autre groupe engageant moins profondément l'existence pourra permettre une présence dynamique des religieux dans le ressourcement communautaire de l'Eglise [174]. N'en va-t-il pas de même, analogiquement, pour les chrétiens mariés appartenant à ces groupes sans mettre pour cela en cause leur foyer et ses exigences particulières ?

---

174. Cf. M. DELESPESSE, *Jésus et la triple contestation*, Paris-Ottawa, 1972, 193-196 ; R. VOILLAUME, *Entretiens sur la vie religieuse* (cité note 128), 157 s., 171 s., 220 n. 101.

Sans prétendre jouer au prophète, il nous semble que si les communautés religieuses entrent courageusement dans cette voie elles parviendront à dépasser les faux problèmes dans lesquels se perdent trop d'énergies ou se découragent trop de vocations ardentes et à trouver leur véritable place dans le nouveau visage que l'Esprit donne à l'Eglise. Ceci dans la fidélité à l'idéal que rappelait en des termes d'une grande beauté l'Exhortation apostolique *Evangelica Testificatio* :

> Une question brûlante nous hante aujourd'hui : comment faire passer le message évangélique dans la civilisation de masses ? Comment agir aux niveaux où s'élabore une nouvelle culture, où s'instaure un nouveau type d'homme qui croit n'avoir pas besoin de rédemption ? (...) 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. L'aspiration de l'humanité à une vie plus fraternelle entre personnes et entre nations exige avant tout une transformation des mœurs, des mentalités et des cœurs. Cette tâche, qui est celle de tout le Peuple de Dieu, est la vôtre à un titre particulier. Comment la remplir sans ce goût de l'absolu, qui est le fruit d'une certaine expérience de Dieu ?

Entrer dans le vif de l'aspiration des hommes à la fraternité universelle, n'est-ce pas le rayonnement d'une vie centrée sur un vigoureux acte de croire en la puissance réconciliatrice de la Pâque ?

Ottawa 4 (Canada)
96 avenue Empress

J. M. R. TILLARD, O.P.
Collège dominicain de théologie