NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

94 N° 5 1972

La communauté religieuse (à suivre)

J.-M.R. TILLARD (op)

p. 488 - 519

https://www.nrt.be/es/articulos/la-communaute-religieuse-a-suivre-1276

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La communauté religieuse

Quiconque réfléchit sur la nature et la signification de la communauté religieuse en tâchant de se référer à la fois aux mouvements qui fermentent aujourd'hui dans les diverses églises et aux constantes de la Tradition ne peut manquer d'être frappé par deux constatations dont aucune ne saurait être minimisée.

La première de ces constatations a tous les traits d'une évidence. Notre époque est travaillée par un désir de communication et de communion interpersonnelles qui marque à ce point la vie et la recherche des églises qu'elles y découvrent une ligne de force de leur renouveau évangélique. De nouvelles formes de « communautés chrétiennes », nées d'ordinaire non d'initiatives hiérarchiques mais de la créativité de « la base » germent un peu partout, à partir d'expériences diverses, pour des buts variés, sous des formes multiples allant de la Jamaa africaine aux noyaux de l'*Underground Church* américaine en passant par les communautés de base de l'Amérique latine, les Collectifs d'inspiration chrétienne du Danemark, l'Isolotto et les groupes italiens assimilés, le Shalom hollandais, la communauté du Guinardo à Barcelone, les communautés de Bruxelles, l'Arche de Lanza del Vasto, les cellules qui se constituent dans les milieux universitaires [1]. Cette énumération décourage à elle seule tout essai

1. Sur ces « petites communautés », voir le dossier publié dans *Equipes enseignantes*, 1970-1971, *Pour la recherche en équipe. Expérience chrétienne, expérience d'Eglise: Un peuple, des petites communautés*, 9-13 ; voir aussi les présentations globales d'A. Liégé, *De nouvelles communautés d'Eglise*, dans *Réponses chrétiennes* 37 (1971) (bibliographie assez ample bien que déjà dépassée) ; ajouter en particulier J.Th. Maertens, *Les petits groupes et l'avenir de l'Eglise*, Paris, 1971 ; I. Mora, *Le phénomène des groupes spontanés italiens*, dans *Masses ouvrières* 273 (1970) 3-32 ; *Les communautés de base*, dans *Lumière et Vie* 99 (1970) : ensemble inégal, mais il faut signaler l'étude de H. Denis, *Les communautés de base sont-elles l'Eglise ? Points de repère théologiques*, 103-132 ; en collaboration, *L'Eglise souterraine*, Gembloux, 1970 ; D. Barbé, *Demain les communautés de base*, avec préface de J. Loew, Paris, 1970 ; J. Loew, *Les petites communautés dans la vie de l'Eglise*, dans *Vie chrétienne* 129 (1970) 5-12 ; M. Delespesse, *Projet pour les communautés nouvelles*, dans *Christus* 18 (1971) 53-64 ; G. Paiement, *Communautés nouvelles et révolution culturelle*, dans *Etudes* 334 (1971) 117-121 ; G. Danneels-J.H. Walgrave, *Les petits groupes dans l'Eglise*, dans *La Foi et le Temps* 4 (1971) 339-363 ; R. Metz et J. Schlick, *Les Groupes informels dans l'Eglise*, Strasbourg, cerdic, 1971 ; *Les Communautés nouvelles*, dans *Supplément* 98 (1971) 263-350 ; *Questions communautaires*, dans *Spiritus* 46 (1971) ; *Animation spirituelle de la Communauté*, coll. *Donum Dei*, Cahiers de la Conf. rel. canad. 18 (1971) ; L. Lepage, *Les communautés, sectes ou ferments*, Paris-Ottawa, 1971 ; M.R. Carlie, *Actualité des groupes informels*, dans *Croire aujourd'hui* CXLVI (1971) 460-469. — Cf. le

de découverte de cadres communs, voire d'inspiration commune dans ce fourmillement d'expériences. Il s'agit d'un surgissement spontané où le regard de foi décèle une mystérieuse activité de l'Esprit de Dieu.

Pourtant, à scruter les documents et à peser les témoignages des membres de ces communautés, on acquiert vite la certitude que la plupart portent toujours présente, à un degré plus ou moins intense et plus ou moins traduit dans les faits, la nostalgie du partage, de la communion vécue dans des relations vraies, de la réconciliation évangélique[2]. Que cela côtoie parfois une tentation de cloisonnement, que l'insistance sur l'affinité naturelle et le désir de l'homogénéité tendent à imposer en fait des limites à cette « catholicité », cela ne doit cependant pas empêcher de reconnaître dans ces groupes l'inquiétude de la fraternité, le désir d'une *koinônia* incarnée dans

---

bulletin *Courrier Communautaire International* (revue du Centre Communautaire International, 8 av. des Franciscains, Bruxelles) et le bulletin de l'équipe *Communautés-échanges* (254, rue Saint Jacques, Paris). — Sur la Jamaa africaine voir M. DELESPESSE et A. TANGE, *Le jaillissement des expériences communautaires*, Paris-Ottawa, 1970, 121-137 et E. SOMERS, *La Jamaa, une gnose sexuelle ?*, dans *Rev. du Clergé Afr.* (1971) 313-320; sur les *Collectifs* danois d'inspiration chrétienne voir *Courrier Communautaire International*, mars-avril 1970; pour l'*Underground Church* voir *L'Eglise souterraine* ; pour le climat d'ensemble des communautés d'Amérique latine appuyées par la hiérarchie voir D. BARBE, *op. cit.*; pour *l'Isolotto* voir entre autres *Le Dossier de l'Isolotto*, Paris 1970 et J. SERVIENT, *L'expérience chrétienne de l'Isolotto*, Paris 1969; pour la communauté du Guinardo voir *Lumière et Vie* 99 (1970) 17-21; pour une vue d'ensemble des expériences communautaires, voir *Communauté humaine. Des communautaires témoignent.* Textes présentés par M. DELESPESSE et A. TANGE, Paris-Ottawa, 1971.

2. Comme témoignages citons M. DELESPESSE: « Alors que les groupements divers... unissent généralement des hommes ayant une profession commune, un intérêt commun, ou appartenant à une même classe, voire seulement à une même génération, ou bien ayant comme on dit des « affinités », la communauté veut rassembler des hommes divers dans leurs différences mêmes, afin d'en constituer un corps... Ils se rencontrent tous en ceci : le même Esprit du Christ les a saisis et a fait d'eux des frères et des sœurs » (*art. cit.* 34); B. BESRET, *Boquen. Hier, Aujourd'hui, Demain*, Paris, 1969 : « Le fondement de cette communion (que tisse l'Eucharistie) n'est pas une délimitation territoriale comme dans nos paroisses actuelles, il n'est pas nécessairement le partage d'une vie domestique commune comme dans nos communautés monastiques traditionnelles, il n'est pas non plus la sélection d'un milieu de vie comme dans nos cercles d'Action catholique. Elle se fonde sur l'adéquation ressentie entre le signe sacramentel de la communion et les liens effectifs de communion vécus dans l'approfondissement chrétien de la vie. A ce niveau toutes les frontières tombent. En Christ, il n'y a ni homme ni femme, ni Grec ni Juif, ni maître ni esclave. Dans la communion fondée sur le Christ, il n'y a ni jeunes ni vieux, ni célibataires ni couples mariés, ni laïcs ni religieux, il n'y a que de pauvres hommes à la recherche de leur identité dans le mystère du Christ qui est le dessein de Dieu sur eux » (p. 15); texte de communautés lyonnaises : « dans une grande diversité de regroupements (quartiers, idéologie, engagements, travail, affinités, amitié...), chacune de ces communautés née ou à naître... vise d'abord à exister, à se tenir prête à se scinder un jour pour l'intégration de nouveaux membres, à s'ouvrir en permanence à la visite de tout sympathisant chrétien ou non, sans égard à son origine sociale, ni à son niveau culturel » (*Lumière et Vie* 99 (1970) 15).

les aspirations et les besoins des hommes d'aujourd'hui et qui colle plus à la loi évangélique de l'amour que l'anonymat et le formalisme.

Or, sans oublier l'importance primordiale de la diversité des contextes et en évitant la tentation des généralisations rapides, il faut remarquer que nous recoupons ici une des lignes majeures des renouveaux de l'Eglise aux périodes de grandes mutations culturelles et sociologiques. Par le passé, aux moments où l'incarnation de l'Evangile dans un contexte humain nouveau s'imposait, clercs, moines et laïcs eux-mêmes, hantés par l'idéal que décrivent les Actes des Apôtres, ont d'ordinaire cherché à rajeunir l'Eglise en redonnant à sa dimension communautaire son réalisme. Ceci impliquant d'ailleurs tous les états de vie. Les projets de « communautés » de chrétiens mariés, par exemple, ont une longue histoire, et on est surpris devant certaines affirmations par trop triomphalistes qui voudraient y voir une découverte de notre siècle marquant une étape dans une ligne d'évolution quasi rectiligne. La réalité est plus riche que ces simplismes.

Nous avons présenté ailleurs, en retraçant l'apparition des formes primitives de la vie religieuse, les poussées de dynamisme qui durant les premiers siècles soulèvent les églises locales et aboutissent à des façons originales de mener la vie chrétienne, intégrées à l'ensemble de la communauté ecclésiale [3]. S'il est difficile de coordonner les éléments que nous possédons sur la façon dont en Syrie par exemple les « fils et filles du pacte » vivent dans la pauvreté, l'austérité et ce que les textes nomment la « sainteté » — état de ceux qui, mariés, demeurent dans la continence — leur projet d'existence « ascétique » [4], nous pouvons voir avec plus de netteté ce qu'il en est dans l'idéal assez voisin que Basile explicite. Fortement marqué par Eustathe de Sébaste [5], dont les disciples paraissaient imprudents en ce qui avait trait à la cohabitation d'hommes et de femmes convertis à la vocation ascétique, Basile opte pour une solution de souplesse. Non seulement il admet dans ses « fraternités » les époux de l'un et l'autre sexe décidés à renoncer à l'usage du

3. J.M.R. TILLARD, *La pauvreté religieuse*, dans *NRT* 102 (1970) 806-848; 906-941.

4. Sur les *benai* et *benat qeiama* on consultera surtout A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient, a Contribution to the History of Culture in the Near East*, T. I: *The Origin of Asceticism, Early Monasticism in Persia*, *CSCO* 184, *subsidia* 14, Louvain, 1958, 12-14, 97-103, 104-106; T. II: *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, *CSCO* 197, *subsidia* 17, Louvain, 1960, 331-342; ID., *The Institution of the Benai Qeiama and Benat Qeiama in the Ancient Syrian Church*, dans *Church History* 30 (1961) 19-27.

5. Voir J. GRIBOMONT, *Eustathe le philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée*, dans *RHE* 54 (1959) 115-124; ID., *Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce*, dans *Studia Monastica* 7 (1965) 7-24.

mariage [6] mais par les conseils qu'il donne on devine que, bien qu'il ne s'agisse pas d'une communauté « mixte » (les deux sexes sont séparés), la forme de vie se rapproche sous plusieurs aspects de celle d'une « communauté double » [7].

Pour Basile, certes, les époux doivent renoncer à l'usage du mariage. Si en Orient les tendances à admettre des monastères « mixtes » n'ont pas d'écho, dans d'autres situations il en ira autrement. Le cas de certains Ordres militaires — dont il ne faudrait pas, à cause des déviations que nous avons peine à pardonner, minimiser la signification qu'ils eurent à leur époque — est connu. Donnons comme exemple la Règle de l'*Ordre de la Foy et de la paix* (de 1229) éditée par dom Martène dans son *Voyage littéraire*. Après avoir statué que les frères doivent vivre « *sine proprio, in congregatione et caste, sub magistri obedientia* », la Règle impose à tous la pauvreté (n° 1), la communauté (*debent etiam fratres nostri gregatim vivere congregati*) (n° 2), la chasteté (n° 3). Mais pour celle-ci elle s'exprime de la façon suivante :

> qu'il soit nécessaire à ceux qui font vœu de religion (*religionem voventibus*) de vivre chastement et que cela soit honnête, l'Ecriture en témoigne en plusieurs lieux et de multiples façons. De même en effet que le mariage remplit la terre, la chasteté et la virginité peuplent le paradis. Toutefois comme la chasteté est souvent onéreuse aux vivants adultes et robustes et comme d'autre part des jeunes hommes robustes sont très nécessaires pour la défense de la paix et de la foi et que selon l'Apôtre mieux vaut se marier que brûler, il est concédé aux frères de cet Ordre qu'ils puissent recevoir licitement parmi eux des époux avec leurs épouses (*Concedatur... ut inter eos uxorati cum uxoribus suis licite recipiantur*) comme le font les Frères de Spata. Ils n'accompliront cependant pas l'acte conjugal aux jours de solennité et aux lieux et temps non permis. Le jeune garçon né de ce mariage sera élevé là avec soin jusqu'à l'âge de quatorze ans, la petite fille jusqu'à l'âge de douze

---

6. « Lorsque les gens mariés veulent mener une telle vie, il faut leur demander s'ils le font d'accord avec leur conjoint, conformément à la parole de l'Apôtre : ils n'ont plus la disposition de leur propre corps. On doit alors les recevoir en présence de témoins car rien ne doit être préféré à l'obéissance à Dieu. » *Grandes Règles* 12 (GARNIER, t. II/1, 494; trad. L. LEBE, *Saint Basile, Les Règles monastiques*, Maredsous, 1969, 77).

7. Comme exemples de ces conseils voir *Grandes Règles* 33 (GARNIER, t. II/1, 525-527; L. LEBE, 112-113), *Petites Règles* 108-111, 154 (GARNIER, t. II/2, 639-640, 660-661 ; L. LEBE, 231-232, 252). Voir les textes rassemblés par J. RYAN, *Irish Monasticism*, Dublin, 1931, 141-142. Afin d'éviter des redites renvoyons immédiatement pour toute la question des « monastères doubles » à M. BATESON, *Origin and Early History of Double Monasteries*, dans *Transactions of the Royal Historical Society*, Londres, 1899, 137-198; U. BERLIÈRE, *Les monastères doubles aux XII^e et XIII^e siècles*, dans *Mémoires publiés par l'Académie Royale de Belgique, cl. des Lettres*, 2^e série, t. XVIII, Bruxelles, 1924; S. HILPISCH, *Die Doppelklöster ; Entstehung und Organisation*, Munster, 1928. Pour l'Orient voir G.J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Eglise maronite*, Beyrouth, 1967, 289-316. — R. HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*, Desclée De Brouwer, 1972, aborde cette question pp. 16-26.

ans... Mais après avoir reçu les insignes de cet Ordre personne n'aura plus le droit de se marier [8].

La Règle prévoit que les femmes auront leur maison à part (n° 4). Le sens du texte est clair : on admet des couples mariés qui ne renoncent pas pour cela à l'usage du mariage, bien qu'on leur impose un comportement sévère en matière de chasteté [9]. Mais on refuse que quelqu'un admis comme célibataire puisse par la suite se marier [10].

De telles recherches de façons originales de vivre le don de soi au Seigneur ne sont pas propres aux Ordres militaires. Le renouveau évangélique des onzième et douzième siècles, s'il aboutit à des types nouveaux de vie cléricale commune ou à des réformes monastiques aussi vigoureuses que celle de Cîteaux, voit fleurir des formes spontanées de vie communautaire laïque [11]. Dans les foules qui vers 1096 suivent Robert d'Arbrissel et épousent son idéal de pénitence et de pauvreté se mêlent, au dire de la *Vita B. Roberti,* des hommes et des femmes de tout âge et de toute condition [12], vivant en commun dans une certaine promiscuité qui parfois fera scandale [13].

---

8. *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins de la Congrégation de Saint Maur,* seconde partie, Paris 1717, 23-33; le texte cité est p. 27.

9. Le numéro *De castitate servanda* continue : « quando fratres fuerint in domo vel in Ecclesia aut ubicumque feminae sint, invicem suam pudicitiam custodiant, nec feminae eorum capita vel pedes lavent, vel alias eorum capita tangant vel membra, nisi uxoratis quando vacaverint operi conjugali » (*ibid.*, 27). L'article 4 précise : « Mulieres ipsius ordinis proprias habeant mansiones, remotas et separatas a fratrum mansionibus : ad quas etiam maritis propriis accedere non licebit, nec aliquem de non uxoratis illuc ducere, nisi pro causa sufficienti, et impetrata licentia a magistro » (*ibid.*).

10. Voir la Règle des Templiers (*PL* 166, 864, 869) qui elle aussi connaît cette présence de couples mariés. On sait que THOMAS D'AQUIN dans la *Somme Théologique* tient compte de cette situation de « religieux » mariés. Il écrit en objection : « sunt autem aliqui religiosi qui uxoribus utuntur » et en réponse : « illi modi vivendi secundum quos homines matrimonio utuntur non sunt simpliciter et absolute loquendo religiones ; sed secundum quid inquantum scilicet in aliquo participant quaedam quae ad statum religionis pertinent » *II-II*, 186, 4, obj. 3 et ad 3.

11. Voir le climat bien dégagé par M.D. CHENU, *Moines, Clercs, Laïcs au carrefour de la vie évangélique (XII^e siècle)*, dans *RHE* 49 (1954) 59-89. Certaines de ces formes sont décrites — mais parfois avec des imprécisions et quelques confusions — dans le livre très intéressant de T. MANTEUFFEL, *Naissance d'une hérésie, les adeptes de la pauvreté volontaire au moyen âge,* Paris-La Haye, 1970.

12. « Ipsius delibutum sermonibus, intantum peccatis abrenuntiantium crevit examen, ut numerus pene fuerit innumerus : quos alio nolebat censeri vocabulo nisi pauperes Christi. Multi confluebant homines, cujuslibet conditionis ; conveniebant mulieres, pauperes et nobiles, viduae et virgines, senes et adolescentes, meretrices et masculorum aspernatrices », *Vita B. Roberti de Arbrissello auctore Baldrico episcopo Dolensi, PL* 162, 1053. Tous les témoignages — même hostiles à Robert — concordent sur ce très grand nombre d'adeptes et leur appartenance à toutes les conditions et aux deux sexes.

13. Témoin ce passage d'une lettre d'un Abbé irrité : « feminarum quasdam, **ut dicitur, nimis familiariter tecum habitare permittis, quibus privata verba**

Il est vrai que, sentant le besoin de sédentariser ses *pauperes Christi* devenus encombrants pour lui-même et les églises où ils passent, Robert fixera à Fontevrault sa communauté féminine. Il en fera pourtant « un monastère double », gouverné par une Abbesse, et dans lequel les hommes seront au service des religieuses. L'Orient, l'Espagne, la Gaule, l'Angleterre, Kildare en Irlande connaissaient déjà ce cas [14]. Ici, la mise en ordre d'un mouvement communautaire aux origines trop spontanées aboutit à une fondation religieuse au sens le plus strict, dont les traits gardent toutefois la marque de l'audace des premiers disciples.

Le cas des Humiliés est également typique. D'autant plus qu'en 1201 Innocent III, désireux de soustraire aux censures ecclésiastiques trop peu spécifiées de 1184 ceux qui feraient acte d'obéissance à leur évêque, approuvera leur *propositum* [15]. Or les Humiliés constituent une seule famille religieuse, sous un gouvernement interne unique, mais groupant trois « ordres » bien distincts : un ordre de clercs vivant en commun, un ordre de *continentes* laïcs — hommes et femmes — réunis dans des monastères doubles [16], un ordre de chrétiens mariés menant dans leurs propres maisons la vie pénitente en demeurant sous la conduite des clercs du premier ordre [17]. Le

---

saepius loqueris, et cum ipsis etiam, et inter ipsas noctu frequenter cubare non erubesceris ». *Goffridi Abbatis Vindocinensis Epistolae, PL* 157, 182. On sait que Robert d'Arbrissel n'est pas l'unique témoin de cette prédication itinérante aboutissant à la constitution de communautés de « pauvres » avides de pratiquer à la lettre l'Evangile ; voir sur ce sujet Ch. DEREINE, *Les origines de Prémontré,* dans *RHE* 42 (1947) 352-378; ID., *Vie commune, Règle de saint Augustin et chanoines réguliers au XI^e siècle,* dans *RHE* 41 (1946) 365-406 ; et l'excellent recueil *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques,* n° spécial des *Cahiers de Fanjeaux* 2, 1967.

14. Brigitte de Suède s'inspirera de cet exemple de Fontevrault dans sa fondation de l'Ordre du Saint Sauveur (vers 1363), qui reprendra plusieurs traits de l'œuvre de la Brigitte irlandaise de Kildare (VI^e siècle). Sur Fontevrault voir R. NIDERST, *Robert d'Arbrissel et les origines de l'Ordre de Fontevrault,* Rodez, 1952 ; J. VON WALTER, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs, I: Robert von Arbrissel,* Leipzig, 1903; nous n'avons pu consulter les deux livres de L. PICARD, *Le fondateur de Fontevrault, Robert d'Arbrissel, son temps, sa vie, son œuvre,* Saumur, 1932, et *L'Ordre de Fontevrault de 1115 à 1207,* Saumur, 1934 ; voir aussi J. DAOUST, art. *Fontevrault,* dans *DHGE,* t. 16, 961-971. Sur Kildare et l'Irlande, voir J. RYAN, *op. cit.,* 141-145. Sur les expériences « anglaises » voir le jugement de BEDE, *H.E.* IV, 25. Les principaux textes visant à régulariser la situation complexe des « monastères doubles » d'Orient sont connus (JUSTINIEN, *Codex Novell.* 123, 36; *VII^e Conc. Nicée,* can. 20). Pour l'Occident voir le Concile d'Agde de 506 (MANSI, t. VIII, 329).

15. On trouve ce texte dans G.G. MEERSSEMAN, *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIII^e siècle,* coll. *Spicilegium Friburgense 7,* Fribourg, 1961, 276-282. On notera l'insistance du n° 5 sur la pauvreté, les prescriptions du n° 2 relatives à l'interdiction de prêter serment, le n° 6 sur le comportement des humiliés mariés, et surtout le ton du n° 1.

16. Le premier connu semble être celui de BRERA-MILAN, dès 1178.

17. Cette vie pénitente volontaire consiste pour l'essentiel dans la libre acceptation du régime que l'Eglise imposait aux pécheurs publics réconciliés (cf. **G.G. MEERSSEMAN, *op. cit.,* 1). Si normalement cet état exige la chasteté per-**

mobile fondamental de cette vie avide de pauvreté et d'une obéissance littérale aux préceptes du Seigneur est le retour sans compromis à l'exemple de l'Eglise primitive [18]. On y trouve le dessein partagé également par les disciples de celui que nous connaissons sous le nom de Pierre Valdo. Ici encore l'idéal recherché prend forme dans une existence menée en commun, scrupuleusement pauvre, sans domicile fixe, exigeant pour les *perfecti* la continence totale recommandée fortement aux *credentes* [19].

C'est cette intention qu'Urbain II met en avant lorsqu'en 1091 il reconnaît et « confirme » l'authenticité évangélique du désir de vie commune qui fleurit chez les laïcs, tout comme en 1092 il le fera pour le mouvement canonial en plein essor qu'il comparera à la vieille institution monastique en y voyant l'action du même Esprit de Dieu [20]. Le contexte immédiat de l'intervention du pape nous est fourni par un texte désormais souvent cité de Bernold de Constance évoquant la flambée de renouveau chrétien qu'il constate en Ger-

---

pétuelle (cf. dans cette ligne le *Propositum des Pauvres Catholiques*, n° 9, MEERSSEMAN, *op. cit.*, 283; le *Deuxième Propositum des Pauvres Lombards*, n° 9, *ibid.*, 289), au XII[e] siècle on connaît des Pénitents mariés qui n'observent qu'une continence périodique (aux jours traditionnels de jeûne et de communion). Ce qui répond à la discipline des Ordres Militaires (cf. *supra* note 8; pour la discipline générale voir GRATIEN II, c. 33, q. 4 et 5, FRIEDBERG 1247-1256). Le *Propositum des Humiliés* dit : « iis autem qui matrimonio juncti sunt, precipit dominus suam uxorem non dimittere, excepta causa fornicationis, sed sicut Apostolus dicit, 'uxori vir debitum reddat, similiter uxor viro, nisi forte de consensu abtinuerint' » (n° 6, voir la note de MEERSSEMAN, *op. cit.*, 280). L'expression « in domibus propriis exsistentium » a un sens technique (cf. MEERSSEMAN, *op. cit.*, 92, note) : elle désigne les pénitents qui demeurent dans leur propre maison, par opposition à ceux qui se donnent à un monastère ou à ceux qui refusent d'avoir une demeure fixe.

18. Nos sources sur les Humiliés sont J. TIRABOSCHI, *Vetera humiliatorum monumenta*, 3 vol., Milan, 1766-1768 ; L. ZANONI, *Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i comuni nei secoli XII e XIII*, Milan, 1911. Voir H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim, 1961, 72-91 (reproduit l'édition de 1935) ; I. DA MILANO, *Umiliati*, dans *Enc. Catt.* XII, 754-756; K.V. SELGE, *Caractéristiques du premier mouvement vaudois et crises au cours de son expansion*, dans *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques*, 110-139 (surtout 135-136); A. MENS, *Humiliés*, dans *Dict. Spir.* XLVI-XLVII. 1129-1136.

19. Voir le témoignage de l'inquisiteur Bernard GUY, *Manuel de l'Inquisiteur*, éd. G. MOLLAT, Paris, 1926 : « postquam sunt recepti ad illam societatem quam vocant fraternitatem et promiserunt obedientiam superiori suo et se servare evangelicam paupertatem, ex tunc debent servare castitatem et non habere proprium, sed debent vendere omnia quae habent et ponere pretium in communi et vivere de elemosinis quae dantur eis a suis credentibus et consentientibus in facto ipsorum. Et ille qui major est inter eos distribuit et dispensat cuilibet secundum necessitatem ejus » (I, p. 50) ; « isti nihil proprium dicunt se habere nec domos nec possessiones nec certas mansiones. Si qui autem ipsorum antea uxores habuerunt, quando recipiuntur eas relinquunt » (*ibid.*, 58). Sur le problème vaudois voir *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques* (cité notes 13 et 18), en particulier les études de K.V. SELGE.

20. On trouve cette bulle en *PL* 151, 337-339; voir Ch. DEREINE, *Vie commune, Règle de saint Augustin...* et M.D. CHENU, *art. cit.*, 71-72.

manie [21]. Selon le chroniqueur, des laïcs en grand nombre, prenant exemple sur la *forma primitivae Ecclesiae* « plantée » par les Apôtres, se donnent avec leurs biens (*se et sua*) à la vie communautaire en liaison avec une Abbaye. Ils le font sous des formes diverses dont certaines n'ont plus rien d'original mais dont d'autres sont neuves : don de sa personne et de son travail à une communauté de chanoines ou de moines, jeunes paysannes renonçant *conjugio et saeculo* pour vivre dans l'obéissance sous la conduite d'un prêtre, personnes mariées voulant *religiose vivere* et prêtant dans ce but obéissance aux religieux, villages entiers se vouant à la vie communautaire (*multae villae ex integro se religioni contradiderunt seque invicem sanctitate morum praevenire incessabiliter studuerunt*).

On pourrait croire que, poussé par son enthousiasme ou par le désir d'exalter l'évangélisme germanique, le moine Bernold embellit le tableau. Pourtant un siècle plus tard, cette fois en Italie septentrionale, dans la dépendance du Chapitre de Vicence et sur des terres appartenant à celui-ci, des foyers ruraux vivent eux aussi une ex-

---

21. La Bulle de 1091 est en *PL* 151, 336. Nous la citons ici telle que BERNOLD DE CONSTANCE la transcrit dans sa chronique, en en donnant tout le contexte : « His temporibus in Regno Teutonicorum communis vita multis in locis floruit non solum in clericis et monachis religiosissime commanentibus, verum etiam in laicis se et sua ad eamdem communem vitam devotissime offerentibus, qui etsi habitu nec clerici nec monachi viderentur, nequaquam tamen eis dispares in meritis fuisse creduntur. Se enim servos eorumdem pro Domino fecerunt, imitantes ipsum qui non venit ministrari sed ministrare, qui et suos sectatores ad majoritatem per servicii exhibitionem docuit pervenire. Nempe ipsi abrenunciantes saeculo, se et sua ad congregationes tam clericorum quam monachorum regulariter viventium devotissime contulerunt, ut sub eorum obedientia communiter vivere et eis servire mererentur. Quapropter invidia diaboli contra eorumdem fratrum probatissimam conversationem quosdam emulos incitavit, qui eorum vitam malevolo dente corroderent, quamvis ipsos ad formam primitivae Ecclesiae communiter vivere viderent. Unde domnus papa Urbanus illorum conversationem ab ipsis apostolis plantatam sed ab eorum successoribus latissime propagatam, decreti sui apostolica auctoritate firmavit, ipsumque decretum praelatis eorumdem fratrum his verbis denunciare curavit :

' Quosdam, inquit, accepimus morem vestrorum coenobiorum corrodentes, quod laicos saeculo renunciantes et se suaque ad communem vitam transferentes, regendos in oboedientia suscipitis. Nos autem eamdem conversationem et consuetudinem, sicut oculis nostris inspeximus, laudabilem, et eo perpetua conversatione dignissimam quo in primitivae Ecclesiae formam impressa est, judicantes, approbamus, sanctam et catholicam nominamus, et per praesentes litteras apostolica auctoritate confirmamus. '

Non solum autem virorum sed et feminarum innumerabilis multitudo his temporibus se ad hujusmodi vitam contulerunt, ut sub oboedientia clericorum sive monachorum communiter viverent, eisque more ancillarum quotidiani servitii pensum devotissime persolverent. In ipsis quoque villis filiae rusticorum innumerae, conjugio et saeculo abrenunciare et sub alicujus sacerdotis oboedientia vivere studuerunt ; sed et ipsi conjugati nichilominus religiose vivere et religiosis cum summa devotione non cessaverunt obedire. Hujusmodi autem studium in Alemannia potissimum usquequaque decenter effloruit ; in qua provincia etiam multae villae ex integro se religioni contradiderunt, seque invicem sanctitate morum praevenire incessabiliter studuerunt » (*Bernoldi Chronicon*, *PL* 148, 1407-1408 et *MGH. SS*, V, 452-453).

périence originale de fraternité et de mise en commun [22]. Voués à la vie commune, à la pauvreté, à une existence austère rythmée par la prière, possédant tout en commun, livrant le fruit de leur travail aux responsables de la *consortia*, se soumettant aux décisions du groupe et de son ministre, les Pénitents des bourgs de Saint Nicolas et de Saint Didier sont eux aussi désireux de renouer avec le modèle donné par Luc dans sa description de l'Eglise primitive. Cette intention, partagée et réalisée au niveau de bourgs entiers, aboutit à un type de communauté chrétienne réaliste, où le partage devient loi, où la vie conjugale est paisiblement assumée, et où les laïcs exercent les droits qui leur reviennent. Les clercs envoyés dans la fraternité pour la desservir sont de simples membres, soumis comme les autres aux responsables choisis par tous. Cet exemple, et celui des villages de Germanie dont parlait Bernold, révèlent la puissance de l'idéal communautaire là où l'Evangile veut être vécu en sa profondeur de Loi Nouvelle. Toutes les conditions chrétiennes, mariage y compris, se montrent ouvertes à son attrait.

Il serait facile de glaner dans les documents relatifs à l'Ordre de la Pénitence des témoignages sur d'autres types d'association, tels celui des convicts de Pénitentes dont Jacques de Vitry fait mention en 1217 [23] ou celui des Béguines dont plusieurs vivent sans vœux, dans des « maisons » groupées autour d'une église, une existence de caractère parfois semi-monastique [24]. L'appel de l'Esprit à la vie communautaire suscite en cette période de fermentation et de recherche des initiatives multiformes. Ne retrouvera-t-on pas la même inspiration dans l'entreprise bien connue de Gérard Groot avec ses Frères et Sœurs de la vie commune ?

Et cela se poursuivra. Dom Penco a publié un intéressant document du XVIII[e] siècle, écrit par Paolo Serra, dans la région de

22. G. MEERSSEMAN et E. ADDA, *Pénitents ruraux communautaires en Italie au XII[e] siècle*, dans *RHE* 49 (1954) 343-390. Cette étude s'appuie sur les regestes de documents relatifs à une fraternité de *Pénitents* établie aux environs de Vicence dès 1188, pénitents ruraux vivant chez eux mais sous la dépendance juridique du Chapitre de la Cathédrale. Les originaux de ces regestes ont été retrouvés à Venise.

23. Voir le texte cité par G. MEERSSEMAN, *Dossier...*, 21, note 3. Ces convicts évolueront par la suite pour devenir des monastères de Dominicaines ou de Clarisses.

24. Sur la question fort complexe des Béguines, voir : E.W. MC DONNELL, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture with special Emphasis on the Belgian Scene*, New Jersey, 1954 ; J. VAN MIERLO, *Béguins, béguines*, dans *Dict. de Droit Canon.*, t. 2, 277-287 ; H. HOORNAERT, *Le béguinage de Bruges*, Paris-Bruxelles, 1930 ; A. MENS, *Beghine*, dans *Enc. Cattolica italiana*, t. 2, Vatican, 1950, 1144 ; ID., *Beginen*, dans *Lexikon für Theol. und Kirche*, Fribourg-en-Br., 1957, t. 2, 115-116 ; R. MANSELLI, *Spirituali et Beghini in Provenza*, Rome, 1959. L'important ouvrage de L.J.M. PHILIPPEN, *De Begijnhoven*, Anvers, 1918 est, à cause de la langue, difficilement abordable, de même que celui d'A. MENS, *Oorsprong en betekenis van de nederlandse Begijnen- en Begardenbeweging*, Anvers, 1947.

Savone (près de Gênes), qui expose un programme de recherche de perfection évangélique pour les époux sous le titre *Il ritiro dei conjugati*[25]. Or il s'agit de nouveau de retourner à l'exemple de la communauté primitive en menant la vie commune dans une attitude de recul à l'endroit de la possession et du désir des biens matériels.

En un long exposé de l'histoire des institutions religieuses et monastiques[26], l'auteur dégage une sorte de loi des déclins et des remontées. Son époque, croit-il, en est une de renouveau. Si le clergé prend au sérieux la continence, il appartient aux époux de relever l'idéal pentecostal du désintéressement des richesses par la fraternité et le partage. Il s'agira de tout posséder en commun, de vivre ensemble en un même lieu, en assurant par le travail de tous le nécessaire, et en laissant aux conjoints la marge d'intimité normale. Lorsqu'ils auront grandi, les enfants pourront choisir soit de demeurer dans la communauté, soit de la quitter. Le règlement proposé s'inspire des coutumes des anciens Ordres. On prévoit la présence sur le lieu destiné à la communauté d'un groupe d'ecclésiastiques (pour le service de la chapelle et la direction spirituelle) et de moniales (cap. 2). Les époux auront un Prieur auquel ils feront au terme « d'une sorte de noviciat » un vœu solennel *pro tempore* (cap. 3), après avoir solennellement renoncé *in voce e in scritto* devant l'évêque ou son délégué à tous leurs biens « sans exception », acquis ou à venir, en faveur de la communauté (*ibid.*). Si les distinctions sociales ne sont pas abolies[27], il est entendu qu'en ce qui concerne la nourriture (cap. 4), les chambres et le mobilier (cap. 3) on cherche l'égalité.

Que penser de ce projet ? Si le texte cite souvent Platon, il faut pourtant noter que le préambule de la Règle trouve son inspiration dans une longue citation du chapitre trente-deux du *De Opere Monachorum* d'Augustin et s'achève sur l'évocation de la Cité céleste dont la grandeur vaut la peine que « l'on y mette en commun avec son frère le profit de ses sueurs ». Pure utopie[28] ? Ne serait-il pas plus exact de parler d'un élan d'enthousiasme évangélique s'inscrivant dans la ligne de ce que nous avons jusqu'ici évoqué ?

En 1807, après les dures secousses de la Révolution, c'est encore à un regroupement d'hommes et de femmes que songeront M. et M^me^ de Méjanès, afin de redonner à la foi chrétienne toute sa vigueur.

25. C. PENCO, *Il Ritiro dei conjugati, un curioso programma settecentesco di vita religiosa in comune per conjugati*, dans *Riv. Asc. Mist.* (1969) 369-379.

26. Nous ne connaissons cette section du document que par le résumé de dom PENCO. Mais celui-ci publie *in extenso* l'introduction et les dix premiers chapitres de la Règle.

27. Ainsi au chapitre 4 de la Règle, en ce qui concerne les places au réfectoire commun : on essaie de transposer ainsi l'antique distinction entre religieux clercs et religieux laïcs des monastères.

28. C'est dans ce sens qu'incline dom PENCO (cf. p. 371).

Les hommes se désintéressant peu à peu du projet, les femmes se grouperont en ce qui deviendra l'Institut des Sœurs de la Sainte Enfance de Jésus et de Marie, plus connu sous le nom d'Institut des Sœurs de Sainte Chrétienne[29]. Sans encore une fois verser dans le concordisme et vouloir tout ramener à une commune mesure qui ne tiendrait pas compte des contextes, ne peut-on pas lire ici, comme dans les quelques cas que nous avons présentés, une constante ? Et est-il inexact de penser que la même ligne de force perce dans les plus vigoureuses des expériences communautaires d'aujourd'hui[30] ?

Or — et c'est notre seconde constatation — la vie religieuse au sens classique du terme recherche elle aussi cet idéal de la communauté des Actes[31]. Très souvent il la suscite, et elle s'organise en fonction de lui. Bien plus, elle puise généralement dans les jaillissements de souffle communautaire soulevant l'Eglise à certaines périodes ses formes nouvelles et ses regains de vigueur. Car elle apparaît toujours, là où elle est authentique, en relation étroite avec le travail de l'Esprit dans l'ensemble du Peuple de Dieu. Fréquemment d'ailleurs, les grands sursauts charismatiques marquant une époque en arrivent, lorsque se calme l'enthousiasme des premières expériences ou que la nécessité de trouver une forme plus organique s'impose, à se canaliser dans des groupes où la nouveauté de l'inspiration se coule dans les lignes traditionnelles de la « vie régulière ». En certains cas, comme celui de Robert d'Arbrissel et de François d'Assise, on a même l'impression d'un processus inévitable. Car une certaine fatalité semble s'attacher aux créations spontanées. Peut-être un manque de ténacité, peut-être l'absence du minimum d'institutions requis de tout groupe humain, liés à la suspicion de la hiérarchie à l'endroit de ce qui s'exprime souvent de façon contestataire et durement critique, font que peu de ces projets durent. Lorsqu'il s'agit de groupes de foyers, s'ajoutent les difficultés de l'équilibre entre les exigences de la famille — communauté qui a sa loi propre et ses responsabilités — et celles de l'ensemble de la vie commune[32]. Or c'est souvent une communauté « religieuse » née de cet élan qui reprendra le charisme initial, mais en en abandonnant

29. Ces renseignements sont tirés des Archives de l'Institut des Sœurs de Sainte Chrétienne et nous ont été aimablement communiqués par la Mère Générale.

30. Nous pensons surtout à celles qui, comme la Poudrière de Bruxelles (communauté de ménages et de célibataires), l'Arche de Lanza del Vasto (elle aussi groupant ménages et célibataires), le Centre communautaire de Bruxelles, ont franchi le cap difficile des premières expériences.

31. J.M.R. TILLARD, *Le fondement évangélique de la vie religieuse*, dans *NRT* 101 (1969) 916-955.

32. Il est important cependant de constater que de nos jours certaines communautés de foyers (cf. *supra*, note 30) comptent parmi les plus tenaces.

des harmoniques, en particulier un certain souffle de liberté et d'audace, au profit d'une plus grande stabilité.

Il serait aisé de donner pas mal d'illustrations du processus que nous venons d'évoquer. Les « chrétiens » désireux de vivre « dans la piété » au sein des « fraternités » de Basile, qui ne veulent pas se séparer de la grande communauté ecclésiale, en arrivent peu à peu à une certaine coupure qui les distingue [33]. Les foules mêlées qui suivent Robert d'Arbrissel se voient fixées en des ermitages pour hommes (Thiron, Savigny) et une organisation féminine complexe groupant un couvent pour dames et matrones, une maison de pénitence pour repenties (« La Madeleine »), une communauté-hôpital pour les infirmes, des religieux au service des sœurs [34]. François d'Assise qui commence par être un simple Pénitent [35] rassemblant autour de lui d'autres Pénitents [36] devient le père des Mineurs. Dominique assume une grande part de l'idéal et des pratiques des francs-tireurs vaudois qu'il essaie de réintégrer dans la pleine communion catholique [37]. Avant lui Norbert et les promoteurs d'une vie canoniale « régulière » s'étaient vus amenés par les faits à choisir, devant la masse des recrues, entre plusieurs possibilités, dont celle de fondations reprenant l'essentiel du projet « religieux » [38]. Au treizième siècle, après l'acceptation de la *Regula bullata* de Nicolas IV, plusieurs fraternités de Pénitents glisseront vers un statut très proche de celui des vrais réguliers. Un siècle plus tard plusieurs Béguins les imiteront [39]. Nous savons quelle fut — cette fois contre leur gré — la situation de certaines « associations » de femmes, telles les Vierges Anglaises de Mary Ward, contraintes, pour que leur désir de vie communautaire apostolique ait droit de cité dans une Eglise peu encline à accueillir les initiatives féminines, de s'adapter à des schèmes classiques [40]. Bien avant *Conditae a Christo* et les *Normae* de

33. Voir J. GRIBOMONT, *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de Saint Basile*, dans *Irenikon* 31 (1958) 299-306.

34. On suit la Règle de Saint Benoît, sous le gouvernement d'une Abbesse.

35. Il le dit lui-même : cf. *Testament*, 1 : « Le Seigneur me donna la grâce de commencer à faire pénitence ».

36. Voir la *Légende des Trois Socii*, 27, 31, 37.

37. Voir la belle étude de M.H. VICAIRE, *Rencontre à Pamiers des courants vaudois et dominicains*, dans *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques* (cité note 13), 163-194, surtout 173-189, et du même auteur *Les Vaudois et les Pauvres Catholiques contre les Cathares*, *ibid.*, 244-269.

38. Voir Ch. DEREINE, *Les origines de Prémontré* (cité note 13), 362.

39. Voir G.G. MEERSSEMAN, *Dossier...* 21, note 3, et 27-28 avec la note 1. Plusieurs béguins (masculins) se groupent en communauté « religieuse » après les remous qui suivent le concile de Vienne de 1311 et la bulle de Jean XXII (en 1317). De même plusieurs béguinages féminins adoptent alors la Règle de Saint Augustin.

40. Mary WARD veut fonder une société féminine sans clôture et sans signes extérieurs, adaptée à la situation de l'Angleterre de 1609. Voir H. CHIRAT, *Mary Ward : le dur chemin d'une initiatrice*, dans *Jeunesse de l'Eglise* 5 (1945) 155-178; R.M. MARGARITA, *Mary Ward « Cette femme incomparable »*, Blois, s.d.;

la Congrégation des Evêques et Réguliers (1901), des groupements de laïcs nés dans un but apostolique se tourneront, après quelques années, vers les structures proprement « religieuses » pour donner à leur œuvre une certaine pérennité.

Dans tous ces cas, pris à dessein dans des contextes divers et en relation avec des circonstances variées qu'on ne saurait unifier sous une étiquette commune, la vie religieuse au sens strict apparaît dans l'élan d'un dynamisme ecclésial qui la déborde puis en quelque sorte se resserre en elle pour y prendre un visage particulier. Elle représente comme un point de fixation et de concentration d'un mouvement soulevant de larges milieux ecclésiaux. Son idéal de renouer avec l'exemple décrit par les Actes des Apôtres, amplement attesté même en dehors de la tradition catholique romaine [41], ne saurait donc être séparé de l'inquiétude de l'Eglise entière qui d'une certaine façon s'y apaise.

A ce plan, et à celui de ce que l'on appelle les « conseils évangéliques », se vérifie la loi dont la Tradition est garante : la vie religieuse ne peut se comprendre qu'en liaison avec ce qui fermente dans le cœur de tout chrétien avide d'obéir à l'appel de l'Evangile. Inutile de rechercher le trait ou la parole du Seigneur qui ne vaudrait que pour elle, comme si dans l'Eglise du Christ, lorsqu'il est question de vivre le mystère de la grâce, il y avait place pour la concurrence. Il s'agit d'une certaine lecture de la totalité du donné évangélique, faite dans l'Esprit Saint, entraînant une certaine façon de vivre la vocation commune. Incarnation particulière d'un idéal partagé par l'ensemble des baptisés fidèles à leur appel. Certes le « particulier » — ne disons pas le « spécifique » qui évoque une distinction trop abrupte — est important, et il faut le cerner. Il n'est pourtant pas l'essentiel.

J.B. LEPINTRE, *Pionnier de la promotion féminine* : *Mary Ward*, dans *Prière et Vie* CXLI (1966) 107-114 et 172-179.

41. Dans notre étude *Le fondement évangélique de la vie religieuse* (cité note 31), 943-955, nous avons étudié de nombreux témoignages de la tradition catholique. Parmi les témoignages venant d'autres confessions chrétiennes, voir par exemple le cas de la communauté anglicane de la Résurrection, fondée en 1892 par Charles Gore : « in the case of this Community, the Evangelical Counsels are incorporated into a rule which is based on Acts IV, 32. The preamble of their rule states that the Community shall consist of celibate priests who combine together to reproduce the life of the first Christians, of whom it is recorded in the *Acts of the Apostles* that they continued steadfastly in the Apostles'teaching and fellowship... and not one of them said that aught of the things which he possessed was his own ; but they had all things common. This has given its own emphasis to their observance of the counsels and lays special stress on the family life within the Community » (*Guide to the Religious Communities of the Anglican Communion*, Londres, 1939, 12). On ne saurait être plus explicite. Le cas de Taizé, celui des Diaconesses de Reuilly (fondées en 1841), sont bien connus. On trouvera d'autres indications dans A. PERCHENET, ***Renouveau communautaire et Unité chrétienne*, Paris, 1967.**

Il nous semble nécessaire de préciser dans ces quelques pages la nature de la *Koinônia* que le projet religieux recherche. Ceci nous permettra de mieux saisir ensuite la place et la signification de la vie religieuse dans l'actuelle poussée de sève communautaire qui anime le Peuple de Dieu en son entier. Peut-être également pourrons-nous ainsi faire percevoir les vrais points d'appui d'un renouveau qui ne soit ni un simple époussetage sans profondeur, ni la fuite des impératifs de l'Esprit pour aujourd'hui, ni l'équivalent d'une démission.

I. — La « koinônia » évangélique

Puisque la vie religieuse entend s'appliquer à reproduire, à cause d'une option radicale pour le Royaume [42], les traits essentiels de la *koinônia* des premiers jours, il importe de s'interroger sur la nature et la motivation profonde de celle-ci [43].

Un premier point semble certain et il faut le préciser dès le départ : le tableau dessiné par les Actes est idéalisé [44]. Si certains traits des « sommaires » font penser à une mise en commun assez totale (*Ac 2*, 45 ; *4*, 34-35), d'autres et surtout le contexte des chapitres 4 et 5 — avec l'insistance sur le geste de Barnabé et la fraude d'Ananie et Saphire — montrent que la communauté connaissait

---

42. Voir *Le fondement évangélique de la vie religieuse* (cité note 31).

43. Sur le problème des « sommaires » des Actes (*2*, 42, 44-45 ; *4*, 32, 34-35 ; *5*, 12-16) voir surtout : K. LAKE, *The Communism of Acts II and IV-VI and the Appointment of the Seven*, dans F.J. FOAKES JACKSON et KIRSOPP LAKE, *The Beginnings of Christianity*, I, vol. 5, Londres, 1933, 140-151 ; BO REICKE, *Glaube und Leben der Urgemeinde, Bemerkungen zu Apg 1-7*, Zurich, 1957 ; L. CERFAUX, *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, t. 2, Gembloux, 1957, 125-156 ; P. BENOIT, *Remarques sur les sommaires des Actes*, dans *Exégèse et Théologie*, t. 2, Paris, 1961, 180-192 ; J. DUPONT, *La communauté des biens aux premiers jours de l'Eglise*, dans *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1967, 503-519 ; ID., *L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres*, dans *NRT* 101 (1969) 897-915 ; A. RASCO, *De « summariis » vitae christianae*, dans *Actus Apostolorum, Introductio et exempla exegetica*, Rome (Univ. Greg.) 1968, 371-380 ; ID., *Beauté et exigences de la communion ecclésiale*, dans *Assemblées du Seigneur* 23 (1970) 6-23 ; C. CHIDELI, *I tratti riassuntivi degli Atti degli Apostoli*, dans *Il Messagio della Salvezza*, t. 5, *Scritti Apostolici*, Turin, 1968, 137-150 ; H. MENOUD, *La vie de l'Eglise naissante*, 2e éd., coll. *Foi vivante*, Paris, 1969 ; G. RINALDI, *Comunità cristiana nell'età apostolica*, dans *Bibbia e Oriente* 12 (1970) 3-10. On trouvera une bibliographie plus ample dans A. RASCO, *De « summariis »...* et A.J. MATTILL et M.B. MATTILL, *A classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles*, Leiden, 1966. Nous sommes, pour l'interprétation littérale des « sommaires », largement dépendant de J. DUPONT.

44. Voir sur ce point P. BENOIT, *op cit.*, 191, note 1, et J. DUPONT, *La communauté...*, 511 ; *L'union...*, 901.

plus de souplesse et de jeu. Les croyants qui mettaient avec libéralité leurs biens au service de tous le faisaient donc, semble-t-il, en toute liberté. Que pendant un certain temps cette démarche ait pu être courante dans la jeune église de Jérusalem — aucun témoignage n'indique qu'il en ait été ainsi ailleurs — n'interdit pas de voir dans l'arrêt des « sommaires » sur la mise en commun matérielle une généralisation de l'attitude exemplaire, peut-être prédominante en ces jours de ferveur [45], selon laquelle non seulement on se montre disposé à donner à qui demande mais on considère ses propres biens comme un bien commun dont peut user quiconque se trouve dans le besoin [46]. Mais cette attitude n'est-elle pas pour Luc celle qui traduit de la façon la plus réaliste la nouveauté de vie donnée par l'Esprit et qui fait des disciples du Christ les témoins de la promesse eschatologique [47] ?

Pourquoi, en effet, chez Luc cette unité entre nouveauté de vie et destination « communautaire » des biens personnels, même si celle-ci n'entraîne pas nécessairement le renoncement à la propriété ? On a noté que les « sommaires », et eux seuls dans les premiers chapitres des Actes, employaient pour désigner les chrétiens dont ils parlent le terme « croyants » [48]. Or dans sa rédaction de l'Evangile Luc met fortement en relief le lien entre l'adhésion au Christ, à cause de l'attrait puissant qu'il exerce, et le fait de *tout* quitter (*Lc 5*, 11, 28 ; *14*, 33 ; *18*, 18-30), en même temps qu'il accorde un intense intérêt aux pauvres et à l'aumône qui les soulage [49]. Pas de véritable accueil du Christ — l'acte même du « croyant » — qui ne se traduise par une liberté totale et une distance à l'endroit des biens. Mais loin de demeurer purement négatives et de ne représenter qu'une décision ascétique, cette liberté et cette distance s'insèrent dans une démarche féconde, celle-là même qui instaure le Royaume de justice et d'amour. Les biens qu'on abandonne deviennent des instruments au service de la solidarité humaine qui, l'homme étant ce qu'il est, passe nécessairement par le plan matériel.

---

45. C'est la proposition de dom J. DUPONT.

46. Ce qui n'équivaut pas nécessairement à un transfert juridique de propriété (cf. J. DUPONT, *La communauté...*, 511, et note 31).

47. C'est ce que semble bien suggérer l'allusion possible à *Dt 15*, 4, dans la traduction des LXX et qui parle de l'absence d'indigent. Voir E. RASCO, *Beauté et exigences...*, 12; J. DUPONT, *La communauté...*, 509-510 est moins affirmatif sur ce lien avec le Deutéronome. Sur l'ensemble de la pensée de Luc voir J. DUPONT, *Renoncer à tous ses biens*, dans *NRT* 93 (1971) 561-582.

48. *Ac 2*, 44; *4*, 32; *5*, 14 (cf. J. DUPONT, *L'union...* 902).

49. C'est ce que montre bien S. LEGASSE, *L'appel du riche*, Paris, 1966, 97-110 (voir en particulier 102-103 qui fait l'application à *Ac 4*, 35). L'auteur semble ignorer l'étude de H.J. DEGENHARDT, *Lukas der Evangelist der Armen*, Stuttgart, 1965. Voir J. DUPONT, *Renoncer à tous ses biens* (cité note 47).

Malgré la discrétion des textes à ce sujet, la même perspective semble transpercer dans les « sommaires » des Actes. Bien qu'elle épouse les lois d'un idéal humaniste attesté à l'époque [50], la générosité que ceux-ci soulignent trouve ainsi sa motivation ultime dans la foi, avec la relation nouvelle et aux biens matériels et aux autres hommes qu'elle implique. L'accueil inconditionné de Jésus, possible seulement dans l'Esprit — on notera l'affirmation explicite de ce lien trop peu souligné par les commentateurs en *4,* 31 et évidemment en *2,* 1-41 — veut instaurer par sa loi même et de façon concrète les arrhes du Royaume en ce monde. Il appelle une communion à l'économie divine qui, comme le dira Paul pour inciter les Corinthiens à donner pour leurs frères de Jérusalem (*2 Co 8,* 9), entend traduire jusque dans des gestes matériels le dessein de la générosité de Dieu révélée dans le don de Celui qui, de riche qu'il était, s'est fait pauvre pour nous enrichir par cette pauvreté. La *koinônia* des Actes, lue au simple niveau de la communauté matérielle, repose donc fondamentalement sur l'accueil de Jésus Christ par la foi. Son origine première du côté de l'homme se trouve là.

Pourtant dès qu'il s'agit, comme dans les « sommaires », de la réalisation intra-ecclésiale de cette libéralité, une des composantes essentielles de la foi se trouve plus spécialement engagée. La mise en commun des biens matériels — qui ne se confond pas avec l'aumône — traduit la communion intérieure et profonde que crée l'adhésion commune à Jésus Christ. On partage parce qu'on se trouve réunis par le Christ en une « communion ». Nos textes la décrivent par le « un seul cœur et une seule âme » (*4,* 32) et deux expressions presque synonymes *épi to auto* (*2,* 44), *homothumadon* (*2,* 46 ; *5,* 12) qui dans le contexte expriment l'unanimité, la solidarité [51]. Si le style semble porter la marque de la philosophie gréco-romaine de l'amitié [52], la qualité propre de cette union intérieure n'est cependant pleinement perceptible qu'à la lumière de la nature de la foi. En effet, même si Luc se montre assez libre à l'endroit des catégories bibliques où le couple « cœur et âme » désigne l'unité de l'être entier et donc pour notre cas la pleine unanimité dans le penser et le vivre [53], il est clair que tout ici renvoie à une communion des esprits et des cœurs ayant pour cause l'accueil de Jésus Christ et de son

50. Ceci est fortement souligné par J. DUPONT dans ses deux études.

51. Sur l'étude de ces termes difficiles à bien interpréter voir J. DUPONT, *L'union...,* 905-908.

52. J. DUPONT le montre de façon convaincante, cf. *La communauté...,* 505-509, 513-514. Voir aussi H. SEESEMANN, *Der Begriff Koinônia im Neuen Testament,* Giessen, 1933, 88-89.

53. Voir E. RASCO, *Beauté...* (cité note 43), p. 13. Ici encore J. DUPONT est plus hésitant pour reconnaître une influence littérale des formules telles que *Dt 4, 29* (cf. *La communauté...,* 513).

Evangile. L'amitié humaine, respectée et assumée, se trouve ainsi rattachée à un au-delà des personnes. L'usage « fraternel » [54] des biens matériels devient second par rapport à cette *koinônia* spirituelle qui l'appelle et le provoque. Ceci explique pourquoi, alors que la communion intérieure des croyants veut demeurer toujours identique puisqu'elle représente l'assise de la vie chrétienne et l'explicitation fondamentale de la foi, la générosité à l'égard des frères prend des formes diverses dont la communauté décrite par les Actes et la collecte de Paul sont les cas les plus connus au niveau des documents révélés.

Mais pourquoi l'adhésion commune à Jésus Christ conduit-elle nécessairement à cette profondeur de communion intérieure ? Le contexte des premiers chapitres des Actes permet de répondre : parce que dans l'Esprit Saint du Seigneur ressuscité tous ont reçu les biens de la Promesse. Si entre chrétiens la mise en commun et le partage ne trouvent leur signification que dans la communion des cœurs et des esprits, celle-ci à son tour ne s'explique que par le don de l'Esprit. La lettre de Barnabé le dit excellemment :

> Tu mettras toutes choses en commun (*koinôneseis*) avec ton prochain et ne diras pas que c'est ton bien à toi : si en effet vous communiez (*koinônoi èste*) dans un bien incorruptible, à plus forte raison devez-vous le faire dans les biens corruptibles [55].

Car le don de l'Esprit a un contenu. Le langage de Paul est très éclairant. Pour lui, les arrhes, les prémices, les gages de l'Esprit (*Rm 8,* 23 ; *2 Co 1,* 22 ; *5,* 5 ; *Ep 1,* 14) désignent en fait l'entrée dans les dons de l'héritage auquel le Père nous destine : « nous sommes enfants de Dieu, enfants et donc héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ » (*Rm 8,* 16-17). Cet unique et indivisible Esprit du Seigneur se trouve donné au baptême et à l'Eucharistie mais comme un bien commun dont nous ne pouvons être qu'ensemble les co-héritiers (*Ep 3,* 6 ; *1 P 3,* 7). Les chrétiens sont — ceci équivaut presque à leur définition — des *sun-koinônoi* (cf. *Ph 1,* 7 ; *Ap 1,* 9) à la fois avec le Christ et entre eux [56]. Ensemble ils ont part à un unique Esprit et à la Vie nouvelle qu'il apporte, avec ce qu'elle comprend de souffrance, de responsabilité mais aussi de joie et d'espérance. Plus profondément encore ils sont ensemble,

54. Mais le terme *adelphos* n'est pas employé ici. Dans les premiers chapitres des Actes on ne le trouve qu'en *1,* 15.

55. *Epist. Barn.* 19, 8; cf. *Didachè* 4, 8.

56. Voir sur ce point la brève mais profonde étude de C.H. DODD, *The Johannine Epistles,* Londres, 1944, 6-15. Voir aussi A. GEORGE, *La communion fraternelle des croyants dans les épîtres de Paul,* dans *Lumière et Vie* 83 (1967) 3-20. **Voir les remarques de H. MENOUD, *op. cit.*, 104-105.**

comme le dira la première lettre de Jean, en communion avec le Père (*1 Jn 1,* 3). Car l'Esprit leur donne part à ce bien suprême du Fils qu'est la participation à la vie du Père : « c'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part ; tout ce qu'a le Père est à moi, voilà pourquoi j'ai dit : c'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part » (*Jn 16,* 14-15).

La nature profonde de la communauté chrétienne commence à se dévoiler. Le terme *koinônia,* qui dans le grec usuel exprime l'idée d'association, de projet commun, de possession conjointe, signifie en langue chrétienne la participation de tous à une valeur radicalement indivisible qui vient de l'Esprit de Dieu. Celle-ci seule fonde la communauté particulière de ceux qui dans la foi et le sacrement accueillent le Christ. Il ne s'agit donc plus d'une simple mise en commun généreuse et désintéressée des amitiés, des dons personnels, des biens. La source se trouve dans le don gratuit de l'*Agapè* de Dieu.

Il faut expliciter cette conclusion. La vie que transmet l'Esprit se trouve par sa nature liée à un dynamisme de réception et de don, donc partagée. Cela à deux niveaux. D'abord parce qu'elle vient de la générosité première de Jésus, homme-pour-les-autres [57], recevant du Père l'Esprit qui le glorifie mais n'exerçant sa Seigneurie qu'en faisant participer ses frères à sa vie d'Homme Nouveau. Ensuite parce qu'à la façon du rameau de vigne (*Jn 15,* 1-18), de la branche d'olivier (*Rm 11,* 16-24), du membre du corps humain, s'il reçoit de la *koinônia* entière, reliée au Christ, la vie de l'Esprit, le croyant permet lui aussi à l'ensemble de se construire et de croître.

Tout se noue ici. Le don principal de l'Esprit porte en effet l'amour, avec ce qu'il exige, pour être vrai, d'expression concrète. De fait, la cohésion et l'unité de la communauté croyante — que les « sommaires » des Actes traduisent par le *cor unum et anima una* mais que Paul décrit en demandant aux fidèles de demeurer *sumpsuchoi* (*Ph 2,* 2), d'avoir un seul sentiment (*to auto phronein, Rm 12,* 16 ; *15,* 5 ; *2 Co 13,* 11 ; *Ph 4,* 2), d'agir *mia psuchè* (*Ph 1, 27*) — naissent en cet amour venu de l'Esprit (*1 Co 12,* 31 - *13,* 13 ; *Ep 4,* 16 ; *Col 3,* 14). Or l'*agapè* est l'activité caractéristique de Dieu, dont le mystère de Jésus constitue la révélation suprême. Ce que Jean peut résumer en une affirmation tranchante : Dieu est amour. On découvre alors pourquoi demeurer dans l'amour fraternel équivaut à demeurer en Dieu (*1 Jn 4,* 11-13, 16), donc à vivre la communion au Père en laquelle se résume la vie évangélique (cf. *1 Jn 1,*

57. Bien qu'elle soit souvent mal utilisée, l'expression remise en lumière par Dietrich BONHOEFFER nous paraît exprimer fort bien le mouvement de l'humanité de Jésus.

3 ; *Mt 5,* 48). Ce n'est pas forcer les textes que d'en conclure avec C. H. Dodd : « nous sommes participants de la nature divine en fonction de la façon dont nous recevons et exerçons le don de la charité » [58]. Si donc la communauté des croyants se trouve soudée en une *koinônia* qui cherche à se traduire et à s'approfondir par une attitude de générosité allant parfois jusqu'au partage matériel, ce n'est que la conséquence de la communion au Père octroyée par l'Esprit dans l'accueil de la foi et le sacrement. La communauté chrétienne ne saurait se vouloir autrement que comme une *koinônia* fondée sur la charité de Dieu et se vivant dans une solidarité, une concorde, un partage fraternels.

Nous pouvons déjà comprendre la forme réaliste vers laquelle tend la *koinônia* chrétienne, en sa nécessaire référence au Dieu et Père du Seigneur Jésus. Elle doit se modeler en « fraternité » au sens le plus riche et le plus exigeant de ce terme. Pourtant, si nous arrêtions là notre recherche, nous n'aurions pas encore découvert l'ultime profondeur de la communauté évangélique. Il faut en effet se demander quelle est la qualité de cette charité de Dieu que les croyants reçoivent dans l'acte qui les fait membres du Christ et qu'ils ont mission d'exercer à leur pauvre mesure.

Nous le découvrirons en scrutant la signification de ce que les textes pauliniens appellent le *mustérion,* le Mystère dont ils présentent le contenu dans les lettres dites de la captivité, tout particulièrement dans l'épître aux Ephésiens [59]. Le *mustérion* désigne le Christ mais en tant que dernier mot du grand dessein du Père étreignant en un seul mouvement la Création et le Salut. Et l'on peut résumer ainsi ce dessein : « ramener toutes choses dans le Christ » (*Ep 1, 10*).

Le *mustérion* s'identifie au Christ saisi dans le dynamisme divin qui *par* lui et *en* lui ressoude dans l'unité toutes choses et éminemment les hommes conduits par le péché à un état de brisure avec Dieu, leurs frères, leur nature profonde (*Ep 1,* 3 - *2, 22*).

---

58. « since love is the characteristic activity of God — since, indeed, according to the teaching of this Epistle, God is love and to remain in love is to remain in God — we are shareholders in the divine nature (2 Pet. 1, 4) according as we receive and exercise the gift of charity » (*op. cit.*, 8).

59. Sur cette notion de *mustérion* voir : D. Deden, *Le mystère paulinien,* dans *ETL,* 1936, 405-442; C. Spicq, *Les Epîtres pastorales,* Paris, 1947, 116-117; K. Prümm, *Zur Phänomenologie des paulinischen Mysterion und dessen seelischer Aufnahme,* dans *Biblica* 37 (1956) 135-161 ; R.E. Brown, *The Semitic Background of the New Testament Musterion,* dans *Biblica* 39 (1958) 426-448 ; J. Coppens, *Le mystère dans la théologie paulinienne et ses parallèles qumraniens,* dans *Recherches Bibliques* V, Paris, 1960, 142-165 ; H. Schlier, *Le temps de l'Eglise,* Paris, 1960, 302-310 ; L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne,* Paris, 1962, 433-469; J.M.R. Tillard, *L'Eglise en l'homme recréé,* dans *La nouvelle image de l'Eglise,* Paris, 1967, 76-84.

C'est donc le Christ, Seigneur et Tête d'un Corps dans lequel par la puissance de Dieu se réconcilient et se recréent en l'unité les fractions de l'humanité divisée par le péché : réconciliation avec le Père, réconciliation des hommes entre eux. Car en la chair de Jésus Dieu supprime « la haine... pour créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau, faire la paix et les réconcilier tous deux avec Dieu, tous deux en un seul Corps, par la Croix : en sa personne il a tué la haine... par lui nous avons tous deux en un seul Esprit accès auprès du Père » (*Ep 2*, 14-18). Avec H. Schlier on doit en déduire que :

> dans le Christ sur la croix, la contrainte a été brisée qui maintenait les hommes dans l'égoïsme — dans leur propre dimension. Une nouvelle possibilité de vie, un nouvel espace vital leur est ouvert dans le corps du Christ sur la croix — dans l'amour du Christ. En lui ils peuvent s'ouvrir à Dieu et par conséquent les uns aux autres. Dans ce corps du Christ sur la croix... la nouvelle humanité est fondée et disposée ; elle est portée et supportée par Dieu, réconciliée avec lui, de même que les hommes sont réconciliés entre eux ; elle est donc une humanité de paix. Dans ce corps du Christ crucifié, la « réconciliation » est ouverte à l'homme comme l'unique nouvelle dimension [60].

Le Christ ressuscité constitue précisément le point de départ de cette humanité réconciliée, dorénavant offerte aux hommes dans l'Esprit Saint comme possibilité nouvelle. Il porte en lui la *fraternité* des hommes, leur *koinônia,* comme effet d'un dynamisme où l'amour de Dieu a pour caractéristique propre d'être amour de réconciliation.

Il arrive qu'on l'oublie en parlant de la *koinônia* évangélique. Celle-ci naît formellement du processus qui arrache l'homme à l'inimitié, à la haine fraternelle, au réseau des oppositions et des barrières qu'il ne cesse de dresser entre lui et les autres, à l'oubli de Dieu. Elle ne sera pas simple rencontre d'hommes qui se plaisent et trouvent leur joie à être-ensemble. Elle porte gravé en elle le mystère de la Croix avec ce qu'il implique de dépassement, d'au-delà des pures sympathies naturelles. Tant que le péché continuera de hanter l'humanité, la *koinônia* n'existera que grâce à l'œuvre d'une réconciliation toujours à aviver.

Lorsque par la foi et le baptême les croyants perçoivent les arrhes de leur héritage et se trouvent inscrits dans l'élan de l'*Agapè* de Dieu, ils ne sont faits *fils* adoptifs du Père qu'en étant faits dans le même moment *frères* de ceux que le Père appelle à son amour. Mais frères réconciliés. La dimension essentielle du Mystère, la *koinônia,* les rejoint, avec la qualité qu'elle tient de sa relation essentielle à la Croix. Telle est la nature première de la grâce baptismale à la fois sous son aspect d'arrachement au péché et son aspect de

60. H. Schlier, *op. cit.*, 292.

don de la Vie nouvelle. Elle est une grâce de *koinônia* fraternelle — la dimension de « fraternité » ne lui est donc ni adventice ni secondaire — jaillie d'une réconciliation. Ces deux aspects la définissent. Le baptême appelé à se consommer dans l'événement eucharistique fait surgir l'Eglise précisément parce qu'il introduit le croyant dans la réconciliation pascale.

Ainsi se précisent les traits de la *koinônia* chrétienne. Si le partage et la générosité matérielle concrétisent une communion des esprits et des cœurs s'originant dans la présence en tous les croyants d'un unique Esprit qui les fait participer à l'*Agapè* de Dieu, cette communion intérieure se trouve elle-même frappée à la marque de la Pâque. Elle est, par son essence, réconciliation. L'amitié humaine qui forme son tissu se voit ainsi inscrite dans un climat nouveau venant primordialement de son point d'appui en Dieu. Ceci explique d'ailleurs pourquoi souvent l'exigence de réconciliation et non la joie de l'unité découverte entre personnes spontanément accordées l'une à l'autre deviendra première : mon frère sera d'abord celui que Dieu me donne à aimer en m'incorporant au Christ.

Faut-il alors rappeler que la *koinônia* évangélique est, de soi, coûteuse ? Elle a coûté au Seigneur la Croix. Elle coûte au croyant le rude effort de l'ouverture aux autres. Mais c'est ce qui lui permet d'abolir les frontières — « ni juif ni grec, ni esclave, ni homme libre, ni homme, ni femme » (*Ga 3,* 28), il est aisé de poursuivre l'énumération en fonction de toutes les conditions sociales — et les espaces d'indifférence plus dangereux et plus opaques que les inimitiés avouées. La communion fraternelle ne s'établit que par la communion des chrétiens à la tribulation du Christ pour le rassemblement des hommes (*2 Co 1,* 6 ; *4,* 8-12 ; *Ph 1,* 7 ; *3,* 10 ; *Col 1,* 24-25)[61]. Par là, dans le rayonnement de l'économie de la Croix, elle devient créative. Elle provoque d'autre part chez quiconque entend la vivre en vérité une *krisis*. Car s'ouvrir à l'autre, surtout lorsque spontanément on trouverait mille raisons de le fuir, exige un regard sur soi-même et la découverte souvent éprouvante de sa propre situation. La Croix dit jugement de l'homme. C'est ainsi que la *koinônia* peut déboucher sur une miséricorde et une compréhension qui en font le signe de l'amour universel de Dieu. Tout cela elle le tient de sa source : la puissance de celle-ci infuse à la solidarité humaine un sens nouveau.

Voilà pourquoi la *koinônia* se trouve nécessairement habitée par une attitude d'adoration. Lorsqu'ils insistent sur l'unanimité des premiers chrétiens dans la prière et emploient alors l'adverbe *homothumadon*

61. Quelques notations suggestives dans A. GEORGE, *art. cit.* note 56, 11-12. Voir aussi J. RATZINGER, *Frères dans le Christ,* Paris, 1962.

(*Ac 2,* 46 ; *5,* 12 ; cf. *1,* 14 ; *4,* 24), les « sommaires » soulignent un aspect essentiel de la communauté évangélique. Certes cette « unanimité » est d'abord l'expression de la réconciliation fraternelle sans laquelle la louange adressée au Dieu du Salut perd de sa vérité. Les commentateurs [62] rapprochent ces textes des affirmations de Matthieu sur la nécessité du pardon mutuel et de la réconciliation avant de présenter son offrande (*Mt 5,* 23-24) ou sur le lien entre l'accord fraternel dans la prière commune et l'exaucement (*Mt 18,* 19). Mais l'unanimité de la prière traduit également le mouvement de la communauté comme telle vers le Père de Jésus pour le glorifier et l'implorer. Le souhait de Paul aux Romains pointe sans doute dans cette ligne : « qu'unanimement, et d'une même bouche, vous glorifiiez le Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus Christ » (*Rm 15,* 6). Il s'agit moins d'une condition posée à la vérité de la prière que de l'importance de celle-ci comme expression de l'âme commune. On confesse ainsi que la difficile unanimité, toujours à revivifier — que l'on pense aux tensions qui naîtront entre Apôtres : Pierre et Paul, Paul et Barnabé [63] — vient d'un autre que les hommes, que l'on bénit et invoque. Quel que soit le sens précis de la *klasis tou artou* dans les premiers chapitres des Actes (*2,* 42, 46), il est hors de doute que très tôt la *koinônia* chrétienne trouvera dans l'Eucharistie le lieu privilégié où elle se célèbre et se reçoit dans l'intercession et l'action de grâces [64]. La *koinônia* est eucharistique. Cette qualité ne lui est pas accidentelle.

Avons-nous recueilli toute la substance de ce que le Nouveau Testament révèle de la communauté chrétienne ? Jean permet de pousser plus avant la recherche. Le Christ Jésus, devenu dans son Corps ressuscité le lieu de l'humanité nouvelle réconciliée et recréée en fraternité, est dans la plus ultime profondeur de son mystère le lieu d'une autre *koinônia,* infiniment plus totale, la *koinônia* trinitaire. La Pâque, qui révèle le dessein communionnel du Père (le *mustérion*), révèle aussi qu'en son être même Dieu est une communion dans l'amour, et que de cette *koinônia* le centre est le Père.

Il faudrait pouvoir citer les grandes pages de la Tradition chrétienne, grecque surtout, contemplant le dynamisme d'*Agapè* qui fait procéder du Père le Fils et l'Esprit dans une vie qui n'est elle-même que don mutuel. Le mystère divin au sein duquel jaillit de toute éternité le dessein de la *koinônia* des hommes dans le Christ est celui d'un amour ne cessant de se donner. Dans cette lumière, la fraternité

62. Ainsi J. DUPONT, *L'union...* (cité note 43), 905-906.
63. Voir P. TERNANT, *La vie commune des Apôtres et de leurs collaborateurs selon le Nouveau Testament,* dans *Spiritus* 41 (1970) 154-166 (159-162).
64. Nous avons approfondi ce point dans J. ZIZIOULAS, J.M.R. TILLARD, J.J. VON ALLMEN, *L'Eucharistie,* Paris, 1970, 75-136.

du Royaume offerte aux hommes prend une nouvelle profondeur. Recréés dans notre ouverture aux autres, nous le sommes par l'acte où l'Esprit Saint nous introduit dans la filiation adoptive. La fraternité du Royaume a en son cœur la *koinônia* de Dieu. En faisant de Jésus — notre frère — le *Kurios*, le Père lui a donné mission non pas simplement de réconcilier les hommes pour ressouder la fraternité humaine, ni même de renouer la communion de chacun et de l'ensemble avec lui, mais de rayonner dans cette *koinônia* humaine la communion qui fait la vie de Dieu. Il doit enserrer la fraternité des hommes dans la *koinônia* trinitaire. La communion de l'homme avec le Père, foyer du don baptismal, est la communion à ce Père en tant que centre, principe et source de la communion trinitaire. Les croyants deviennent des *filii in Filio*.

Dans ces perspectives, qui s'appuient en particulier sur l'exégèse de Jean [65], la *koinônia* des chrétiens apparaît sous son vrai jour. Elle trouve alors en effet sa définition dans le « que tous soient un ; comme toi Père tu es en moi et moi en toi qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (*Jn 17*, 21). On notera la finale de ce verset. Dans la fraternité chrétienne se sigille la communion du Père, du Fils et de l'Esprit. On comprend donc que la communauté soit en vérité *le* signe, *le* sacrement du Royaume [66]. Elle renvoie et à la finalité et à la source de celui-ci, en montrant qu'il va d'une communion à une communion et que l'Evénement de la grâce de Dieu vient simplement graver dans le destin humain un mystère transcendant qui n'est que *koinônia*. La communauté ou fraternité de ceux qui par la foi accueillent cette grâce ne représente donc pas simplement l'effet, la conséquence du Royaume. Encore moins serait-elle un simple moyen vers lui. Elle est ce Royaume en ses arrhes, en son *déjà* avec ce qu'il implique à la fois d'humain et de supra-mondain. Elle est le *sacramentum* de l'*Agapè* de Dieu.

II. — Premier arrêt sur la communauté « religieuse »

Il nous faut faire un premier arrêt et, au niveau où nous nous sommes jusqu'ici tenu, qui est le plus spécifique et le plus profond, tâcher de situer la nature de la communauté « religieuse ». Ce que nous avons dit vaut, en effet, de l'Eglise comme telle, plus spéciale-

65. Celle des Pères et aussi des spécialistes plus récents, ainsi B.F. WESTCOTT, *The Gospel according to St John*, Cambridge, 1881, 236-248; C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1960, 417-423.

66. Dans une autre perspective mais qui rejoint celle-ci voir H.M. FÉRET, *L'amour fraternel vécu en Eglise et le signe de la venue de Dieu*, dans *Concilium* 29 (1967) 19-36.

ment de tout groupe chrétien cherchant à vivre l'Evangile avec intensité. Les communautés de foyers que nous décrivions plus haut, plusieurs des communautés « de base » qui naissent sous nos yeux y retrouvent l'idéal auquel elles tendent. Comment caractériser face à cet idéal commun le projet religieux ?

Commençons par redire, car ceci nous paraît essentiel, que le projet religieux prend place à l'intérieur de cet idéal commun, donc ni au-dessus de lui ni de façon simplement adjacente à lui. Les religieux appartiennent — c'est la première façon de les caractériser à l'intérieur de l'ensemble des chrétiens — au groupe multiforme de croyants se proposant de rendre plus intense, plus continue, donc plus perceptible, la réalité de la *koinônia* qui constitue le fondement même de l'Eglise de Dieu. Le fait évangélique plante dans le monde le germe de la communion. Dispersé dans la masse humaine, celui-ci perce dans l'effort des hommes droits pour la construction d'un monde de justice et de paix, éclôt dans la vie des églises. En dépit de leur pauvreté et de leur péché, les chrétiens fidèles à leur vocation se savent tous membres de la fraternité ecclésiale et essaient de vivre la charité. Mais leurs multiples engagements dans la cité et très souvent les nécessités du quotidien les obligent à se séparer pour être ferments dans la pâte et y témoigner personnellement du Christ.

Seule l'assemblée dominicale, où la communauté ecclésiale se rassemble, permet d'éprouver plus intensément la fraternité. Mais la démesure des paroisses et l'anonymat qu'elle provoque, la multiplication des messes pour satisfaire aux exigences du nombre, font que le rassemblement eucharistique lui-même perd son réalisme. On peut même pousser la critique. Si l'assemblée dominicale est le lieu où s'affirme avec le plus de visibilité l'appartenance à l'Eglise, elle répond rarement aux exigences d'une vraie communauté. Nous parlions de rassemblement : le terme nous paraît exact pour décrire ce qui s'y vit concrètement. D'une part, en effet, il manque au groupe des croyants réunis dans nos synaxes un certain type de relations humaines appelant une expérience de réciprocité affective. D'autre part, une fois achevée la célébration, les participants ont peu de chance de se retrouver ailleurs dans une sorte de prolongement permanent de leur solidarité vécue. Leurs tâches les séparent. Il arrive qu'ils ne se reconnaissent pas. L'assemblée eucharistique ne groupe que rarement une « communauté » existant comme telle, en dehors des quelques minutes de la célébration. Aussi, en stricte rigueur de termes, hésite-t-on à parler de « communauté eucharistique » [67].

67. Voir les remarques de J. BIANCHI, dans *Le ministère sacerdotal, un dossier théologique*, Lyon, 1970, 149-156.

Quant à l'entraide matérielle, si dans certaines circonstances — rappelant celles de la collecte de Paul[68] — elle prend une forme parlante, elle passe d'ordinaire par l'entremise de canaux institutionnels (dont la quête dominicale) qui lui enlèvent la plupart de ses harmoniques, lorsqu'ils ne sont pas parfois contestables. La communion du foyer chrétien elle-même, avec sa densité de grâce, ne donne pas à elle seule à la fraternité sa pleine extension, d'autant plus que la cellule familiale se voit souvent conduite par sa loi interne à un certain repli. Pour qu'apparaisse sa pleine signification évangélique la famille doit s'insérer dans une *koinônia* plus large. On retrouve ainsi le cas général évoqué à l'instant.

Alors, humblement, dans la conscience de leur pauvreté, des croyants — parfois mariés, le plus souvent célibataires — se proposent de réaliser une communauté évangélique fondée, non sur l'appel « de la chair et du sang » ou simplement sur l'amitié humaine, *mais sur le désir de vivre ensemble à leur mesure d'une façon* réaliste la fraternité chrétienne[69]. En fonction des possibilités concrètes et des circonstances, compte tenu des obligations de chacun, les formes que prendront ces communautés seront diverses. Elles iront de la communauté de foyers à la communauté des Chartreux, selon des équilibres variés passant par les sociétés de prêtres du type eudiste ou sulpicien, le monastère traditionnel, les communautés de base du Brésil, les associations de ménages et de célibataires sans cohabitation, les convicts d'étudiants chrétiens. Mais un même désir les anime : l'authenticité de la *koinônia*.

La vie « religieuse » au sens strict, avec ses formes multiples que l'on hésite à ranger sous un dénominateur commun — où situer exactement le point de rencontre entre la fondation de Dominique et celle du P. de Clorivière ? — apparaît au sein de ce large ensemble, dont elle partage l'idéal. Elle se propose toutefois de réaliser celui-ci d'une façon spéciale qui la distingue. Dans notre étude de la *koinônia* évangélique nous n'avons cessé de rencontrer la référence essentielle à la source divine. Bien qu'elle épouse, nous le verrons,

---

68. Sur le sens de celle-ci voir P. GEORGI, *Die Geschichte der Kollekten*, Hambourg, 1965; K.F. NICKLE, *The Collection, a Study in Paul's Strategy*, Londres, 1966.

69. Avec Max DELESPESSE, *Projet pour les communautés...* (cité note 1), nous préférons réserver l'appellation de « communauté » aux communautés de « vivre-ensemble » où l'on met en commun « ce que l'on est et ce que l'on a ». C'est d'elles que nous parlons ici. Dans son petit livre *Célibat et communauté*, Paris, 1967, qui met très bien en relief la densité de *l'être-ensemble*, le P. MATURA oppose peut-être trop le type de la communauté monastique et celui de la communauté apostolique. Bien que le but de cette dernière puisse être en beaucoup de cas — l'est-il toujours ? — simplement l'action commune, la communauté y réalise pourtant très souvent une authentique *koinônia*. Nous pensons par exemple à certaines équipes de Fils de la Charité avec lesquelles il nous a été donné de travailler et où se vivait la plus authentique des « communions ».

les lois de la solidarité et de l'amitié humaine, la communauté évangélique se construit en effet autour de l'intervention transcendante, extra-mondaine, du Dieu et Père de Jésus, qui culmine dans l'Evénement de la Pâque et rejoint le chrétien dans le baptême où se scelle sa foi. Il s'agit d'une communion venant de Dieu : « c'est Dieu qui dans le Christ se réconcilie le monde » (*2 Co 5,* 19) mettant ainsi dans l'humanité le ferment de la réconciliation fraternelle. C'est cet axe transcendant de la *koinônia,* c'est donc la référence à Dieu comme à sa source et à sa clé de voûte, que la vie religieuse se propose de souligner d'une façon particulière. Au sein de toutes les cellules chrétiennes habitées par le désir de donner à la fraternité sa densité, la communauté religieuse se caractérisera par une concentration plus intense et plus particulière sur la dimension théocentrique de la *koinônia.* En d'autres termes, elle s'efforcera de donner tout son relief, dans la fraternité qu'elle réalise et qu'elle veut la plus totale possible, à ce qui fait de cette communion un événement de la foi.

Elle le fait par un style d'existence, personnelle et communautaire, particulier, tendu à la fois vers une *koinônia* fraternelle intense et vers une référence existentielle réaliste à l'absolu de Dieu. Sa caractéristique se situe à la rencontre de ces deux coordonnées. Nous allons nous expliquer [70]. Mais notons au préalable que l'explication la plus profonde sera toujours à chercher dans la motivation personnelle du religieux. Inutile également de prétendre découvrir dans le faisceau des éléments où s'incarne le projet religieux celui — célibat ou autre — qui serait la valeur déterminante autour de laquelle le reste graviterait. Il s'agit de prendre globalement ces multiples composantes pour percevoir l'intention rendant compte précisément de leur présence simultanée. Car cette intention est première : pauvreté, obéissance, chasteté, communauté fraternelle, prière, ascèse se trouvent portées par une décision plus déterminante et qui les fait naître.

Quelle est-elle ? L'arrêt sur le fait — su uniquement par la foi — qu'à la source de tous les biens capables de combler le cœur de l'homme il existe un Bien plus profond qui par l'Esprit du Seigneur se donne à qui l'accueille, dans un *déjà* ouvert sur l'espérance. L'arrêt sur l'Absolu qu'est le Dieu de Jésus Christ. Sous la poussée de la grâce, assumant d'ordinaire un tempérament naturel porté au radicalisme ou au « tout ou rien » — ce qui n'implique pas nécessaire-

---

70. Cf. D. BONHOEFFER, *De la vie communautaire,* tr. F. RYSER, Neuchâtel-Paris, 1947; A. GELIN, O. ROUSSEAU et al., *La vie commune,* Paris, 1963; R. CARPENTIER, *Vers une théologie de la vie religieuse,* dans *La vie religieuse dans l'Eglise du Christ,* Paris-Bruges, 1964, 33-80; R. HOSTIE, *La communauté relation de personnes,* Paris-Bruges, 1967; T. MATURA, *Célibat et communauté,* Paris, 1967; M. LEGRAIN, *Aujourd'hui la communauté,* dans *Spiritus* 41 (1970) 176-194.

ment qu'il soit plus parfait — le religieux entend, au risque de se couper de certaines harmoniques enthousiasmantes du fait chrétien, vivre de la façon la plus réaliste la relation à Celui qu'il reconnaît non certes comme le seul bien mais comme le seul nécessaire. Dans ce but, il se distance le plus possible, dans les limites que lui permet la fidélité à son être d'homme, des biens créés les plus attachants dans lesquels l'humanité n'a jamais cessé de trouver sa joie, et que l'Evangile lui-même considère comme intégrables au Royaume dans la mesure où ils ne divisent pas le cœur et ne font pas de celui qui en jouit leur esclave [71]. Parmi ces biens sont l'argent et la quête d'un certain confort, la pleine capacité d'organiser son existence selon ses désirs, l'amour de l'homme et de la femme fleurissant dans la construction d'un foyer. Dans le but de vivre radicalement sa foi au Dieu de Jésus Christ, en le proclamant supérieur à cet ensemble, le religieux y renonce librement. Existentiellement, dans sa chair et son cœur faits pour aimer et être aimés, dans son désir de possession, dans son appétit de puissance, il vit ainsi sa certitude de la transcendance radicale du Père. Si, fidèle et ne trichant pas, il trouve là son bonheur, son existence prend valeur de confession de foi.

On nous objectera que cette décision n'a rien de spécifiquement chrétien : ne la retrouve-t-on pas dans les grandes religions ? Commençons par remarquer qu'il n'y a pas à s'étonner de découvrir des lignes de convergence dans la vie de ceux qui confessent l'existence du Dieu unique. La distinction entre foi et religion ne saurait mener au refus systématique de toute donnée de la religion à l'intérieur du fait évangélique. Ajoutons que parce qu'il a saisi que le Dieu de Jésus Christ est le Dieu de la Pâque et que normalement on ne s'unit pleinement à lui qu'en entrant activement dans son dessein de réconciliation, le religieux chrétien lie à sa démarche de distanciation le propos positif de participer à la constitution d'une authentique communauté de réconciliation dans la charité, la mise en commun et le partage. Les éléments qui intègrent le projet religieux se tissent ici d'une façon indissociable, dans un jeu de causalité réciproque. La pauvreté, le célibat, la recherche du vouloir du Père dans l'obéissance, la prière donnent à la *koinônia* fraternelle sa vigueur alors qu'en retour elle les garantit.

La *koinônia* religieuse se caractérise, nous semble-t-il, par ce théocentrisme. Il se peut que par le passé on ait abusé du parallélisme entre profession religieuse et martyre avec une teinte de romantisme. Il reste que tous deux ont au moins en commun de réaliser de la façon la plus existentielle possible — l'un par l'acceptation de la mort, l'autre par le choix irréversible d'une existence organisée

71. C'est ce que met en relief S. LEGASSE, *op. cit.*

de façon particulière — la proclamation de l'Absolu du Dieu de Jésus Christ. Certes il arrivera que telle communauté chrétienne honore davantage l'une ou l'autre valeur de la fraternité évangélique. Le partage matériel par exemple trouvera souvent plus de vérité dans une communauté de foyers ou d'étudiants que dans la façon caricaturale dont tant de religieux vivent leur vœu de pauvreté. Il arrivera même qu'au plan des relations fraternelles les religieux soient moins attentifs que d'autres à une foule d'aspects. On ne peut que le déplorer. Mais, en dépit de ses échecs et de la médiocrité de certaines de ses réalisations, le projet religieux comme tel nous paraît se distinguer par une concentration sur la reconnaissance existentielle de Dieu, en liaison avec la constitution d'une communauté fraternelle dans laquelle s'accomplit l'idéal décrit par les « sommaires » des Actes.

Nous avons souvent fait allusion à la diversité des formes de vie religieuse. C'est sans doute à ce registre de la communauté qu'elle se décèle le plus nettement [72]. Il nous semble de plus en plus en effet qu'un des principes fondamentaux de distinction est précisément la façon dont s'articulent en leur causalité réciproque l'orientation théocentrique que nous venons de dégager — qui se retrouve chez toutes — et la fraternité.

On peut *grosso modo* discerner trois équilibres. Certaines communautés voient en la *koinônia* la valeur même où perce le culte de l'Absolu de Dieu. Aussi visent-elles à la constitution d'une cellule ecclésiale qui soit dans sa réalité communautaire la proclamation et la recherche du Dieu « unique nécessaire ». Chez elles, la vocation de la personne consiste essentiellement à vivre la *koinônia* fraternelle. D'autres, sans pour autant réduire la communauté au rang de pur moyen, envisagent surtout sa fonction à l'endroit des membres. La nature de l'homme est telle, en effet, que même dans le groupe le plus homogène et le plus unifié la personne demeure le bien le plus précieux. Seule peut se dire vraiment évangélique la communauté qui permet à chaque membre de rencontrer pleinement son Seigneur dans une relation personnelle. Pour ce second groupe, la fonction de la *koinônia* fraternelle est de lier en un seul tout et de porter, d'irriguer la vocation personnelle de chacun. En se situant dans la perspective monastique et dans la perspective contemplative (qui ne se recouvrent pas nécessairement) on a parlé, pour décrire cette conception, d'un érémitisme communautaire [73]. L'expression fait res-

72. Voir notre étude *Le fondement évangélique de la vie religieuse* (citée note 31); voir aussi T. MATURA, *op. cit.*, et M. DRIOT, *Vie communautaire et vocation personnelle*, dans *Vie Spir. Suppl.* 93 (1970) 171-195.

73. M. DRIOT, *art. cit.*, 174-176.

sortir l'intérêt que l'on porte ici à la « solitude avec Dieu ». Elle risque peut-être de trop minimiser ce qu'accomplit d'authentique partage et de profonde communion, même dans une existence presque entièrement silencieuse, l'être-ensemble de ces religieux [74]. Un troisième groupe, qui lui non plus ne nous paraît pas réduire nécessairement la communauté au rang de simple moyen bien que souvent dans les faits on incline dans ce sens, pense et la communauté et la personne dans la perspective de l'engagement apostolique. Le « faire » l'emporte sur l'être-ensemble [75]. La *koinônia* fraternelle doit étayer le service ecclésial spécifique visé par la Règle. Il importe toutefois de remarquer que dans beaucoup de cas ce service lui-même se trouve conçu d'une façon intégralement communautaire : si l'apostolat représente l'objectif premièrement recherché, la *koinônia* fraternelle est explicitement vue comme un de ses éléments essentiels lui donnant son sens évangélique. Il ne s'agit donc pas de la pure relation de moyen à fin.

Ces trois catégories, qui représentent trois lignes majeures autour desquelles rayonnent des formes variées, ont toujours eu droit de cité dans l'Eglise. Dans la mesure où s'y retrouvent les deux coordonnées que sont l'axe théocentrique et la fraternité, elles ont également place dans l'ensemble très diversifié que l'on a coutume de classer sous l'étiquette « vie religieuse ». Il faut cependant remarquer qu'aujourd'hui l'évolution de beaucoup de communautés désireuses de se renouveler en profondeur se fait dans les perspectives de l'idéal mis en œuvre par le premier des groupes décrits [76]. La *koinônia* est à ce point centrale dans le fait évangélique et à ce point liée à la révélation du Dieu de Jésus Christ qu'on peut difficilement, sans même la réduire à n'être qu'un instrument pour la sanctification personnelle, l'ordonner à une fin ultérieure. Les catégories de moyen et fin se montrent ici inadéquates. La *koinônia* dessine la forme que se donne dans le projet religieux le service de l'Absolu de Dieu.

Quelques traits de toute vie religieuse — que l'on peut d'ailleurs retrouver dans d'autres types de communautés chrétiennes, nous savons maintenant pourquoi — se dégagent déjà. Commençons par souligner que si la communauté existe, ce n'est pas d'abord sous la

74. *Ibid.*, 175.

75. Voir les remarques de T. MATURA, *op. cit.*, surtout 34-36.

76. Voir notre article *Le fondement évangélique...*, 952-955. Il est éclairant de souligner comment on renoue ainsi avec la plus ancienne tradition. Les visions de Pachôme sur la *koinônia* sont connues. Notons que GRÉGOIRE DE NYSSE désigne par le terme *adelphotès* les communautés monastiques : ainsi, *Traité de la virginité*, 23 : 4 (*SC* 119, 540 avec la note de M. AUBINEAU) ; *Vie de sainte Macrine*, 16 : 2 (*SC* 178, 194 avec la note de P. MARAVAL). Mais Grégoire est ici le témoin d'un usage largement attesté même dans la tradition latine, qui parle de *fraternitas* (ainsi JÉRÔME, *Epist.* 99 et 134).

pression et l'effet des affinités naturelles. Celles-ci y jouent certes un rôle dont nous reconnaissons de plus en plus l'importance et qu'il serait très grave de négliger. Mais ce rôle, pour considérable qu'il soit, n'est pas premier. Au départ, c'est formellement le projet d'une existence bâtie sur ce que nous avons décrit, donc la communion à un même idéal évangélique et à un même vouloir, qui rapproche les membres. Nous ne choisissons pas nos frères religieux, même si certains regroupements gagnent à s'effectuer autour d'une optique particulière commune. Dieu lui-même, par cet appel de l'Esprit que nous nommons la vocation, nous les donne et nous donne à eux. Et si nous cherchons quotidiennement à les aimer plus authentiquement, ce n'est pas d'abord parce qu'humainement nous nous sentons en harmonie mais parce que le Père en a fait nos frères [77]. Une certaine hétérogénéité représente pour la communauté religieuse un gage d'authenticité. L'électivité trop accentuée ne saurait en définitive que tarir le réalisme formellement évangélique de la *koinônia* [78]. Si celle-ci se veut dans le mouvement de l'Agapè de Dieu il lui faut, en effet, dans l'accueil mutuel, le pardon, l'acceptation des différences, le dépassement des antipathies, vivre la fraternité qui vient de la Pâque. A l'oublier elle se réduirait vite à une association close sur sa propre félicité, cherchant sa sécurité non dans la foi mais dans une homogénéité qui la dispenserait de toute tension, incapable d'admettre un nouveau membre sans le considérer comme un corps étranger.

Cette exigence rebondit au plan de l'activité vitale. Par son travail le religieux fait vivre son frère. Il cherche avec lui le vouloir du Père. Il lui obéit. Bien plus, la fraternité ne peut tenir que si elle pratique non seulement le pardon mais, ce qui est plus difficile, la mutuelle acceptation des fautes et des échecs. Tout cela, vécu parfois héroïquement dans l'existence chrétienne habituelle et en particulier dans le foyer familial, prend ici une teinte particulière parce que la communauté ne cherche à l'accomplir qu'à cause

77. Sur le sens du terme *frère* voir : L. CERFAUX, *La charité fraternelle et le retour du Christ*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, t. 2, Gembloux, 1954, 27-40 ; M. BOUTTIER, *La notion de frères chez Saint Jean*, dans *RHPR* 1964, 179-190 ; C. SPICQ, *La théologie morale du Nouveau Testament*, t. 2, Paris, 1965, 481-548, 781-815 ; H. URS VON BALTHASAR, *Le sacrement du frère*, dans *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Paris, 1966, 281-306 ; J.M. GONZALEZ-RUIZ, *Une spiritualité pour un temps d'incertitude*, dans *Concilium* 19 (1966) 49-60 (surtout 56-59). Pour le sens donné dans la tradition latine, voir C. MOHRMANN, *Etudes sur le latin des chrétiens*, t. 2, Rome, 1961, 29-30, 335-337.

78. Il serait bon d'accorder l'importance qu'elles méritent à ces paroles évangéliques : « si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous ?... Si vous réservez vos saluts à vos frères, que faites-vous d'extraordinaire, les païens eux-mêmes n'en font-ils pas autant ? Vous donc vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt* 5, 46-48). Voir sur ce point les réflexions de M. DELESPESSE, *Projet...* (cité note 1), surtout 59-61.

de l'Evangile, dans la rencontre à première vue fortuite d'hommes n'ayant en commun que leur enthousiasme pour le Seigneur. Hors de l'Evangile cette ténacité dans la fraternité n'aurait plus de sens, ce qui paraît moins évident pour la famille, qui trouve déjà en elle-même sa propre raison d'être et sa motivation.

Projet idéaliste, trop exigeant pour être vraiment possible ? On entend souvent l'objection. On oublie alors deux choses. D'abord que tout projet dépasse, s'il est grand, les limites de qui se le donne. La fraternité religieuse représente pour l'homme pécheur, incurvé sur lui-même, un projet dont la réalisation se trouvera toujours en deçà de l'idéal entrevu. D'autre part la pauvreté, les ombres de cette réalisation entrent dans le témoignage rendu au Dieu de Jésus Christ et la confession de sa puissance. Car si en dépit de ses misères la communauté religieuse demeure dans le pardon mutuel et le partage, cela signifie que la fraternité qui vient de Dieu fleurit dans la situation réaliste des croyants ayant sans cesse besoin d'être sauvés. La communauté loyale manifeste, dans sa lutte même pour la fidélité, qu'au creux de toute cellule en recherche du Royaume c'est le Christ de la réconciliation pascale qui devient présent : « que deux ou trois soient réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux » (*Mt 18*, 20)[79]. Sans le Christ pourrions-nous à certaines heures continuer de considérer tel frère comme un vrai frère en dépit de tout ? Ne pas tricher avec la loi du partage lorsque nous savons quel usage inintelligent certains feront du fruit de nos sueurs ou de nos nuits de veille, alors que nous ne pourrons peut-être pas obtenir ce qui serait un instrument de travail important ? La *koinônia* religieuse proclame à sa façon la grande affirmation de Paul : la puissance de Dieu se déploie dans la pauvreté de l'homme (*2 Co 12*, 9)[80].

Il est un autre aspect essentiel à bien mettre en relief. Puisqu'elle essaie de donner sa pleine vigueur au *déjà* des arrhes du Royaume, et que celui-ci soulève peu à peu le monde pour y accomplir la Pâque, la communauté religieuse se trouve en situation d'ouverture, de tension vers l'imprégnation de toute la communauté humaine par la puissance du *mustérion*. Elle doit se laisser porter par le dynamisme de la Seigneurie de Jésus cherchant à déborder les limites de la communion des croyants pour rejoindre tous les hommes. Ici s'origine l'appel apostolique sans lequel il n'est pas de vie évangélique. Selon des modalités propres, différentes suivant les Instituts, l'apostolat représente la participation de la fraternité religieuse à l'engagement

79. Pour l'interprétation de ce verset, où il faut voir beaucoup plus qu'une allusion à la prière, voir P. BONNARD, *L'Evangile selon Saint Matthieu*, Neuchâtel-Paris, 1963, 275-276.

80. Nous avons plus amplement développé ce point dans *Les religieux au cœur de l'Eglise*, 2e éd., Paris, 1970.

du Corps du Christ pour l'avènement plénier du dessein du Père. Nulle communauté ne saurait s'y soustraire.

On remarquera que nous lions ainsi le témoignage apostolique des religieux à leur effort pour faire émerger le *déjà* du Royaume par la concentration de l'existence sur sa source transcendante. Si en effet l'Eglise a mission de témoigner du Christ et de s'engager pour la pénétration de l'Evangile dans le monde, elle le tient de ce qu'elle est, de la nouveauté de vie qu'elle expérimente en sa nature de *koinônia*. Le « faire » n'a pour elle de sens que s'il naît de la respiration qui lui permet de goûter à la Vie nouvelle. C'est pourquoi la dimension apostolique de la vie religieuse ne saurait se confondre avec un essoufflement rendant impossible l'expérience du « vivre-ensemble » [81]. Il nous semble que nous découvrons dans ce lien entre communion fraternelle et apostolat l'une des caractéristiques les plus nettes de l'agir ecclésial des religieux, les distinguant par exemple de l'engagement des Instituts séculiers, qui trouve son équilibre ailleurs.

Un dernier point (sur lequel on ne s'étonnera plus de nous voir insister) est la nécessité pour toute fraternité religieuse de garder présente à sa conscience la relation à Dieu autour de laquelle elle se construit. Ce serait fort mal comprendre sa mission dans le monde sécularisé que de prétendre évacuer de sa préoccupation l'arrêt sur une adoration gratuite de Dieu. Nous disions, en effet, qu'au sein des autres communautés chrétiennes la communauté religieuse se caractérisait par ce que nous appelions l'axe théocentrique. Or la loi même de l'existence sociale veut que la valeur centrale soudant l'unité du groupe s'exprime et se célèbre communautairement. Si la communauté religieuse sait qu'elle n'existe que parce qu'elle se reçoit de la grâce de l'Esprit, comment pourrait-elle ne pas se tourner vers sa source ? Sommes-nous trop catégorique en affirmant qu'une fraternité religieuse met en cause sa texture fraternelle elle-même lorsqu'elle cesse de raviver dans la prière sa relation à Dieu ?

(à suivre)

Ottawa 4 (Canada)
96, Ave Empress

J. M. R. TILLARD, O.P.
Faculté Dominicaine de Théologie

81. Ceci est bien dégagé par H. DENIS, *art. cit.* note 1, dans son analyse des raisons poussant aujourd'hui les chrétiens à rechercher le vivre-ensemble : « on perçoit, sans aucun détriment pour l'action politique ou autre, que l'existence humaine « passe » l'homme et qu'un homme unidimensionnel conduit à l'étouffement. Il s'agit moins alors de construire un projet ecclésial, à proprement parler, que de se retrouver simplement pour vivre, pour respirer... Le besoin de prière, passé au crible de l'épreuve psychanalytique du désir, rejoint alors spontanément ce que beaucoup appellent l'*utopie chrétienne* : nous ne pourrions plus vivre sans cette promesse de nouveauté de vie, inscrite au cœur de l'Evangile » (p. 111).