NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

91 N° 9 1969

Le fondement évangélique de la vie religieuse

J.-M.R. TILLARD (op)

p. 916 - 955

https://www.nrt.be/it/articoli/le-fondement-evangelique-de-la-vie-religieuse-1400

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le fondement évangélique de la vie religieuse

Face à l'effort de repensée profonde qui habite aujourd'hui l'Eglise, la vie religieuse se trouve affrontée à une grave question : quel est son fondement évangélique ? La Tradition a longtemps cherché dans les documents scripturaires eux-mêmes l'équivalent d'une institution de ce que nous appelons « vie religieuse » par le Seigneur Jésus, soit en affirmant une quasi-coïncidence entre le point de départ de l'Eglise et l'origine du monachisme [1], soit en distinguant à l'intérieur de l'appel évangélique deux voies proposées aux chrétiens, celle des préceptes et celle des conseils [2]. Mais face aux recherches de l'exégèse contemporaine et surtout à la redécouverte de l'assise de fond du mystère du Peuple de Dieu, la théologie se sent désormais gênée devant ces deux types d'affirmations. Elle cherche à les nuancer.

L'opinion de plus en plus courante veut que le point d'enracinement immédiat et explicite de la profession religieuse dans la lettre de l'Evangile soit le « *célibat pour le Royaume de Dieu* ». La péricope de Matthieu sur les « eunuques » serait la parole du Seigneur fondant le projet du don intégral et inconditionné de l'existence à l'Evangile, et permettant de le distinguer de toute autre forme de fidélité au dynamisme baptismal. Nombreuses sont les communautés qui, dans les actes de leur chapitre d'aggiornamento et même dans leur projet de nouvelles constitutions, se rallient à des affirmations comme celle-ci : « notre profession religieuse se fonde sur le signe du célibat librement choisi pour le Royaume des cieux », « notre vœu fondamental est celui du célibat ».

---

1. Voir déjà Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccles.*, II, 17 : 1-9, éd. G. Bardy, *Sources Chrét.*, 31, 72-77 ; Jérôme, *De viris illustr.*, VIII-XI, *P.L.* 23, 654-658 ; Cassien, *Conf.*, 18, 5, éd. E. Pichery, *Sources Chrét.*, 64, 14-16 ; Pseudo Rupert de Deutz, *De vita vere apostolica*, *P.L.* 170, 610-664 ; Pierre de Celles, *De disciplina claustrali*, prol., *P.L.* 202, 1101 ; Guillaume de Saint Thierry, *Liber de natura et dignitate amoris*, IX, 24, *P.L.* 184, 395 ; *Exordium Magnum de l'Ordre de Cîteaux*, *P.L.* 185, 997-998 ; Bernard, *Sermo 27 de diversis*, *P.L.* 183, 613, etc. Voir M. H. Vicaire, *L'imitation des Apôtres*, Paris, 1963, 28-37.

2. Ephrem, *Commentaire de l'Evangile concordant*, *CSCO* 145, 149 ; Jean Chrysostome, *In I Cor.*, 21, 5, *P.G.* 61, 176 ; Ambroise de Milan, *De Viduis*, 11-12, *P.L.* 16, 255-257 ; Augustin, *De sancta virginitate*, 14 : 14-15 : 15, ed. *Biblio. Aug.*, 3, 131-135 ; Grégoire le Grand, *Moralia in Job*, 26 : 15, *P.L.* 76, 380, etc.

Mais une telle position, insuffisamment vérifiée, peut-être trop dépendante des discussions autour du célibat sacerdotal, et pas assez jugée à la lumière d'une vision globale de l'histoire de l'Eglise, n'est pas sans poser à son tour de lourds problèmes. Dans le désir de trouver à la vie religieuse un fondement explicitement inscrit dans la lettre même des textes évangéliques, ne risque-t-elle pas d'opérer une réduction indue ? Car de toute évidence le projet de ce que l'on désigne par l'expression « profession religieuse » inclut beaucoup plus que le célibat. A étudier sereinement, et en en pesant tous les éléments, des documents aussi importants pour notre sujet que la vocation d'Antoine, le dossier pacômien, les textes de Basile, la Règle d'Augustin, celle de Benoît, les écrits de l'Ordre de Grandmont, les Règles de François d'Assise, les Constitutions primitives de la Compagnie de Jésus, la Règle provisoire du P. Libermann, les écrits de Charles de Foucauld, on est même frappé de constater le peu de relief qu'y prend, face surtout à la détermination de pauvreté, le dessein du célibat. Celui-ci y apparaît comme une des valeurs importantes mais non comme la valeur centrale sur laquelle le reste s'arc-boute [3]. Par ailleurs, si — comme cela nous paraît de plus en plus probable — la vie religieuse chrétienne commence historiquement à prendre forme à partir d'un certain encratisme des premières communautés [4], il convient de ne pas oublier que le souci de pauvreté et d'austérité constitue, tout autant que la pratique de la virginité, une note caractéristique des mouvements ascétiques primitifs [5].

Il nous semble que, sous l'effet d'une certaine myopie, l'on risque de tomber dans des simplifications outrancières ou dans une nouvelle scolastique si l'on tient à découvrir à tout prix dans les textes scripturaires une parole du Seigneur ou une affirmation de la communauté apostolique qui représenteraient le fondement immédiat et explicite

3. On tire la même impression de la lecture de l'ouvrage, fondamental pour notre sujet, *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961. Comment se fait-il que les éloges de la « virginité » marquent si peu les grands textes primitifs ? Et que la pauvreté y occupe par contre tant de place ?

4. On connaît les positions de A. VOOBUS, *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. — T. II, Early Monasticism in Mesopotamia and Syria, CSCO* 184 et 197 (subsidia 14 et 17), Louvain, 1958 et 1960 ; ID., *The Institution of the Benai Qeiama and Benat Qeiama in the Ancient Syrian Church*, dans *Church History*, 1961, 19-27 ; ID., *Le reflet du Monachisme primitif dans les écrits d'Ephrem le Syrien*, dans *L'Orient Syrien*, 1959, 299-306 ; ID., *Sur le développement de la phase cénobitique et les réactions dans l'ancien monachisme syriaque*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1959, 401-407. Voir aussi J. GRIBOMONT, *Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce*, dans *Stud. Monastica*, 1965, 7-24, et A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au IV^e siècle*, Rome, 1968.

5. Comme exemples typiques mentionnons TERTULLIEN, *De Res. carnis*, 61. 6, *De cultu fem.*, 2, 9, *Ad uxorem*, 1, 6, *Apol.*, 9, 19 ; ORIGÈNE, *Hom. in Jer.*, 19, 7 ; EUSÈBE, *Hist. Eccles.*, VI, 3 : 9-13, ed. G. BARDY, *Sources Chrét.*, 41, 89-90.

de la vie religieuse. Il nous paraît même impossible de trouver dans la lettre de l'Evangile la formulation de tel ou tel des trois conseils évangéliques traditionnels. Car ce que l'on appelle la « vie religieuse » a son origine dans un autre processus, que nous nous proposons de dégager ici, qui correspond à une des voies normales de l'action de l'Esprit Saint dans le Peuple de Dieu. Il s'agit d'une certaine lecture, dans l'Esprit, du fait chrétien saisi dans sa globalité et qui y dégage une ligne de force. Le cas présente de grandes analogies avec ce que fut la prise de conscience progressive par l'Eglise de certains plans de sa réalité sacramentaire [6].

L'appel de tous les chrétiens à la perfection évangélique

Un premier point qu'un Jean Chrysostome et un Thomas d'Aquin mettaient déjà au cœur de leur synthèse semble aujourd'hui définitivement acquis : il n'existe pour les témoins de la tradition biblique qu'une perfection évangélique, et le Seigneur ne fait pas de hiérarchie dans l'idéal qu'il propose à la liberté des hommes. Tous se trouvent appelés à la sainteté [7]. S'il existe une opposition entre deux états,

6. Voir les remarques pertinentes de L. M. DEWAILLY, *Recension du livre de E. Beijer, Kristologi och Etik i Jesus Bergsprediken*, dans *R.B.*, 1961, 272.

7. Sur cette notion de perfection, voir : B. RIGAUX, *Révélation des mystères et perfection à Qumrân et dans le Nouveau Testament*, dans *New Test. Stud.*, 1957-1958, 237-263 ; J. DUPONT, *Soyez parfait (Mt. 5. 48). Soyez miséricordieux (Lc. 6. 36)*, dans *Sacra Pagina*, t. 2, Paris-Gembloux, 1959, 150-162 ; J. DU PLESSIS, *Teleios, the Idea of Perfection in the New Testament*, Kampen, 1959 ; G. BARTH, *Das Gesetzverstandnis der Evangelisten Matthäus*, dans G. BORNKAMM et al., *Überlieferung und Auslegung im Matthausevangelium*, Neunkirchen, 1961, 54-154 ; S. LYONNET, *La vocation chrétienne à la perfection selon saint Paul*, dans C. COLOMBO et al., *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, t. 1, Rome, 1963, 15-32 ; Y. TREMEL, *La perfection et la liberté du disciple selon les évangiles*, dans Mgr MAZERAT et al., *La liberté évangélique*, Paris, 1965, 29-40 ; S. LÉGASSE, *L'appel du riche, contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris, 1966, 113-183. Nous avons fait allusion à la position de *Jean Chrysostome*. Citons de lui ce passage : « c'est une grossière erreur de croire qu'autre chose est exigé de celui qui vit dans le monde et autre chose du moine ... C'est le raisonnement humain qui a introduit (dans l'attribution des obligations) une distinction, mais les Ecritures n'en savent rien, elles veulent que tous mènent la vie monastique, même ceux qui sont mariés ... Tous doivent s'élever à la même hauteur. Ce fut une erreur funeste de croire que seul le moine serait tenu à une plus grande perfection tandis que les autres pourraient vivre dans le laisser-aller ... Et quand il ordonne de suivre la voie étroite ce n'est pas pour les moines seuls qu'il parle mais pour tous les hommes. De même lorsqu'il demande de haïr sa propre vie en ce monde et énonce d'autres préceptes de ce genre, tous sont pour tous. Et s'il arrive qu'il s'adresse ou destine ses lois uniquement à un nombre restreint il le dit clairement... Que le chrétien vivant dans le monde et le moine doivent tendre à une égale perfection, que leur chute les expose tous deux à des blessures également dangereuses, ce sont autant de vérités que l'esprit le plus querelleur et le plus audacieux ne peut continuer de nier » (*Adv. opp. vit. mon.*, 3 : 14, *P.G.* 47, 372-375). Toutefois, pense *Jean Chrysostome*, « si Dieu avait imposé des devoirs trop durs et comme impossibles, on aurait pu prétexter de cette dureté des préceptes... Vous ne pouvez pas jeûner ni garder

ce n'est pas celle qui distinguerait entre chrétiens supérieurs et chrétiens de seconde classe. C'est au contraire, à l'intérieur d'un dynamisme tendu vers un but unique, celle qui distingue d'une part des *nepioi*, des enfants, dont la croissance *en Christô* n'a pas encore la pleine stature que normalement elle doit trouver un jour, et d'autre part des *teleioi*, des adultes, ayant déjà atteint un degré appréciable de maturité qui doit pourtant encore se dépasser (*1 Co 2*, 6 ; *3*, 1-2 ; *13*, 10-11 ; *14*, 20 ; *Col 1*, 28 ; *Eph 4*, 13 ; *Ph 3*, 12-15). La perfection évangélique désigne donc ce à quoi tout baptisé, adulte dans la « vie nouvelle », doit parvenir. A ce niveau, aucune ségrégation n'est possible. L'idéal a beau être difficile, fouler aux pieds la médiocrité, tous se savent appelés à l'atteindre, dans la grâce de l'Esprit de Dieu (cfr *Mt 5*, 20-48).

Et pourtant cet idéal ne se trouve jamais atteint. Saisi par l'Esprit du Seigneur Jésus, le chrétien est en effet sans cesse tendu vers l'achèvement en lui (la *teleiôsis*) de l'œuvre de l'Esprit (*Ph 3*, 12-15). Il est en situation de marche-vers, en *état* de recherche de la plénitude de l'œuvre du Christ en lui. Cette tension et cet état définissent sa condition de chrétien *ut sic*. Même à ce plan, il ne saurait donc s'agir d'une performance réservée à une petite élite. L'Evangile, implanté dans la vie par la foi et le baptême, exige de tous une réponse radicale, à tous sans exception il offre l'assurance de la grâce de Dieu pour parvenir à l'accomplissement de cet idéal sans cesse en quête de dépassement. Nettement explicitée par Paul (cfr *1 Co 6*, 1-19 ; *Ph 3*, 1-21), cette loi se lit également en filigrane dans la grande affirmation de Matthieu, dont il importe de ne pas émousser la pointe : « *vous donc soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* » (*Mt 5*, 48)[8]. Dans cette ligne, et en se plaçant dans l'optique de la réaction de Luther face au monachisme, Dietrich Bonhoeffer parle avec raison de « la grâce qui coûte[9] » et écrit : « suivre la voie de l'obéissance à Jésus n'est pas la prouesse isolée de quelques-uns

---

la virginité ? En fait, si tu le voulais tu le pourrais et ceux qui les pratiquent nous accusent. Toutefois Dieu ne nous a pas traités avec une telle sévérité : il ne nous a pas fait de ces choses un devoir mais les a laissées au libre choix de ses auditeurs. Il faut cependant être chastes dans le mariage, tempérant dans les repas. Vous ne pouvez pas vous dépouiller de vos biens ? Tu le pourrais puisque d'autres l'ont pu. Toutefois ce n'est pas un ordre, mais Dieu t'ordonne de ne pas voler et de partager tes biens avec ceux qui n'ont rien » (*In 1 Cor.* 9, 2, *P.G.* 61, 77). On retrouvera dans la position de *Thomas d'Aquin*, quoique dans une autre optique, cette souplesse que ne respectent pas plusieurs interprètes. Voir *II° II°°*, 184, 3 : « perfectio essentialiter consistit in praeceptis ».

8. Sur ce texte voir S. LÉGASSE, *op. cit.*, 113-124 ; J. DUPONT, *art. cit.* ; A. GEORGE, *Soyez parfaits comme votre Père céleste*, dans *Bible et Vie chrétienne*, 19, 1957, 84-91.

9. D. BONHOEFFER, *Le prix de la grâce, sermon sur la montagne*, trad. R. REVET, Neuchâtel-Paris, 1962, 11-51. Voir aussi le bel article de T. F. TORRANCE, *Cheap and Costly Grace*, dans *The Baptist Review*, 1968, 290-311.

mais un commandement divin adressé à tous les chrétiens [10] ». Car en son essence même la vie nouvelle se présente comme l'alliance de deux démarches en constante réactuation : la démarche première de la grâce de Dieu, ne cessant de porter la pauvreté de l'homme mystérieusement appelé à devenir dans l'Esprit « fils adoptif », la démarche de l'homme cherchant, dans le courage, la fidélité mais aussi l'adoration et l'intercession, à répondre à cette invitation que le Père lui adresse en Jésus. Et vue du côté de l'homme, cette démarche d'alliance est exigeante. Quoi qu'il en soit d'autres aspects de sa pensée, lorsqu'il écrit que « Dieu revendique l'homme tout entier et pas seulement un certain contenu de son faire », d'une revendication qui saisit les racines les plus profondes de l'être-homme, Rudolf Bultmann exprime remarquablement ce qui se dégage d'une lecture sérieuse de l'ensemble du donné évangélique [11]. Il ne s'agit pas de se plier du dehors à une autorité extérieure. Il faut au contraire entrer dans une obéissance radicale à la Parole de Dieu. Et « il n'y a obéissance radicale que ... là où l'homme est tout entier pour ce qu'il fait ; mieux encore, là où l'homme est complètement dans ce qu'il fait, c'est-à-dire lorsqu'il ne fait pas quelque chose par obéissance mais lorsqu'il est obéissant dans son être même [12] ». Vivre évangéliquement signifie donc vivre *hic et nunc* face à la volonté sanctifiante de Dieu dans un « oui » radical dit à celle-ci et qui compromet la personne en son entièreté. L'Evangile porte l'appel à un absolu de l'existence.

Ici précisément surgit la question sur laquelle les Pères eux-mêmes n'ont cessé de buter, et à laquelle ils ont cherché une réponse qui tienne compte de la complexité du donné évangélique. Cet absolu et ce radical de la vocation baptismale seraient-ils, en effet, atténués ou tout au moins fortement nuancés par l'épisode du jeune homme riche tel que transmis surtout par la tradition de Matthieu (*Mt 19*, 16-22) ? Comment interpréter en fonction de l'ensemble de l'exigence évangélique le « *si tu veux être parfait (ei theleis teleios einai), va, vends tout ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor aux cieux, puis viens, suis-moi* » (*Mt 19*, 21) ? L'interprétation, fortement attestée, qui voit dans ce texte le point d'appui pour une distinction entre deux types d'appel du Seigneur, l'un adressé à quiconque veut simplement l'entrée dans le Royaume, l'autre proposé à ceux qui tendent vers quelque chose de plus, est-elle fondée ?

A première vue, la structure du récit, qui progresse en trois étapes, semble la favoriser. Et l'on comprend que la tradition patristique

10. *Ibid.*, 15.
11. R. BULTMANN, *Jésus et son enseignement*, trad. Fl. FREYSS, Paris, 1968, 94, cfr 80-90.
12. *Ibid.*, 83.

soit dans l'ensemble allée en ce sens, avec toutefois plus de finesse que ce que l'on présente souvent sous son nom, rassurée de surcroît par le fait que dans les récits évangéliques le terme *teleios* (parfait) n'apparaît qu'en Matthieu *5*, 48 et *19*, 21. La théologie classique lui a emboîté le pas [13]. Pourtant, en reprenant sur des bases neuves l'étude du texte, l'exégèse contemporaine conteste les conclusions jusqu'ici présentées comme doctrine reçue. C'est le cas en particulier du livre du P. Simon LÉGASSE, *L'appel du riche, contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux* (Paris, 1966). D'une minutie aride, manquant parfois d'un certain horizon théologique, trop rivé peut-être à la lecture exégétique immédiate, ce qui peut donner l'impression d'un manque de synthèse, le livre du P. Légasse nous semble pourtant convaincant et nous paraît répondre à l'inquiétude jamais satisfaite de la grande Tradition sur ce sujet précis. D'autant plus qu'il recoupe sur plusieurs points la réflexion de la théologie réformée contemporaine. Son axe est une étude fouillée de l'identité du « bon » (*agathon*) et du « parfait » (*teleion*) dans la tradition biblique, et donc du *agathon poiein* et du *teleios einai* [14]. On peut alors lire en parallèle les deux grandes sections de la péricope, après avoir au préalable rappelé que pour Matthieu « être parfait » c'est observer la Loi, mais une Loi informée du dedans par la charité, caractéristique essentielle de la Loi nouvelle. Dans l'esprit de ce que l'on appelle le Sermon sur la montagne, la Loi se dévoile en effet comme « messianiquement renouvelée » en Jésus, et la fidélité à ses commandements débouche dans la perfection. On constate alors que les deux réponses de Jésus aux deux questions de l'homme riche se recouvrent (*Mt 19*, 17. 21).

Mais comment comprendre ce double stade d'explication pouvant donner l'impresion d'un double niveau de la morale évangélique ? Le riche a observé déjà ce dont le Sermon sur la montagne fait la note essentielle de la perfection évangélique (cfr *Mt 5*, 20. 47). Dans sa dernière réponse Jésus énonce « une application concrète de la poursuite de la perfection ordonnée à la vie éternelle ». En d'autres termes, « observer les commandements c'est pour le riche être parfait. A ceci ne s'ajoute dans la seconde proposition qu'une modalité d'obéissance à la Tora renouvelée, en d'autres termes de la perfection [15] ».

13. Comme type de l'explication classique voir : E. DUBLANCHY, *Conseils évangéliques*, dans *D.T.C.* 3, 1177 ; A. I. MENNESSIER, *Conseils évangéliques*, dans *Dict. Spir. Asc. et Myst.*, 2, 1595-1597 (très nuancé cependant et très fin dans son analyse) ; F. TILLMANN, *Die katholische Sittenlehre, der Idee der Nachfolge Christi*, Dusseldorf, 1934, 198-199 ; M. J. NICOLAS, *La perfection chrétienne dans l'état religieux*, dans *Directoire des Supérieures*, Paris, 1948, 4 ; E. TROCMÉ, *Le Livre des Actes et l'histoire*, Paris, 1957, 198 et la note ; B. RIGAUX, *art. cit.*, 248 ; J. DUPONT, *art. cit.*, 154.

14. *Op. cit.*, 184-192.

15. *Op. cit.*, 195-196.

Car celle-ci, comme le montre tout l'Evangile, exige les plus courageux sacrifices. Chaque fois que l'unité profonde de son être évangélique se trouve en danger, le chrétien doit accomplir des gestes brutaux, déchirants. Matthieu, dans son style, parle de l'amputation du membre causant le scandale (*Mt 5*, 29-30 ; *18*, 8-9). Dans des circonstances identiques il faut savoir se dépouiller sans pitié de ses biens, et ce dépouillement peut devenir obligatoire pour quiconque compromettrait sans cela son entrée dans le Royaume :

> « pour l'évangéliste, l'abandon des biens, entendu au sens propre, est requis en tant que moyen radical d'atteindre la nouvelle justice, sur le point déterminé du détachement des biens terrestres, chaque fois qu'en les conservant l'homme est menacé dans sa poursuite de la perfection chrétienne obligatoire [16] ».

Quiconque accueille l'invitation à entrer dans la voie de la perfection — et c'est le cas de tout chrétien — doit donc se tenir prêt à pareille éventualité. Car tout doit être fait, même au prix le plus élevé, pour sauver l'unité du cœur. Lorsque la division et la médiocrité menacent celui-ci, on ne saurait jouer quitte ou double, il faut y aller de ses biens voire même de sa vie. Ce devoir ne souffre pas d'exception. Bref :

> « la pauvreté ne représente pas une voie meilleure, et plus sûre, que l'on est libre de fouler si l'on veut et que Jésus se contenterait de recommander, mais la condition absolue de l'obligatoire perfection, chaque fois que la conservation des biens devient obstacle au salut [17] ».

Ceci est d'ailleurs confirmé par le sens exact de l'expression *ei theleis*, si tu veux (*Mt 19*, 21). Au lieu d'y voir la signification d'un libre choix, il faut la comprendre ainsi : « pour devenir parfait, ce qui est la loi même de ta vocation chrétienne, voici ce que tu dois faire », exactement comme il est dit quelques versets plus haut (*Mt 19*, 17) : « si tu veux (*ei theleis*) entrer dans la vie observe les commandements », c'est-à-dire « tu n'as pas le choix : pour entrer dans le Royaume voici ce qu'il faut faire ». La répétition de ces deux *ei theleis* exprime ainsi une unique entreprise, mais à deux niveaux. Le climat d'ensemble du chapitre 19 de Matthieu va, nous semble-t-il, tout entier dans cette ligne et appuie l'interprétation que nous venons de présenter. Son contexte suggère, en effet, avant tout la radicalisation des exigences de la Loi, et la péricope sur le mariage et l'état d'eunuque elle-même, au lieu d'opposer l'un à l'autre, suggère plutôt un approfondissement des exigences du premier. Nous y reviendrons.

---

16. *Op. cit.*, 202.
17. *Op. cit.*, 207.

Il paraît donc difficile de voir dans la péricope du jeune homme riche l'institution par Jésus d'une catégorie spéciale de « plus parfaits » au sein du Peuple nouveau. En conséquence, le moyen proposé à l'homme riche n'est pas un *conseil* au sens très technique que la théologie a donné à ce terme de « voie facultative offerte à la liberté pour mieux tendre à la perfection et plus aisément » : il s'impose à tout chrétien chaque fois que la perfection voulue par l'Evangile, et dans laquelle tous doivent s'engager, l'exige. L'appel de tous à l'unique perfection évangélique n'est donc pas atténué par la parole du Seigneur que rapporte ici Matthieu.

Des « conseils » explicitement et immédiatement affirmés dans l'Ecriture ?

Nous venons de refuser de voir dans la péricope du jeune homme riche telle que présentée par Matthieu l'affirmation immédiate et explicite d'un « conseil évangélique » au sens strict. Les Pères et la grande Tradition s'appuyaient pourtant essentiellement sur ce texte en leur effort pour relier au Seigneur Jésus lui-même la présence dans l'Eglise de ce qu'ils considéraient comme deux grandes voies vers l'unique perfection proposée à tous. Ecartons donc ce texte. Mais y aurait-il d'autres lieux scripturaires où pourrait se lire, ne serait-ce qu'en filigrane, la réalité des « conseils » au sens technique du terme ? Puisque cette réalité se trouve dans la pensée actuelle, inséparablement liée à son explicitation en « conseil de pauvreté », « conseil de chasteté », « conseil d'obéissance », la méthode la plus simple et la plus directe consiste, nous semble-t-il, à rechercher dans l'Ecriture la présence de chacun de ces trois « conseils ».

Inutile de nous attarder encore sur le « conseil de pauvreté ». Bien qu'en fait Marc (*10,* 17-22) et Luc (*18,* 23) soient moins absolus que Matthieu, et que chez eux l'abandon des biens ressemble plus à une exhortation pressante qu'à une obligation stricte, le contexte interdit de nouveau d'y voir l'émergence explicite d'un conseil au sens classique du mot [18]. On doit faire la même remarque sur le geste des apôtres quittant tout pour suivre Jésus (*Mc 10,* 28 et parallèles). Si l'on peut parler ici d'une certaine pré-formation ou d'une silhouette de ce que la Tradition explicitera, il nous paraît exagéré d'y voir « l'affirmation en acte de ce que l'on désignera plus tard par l'expression conseil de pauvreté volontaire ».

Le « conseil d'obéissance » pose un problème plus complexe. Nous évoquions plus haut l'obéissance évangélique radicale, imposée à tout chrétien puisqu'elle dessine une des grandes lignes structurelles de la

18. Voir S. LÉGASSE, *op. cit.*, 254, note 92.

vie selon l'Esprit. Une telle « obéissance » n'a rien d'un « conseil » simplement proposé, et à certains. Elle relève du précepte. Ce que, dans son langage particulier, Thomas d'Aquin a fort bien perçu.

L'obéissance du Seigneur Jésus, intimement reliée au cœur même de l'acte du Salut (*Ph 2*, 6-11 ; *He 5*, 8 ; *10*, 7 ; *Jn 4*, 34 ; *6*, 38-40 ; *17*, 4), est elle aussi proposée à chaque croyant à la fois comme lieu et comme modèle de l'obéissance radicale exigée par l'Evangile. Tout fidèle doit entrer, à sa mesure, dans le dialogue filial avec le Père, rendu possible par l'Esprit de la Pâque, et aucun ne pourrait s'arroger comme un privilège cette communion. D'ailleurs ce n'est pas de ce type d'obéissance qu'il s'agit lorsqu'on parle d'ordinaire du « conseil d'obéissance ». On songe alors non à la relation *homme-Dieu* mais à la relation *homme-autorité humaine*. Or si l'Ecriture parle, à ce plan, de l'obéissance civique (*Mt 22*, 21 ; *Jn 19*, 11 ; *Rm 13*, 17 ; *1 P 2*, 13), domestique (*Col 3*, 22 ; *Ep 6*, 5 ; *1 P 2*, 18 ; *Tt 2*, 9-10), conjugale (*Col 3*, 28 ; *Ep 5*, 22 ; *1 Co 11*, 3 ; *1 P 3*, 1), filiale (*Lc 2*, 51 ; *Mt 15*, 4 ; *19*, 9 ; *Col 3*, 20 ; *Ep 1*, 6 ; *1 Tm 5*, 4), ecclésiastique (*1 Co 16*, 16 ; *He 13*, 17), elle le fait d'une façon valant pour tout chrétien placé dans les situations en cause. Il apparaît donc que la lettre de l'Ecriture, interprétée rigoureusement, ne fait pas mention d'une obéissance spéciale, conçue comme « la soumission totale de la volonté à un homme » dans le but de découvrir ainsi et d'exécuter en perfection le vouloir de Dieu, obéissance qui serait proposée à quelques-uns, non à l'ensemble des croyants [19].

Il est vrai que le Nouveau Testament, parlant de l'obéissance du Royaume, insiste sur la qualité de liberté des « enfants de Dieu » assez audacieux pour vivre dans la confiance et la fraternité totale le grand mystère de la recherche de Dieu [20]. Nous avons montré ailleurs que l'obéissance religieuse s'inscrit là [21]. Mais ceci ne nous autorise pas à affirmer que le « conseil » comme tel se trouverait immédiatement et explicitement proposé par l'Ecriture. Encore moins sommes-nous en droit de rassembler quelques versets, sortis de leur contexte, et d'en faire un assemblage fantaisiste que nous justifierions en disant que « l'ensemble des textes apporte une lumière que chacun

---

19. Voir, dans le même sens, I. HAUSHERR, *Vocation chrétienne et vocation monastique chez les Pères*, dans C. COLOMBO et al., *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, t. 1, Rome, 1963, 101-109 ; K. RAHNER, *Théologie de la vie religieuse*, dans Mgr URTASUN et al., *Les religieux aujourd'hui et demain*, Paris, 1964, 53-92 ; G. HUYGHE, *Comment définir les religieux*, *ibid.*, 22 ; E. RANWEZ, *Trois conseils évangéliques ?*, dans *Concilium*, 9, 1965, 65.

20. Voir P. JACQUEMONT, *Autorité et obéissance selon l'Ecriture*, dans *Vie Spirit. Suppl.*, 1968, 340-350.

21. Surtout dans *Les religieux au cœur de l'Eglise*, Paris, 1969 et J. M. R. TILLARD et Y. CONGAR, *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Coll. **Unam Sanctam, 62. 449-484.**

pris isolément ne peut donner ». La vérité n'a rien à gagner à ces jeux de funambule.

Reste donc un « conseil » au sens strict, désigné aujourd'hui sous le titre de « célibat pour le Royaume ». A première vue on peut se sentir ici en terrain plus sûr, et les théologiens ne manquent pas qui de ce fait voient dans le célibat librement choisi pour le Royaume le seul conseil particulier donné par le Seigneur, l'élément « propre et spécifiant » de la vie religieuse, son fondement biblique [22]. C'est ainsi qu'on écrit :

> « strictement parlant, il n'existe dans l'Evangile qu'un seul conseil évangélique ... dont il soit dit expressément qu'il ne fait pas l'objet d'un commandement du Seigneur ... celui qui ne suit pas ce conseil peut très bien atteindre la « perfection de la charité » alors que les autres conseils évangéliques valent pour tous les chrétiens : parce qu'indispensables pour pouvoir réaliser dans les faits la vocation universelle à la perfection de la charité [23] ».

Est-il si sûr que l'Evangile dise cela ?

On se trouve plus ou moins poussé vers une solution affirmative par la lecture du mot « conseil » (*gnômè*) dans un texte paulinien explicitement consacré à la virginité (*1 Co 7*, 25) : « *pour ce qui est des vierges je n'ai pas de précepte (epitagè) du Seigneur mais je donne un conseil (gnômè) en homme qui par la miséricorde du Seigneur est digne de confiance* ». Le couple *gnômè-epitagè* apparaît d'ailleurs déjà, en tête de tout le développement, par rapport au mariage (*1 Co 7*, 6). Il faut reconnaître que les arguments tâchant de montrer qu'il s'agit bien là d'un « conseil », au sens fort et théologique du mot, se heurtent à de lourdes difficultés. Comme le note fort justement J. Hering [24], Paul se borne ici à donner son avis en chrétien qui réfléchit mais sans se référer à son autorité apostolique particulière, et *a fortiori* sans identifier le conseil donné avec un « conseil du Seigneur ». Pour lui, le Seigneur n'a rien dit qui puisse servir de loi dans le cas qu'il doit régler, ni précepte, ni conseil. Il se risque donc à dire son propre point de vue, en soulignant qu'on peut lui faire confiance [25]. Il semble donc difficile de parler ici d'un

22. C'est le cas, parmi plusieurs, de J. Daniélou, *La place des religieux dans la structure de l'Eglise*, dans *Etudes*, 320, 1964, 147-155 ; M. Thurian, *Mariage et célibat*, Neuchâtel-Paris, 1964 ; T. Matura, *Célibat et communauté*, Paris, 1967 ; Ed. Schillebeeckx, *Autour du célibat du prêtre*, Paris, 1967, 20-24, 89-90.

23. Ed. Schillebeeckx, *op. cit.*, 89. Le P. Matura parle du « seul élément évangélique incontestable », du « seul élément nécessaire de la vie religieuse », *op. cit.*, 55, 59.

24. J. Hering, *La première Epître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris, 1949, 56-57.

25. Comparer avec *1 Co 7*, 12. Voir C. K. Barrett, *The first Epistle to the Corinthians*, Londres, 1968, 174.

« conseil évangélique » au sens strict et surtout de le rattacher au Christ lui-même. Il faut être cohérent dans le sens que l'on donne aux termes théologiques.

Une chose au moins est sûre. Il existe dans la communauté de Corinthe deux catégories de chrétiens auxquelles s'adresse un rappel des exigences de la perfection chrétienne : des gens mariés, des gens non mariés (célibataires, vierges, veufs et veuves). Paul confie que pour lui l'état des seconds est préférable à l'autre, quelque bon et sanctifiant que soit celui-ci. Il trouve la raison de cette préférence dans l'indivision du cœur et de la vie, extrêmement favorisée par le célibat :

> « L'homme qui n'est pas marié a souci des affaires du Seigneur, des moyens de plaire au Seigneur ; celui qui est marié a souci des affaires du monde et des moyens de plaire à sa femme, et le voilà partagé (*memeristai*). De même la femme sans mari, comme la *parthenos*, a souci des affaires du Seigneur ; elle cherche à être sainte de corps et d'esprit ; celle qui s'est mariée a souci des affaires du monde, des moyens de plaire à son mari. Je dis cela dans votre propre intérêt, non pour vous tendre un piège, mais pour vous porter à ce qui est digne et qui attache sans partage au Seigneur (*1 Co 7, 32-35*). »

Ceci est évidemment très important. Pour le comprendre en profondeur on notera deux choses. D'abord, Paul, lorsqu'il recommande ainsi la virginité comme « plus excellente » pense à la tension qui existe entre le mariage comme réalité pleinement intégrable à l'amour de Dieu (cfr *Ep 5*, 21-33) et le mariage comme réalité cherchant péniblement à réaliser concrètement cette intégration [26]. Le célibat ne connaît pas cette tension, et c'est à ce plan qu'il assure plus sûrement le non-partage du cœur. Paul ne dit pas que *de se* le mariage serait fondamentalement facteur de division, comme s'il ne surgissait pas lui aussi de l'amour de Dieu et ne pouvait pas lui être intégré. Il se borne à donner son point de vue : concrètement il n'est pas aisé de réaliser cette intégration, et l'on peut facilement en arriver à aimer Dieu simplement « à côté » de tout le reste, ou parallèlement au reste, sans cette transparence totale au Royaume à venir exigée par l'Evangile et dont parlent les versets 29 à 31 [27]. On a par ailleurs finement fait remarquer [28] que Paul donne à l'état de mariage comme à celui de célibat le nom de charisme (*1 Co 7, 7*) et qu'il conseille aux célibataires de se marier si Dieu ne leur a pas accordé le don de continence (*7, 9*). Ceci manifeste qu'à ses yeux, l'état de mariage offre pour certains — ceux que Dieu n'appelle pas à l'autre état — une condition meilleure « pour mener cette vie céleste que tous sont

26. Voir K. RAHNER, *op. cit.*, 91.
27. *Ibid.*
28. S. LYONNET, *op. cit.*, 30-32.

appelés à vivre dès ici-bas. Ni l'état de virginité ni l'état de mariage ne constituent donc la perfection »[29]. Certes son expérience l'incite à affirmer que, tout bien pesé, le célibat implique moins de risque de division, du moins pour celui qui y est appelé. Mais il nous paraît exagéré d'en déduire que pour lui ce serait objectivement un état supérieur de perfection évangélique, dont la voie se trouverait tracée par un « conseil » du Seigneur proposé simplement à quelques-uns. Il n'existe qu'un appel à l'unique perfection évangélique, quels que soient les chemins que l'Esprit fait emprunter pour y parvenir.

L'autre point à noter est, on l'oublie trop souvent, le contexte d'où ce passage est extrait. Or la perspective eschatologique imprègne ces lignes. La Parousie semble proche, avec la grande épreuve eschatologique qui doit l'accompagner (*1 Co 7,* 26). Pourquoi donc se préoccuper fébrilement de changer sa condition sociale ? Mieux vaut accepter, pour y réaliser sa vocation chrétienne, la situation sociale où la conversion a trouvé chacun, mariage ou célibat, esclavage ou liberté (*7,* 17-24). Ces situations, qui tissent la condition humaine, sont en effet sur le point de connaître une mue profonde (*7,* 26-31). Le temps où Dieu sera « *tout en tous* » va bientôt survenir. Pourquoi ne pas déjà l'anticiper « *en usant du monde* » mais « *comme n'en usant pas véritablement* » (*7,* 31) ? Faire autrement revient à manquer de sagesse d'une part en se préoccupant de choses destinées à disparaître sous peu et d'autre part en risquant de « diviser » inutilement son cœur. A ce plan il faut bien admettre que ceux qui ont reçu le charisme de la continence apparaissent comme les plus favorisés[30].

Dans la prise de position de Paul s'entremêlent donc à la fois une appréciation positive de la valeur de la continence, où il perçoit une source privilégiée de la non-division du cœur dès qu'on en reçoit le don, et une appréciation un peu pessimiste de la situation de l'Eglise en attente d'un événement eschatologique que l'on croit prochain et qui bouleversera l'ordre naturel des choses. Il n'est pas aisé de discerner quelle est en cet enchevêtrement la dimension dominante. Une chose demeure sûre : pour lui le renoncement au mariage ne représente pas *en soi* la chance la meilleure d'un amour parfait de Dieu, comme si le seul fait de refuser l'amour nuptial assurait un dépassement dans l'amour de Dieu. Il insiste au contraire sur la diversité des charismes : « chacun reçoit de Dieu son *charisma* particulier, l'un celui-ci, l'autre celui-là » (*1 Co 7,* 8). Il montrera d'ailleurs que le charisme de l'amour nuptial a une profondeur telle qu'il rejoint le mystère des noces du Christ et de l'Eglise (*Ep 5,* 21-33). Il voit pourtant dans le célibat un état qui, dans les circonstances

29. *Ibid.*, 32.

30. Voir dans ce sens C. K. Barrett, *op. cit.*, 172-187 (surtout 175-178) et H. Lietzmann, *An die Korinther I/II*, Tübingen, 1949, 33-35.

et étant donnée la difficulté concrète qu'éprouve le chrétien marié à accomplir la pleine intégration de l'amour de Dieu et de l'amour des hommes, lui paraît plus apte à surmonter la tension qui risque de diviser le cœur, dans un monde aux structures sociales sur le point de disparaître. Il nous semble difficile de tirer de ce texte de Paul plus que cela. Il pointe sans nul doute vers ce que l'on nommera la doctrine de la « vie selon les conseils ». Il ne la contient pourtant pas dans son explicité. Sa discrétion incite donc à une grande prudence.

Mais un autre texte du Nouveau Testament, pris cette fois de l'évangile selon Matthieu (*19*, 10-12), semble plus incisif et c'est sur sa lettre même que beaucoup s'appuient [31] :

> « Les disciples lui disent : si telle est la condition de l'homme envers la femme il n'est pas expédient de se marier. Et lui de répondre : — Tous ne comprennent pas ce langage mais ceux-là seulement à qui c'est donné. Il y a en effet des eunuques qui sont nés ainsi du sein de leur mère, il y a des eunuques qui le sont devenus par l'action des hommes et il y a des eunuques qui se sont eux-mêmes rendus tels en vue du Royaume des cieux. Comprenne qui pourra [32] ».

Par cette péricope, nous sommes de nouveau renvoyés au chapitre 19 de Matthieu dont nous avons déjà évoqué le climat. La construction de l'ensemble de ce chapitre est éclairante pour notre sujet. Il comporte d'abord une question sur le divorce : Jésus y répond en soulignant l'exigence du Royaume, le mariage étant indissoluble (*19*, 1-10). Puis vient une question sur la continence volontaire : Jésus acquiesce en affirmant le lien entre celle-ci et le Royaume (*19*, 10-12). Suit la péricope sur les petits enfants : Jésus fait d'eux un modèle pour l'entrée dans le Royaume (*19*, 13-15). Vient ensuite la péricope sur la question posée par le jeune homme riche : Jésus répond en précisant l'exigence d'absolu inscrite dans l'appel à la perfection (*19*, 16-22). Elle est suivie des paroles de Jésus sur le problème posé par la richesse, provoquant une nouvelle question des disciples « *qui donc alors peut être sauvé ?* » : Jésus répond que pour les hommes c'est impossible, non pour Dieu (*19*, 23-26). Le tout s'achève sur les versets concernant ce qui attend dans le Royaume ceux qui ont tout quitté pour suivre Jésus (*19*, 27-29). On peut donc grouper le tout sous le titre « les exigences radicales du

31. En particulier T. MATURA, *op. cit.* et Ed. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*

32. Sur ce texte on consultera J. BLINZLER, *Eisin eunouchoi, Zur auslegung von Mt. 19, 12*, dans *Zeitschrift für Neut. Wiss.*, 1957, 244-270 ; J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Evangile*, Paris, 1959, 191-220 ; W. D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge, 1964, 393-396, 399-401 ; P. BONNARD, *L'Evangile selon Saint Matthieu*, Neuchâtel-Paris, 1964, 280-284 ; Q. QUESNELL, *Made themselves Eunuchs for the Kingdom of Heaven*, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 1968, 335-358.

Royaume »[33]. La phrase sur les eunuques se situe dans cet ensemble, et cette situation permet de l'interpréter sans myopie.

Remarquons d'abord que la parole en cause apparaît dans la bouche de Jésus comme une constatation. Dans le climat ouvert par le dialogue qui précède et par la remarque des disciples, Jésus enregistre, en lui donnant sa pleine approbation et surtout en l'insérant dans les exigences du Royaume, le fait que certains se soient rendus eux-mêmes inaptes au mariage *dia tèn basileian tôn ouranôn*. Le terme « eunuque » sonne étrangement ici. Il se peut que Jésus l'utilise dans une certaine perspective polémique. Mais dom Jacques Dupont, dont la position quelque peu oubliée vient d'être remise en exergue et prolongée par une étude sérieuse[34], pense que l'eunuque se rendant volontairement tel pour le Royaume est d'abord le mari séparé de son épouse et comprenant, face aux impératifs de l'Evangile, qu'il ne peut plus se marier[35]. Cette position qui surprend à première vue parce qu'elle heurte les idées reçues nous semble en harmonie profonde avec l'ensemble du chapitre 19 et sauvegarde l'homogénéité du bloc formé par les versets un à douze, peu respectée par l'interprétation courante.

On se trouve alors, en effet, devant une situation analogue à celle qu'envisagera quelques versets plus bas l'épisode du jeune homme riche. Dans certaines circonstances, le Royaume exige pour l'homme marié lui-même qu'il aille jusqu'à vivre dans la continence totale. On découvre ainsi le sens de la remarque mystérieuse : « *tous ne comprennent pas ce langage mais ceux-là seulement à qui c'est donné* » (*19*, 11). Elle renvoie à la parole de Jésus : « *quiconque répudie sa femme — je ne parle pas de la fornication — et en épouse une autre commet un adultère* » (*19*, 9). La réaction des disciples avait d'ailleurs été provoquée par cette parole (*19*, 10). Comme tout ce qui a trait au Royaume, la fidélité conjugale parfaite est quelque chose d'exigeant. Tous n'en saisissent pas la profondeur. Mais il existe des hommes qui, ayant reçu la grâce de pénétrer le sens du Royaume, deviennent capables de demeurer, en dépit de tout et dans des situations difficiles, fidèles à l'unique personne à laquelle ils se sont voués par le mariage. Séparés d'elle ils ne se remarient pas. Ils vivent comme des « eunuques ». Pourquoi ? A cause de l'absolu du Royaume dont le mystère du mariage porte la marque.

Dans ces perspectives les deux parties de la péricope se trouvent parfaitement unifiées, en fonction de la signification d'ensemble du chapitre, selon un processus courant dans la technique rédactionnelle des évangélistes[36]. En effet, les versets 1-10 concernent la grandeur

33. Voir J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Evangile*, Paris, 1959, 202-207.
34. Celle de Q. QUESNELL citée dans la bibliographie de la note 32.
35. *Mariage et divorce dans l'Evangile*, 219-220.
36. Bien étudié par Q. QUESNELL, *art. cit.*, surtout pp. 340-346.

et la sainteté du mariage : le lien unissant un homme à une seule femme y apparaît comme l'expression d'un vouloir divin. La phrase des disciples porte un jugement sévère sur l'exigence radicale qu'ils perçoivent dans la situation ainsi décrite. Si, suivant l'exégèse habituelle, on accepte que les versets 11 et 12 soient un appel au célibat, il faut admettre que la pensée change subitement : Jésus accepte alors la position des disciples et commence à enseigner que de fait il vaut mieux ne pas se marier. Or le parallèle avec l'épisode du jeune homme riche, qui a lui aussi son axe dans une parole dure du Seigneur (*19*, 21) provoquant un jugement étonné des disciples (*19*, 25) et s'achevant sur la remarque, prolongeant la première parole du Christ, que cela n'est peut-être pas possible aux hommes mais l'est à Dieu (*19*, 26), nous incite à lire la péricope entière d'une seule coulée. Ce qui est conforme par ailleurs au style normal de Matthieu [87]. Alors tout s'unifie et s'éclaire, en parfaite harmonie avec les positions de Matthieu sur la perfection. La parole sur les eunuques devient moins un appel au célibat ou une approbation de celui-ci que l'affirmation dure de l'exigence évangélique dans le domaine de l'union indissoluble de l'homme et de la femme. Dans un contexte différent Paul n'est pas moins catégorique à ce plan (*1 Co 7*, 10). Et nous recoupons ainsi les conclusions de notre étude de la parole au jeune homme riche. Tout chrétien doit se tenir prêt aux décisions les plus radicales dans tous les domaines où le mystère du Royaume en sa propre vie personnelle est en cause. Le chrétien marié comme les autres. Pour lui, devenir semblable à l'eunuque pitoyable et méprisé prend place dans la liste de ces possibilités d'actes absolus tels que « *donner ses biens aux pauvres* », « *se couper la main* », « *s'arracher l'œil* », « *porter sa croix* », « *perdre sa vie* » [88].

Il nous paraît donc difficile de voir dans les textes inspirés relatifs au célibat ou présentés comme tels l'affirmation explicite et immédiate d'un « conseil évangélique » au sens technique du terme, voie non imposée mais laissée par le Seigneur à la liberté de chacun en

37. Ce que démontre QUESNELL.

38. « So here, Jesus does not retract his hard saying because the disciples are shocked by it. Christian love and Christian marriage do mean what he has said. Like the call to give up all one's possessions in the story of v. 16 ff., « *it is impossible to men* ». This is the word which « not all can grasp, but only those to whom it is given ». It is an essential statement of one aspect of the Christian message, and as such it appears in all three synoptics... It is presented in Mt. as calling forth the comment, « then it is better not to marry at all ». That is the unbeliever's foolish reaction. It is the choice of the safer way, the selfish way ; it is attempting to « save one's life ». Jesus does not accept this. He restates the doctrine, quite as strongly as before, and attaches to it the Christian challenge of faith ; let him grasp it who can. Restating it, he admits that it is a frightening prospect. It can leave a man in a state comparable to that of those most pitiable of men, the eunuchs ». Q. QUESNELL, *art. cit.*, 357-358.

vue d'une certaine gratuité dans la recherche de la perfection. Le contexte est tout autre [39], la perspective différente.

Mais ceci nous met face à une conclusion déroutante. Si ce que nous venons de présenter est exact, il faut bien admettre que nous ne trouvons pas dans l'Ecriture l'affirmation immédiate et explicite de la doctrine dite des « conseils évangéliques ». Il nous a même paru nécessaire de refuser l'opinion courante qui y voit au moins l'affirmation non équivoque d'un « conseil de célibat pour le Royaume des cieux ». La vie religieuse serait-elle sans fondement évangélique ?

Du donné biblique à la vie dite « vie selon les conseils évangéliques »

La vie religieuse n'est donc pas instituée immédiatement par Jésus. Du moins les textes bibliques n'en disent rien. Nous avons pourtant constaté que l'épisode du jeune homme riche et la page de Paul sur le charisme de la virginité pointent vers la mention de certains aspects essentiels de ce que l'on appelle « la vie selon les conseils », sans pourtant porter explicitement la mention de celle-ci. Nous aurions eu la même impression si, poursuivant notre enquête au-delà des trois conseils traditionnels, nous avions scruté en profondeur certains textes marqués eux aussi par une dimension d'absolu et assumés historiquement par la vie religieuse. Ainsi ceux qui parlent du désistement de ses biens personnels en faveur de la communauté fraternelle, type d'appauvrissement différent du don de ses richesses aux pauvres (*Ac 2*, 44-45 ; *4*, 32-35 ; *5*, 12-16), ou ce verset de Luc : « *si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et jusqu'à sa propre vie il ne peut être mon disciple* » (*Lc 14*, 26). En plus d'indiquer que la triade classique ne cerne pas intégralement l'enracinement évangélique de la vie religieuse, ceci montre surtout que cette dernière a une affinité très étroite avec la dimension de radical et d'absolu impliquée dans l'attachement au Seigneur.

Lorsque, à la lumière de cette dernière constatation, on réfléchit non d'une façon abstraite mais en collant à l'histoire, à l'ensemble de la vie religieuse, il devient de plus en plus évident que celle-ci jaillit bien de l'Evangile, mais d'une façon médiate et par le biais de l'appel au radicalisme impliqué dans l'expérience de foi *ut sic*. Ses traits essentiels se dessinent dans le Peuple de Dieu à la faveur d'une *certaine* lecture dans l'Esprit Saint non de tel ou tel texte mais du

39. On s'étonne que plusieurs auteurs au courant des positions qui s'affrontent au sujet de ce texte répètent des affirmations mises en doute au plan exégétique, en donnant l'impression que leur interprétation ne pose pas de problème.

contenu global de l'Evangile. Il s'agit d'une *certaine* compréhension, par l'intérieur, de la fine pointe de l'Evénement Jésus-Christ. Si, en effet, rien ne nous autorise à trouver dans une parole ou l'autre de Jésus la quasi-institution ou même le fondement explicite de la vie religieuse, il existe pourtant dans l'ensemble du fait évangélique une convergence d'éléments se recoupant et dessinant une certaine façon catégorique de « suivre le Christ ». Dans l'Esprit Saint, des chrétiens y ont très tôt perçu une invitation. Mais, il importe de le préciser, cette perception s'origine avant tout dans l'expérience globale de l'appartenance à Jésus-Christ. Quelques textes plus exigeants de l'Evangile ont balisé une voie, étayé un projet — que par ailleurs ils avaient pu contribuer à éveiller — celui de vivre d'une façon énergique et tranchée le *en Christô*. Car, alors même qu'ils s'adressent à tous les chrétiens, les documents évangéliques portent en maints endroits comme un désir, une tension vers une façon absolue de vivre la vocation commune. Une sorte d'outrance, de concentration sur la dimension radicale impliquée par l'accueil de l'Evangile. Nous allons nous expliquer.

Le processus nous paraît à la fois simple et, disons-le, normal si on le replonge dans ce que Paul nous apprend de l'activité de l'Esprit. Nous avons en effet montré plus haut que l'Evangile présentait la perfection du Royaume comme la fin à atteindre par tous, sans exception, en prenant le moyen nécessaire, fût-il radical et absolu, *chaque fois que* la situation l'exige. Dans le projet de la « vie religieuse », on refuse de prendre ce moyen radical uniquement lorsque la situation l'exige. Librement, on choisit de vivre dans un état où l'attitude radicale devient la norme. Il s'agit donc simplement de rendre plus continu, en en faisant la loi interne de l'existence et en l'institutionnalisant, le radicalisme évangélique [40]. Rien de plus. Et l'on fera de cette concentration sur le moyen radical l'objet d'un choix libre, sans mettre en cause l'obligation stricte pour tout chrétien de prendre ce moyen *chaque fois que* la situation l'exige. Il n'est donc pas d'abord question de préciser tel conseil ou de se centrer sur trois grands actes radicaux bien précis : la réflexion théologique fera plus tard ces discernements afin d'y voir plus clair dans l'ensemble de l'expérience évangélique en cause, après des siècles de vie religieuse. Il ne s'agit que d'un choix existentiel pour un type de vie où le radicalisme évangélique puisse pleinement se déployer. L'histoire montre que des hommes comme Antoine, Pachôme, Basile, François d'Assise, Dominique, Charles de Foucauld, Libermann n'ont pas dans leur motivation primordiale consciemment opté entre voie des

40. Dans le même sens voir S. LÉGASSE, *op. cit.*, 255. D'une certaine façon on radicalise le précepte lui-même. La position de THOMAS D'AQUIN pointe dans cette ligne (*II^a II^ae*, 184, 3).

préceptes et voie des conseils, ou senti d'abord dans l'appel au « célibat pour le Royaume » le ferment de leur vocation — ils parlent d'ailleurs beaucoup plus de la « pauvreté pour le Royaume » que du célibat — mais qu'ils ont simplement choisi une voie énergique et catégorique vers la perfection évangélique [41]. Leur point de départ n'a pas été de délimiter dans le donné biblique ou traditionnel tel ou tel « conseil » avec tel ou tel contenu mais d'opter pour la ligne de crête du radicalisme évangélique. Ce que vient par ailleurs confirmer l'enracinement des premières ébauches de vie religieuse dans l'encratisme primitif [42], et ses constants recoupements avec les grands mouvements de pénitence traversant l'histoire de l'Eglise.

Le groupe de ceux qui « suivent Jésus »

L'Ecriture nous fournit un type concret d'existence réalisant au moins idéalement cette option radicale pour Jésus et l'Evangile : le groupe de ceux et de celles qui « suivent Jésus » au long de son ministère. Ce groupe se détache avec un certain relief au sein de l'ensemble des personnes qui accueillent Jésus. La péricope du jeune homme riche s'achève d'ailleurs sur cette invitation : « *si tu veux être parfait ... va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor aux cieux, puis viens, suis-moi* » (*Mt 19*, 21). Or cette injonction de Jésus « représente le sommet et la raison d'être de tout le reste, et la phrase signifie : vends pour me suivre [43] », vends et alors tu pourras toi aussi me suivre. Plus bas, Pierre rappellera à Jésus : « *nous, nous avons tout quitté et nous t'avons suivi* » (*Mt 19*, 27), et Luc pour décrire la vocation de Pierre et celle de Lévi emploie une formule mettant un lien étroit entre « *tout quitter* » et « *suivre Jésus* ». On retrouve la même précision lorsqu'il s'agit des « disciples », groupe dont il est par ailleurs malaisé de savoir les traits précis et la relation avec les Douze [44]. Les récits évangéliques mettent donc un lien étroit entre la façon de « suivre le Christ » propre au groupe apostolique et l'adoption d'un style de vie marqué par l'absolu. Il faut pour « suivre Jésus » ainsi prendre un type d'existence semblable au sien et pour cela s'arracher d'une certaine façon (dont nous ignorons toutes les modalités concrètes) et au moins pour un temps à la vie ordinaire. Dans la volonté de Jésus, l'appel apostolique a son fruit dans l'appartenance au groupe de ceux

41. Voir l'étude minutieuse de I. HAUSHERR, *loc. cit.*, 35-115, qui pousse à la même conclusion.

42. Voir les positions de A. VOOBUS (cfr bibliographie présentée à la note 4). On comprend alors l'insistance sur la pauvreté.

43. S. LÉGASSE, *op. cit.*, 207.

44. Voir B. RIGAUX, *Die Zwölf in Geschichte und Kerygma*, dans *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1961, 468-486 ; A. SCHULZ, *Imitation*, dans *Encyclopédie de la foi*, t. 2, Paris, 1965, 280-285.

qui l'accompagnent au long des étapes de son ministère, s'attachent entièrement à sa parole, sont avec lui dans une relation spéciale d'intimité, annoncent même à l'occasion la Bonne Nouvelle dont il les a instruits (*Lc 10*, 1-20)[45].

Or cette façon de « suivre le Christ » ne peut être réduite à ses aspects matériels. Elle a une signification profonde[46]. Certes, si des hommes et des femmes « suivent Jésus » en Galilée et en Judée, c'est fondamentalement à cause de l'attrait qu'il exerce sur eux. Mais pourquoi Jésus les appelle-t-il à cette forme d'existence radicale ? Uniquement en vue de leur entrée personnelle dans le Royaume ? Ou pour s'attacher un groupe de zélés auxiliaires qu'il formerait déjà à lui succéder ? Les mobiles du Christ semblent d'un autre ordre. La marche à sa suite, c'est-à-dire concrètement la vie avec lui et tout ce qu'elle entraîne d'arrachement au style habituel d'existence même fervente, proclame existentiellement la relation absolue que l'Evangile entretient avec l'être-homme, l'emprise totale que la Parole de Dieu révélée en Jésus a sur ce dernier. Par là, d'ailleurs, le groupe apostolique devient noyau de l'Eglise en tant que celle-ci se fonde sur l'accueil inconditionné de la foi. Suivre Jésus revient en effet à « croire ostensiblement », à « entendre démonstrativement », à « se déclarer ostensiblement pour lui »[47] mais en montrant dans le même temps que la Parole de Jésus est celle du Seigneur de l'existence, qui comble la profondeur de la vie même. Avant de coopérer au travail de Jésus, de prêcher par ses pauvres mots et son action, le groupe de ceux qui « suivent le Christ » signifie ainsi la réalité et l'efficacité ultime de la foi, adhésion à une Parole de Dieu qui saisit le tout de l'homme et d'une certaine façon le revendique. Par son existence centrée sur Jésus, vu comme l'« unique nécessaire » et expérimenté comme tel, il se place de la sorte en un état permanent de confession de la foi. Et ceci en fait une réalisation typique de l'Eglise. On comprend alors pourquoi Jésus ne propose pas à ce groupe d'autres exigences morales que celles imposées à tous ceux qui dans le Peuple de Dieu veulent croire en lui et vivre de sa Parole[48] : c'est la vie même du Royaume qui doit se signifier en eux et par eux. Mais d'autre part on découvre le rôle privilégié que doit jouer dans cette signification la dimension de radical et d'absolu propre au statut

---

45. Voir S. LÉGASSE, *op. cit.*, 62-63.

46. Celle-ci a été remarquablement dégagée dans une étude, rapide mais très dense, de H. SCHÜRMANN, *Le groupe des disciples de Jésus, signe pour Israël et prototype de la vie selon les conseils*, dans *Christus*, 50, 1966, 184-209. Voir aussi nos études *La vie religieuse sacrement de la présence de Dieu* et *La vie religieuse sacrement de la puissance de Dieu*, reprises dans *Les religieux au cœur de l'Eglise*, 2e éd., Paris, 1969.

47. H. SCHÜRMANN, *op. cit.*, 191.

48. Ce que montre très bien H. SCHÜRMANN.

existentiel dans lequel librement ils acceptent de se situer pour répondre à son appel.

Evidemment, dans la communauté pentecostale, une fois Jésus disparu, la « suite du Christ » ne peut conserver le même visage. Si l'expérience qu'elle traduit demeure, elle doit changer de forme, ce qui aboutit nécessairement à une universalisation et à une intériorisation, avec tout ce que cela implique [49]. Fondamentalement sera « disciple » à ce niveau celui qui, appartenant au Christ par le baptême, s'est laissé saisir dans le plus profond de son existence et vit courageusement dans la logique de cette saisie. Donc tout chrétien sincère, loyal à l'*Agapè*. De la référence à une communauté spatiale autour de Jésus on passe à l'existence chrétienne vécue dans la ***koinônia*** du Seigneur par la puissance de l'Esprit. C'est toujours le Seigneur qui appelle, lui qui enseigne, lui qui sert de lien vivant entre les siens, mais il le fait dorénavant *en pneumati*. De plus, la « communauté » des frères s'élargit aux dimensions de la catholicité. Cette relecture de la « suite du Christ » semble nette chez Jean et reflue peut-être jusque dans la tradition synoptique [50]. La situation historique du groupe apostolique demeure certes normative, mais pourtant la situation pentecostale ne peut plus en assumer universellement toutes les composantes et tout le réalisme. Dans le processus de relecture la « *sequela Christi* » subit violence. En s'universalisant elle perd nécessairement ou tout au moins atténue certains de ses traits caractéristiques qui comptent parmi les plus signifiants.

Ceci explique pourquoi dans une vie de « disciple », souvent face à certains affaissements de la ferveur ecclésiale ou à une atonie envahissante, pourra se faire jour un désir, une tension vers une transposition plus stricte dans cette situation post-pascale de l'Eglise de la forme de vie radicale de ceux qui « suivaient Jésus » au sens précis que les textes donnent à l'expression. Peut-être ne le désirera-t-on pas dans le but d'aller également ou surtout prêcher la Bonne Nouvelle « à la manière des Apôtres », c'est-à-dire en épousant l'ensemble de leur style de vie et de leur activité. Ensemble hiérarchisé disions-nous. Mais on recherchera au moins un type d'existence où percera en son éclat le don total et radical de soi à la valeur suréminente qu'est le Royaume, avec la signification que nous dégagions à l'instant, celle d'une confession existentielle de la relation de l'Evangile à la racine même de l'être-homme. La présence physique du

---

49. Voir sur ce point G. KITTEL, *Akolouthcô*, dans *Theol. Wörterbuch. z.N.T.*, t. 1, 1933, 210-216 et surtout K. H. RENGSTORF, *Mathétès*, *ibid.*, t. 4, 1942, 417-465. Voir aussi A. SCHULZ, *Suivre et imiter le Christ*, Paris, 1965 ; T. AERTS, *Suivre Jésus, évolution d'un thème biblique dans les évangiles synoptiques*, dans *Ephem. Theol. Lov.*, 1966, 476-512 ; H. D. BETZ, *Nachfolge und Nachahmung Jesus Christi im Neuen Testament*, Tübingen, 1967.

50. Voir G. BARTH, *op. cit.*, surtout 92-95.

Christ manquera. Mais tous savent qu'il est mystérieusement présent et agissant par son Esprit, spécialement dans la Parole, l'assemblée fraternelle et le Mémorial eucharistique de la Pâque. Pourquoi alors ne pas tenter de vivre, dans la foi et *en pneumati*, l'expérience qui fut celle des amis de Jésus avant la Pâque ? Saisis par l'Esprit, certains ne pourront trouver la paix et la joie profondes de leur vie évangélique qu'en renonçant ainsi aux rapports habituels avec le monde. Non pour copier servilement ce qu'ont fait ceux et celles qui « suivaient Jésus », mais simplement pour vivre dans l'aujourd'hui du Peuple de Dieu leur attachement radical à la personne de Jésus.

Nous parlons d'attachement à Jésus. Pour le justifier nous avons à dessein en parlant du groupe apostolique employé le terme attrait. L'attrait exercé aujourd'hui par le Seigneur, s'il ne répond pas en tout à ce qu'a été le choc provoqué sur Pierre ou Jean ou André par la rencontre de Jésus, a pourtant la même origine. Or l'engagement de ces hommes ne procède pas du désir calculé d'obtenir plus sûrement la perfection, mais du fait qu'ils ont été comme saisis soit par la personne soit par le message de Jésus et qu'ils ont résolu de se donner intégralement à lui. Ils ne commencent pas par se dire : « aucun sacrifice n'est trop coûteux s'il me permet d'atteindre plus facilement le Royaume », encore que ce jugement ne puisse être totalement étranger à leur démarche et qu'il ne soit en rien méprisable. Ils se disent d'abord : « le Royaume découvert en Jésus est tel qu'il vaut la peine de se donner totalement à lui, même au prix des sacrifices les plus coûteux », d'autant plus que cet attachement total leur paraît intrinsèquement lié au mystère de la perfection dont parlent les Ecritures. Il en ira de même dans le processus de transposition post-pascale. Bien que non évacuée — elle ne saurait l'être — la perspective de la recherche d'une perfection personnelle s'enclave dans une option plus large : le don intégral de soi à la personne de Jésus et à son Evangile. En sa logique interne ce don pousse à l'adoption des grandes exigences parfois réclamées de certains de par la loi même du Royaume. Nous disions en effet que l'Evangile appelle tout fidèle à la perfection, ce qui implique qu'en certaines circonstances il soit prêt aux décisions les plus radicales si cette perfection se trouve en péril. L'attrait exercé par Jésus fait, dans le cas ici en cause, que l'on quitte des valeurs du monde de soi intégrables au Royaume, et donc bonnes, mais qui sont précisément celles auxquelles dans certaines circonstances le chrétien *peut* être appelé à renoncer parce qu'elles *peuvent* risquer de diviser son cœur. Pour être tout entier et sans division au Seigneur Jésus on se met librement en cet état d'urgence. On entre ainsi dans la voie radicale que l'Evangile connaît puisqu'elle passe par la ligne même de ses exigen-

ces et dessine l'arête vive de l'Eglise. Attachement inconditionnel à Jésus et entrée dans le chemin des exigences radicales en arrivent ainsi à coïncider. A relire et méditer, sans idées préconçues et en deçà de toute scolastique, la vie d'Antoine, celle de Pachôme, celle de François d'Assise, celle d'Ignace de Loyola et près de nous celle de Charles de Foucauld, on se convainc que tel est bien l'axe autour duquel se construit leur vocation.

Si ce que nous venons de développer est juste, il faut reconnaître que, bien qu'elle n'ait pas de fondement immédiat et explicite dans la lettre de l'Ecriture, la vie religieuse en sort pourtant. On doit même ajouter qu'elle a son point de jaillissement non à la périphérie mais au centre de l'Evangile, puisqu'elle représente un projet d'existence chrétienne visant à transposer dans la situation actuelle de l'Eglise le genre d'existence radicale menée par la communauté de ceux qui « suivaient Jésus ». La Tradition ne se trompait donc pas aussi grossièrement qu'on l'a dit en rattachant la vie monastique à l'*exordium Ecclesiae*. Si l'explicitation qu'elle en donnait était cahotante et simplificatrice, son intuition portait néanmoins une dimension de base exacte. On voit de plus comment le problème ne consiste plus à savoir si l'élément propre à la vie en cause est ou non le célibat parce que — à condition que ce soit solidement prouvé — ce serait le seul « conseil » explicitement mentionné dans la lettre de l'Ecriture. Faire la vie religieuse s'enraciner et se signifier essentiellement dans le célibat devient, face à ce que nous venons d'expliciter, une démarche appauvrissant considérablement la nature même du projet concerné, et qui, voulant à tout prix trouver un appui scripturaire explicite, s'enferme dans une vue décidément trop myope. Et cela revient en fait à trop couper la vie religieuse des exigences évangéliques communes. Le propos de célibat n'est qu'un élément, extrêmement signifiant, d'un projet de remise totale de soi au Seigneur de l'existence.

Nous pouvons maintenant mieux comprendre la relation exacte qui existe entre les grandes décisions radicales introduisant le croyant dans cette « suite du Christ » (et qui répondent *grosso modo* et avec beaucoup de nuances à ce qu'on appelle les « conseils ») et la totalité du projet dénommé « vie religieuse ». Elle nous paraît excellemment présentée dans une Règle orientale, le *Typicon* des frères Szeptyckyj [51]. Après avoir affirmé que « la vie monastique ne possède qu'une règle, l'Evangile de Jésus-Christ [52] », le texte ajoute que les vœux du moine

51. Ecrite au début du siècle pour les moines studites de l'église ukrainienne restaurés selon l'esprit et les institutions de Théodore Studite qui vécut de 759 à 826 et fut l'un des grands noms du monachisme byzantin. Il s'agit du *Typicon auctoribus servis Dei Metropolita Andrea et Archimandrita Clemente Szeptycky studitis*, Rome, 1964.

52. *Ed. cit.*, p. 10.

studite sont « renoncement à la vie séculière, vœux de chasteté et de piété, de pauvreté, d'obéissance et d'une vie constante de jeûne et de labeur [53] ». Les seconds ne font qu'expliciter l'intention d'absolu librement assumée en vue du premier. En d'autres termes, les vœux (pour reprendre le vocabulaire de cette Règle) ne sont faits qu'en vue de vivre l'Evangile d'une façon radicale, ils s'ordonnent à ce dernier qui représente la Règle ultime et normative. Le projet religieux comme tel porte donc formellement sur l'Evangile, qu'il entend vivre selon un mode absolu, déterminé par les grands arrachements (ou renoncements) reliés à lui par les textes révélés eux-mêmes.

Cette remarque, qui pourrait paraître aller de soi mais dont le contenu fut souvent obscurci, nous semble importante. La tradition religieuse tant en Orient [54] qu'en Occident [55] est consciente de cette place de l'Evangile comme Règle unique. Et elle n'a pas attendu Vatican II [56] pour l'affirmer explicitement. Parmi plusieurs témoins que nous aimerions présenter ici, bornons-nous à rappeler l'admirable prologue attribué à tort à Etienne de Muret et mis vers 1076 en tête de la Règle de Grandmont, dans laquelle d'ailleurs l'affirmation de la priorité de l'Evangile revient comme un leitmotiv :

> « Vers la maison du Père suprême, dans laquelle sont de multiples demeures, ainsi que le dit le Fils, conduisent des voies diverses entre lesquelles on peut choisir, des chemins tracés en diverses directions, plusieurs échelons ... Par là on va de vertu en vertu contempler Dieu en Sion. Divers Pères nous ont recommandé ces voies dans des documents qu'on appelle Règle de saint Basile, de saint Augustin, de saint Benoît. Mais celles-ci ne sont pas la source de la vie religieuse : elles en sont des dérivés (*propagines*). Elles ne sont pas sa racine : elles en sont les branches. Elles n'en sont pas la tête : elles sont les membres. Il n'y a en effet pour la foi et le salut qu'une seule première et principale Règle des règles dont découlent toutes les autres comme des ruisseaux de leur source, le Saint Evangile que Dieu a transmis aux Apôtres et qu'ils ont annoncé fidèlement à tout l'univers ... Là sans exception sont les prescriptions générales que détaillent les commandements particuliers, comme aussi les conseils spéciaux donnés en vue de la plus grande perfection du Salut quand le Seigneur a dit : — Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans le ciel, puis viens et suis-moi. Et ailleurs : — celui qui aura abandonné maison, frères, sœurs, père,

53. *Ibid.*, 18-19.

54. Ainsi le cérémonial de profession des moines grecs que l'on trouve dans J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venise, 1730, 378-423 ; ou encore BASILE, *Reg. long. Prol.*, et 8 : 2 ; *Epist.* 22.

55. BENOÎT dans sa Règle qu'il veut centrer sur le « *per ducatum Evangelii* » est ici un témoin de première importance.

56. *Perfectae caritatis* 2, dont en général les commentateurs n'ont pas souligné l'enracinement dans la Tradition, certains affirmant d'une façon assez rapide que « ce texte est un nouveau départ de la vie religieuse » alors qu'en fait il n'est qu'un retour à ce que dans ses grands moments la vie religieuse n'a cessé de professer.

> mère, épouse, fils ou champs à cause de mon nom recevra le centuple et possédera la vie éternelle ... Si l'on vous demande de quelle profession ou de quelle règle ou de quel ordre vous êtes, répondez que vous êtes de règle première et principale de la religion chrétienne, c'est-à-dire de l'Evangile, source et principe de toutes les règles » (*Corp. Christ. Continuatio Mediaevalis*, VIII, 65-67).

Certes ici perce une théorie des conseils que nous sentirions le besoin de nuancer. Mais la place donnée à l'Evangile est sans conteste la première [57].

François d'Assise ne parlera pas autrement : « la Règle et la vie des Mineurs consiste à observer le Saint Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ en vivant en obéissance, sans propre et en chasteté » (*Reg. 2ª*, 1). Ce que la première Règle explicitait ainsi :

> « La Règle et la vie de ces frères est de vivre dans l'obéissance, la chasteté et sans propre, et de suivre la doctrine et les traces (*vestigia*) de Notre Seigneur Jésus-Christ qui a dit : — Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans le ciel, puis viens et suis-moi. Et encore : — Si quelqu'un veut venir après moi qu'il se renonce, prenne sa croix et me suive. Et de même : — Si quelqu'un veut venir à moi et ne hait pas son père, sa mère, son épouse, ses frères, ses sœurs et jusqu'à son âme, il ne peut être mon disciple. Et quiconque quittera père, mère, frères, sœurs, épouse ou fils, maisons ou champs à cause de moi recevra le centuple et possédera la vie éternelle » (*Reg. 1ª*, 1).

On notera dans ce dernier texte le choix des versets évangéliques : ce sont ceux qui insistent sur l'arrachement à la façon ordinaire de vivre. Et pourquoi cet arrachement ? Pour entrer dans les *vestigia Christi*, donc dans ce qui représente la substance même de l'Evangile. Dans son *Testamentum* François dira que tel était bien son but : « vivre dans la conformité à l'Evangile » (*Test.* 14) et le *Speculum* mettra sur ses lèvres cet aveu : « je refuse d'entendre parler d'autre Règle, qu'elle soit d'Augustin, de Benoît ou de Bernard » (*Spec.* 68). Très près de nous, le P. Libermann, dans sa Règle provisoire de 1845, renouera avec cette perception en profondeur du projet religieux : les missionnaires « doivent tendre de toute leur force à retracer en leur personne (la sainteté de Jésus), imitant ses vertus au degré le plus parfait et ne disant jamais : c'est assez, afin que les hommes soient obligés de reconnaître en eux et en leur conduite celui qui les envoie [58] ».

C'est dire que le choix des mesures radicales — exprimées dans les décisions de pauvreté, abandon du style ordinaire de vie, rupture des relations coutumières avec le monde, célibat, obéissance, pénitence

57. Voir aussi PIERRE LE CHANTRE, *Verbum abbrev.*, 79, *P.L.* 205, 235.

58. *Règle provisoire des Missionnaires de Libermann, texte et commentaire*, éd. F. NICOLAS, *pro manuscripto*, Mortain, 1967, 12.

institutionnalisée — n'équivaut en rien à une sélection à l'intérieur de la totalité évangélique ou à une réduction de celle-ci. Il s'agit d'un autre plan, visant au contraire à mettre le croyant dans une situation qui lui permettra de vivre tout l'Evangile mais sous un mode spécial. Ce choix détermine un mode, non un contenu. Il serait d'autre part inexact de ne voir dans ces décisions que des déterminations ascétiques, comme si l'entière désappropriation qu'elles enveloppent ne représentait qu'un propos de renoncement [59]. Leur motivation la plus profonde est de répondre avec intensité à la revendication inconditionnelle de la personne et de l'existence, perçue dans l'Esprit comme une valeur essentiellement positive.

L'ambivalence de la position de Thomas d'Aquin, qui voit dans les « conseils religieux » à la fois un moyen vers l'accomplissement plénier d'une autre catégorie de « conseils » qui eux relèvent de la fin (les « conseils » du Sermon sur la montagne), et une démarche sacrificielle au sens positif qu'il donne à ce terme à la suite d'Augustin, et qui n'est pas un sens ascétique, devient ici fort éclairante [60]. Car l'ensemble des mesures radicales prises ainsi par le croyant est le signe démonstratif du projet global d'appartenance au Christ tout autant que le moyen permettant à ce projet de se réaliser.

La communauté primitive des Actes

Nous parlions jusqu'ici d'un désir de transposer dans l'Eglise post-pascale la situation existentielle du groupe de ceux et de celles qui « suivaient Jésus ». Or, lorsqu'on étudie l'histoire de la vie religieuse, on est frappé de constater que cette dernière ne cesse de voir dans la communauté primitive des Actes des Apôtres à la fois la norme et le modèle de ce à quoi elle aspire. La transposition pentecostale de la « suite du Christ » lui apparaît comme accomplie là sous sa forme parfaite.

Cette communauté pentecostale se structure autour de deux pivots que mettent en relief les « sommaires » insérés sur la trame du livre des Actes (*Ac 2*, 42-47 ; *4*, 32-35 ; *5*, 12-16) : la *koinônia* avec le Seigneur écouté dans la parole de ses témoins et nourrie par sa présence mystérieuse au milieu des siens rassemblés en son nom, le service de l'Evangile accompli soit par le témoignage de la communauté soit par l'annonce de la Bonne Nouvelle plus spécialement confiée à certains [61].

---

59. Voir les témoignages rassemblés dans le livre de R. H. ESNAULT, *Luther et le monachisme aujourd'hui*, Genève, 1964.

60. Voir en particulier *II^a II^ae*, 184, 3 ; 186, 2 ; 186, 7, ad 1.

61. Sur les sommaires des Actes voir : F. J. FOAKES JACKSON et KIRSOPP LAKE, *The Beginnings of Christianity*, t. 1, vol. 4, Londres, 1933, 27-30, 47-49, 54-55 ; vol. 5, 140-151, 392-402 ; S. LYONNET, *La koinônia de l'Eglise primitive et la Sainte Eglise*, dans *350 Congreso Eucaristico Internacional, sesiones de estudio,*

Certes ces sommaires idéalisent la vie primitive. Dès le début il y eut des ombres, comme le prouvent des incidents tels que l'histoire d'Ananie et de Saphire, les frictions entre Hébreux et Hellénistes et surtout les lettres de Paul. Pourtant ces tableaux mettent au premier plan deux valeurs qu'on ne saurait d'aucune façon négliger. D'abord l'affirmation que la présence du Seigneur est alors expérimentée dans l'écoute assidue de la Parole, la prière et la Liturgie au cœur de laquelle il faut sans nul doute placer le Mémorial du Seigneur. Ensuite que cette présence du Seigneur *en pneumati* au sein de la communauté des disciples constitue le point d'unification qui les noue en vraie « fraternité », à la façon dont la présence physique de Jésus constituait le point d'unification du groupe de ceux qui le « suivaient » durant sa vie terrestre. Cette vie de « fraternité » autour de la présence de Jésus veut normalement s'exprimer dans une *koinônia* totale appelant au plan matériel la mise en commun, le partage des biens. Le type de *koinônia* décrit dans les Actes semble bien un essai, idéal et idéalisé, de transposition communautaire, autour de la présence du Seigneur *en pneumati*, de ce qui fut la vie commune du groupe de ceux « suivant » Jésus dans sa vie et son ministère. L'appartenance inconditionnelle au Christ y amène avec elle, comme allant de soi, par sa loi même, la *koinônia* fraternelle [62]. Pour suivre le Christ lors de sa pérégrination évangélique les Apôtres ont abandonné *ta idia*, ce qui leur était personnel ; l'Eglise de Jérusalem a comme son sceau dans le fait que chacun renonce à faire sien (*idion*) ce qui lui appartient (*Ac 4*, 32), qu'il l'abandonne, mais pour le profit de la communauté fraternelle dans laquelle tous n'ont « *qu'un cœur et une âme* » (*4*, 32). Les paroles de Jésus à ceux qui pour le « suivre » doivent quitter leurs biens sont ainsi transposées dans la perspective de la *koinônia* ecclésiale pentecostale. On quitte tout. Mais ce détachement lui-même devient fécond. Il n'a rien d'un dépouillement purement négatif. Il construit concrètement la *koinônia* : ce à quoi l'on renonce est donné aux pauvres de la communauté dont l'indigence opposée à la richesse de certains autres frères constituerait un scandale [63].

vol. 1, Barcelone, 1954, 511-515 ; L. CERFAUX, *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, t. 2, Gembloux, 125-156 ; P. BENOIT, *Remarques sur les sommaires des Actes*, dans *Exégèse et Théologie*, t. 2, Paris, 1961, 180-192 ; L. TURRADO Y TURRADO, *La Iglesia en los Hechos de los Apóstoles*, dans *XIX^a Semana Bíblica Española*, 1962, 101-133 ; A. M. DENIS, *Ascèse et vie chrétienne, éléments concernant la vie religieuse dans le Nouveau Testament*, dans *RSPT*, 1963, 605-618 ; J. DUPONT, *La communauté des biens aux premiers jours de l'Eglise*, dans *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1967, 503-519, et *L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres*, ci-dessus pp. 897-915.

62. S. LÉGASSE, *op. cit.*, 97-107, 252-253, rapproche ces sommaires de l'interprétation que donne Luc de la rencontre avec l'homme riche, dont il fait un notable.

63. Voir J. SCHMITT, *L'Eglise de Jérusalem ou la restauration d'Israël d'après*

Tableau idéal et idéalisé toutefois ! Luc laisse soupçonner, en particulier par l'écho qu'il donne au geste de Barnabé (*4*, 36-37) et l'épisode d'Ananie et Saphire, que le don de tous ses biens à la communauté, quoiqu'il soit la concrétisation normale du « *cor unum et anima una* », ne tombe pas sous le coup d'une obligation stricte [64]. Le contenu des sommaires apparaît ainsi comme un idéal à poursuivre, que sans doute Luc lui-même sait n'être ni pleinement réalisé ni réalisable en tout point. D'autant plus qu'il ne songe pas à la constitution au sein de l'Eglise naissante d'un groupe particulier qui s'astreindrait plus strictement à certaines normes : la vocation de croyant avec toutes ses exigences est univoquement celle de tout homme accueillant la Parole de Dieu et scellant cet accueil dans le baptême. D'autre part — et ce facteur nous semble important — l'expansion même de l'Eglise, son besoin de rejoindre diverses situations humaines et diverses cultures, font que très tôt cette transposition de la *sequela Christi* sous la forme d'une communauté de biens où s'incarne presque matériellement la *koinônia* de grâce n'est plus universellement réalisable [65]. Pourtant, dans l'Eglise demeure toujours une tension, un appel profond venant de l'Esprit et orienté vers la réalisation de quelque chose se rapprochant le plus possible de la *koinônia* primitive explicitement reliée par les Actes au mystère de la Pentecôte, et où l'*Ekklesia tou Theou* s'est manifestée, à sa naissance, en sa réalisation exemplaire. Dans le feu de l'Esprit, l'Eglise ce jour-là s'est modelée en *koinônia*. En elle l'Esprit ne cesse de soupirer vers l'émergence de ce qui reste l'idéal manifesté à son origine. Lorsqu'on étudie certains documents relatifs à des situations d'urgence de l'Eglise on est frappé de la puissance d'attraction de cet idéal dans les circonstances les plus difficiles. Nous songeons particulièrement ici au dossier de saint Dominique [66], à la fermentation précédant la naissance des prêtres-ouvriers [67], à Dietrich Bonhoeffer qui dans la situation tragique de l'église allemande sous Hitler écrit :

> « Le renouveau de l'Eglise devra sans nul doute venir d'une nouvelle forme de monachisme qui n'aura avec l'ancienne qu'un point commun : une vie menée sans compromission selon le Sermon sur la

---

les cinq premiers chapitres des Actes, dans *Rev. des Sc. Rel.*, 1953, 209-218, surtout 213-218. Voir aussi, dans une autre optique, A. GEORGE, *La communion fraternelle des croyants dans les épîtres de saint Paul*, dans *Lum. et Vie*, 83, 1967, 3-20.

64. Voir P. BENOIT, *op. cit.*, 191, note 1.

65. C'est ce que montre bien J. L. MCKENSIE, *Authority in the Church*, New York, 1966, 48-50, 64-65.

66. Que le Père VICAIRE a étudié et présenté dans ses diverses études, en particulier dans son *Saint Dominique de Calaruega d'après les documents du XIII^e siècle*, Paris, 1955, et *Saint Dominique, la vie apostolique*, Paris, 1965.

67. Lire les témoignages présentés par E. POULAT, *Naissance des prêtres-ouvriers*, Paris, 1965, 209-375.

> montagne, à la suite du Christ. Je crois venu le temps de rassembler des hommes dans ce but [68]. »

et qui donne forme à ce projet dans la communauté de Finkenwalde centrée sur l'idéal de la communauté des Actes [69]. Ce qu'était au temps de Jésus le groupe de ceux et de celles qui le « suivaient », la communauté pentecostale le devient pour l'étape post-pascale : signe du Royaume en sa forme radicale, en son état de violence (cfr *Mt 11*, 12).

Or, disions-nous, l'histoire montre que, lorsqu'elle surgit ou se réforme, la vie religieuse entend renouer avec cet idéal communautaire des sommaires des Actes. Elle ne le fait pas d'ordinaire d'une façon naïve et il faut savoir lire avec un certain humour historique même les vues d'un Cassien. Car elle sait que son type d'existence ne saurait s'appliquer universellement, et d'autre part elle n'est pas prête à refuser à ceux qui ne l'embrassent pas le droit au titre de « disciples du Christ ». Mais elle veut faire s'assouvir en elle, à sa pauvre mesure, la tension profonde qui habite l'Eglise.

Les témoignages explicites de cette intention de renouer en ce sens avec la forme de vie des Actes abondent. On peut même probablement la voir se profiler dans la vocation d'Antoine, déçu peut-être par l'état de l'église locale et habité par la nostalgie de la véritable *koinônia* [70]. Mais le témoin le plus typique est sans nul doute Pachôme dont l'influence sur la vie cénobitique sera capitale [71]. Voici comment la tradition évoque son projet :

> « Le règlement qu'il leur avait ainsi fixé s'assouplissait selon leur faiblesse, à la manière de ce que dit l'Apôtre : — Je me suis fait faible avec les faibles pour gagner les faibles ... Telle fut donc la manière dont il procéda parce qu'il voyait qu'ils n'étaient pas encore disposés à se lier entre eux dans la communauté parfaite, dans le genre de ce qu'il est écrit dans les Actes au sujet des croyants : — ils étaient un seul cœur et une seule âme et tous les biens leur

68. *Gesammelte Schriften*, t. 3, 25.

69. Le petit livre *De la vie communautaire*, trad. F. RYSER, Neuchâtel-Paris, 1947 en donne la charte.

70. ATHANASE (*Vita Antonii*, 2) nous dit en effet qu'Antoine est frappé par l'exemple de ceux qui vendent tous leurs biens et les donnent aux Apôtres pour qu'ils soient distribués.

71. Voir : P. LADEUZE, *Etude sur le cénobitisme pachômien pendant le IV^e^ siècle et la première moitié du V^e^*, Louvain, 2^e^ éd., 1962 ; H. BACHT, *Antonius und Pachomius, von der Anachorese zum Cönobitentum*, dans *Stud. Anselm.*, 38, 1956, 66-107 ; ID., *Pakhôme et ses disciples*, dans *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, 39-71 ; C. P. TAMBURRINO, *Koinônia, die beziehung « monasterium », « kirche » im frühen pachomianische Mönchtum*, dans *Erbe und Auftrag*, 43, 1967, 5-21 ; H. VAN CRANENBURGH, *Valeur actuelle de la vie religieuse pachômienne*, dans *Vie Spir.*, 559, 1969, 400-422 ; A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au IV^e^ siècle*, dans *Stud. Anselm.*, 57, 1968. On trouvera une étude sur les sources pachômiennes dans M. M. VAN MOLLE, **articles publiés dans *Vie Spir. Suppl.*, 1968 et 1969.**

> appartenaient en commun ; il n'était personne qui disait de ce qui lui appartenait : — c'est à moi [72]. »

Car tel était bien son idéal :

> « La voie qu'il a suivie est la voie apostolique, je veux dire la congrégation ... la vie commune dans laquelle a marché notre Père est la voie supérieure des Apôtres [73]. »

Et son second successeur, Théodore de Tabennesi, déclarera :

> « C'est par une faveur de Dieu ... qu'apparut sur terre la *koinônia* sainte, celle par laquelle il a fait connaître la vie apostolique aux hommes qui désirent être à l'image des apôtres devant le Seigneur de tous, éternellement [74]. »

Dans son œuvre, en effet, tout vise la *koinônia*, « la loi de la *koinônia* sainte et vraie dont l'auteur, après les apôtres, est apa Pâchome [75] » et qui fait qu'une multitude devient « un seul esprit et un seul corps [76] ». La même perception demeurera la préoccupation centrale d'Horsièse, premier successeur de Pachôme, faisant face à une crise qui risque d'anéantir la *koinônia*. Dans une page d'une grande densité il écrit :

> « Que notre communauté et la *koinônia* qui nous unit soient de Dieu, l'Apôtre nous l'enseigne lorsqu'il dit : — Quant à la bienfaisance et à la *koinônia* ne les oubliez pas car c'est à de tels sacrifices que Dieu prend plaisir. Nous lisons cela aussi dans les Actes des Apôtres : — La foule des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme, et aucun d'entre eux ne disait : — ceci est à moi, tout leur était commun. Et le psalmiste s'accorde avec ces textes lorsqu'il dit : — Qu'il est bon et doux pour des frères d'habiter ensemble. Nous aussi qui habitons dans les *cenobia* et sommes unis par une charité mutuelle, faisons en sorte que comme nous avons mérité de partager le sort de nos saints pères, de même dans la vie future nous ayons part avec eux [77]. »

Basile, dont on sait l'importance pour la tradition monastique à laquelle il infuse une vigoureuse sève évangélique, prend lui aussi pour axe l'imitation de la communauté apostolique :

> « L'habitation des frères dans le même lieu est le stade du combat, une voie pour un progrès sûr, un exercice perpétuel, une méditation des préceptes du Seigneur. Elle a pour but la gloire de Dieu

72. Th. LEFORT, *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Louvain, 1943, 3, voir aussi 65.
73. *Ibid.*, 268 ; voir 269, 186.
74. Th. LEFORT, *Oeuvres de saint Pachôme et de ses disciples*, *CSCO*, 160, Louvain, 1956, 38.
75. *Ibid.*, 41.
76. Th. LEFORT, *Les vies coptes...*, 212.
77. A. BOON, *Pachomiana Latina*, Louvain, 1932, 142 (*Liber Patris nostri Orsiesii*, 50).

> selon le précepte donné par le Seigneur Jésus Christ : — Que votre lumière brille devant les hommes ... et elle observe la forme de vie des saints dont parlent les Actes des Apôtres lorsqu'ils disent : — Tous les croyants étaient dans le même lieu et avaient tout en commun. Et plus loin : — La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme, nul ne disait sien ce qui lui appartenait et tout était en commun [78]. »

Les positions de Cassien sur l'enracinement historique de la vie monastique dans la communauté des Actes — qu'il explicite d'ailleurs sous deux formes [79] — et où il présente une vision quelque peu simpliste des choses sont connues. Mais en dépit des durcissements inacceptables, l'intuition de base demeure la même. Comme elle l'était chez Jérôme lorsqu'il écrivait :

> « L'Eglise des premiers croyants au Christ fut ce que maintenant les moines s'efforcent et se proposent de réaliser : nul n'a rien en propre, nul n'est riche ou pauvre parmi eux, les biens sont partagés entre les indigents, on s'adonne à la prière et aux psaumes, on étudie et on vit dans la continence : c'est bien ainsi que Luc nous décrit ce que furent d'abord les croyants à Jérusalem [80]. »

Il n'est donc pas accidentel qu'Augustin dans sa si importante *Regula ad servos Dei* [81], dans la lettre CCXI, et en de multiples allusions [82], centre le projet de vie de ceux et de celles auxquels il s'adresse sur la décision « d'habiter ensemble, de n'avoir qu'un seul cœur et une seule âme en Dieu, de ne rien posséder en propre mais de tout mettre en commun », en renvoyant explicitement lui aussi au texte des Actes [83]. Il ne fait ainsi que s'inscrire dans l'élan de la Tradition. Benoît lui-même, qui à première vue paraîtrait moins sensible à un rattachement explicite, est peut-être plus marqué par cette perspective « apostolique » qu'on l'a cru. Outre le fait que deux chapitres de la Règle — les chapitres 33 et 34 — s'appuient explicitement sur le texte des Actes, il se peut en effet que la célèbre *conversatio morum* du chapitre 58 désigne le propos de vie commune classique, en réaction contre une certaine forme d'érémitisme [84].

---

78. *Reg. fus.*, 7, *P.G.*, 31, 933. Voir aussi *Reg. brev.*, 85 : « le Christ nous a appris par ses paroles et ses actes à donner notre vie pour nos amis et, à fortiori, à abandonner nos biens extérieurs ».

79. Voir A. DE VOGÜÉ, *Monachisme et Eglise dans la pensée de Cassien*, dans *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, 213-240.

80. *De viris illustribus*, 11, *P.L.* 23, 658.

81. L'ouvrage fondamental sur cette règle est L. VERHEIJEN, *La règle de saint Augustin*, Paris, 1967.

82. L'*Epistola* 211 ; le *De opere monachorum*, XVI, 17, *CSEL* 41, 529-530 ; *In Ps.*, 132, 6.

83. Voir *P.L.* 32, 1378-1379.

84. C'est la suggestion de O. LOTTIN, *Le vœu de conversatio morum dans la Règle de saint Benoît*, dans *Rech. de Théol. Anc. et Méd.*, 1959, 5-16.

Le monachisme médiéval méditera et assimilera cette relation à la communauté pentecostale. Guillaume de Saint Thierry, par exemple, faisant l'éloge de la « cohabitation fraternelle dans l'unanimité », essaie de rattacher à la *koinônia* des Actes les attitudes monastiques elles-mêmes. Le texte vaut la peine d'être cité :

> « Les Apôtres ont institué pour eux cette manière de vivre ensemble où la multitude n'a qu'un cœur et qu'une âme, où tout est en commun, où l'on est continuellement au Temple dans un sentiment unanime. Certains hommes, poussés par un intense amour de cette forme de vie instituée par les Apôtres ne veulent plus avoir d'autre maison ou d'autre demeure que la maison de Dieu qui est une maison de prière. Ils accomplissent tout ce qu'ils font dans un horaire commun et une règle commune. Ils habitent en commun, au nom du Seigneur, ne possèdent rien en propre, pas même leur propre corps, ne sont plus maîtres de leur volonté personnelle, dorment dans le même lieu, se lèvent ensemble, prient ensemble, psalmodient ensemble, étudient ensemble. Ils ont exprimé un vouloir ferme et immuable d'obéir à leurs supérieurs et de leur demeurer soumis. Ils ont réduit le plus possible leurs besoins pour vivre de peu, s'habillent pauvrement, se nourrissent sobrement, fixent tout ainsi par une règle bien nette [85]. »

Pierre Comestor [86], Bernard [87], l'auteur du *De vita vere apostolica* attribué à Rupert de Deutz [88], le prologue de l'*Exordium Magnum* de Cîteaux [89], Abélard [90], sont de l'avis de ce bénédictin enthousiaste qui, ayant recopié soigneusement les trois sommaires des Actes, poursuit :

> « Quel élément, dans l'ensemble de nos observances monastiques, manque-t-il donc à la forme de vie que nous venons de décrire ? On y trouve en effet l'audition de la Parole de Dieu, la sainte communion, la prière, l'habitation et la vie en commun. Là se manifestent le mépris des richesses et leur distribution selon les besoins de chacun, l'application assidue à l'Office Divin aussi bien qu'à l'aumône, la table commune, l'exultation spirituelle et la simplicité. Là s'expriment sans cesse la louange divine et les actions de grâce, l'unanimité et la concorde de la multitude, le détachement des affaires domestiques. Bref, tout ce qu'on découvre dans les règles des Pères, tout ce qu'on pratique dans les coutumes des monastères, tout cet ensemble, dis-je, on le voit se manifester plus clairement que le jour dans les Actes Apostoliques [91]. »

---

85. *Liber de natura et dignitate amoris*, IX, 24, *P.L.* 184, 395-396.
86. Cfr L. HERTLING, *Die Professio der Kleriker und die Entstehung der drei Gelübde*, dans *Zeitschrift f. Kath. Theol.*, 1932, 171.
87. *Apologia*, X, 24, *P.L.* 182, 912 ; *Sermones de diversis*, 22 : 2, 27 : 3, 37 : 7, *P.L.* 183, 595, 613, 642.
88. *P.L.* 170, 644.
89. *P.L.* 185, 997-999.
90. *Theologia*, II. *P.L.* 178, 1180.
91. *Die Chronik des Klosters Petershausen, casus Monasterii Petrishusensis*, c. 11, éd. FEGER, Lindau-Constance, 1956, 26. Nous citons d'après la traduction de M. H. VICAIRE, *L'imitation des Apôtres*, Paris, 1963, 36-37.

Lorsqu'un siècle plus tôt (en 1096) le Concile de Nîmes, dans un contexte quelque peu polémique, déclarait : « les moines vivent selon la Règle des Apôtres dont ils suivent les traces (*vestigia*) par la pratique de la vie commune, selon qu'il est écrit au livre des Actes : — ils n'avaient qu'un cœur et une âme et tous leurs biens étaient en commun [92] », il ne faisait que traduire la conviction profonde de ceux qu'il défendait.

Mais c'était également la conviction des adeptes d'une autre forme de vie, appelée elle aussi à un rôle important dans l'Eglise d'Occident, la vie canoniale. S'il est faux [93] que l'idéal des chanoines soit à son origine rattaché au texte des Actes [94], il est néanmoins indubitable que peu à peu on cherchera à le lui donner comme idéal voire comme point de départ. Déjà amorcé dans les fausses Décrétales [95], le processus aboutit, au moment où souffle un vent puissant de réforme, aux positions bien connues de Pierre Damien, en relation étroite cette fois avec le ministère des clercs [96]. La « vie apostolique » débouche ainsi dans l'action évangélique. Dans le sillage de la Règle d'Augustin, le prologue des coutumes de Prémontré donne forme à cette osmose [97]. Voilà que s'ouvre un champ neuf à la vie religieuse, et de nouveau sur la base d'un retour à l'idéal de la communauté de Jérusalem.

On sait que le projet des Mendiants, en certaines de ses formes, se situant dans le prolongement de l'idéal canonial, fusionnera le désir d'imitation de la communauté apostolique avec le désir d'une pauvreté itinérante, elle aussi « apostolique », ainsi que l'avait déjà proposé Pierre Damien [98]. Certes il faut éviter ici des généralisations trop faciles. Les formes de l'idéal Mendiant sont à l'origine plus diversifiées qu'on l'affirme parfois. François ne songe pas à un type de vie cléricale, et il semble bien que pour lui l'idéal soit de rejoindre directement l'exemple du Christ sans trop se cramponner à l'exemple de la communauté apostolique [99]. Il importe pourtant de noter que, indissociablement liée à la pauvreté radicale, « une des caractéristiques dominantes des premières communautés franciscaines fut l'amour fraternel que se vouaient les frères entre eux » [100] : le dépouillement

92. MANSI, 20, 935.
93. Comme le prouve dans son petit livre plein de sève M. H. VICAIRE, *L'imitation des Apôtres*.
94. Ce que manifeste clairement le prologue de la Règle d'Aix-la-Chapelle (*Monumenta Germaniae Historiae, Concilia*, II, 1, 307-395, surtout 395).
95. Cfr P. HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, Leipzig, 1863, 143-145.
96. *Contra clericos regulares proprietarios, opusc.* 24 : 4-6, *P.L.* 145, 486-490.
97. Texte dans MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae Ritibus*, t. 3, 323-336.
98. *Op. cit.*, 490.
99. K. ESSER, *La Règle et la vie des frères*, dans L. HARDICK, J. TERSCHLUSSEN et K. ESSER, *La Règle des Frères mineurs, Etude historique et spirituelle*, Paris, 1961, 116.
100. L. HARDICK, *Histoire et observance de la Règle au cours des premiers*

total et la mise en commun intégrale de tous les biens y fleurissent en authentique fraternité. Bien qu'il ne s'agisse plus — ou pas encore, si l'on juge les temps primitifs de l'Ordre à la lumière de ce qui adviendra par la suite — d'une « *vita communis* » de type monastique, la « vie communautaire » semble pour François un des éléments de base de l'existence évangélique qu'il entend mener et faire mener [101]. Pour sa part, Dominique centre ses efforts sur une pauvreté toute tendue vers l'appel à la Sainte Prédication. Dans le désir de transposition de la *vita Apostolica*, on tient chez les Prêcheurs au fait d'aller sur les routes annoncer comme les Douze la Bonne Nouvelle, mais on tient tout autant à ce que cette *evangelizatio* jaillisse de la vie de *koinônia* qui prolonge l'autre dimension de l'existence menée par les Apôtres, d'abord au temps de Jésus, puis dans la ferveur de la Pentecôte : vivre ensemble, sans biens propres, en communion, dans l'écoute du Seigneur et la prière. La référence au groupe apostolique déborde maintenant l'espace du monastère « Eglise du Christ ». L'expression « vie apostolique » prend alors toute sa densité : la vie est « apostolique » non pas simplement parce qu'elle se noue dans une « communauté » de foi et d'amour, ni simplement parce qu'elle se centre sur un « apostolat » mais parce qu'elle entend vivre, pour l'aujourd'hui de l'histoire, le type intégral d'existence qui fit de la cellule apostolique le modèle prophétique et le ferment de l'Eglise [102]. Thomas d'Aquin pourra donc en ce sens affirmer que « toute vie religieuse a son origine dans les Apôtres » (*II^a II^ae*, 188, 7) en précisant avec lucidité que le premier fondement de cette vie est « la pauvreté volontaire » (*II^a II^ae*, 186, 3)[103].

Bien qu'elle soit peu accentuée chez Ignace de Loyola — encore qu'elle n'y soit pas totalement inexistante [104] — la même perspective réapparaît dans le climat tridentin chez les clercs réguliers, ancêtres de la forme de vie religieuse aujourd'hui la plus répandue en Occident. C'est ainsi que l'introduction au texte révisé des Constitutions des Théatins présente « la forme de vie religieuse qui est la nôtre » comme « puisée dans les Actes des Apôtres » (*ex Apostolorum Actis excerpta*)[105], et que l'article sur les vœux rappelle que le but est

---

101. « La vie communautaire a joué dès l'origine un rôle considérable dans la vie des frères, même s'il ne s'agissait pas vraiment de la 'vita communis' d'un monastère » (*ibid.*). François désire que « ceux qui veulent vivre comme religieux dans un ermitage y aillent à trois, quatre au plus » (*Opuscules*, I, 159).

102. Voir ici L. DEWAILLY, *Histoire de l'adjectif « apostolique »*, dans *Mél. de Sc. Rel.*, 1948, 141-152 ; H. HOLSTEIN, *L'évolution du mot « apostolat »*, dans A. PLÉ et al., *L'Apostolat*, Paris, 1957, 41-61.

103. CAJETAN est encore dans la même ligne *In II^a II^ae*, 186, 9, n. 2 ; éd. Léonine, t. 10, 501.

104. *Monumenta Historica Societatis Jesus, Mon. Ign. Const.*, I, 3.

105. HOLSTENIUS, L., *Codex Regularum monasticarum et canonicarum*, V, Augsburg, 1759, 348.

d'imiter « la pauvreté du Christ Seigneur, des Apôtres, et de la multitude de ceux qui n'avaient qu'un cœur et qu'une âme » [106].

Il est vrai que, liée à une coupure de plus en plus grande et volontaire avec la tradition proprement monastique, la préoccupation de l'*apostolat* commence à se substituer au tout indivis de la *vita apostolica* telle qu'un Dominique par exemple la concevait. On se sanctifie personnellement grâce aux exercices de la vie régulière, et cette sanctification vivifie une action qui revendique pour elle tous les qualificatifs apostoliques. La fidélité explicite, souvent purement nominale, à l'exemple des Apôtres en vient à se limiter au champ de l'engagement actif, du ministère, d'une tâche spécifique. La vocation se fixe moins sur le fait que la communauté comme telle entend renouer avec l'idéal indivis dessiné par l'*ekklesia* pentecostale que sur l'effort accompli par chaque membre pour « imiter le Christ ». La vie en commun tend à devenir plus un soutien du projet de sanctification personnelle et de service ecclésial que sa forme même. Parfois d'ailleurs on ne se regroupe que pour une action plus efficace et mieux concertée. Si donc l'on persiste à amalgamer à l'idéal en cause des éléments traditionnels, souvent sans trop les repenser, on se trouve maintenant dans une perspective autre que celle d'un Basile, d'un Benoît, d'un François ou d'un Dominique. Toute une ecclésiologie intervient d'ailleurs ici, où la notion de l'Eglise comme « communion » perd de son relief.

Ainsi s'amorce un très important mouvement de différenciation, dont l'un des fruits sera l'apparition d'une forme nouvelle de vie évangélique, l'Institut séculier, renouant avec des formes plus souples de service du Seigneur et de l'Eglise, se rattachant peut-être sur plusieurs aspects à l'expérience des *virgines Christi* et des *ascètes* des premiers siècles. Il nous semble en effet que le surgissement des Instituts Séculiers représente plus un retour « prophétique » à des formes spontanées de service de l'Evangile, face sans doute à la lourdeur et à l'excessive structuration des communautés religieuses, qu'un point d'arrivée dans une évolution rectiligne de la vie religieuse. Les Instituts Séculiers tiennent d'ailleurs, avec raison, à n'être pas confondus avec les religieux. Il faut éviter sur ce point les simplifications rapides. La recherche du Seigneur connaît plusieurs voies parallèles. Et ce serait caricaturer la situation que de caractériser celles-ci par une distinction abrupte entre voies du célibat — qui seraient « religieuses » — et voie du mariage. L'histoire nous apprend que la vie religieuse au sens strict côtoie des formes aussi diversifiées de recherche du Seigneur que les Ordres hospitaliers ou militaires du Moyen Age groupant souvent des gens mariés [107], les associations

106. *Ibid.*, 355.

107. Cfr les remarques de THOMAS D'AQUIN en *II*ª *II*ªᵉ, 186, 4, obj. 3 et ad 3. On trouvera une de ces règles pour gens mariés dans E. MARTÈNE, *Voyage litté-*

de tertiaires et de béguines, les confréries comme celle pour laquelle le P. de Foucauld écrivait un Directoire aux très rudes exigences [108], les communautés de prêtres diocésains du type fondé par Olier ou Bérulle, les communautés de foyers, et à l'autre extrémité l'érémitisme. Il arrivera qu'une même « famille religieuse » groupe, autour d'une intuition particulière du fait évangélique, ces diverses voies qui deviennent ainsi souvent très perméables l'une à l'autre. Songeons à la situation des Tiers Ordres ou à certaines Règles monastiques laissant place à des vocations érémitiques intégrées au corps de la communauté [109]. C'est ainsi par exemple que la « famille dominicaine » groupe aujourd'hui, d'une façon officiellement reconnue par les Constitutions, des Frères à vœux solennels, des Moniales contemplatives, des Sœurs tertiaires régulières, des Instituts Séculiers, des fraternités de tertiaires séculiers comptant des membres mariés, des membres célibataires et des membres prêtres, des équipes de foyers. Comment trancher ici entre les groupes formellement religieux et les autres ? Par le célibat ? Un simple regard sur la liste que nous venons de dresser montre que ce serait risquer de faire fausse route. Et dira-t-on que dans ce cas l'Institut séculier représente une évolution par rapport à la forme de vie des Frères à vœux solennels, des Moniales et des Sœurs tertiaires ? Tout prouve qu'il s'agit de quelque chose d'un autre genre, jaillissant sur le tronc commun de l'idéal dominicain. L'élément distinctif semble bien être le radicalisme dans le dessein de désappropriation de l'existence entière à ses niveaux primordiaux, celui de la chasteté y compris, radicalisme rendu possible grâce à un style de vie conçu en conséquence. La ligne de démarcation, parfois difficile à percevoir avec netteté, passe à travers la totalité de l'existence chrétienne.

Il se peut, certes, qu'au cours de cette évolution plusieurs Congrégations que la législation actuelle range parmi les religieux soient nées d'une intuition plus proche de celle des Instituts séculiers, alors inexprimée, que de celle de la vie religieuse au sens strict. Ce qui les oblige aujourd'hui à une difficile option. Et sous nos yeux, certaines de ces communautés semblent amorcer un mouvement de re-

108. Voir Frère Charles de Jésus, *Directoire, texte de 1909-1913 publié avec un avertissement, des variantes et sept annexes*, Paris, 1961. Ce Directoire, destiné à des chrétiens de toute condition, dérive de l'idéal « religieux » du Frère Charles.

109. C'est ce qu'admet, par exemple, de nos jours encore la Règle monastique des Frères de la Vierge des Pauvres. Voir *Au cœur de l'Eglise, une recherche monastique : les Frères de la Vierge des Pauvres*, Desclée de Brouwer, 1966, 181-184. L'origine des Tiers Ordres, elle, est plus complexe que ce que l'on prétend souvent. Ils semblent provenir du groupement autour d'un Ordre de groupes spontanés de laïcs en quête d'évangélisme, fleurissant un peu partout et souvent avec une certaine couleur d'anarchie, au départ sans lien explicite avec cet Ordre.

conversion dans la ligne Institut Séculier. On ne saurait pourtant oublier que, accompagnant ce processus de lente diversification dont il faut se réjouir, la nostalgie du « *cor unum et anima una* » des Actes ne s'est pas éteinte. Elle a cherché, en tâtonnant mais avec persistance, à se concrétiser dans des formes se distançant du style monastique et conventuel, mais soucieuses d'incarner cependant une véritable *koinônia*. Les témoins de cette persistance sont nombreux. Jean-Baptiste de la Salle, par exemple, veut que les instituteurs qu'il regroupe vivent « avec dépendance pour toutes choses, sans aucune propriété, dans une entière uniformité [110] ». Alphonse de Liguori insiste sur la « communauté » et — soixante ans après sa mort — son esprit est ainsi explicité dans les Règles et Constitutions de 1849 : « le principal et premier effort de tous ceux qui sont ici réunis sera, si vraiment ils n'ont entre eux qu'un seul cœur et brûlent du désir de n'être qu'une seule âme, de se revêtir d'entrailles d'amour mutuel et de charité [111] ». Le P. Libermann met spontanément au cœur de sa Règle, destinée à des missionnaires d'Afrique, la pratique d'une « vie en communauté » sans cesse gardée dans la fidélité [112]. Aux prêtres, envoyés aux pauvres et aux classes populaires, le P. Anizan propose comme gage du véritable don d'eux-mêmes la « vie commune » fondée sur une charité vraie, par laquelle on est « unis en ce monde et en l'autre comme les Apôtres étaient unis entre eux par les liens de la charité [113] » et dans laquelle tout est objet de partage. Les Frères Missionnaires des campagnes et les Sœurs des campagnes sont encore plus explicites dans la place qu'ils accordent à la *koinônia* dans leur idéal, très neuf sur beaucoup de points, ce qu'éclaire la présentation qu'en font leur fondateur et leur fondatrice [114].

Nous pourrions allonger la liste. Ces autres cas ne feraient que nous confirmer dans la constatation suivante : pour plusieurs Instituts religieux du siècle dernier, nés avant le Code de 1917, et pour d'autres plus récents, même lorsque l'accentuation sur l'engagement apostolique prend nettement le dessus dans l'équilibre des valeurs intégrant le style de vie choisi, la

110. Voir Frère MAURICE-AUGUSTE, *L'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes à la recherche de son statut canonique, des origines (1679) à la bulle de Benoît XIII (1725)*, dans *Cahiers lasalliens*, 11 (1962) 44-70.

111. Voir *Acta integra Capitulorum Generalium Congregationis SS Redemptoris, ab anno 1749 usque ad annum 1894 celebratorum*, Rome, 1899, 312.

112. *Synopse des deux Règles de Libermann, précédée de la première Règle spiritaine*, texte intégral et authentique édité par A. BOUCHARD et F. NICOLAS, c.s.sp., *pro manuscripto*, Paris, 1968, 74. Voir le beau commentaire que fait de ce point le P. LIBERMANN lui-même dans *Règle provisoire des missionnaires de Libermann*, texte et commentaire, éd. par F. NICOLAS, *pro manuscripto*, Mortain, 1967, 103-109.

113. Voir INSTITUT DES FILS DE LA CHARITÉ, *Constitutions* (de 1963), p. 52. Dans les *Constitutions* de 1934 voir les n^os^ 5, 18, 35, 143-147.

114. Fr. M. D. EPAGNEUL, *En mission dans le monde rural, lettres aux Frères missionnaires des campagnes*, Paris, 1965, 49-56, 103-122, 227-228.

préoccupation d'une *vita communis* de totale mise en commun et de partage, dans la charité, demeure explicite. Très souvent, certes, elle est vue comme un moyen au service de l'apostolat ou comme un soutien du projet de sanctification personnelle plus que comme une fin visée pour elle-même. Une dichotomie s'installe. Et cela vaut également de la conception que l'on se fait des vœux. L'unité de la *vita apostolica* telle que la concevait la tradition antérieure est sur ce point rompue. Toutefois, la « vie commune » ne cesse de constituer avec les « trois vœux » (vus d'une façon souvent très rigide) un des axes du projet que l'on désigne alors comme la consécration intégrale de tout soi-même au service de la mission ecclésiale. On comprend dans ces conditions que le Code de Droit Canon de 1917 ait vu l'*état religieux, essentiellement ordonné à la recherche de la* perfection évangélique, comme s'accomplissant par une vie en commun, organisée de façon stable (*can.* 487).

Il est de plus fort important de noter que les tentatives de renouveau qui depuis quelques années travaillent plusieurs communautés se cristallisent pour la plupart autour de la création de petites communautés de partage réel et de totale mise en commun, dans une pauvreté vraie vécue sans tricherie. Au moment où la floraison des Instituts séculiers propose une forme de service du Seigneur plus libre à l'égard de l'idéal « communautaire », et où des Instituts classiques sont tentés de se redéfinir dans cette ligne, se fait jour une recherche nouvelle de « fraternités » qui, même si elle ne s'y réfère pas toujours explicitement, porte la nostalgie de l'idéal des Actes. La « fraternité » tend à redevenir la forme même de la « vie religieuse », drainant vers elle et colorant les vœux traditionnels. L'action de l'Esprit de Dieu perce sans nul doute là en notre époque de recherche et de réforme [115] et il faut y voir un de ces « signes des temps » bien concrets dont on parle tant dans l'abstrait. Un désir nouveau, fort différent de celui des grandes fondations du siècle dernier, anime aujourd'hui le monde des religieux, même au sein des instituts dits « apostoliques », désir qui rejoint sous beaucoup d'angles l'idéal des communautés pachômiennes. On veut vivre en sa transparence mais aussi en tout son radicalisme la « fraternité » évangélique, en donnant comme axe à sa vie la rencontre communautaire avec le Seigneur. L'unité profonde de l'existence au service de la mission ecclésiale tend à se nouer autour de l'expérience d'un partage total et d'un témoignage d'*agapè* lisible par ceux qui côtoient la communauté. De plus en plus d'ailleurs on cherche à nettement distinguer entre équipe de travail (avec ses lois internes et ses motivations) et communauté de vie, celle-ci

115. La Règle des Frères de la Vierge des pauvres, par exemple, montre comment cette perspective peut revigorer du dedans la grande tradition monastique. Pour l'ensemble de la vie religieuse, cfr J. M. R. TILLARD, *Religieux aujourd'hui*, Bruxelles et Paris, 1969.

centrée essentiellement sur le partage évangélique et la recherche en commun du Seigneur. Il est remarquable que cette recherche soit née non d'impératifs extérieurs mais de la poussée même de la vie ecclésiale, dans l'élan qui conduit l'Eglise entière vers l'authenticité. Et l'on sait comment les Eglises de la Réforme éprouvent elles aussi, aujourd'hui, le besoin de renouer avec ce type d'expérience évangélique.

Le remarquable numéro 15 de *Perfectae Caritatis* ne fait donc qu'exprimer, en l'appuyant de l'autorité conciliaire et en lui donnant valeur de norme, une inquiétude qui n'a cessé d'habiter le monde des religieux et qui depuis quelques années s'y exprimait d'une façon plus réaliste. Il représente une étape clé dans la longue histoire de la conscience qu'a la « vie religieuse » de trouver dans la communauté pentecostale sa forme et son modèle. Il annonce sans nul doute un nouveau regain de vitalité, non seulement pour les communautés du type monastique, qui s'y retrouvent spontanément à l'aise, mais aussi pour celles dites de type « apostolique » qui sentent de plus en plus que la dichotomie concrète de leur existence ne peut trouver que là son principe de solution si elles optent pour une forme de « vie religieuse » et refusent de s'assimiler aux Instituts Séculiers. Le véritable fondement de la vie religieuse se précise là :

> « A l'exemple de l'Eglise primitive dans laquelle la multitude des croyants ne faisait qu'un cœur et qu'une âme, la vie de communauté, puisant sa force dans la doctrine évangélique, la Sainte Liturgie et surtout l'Eucharistie, doit se dérouler dans la prière et la communion au même esprit. Les religieux en tant que membres du Christ se préviendront d'égards mutuels, dans une communauté fraternelle, portant les fardeaux les uns des autres. Animée de la charité de Dieu que l'Esprit Saint répand dans les cœurs, la communauté telle une vraie famille rassemblée au nom du Seigneur jouit en effet de la présence de celui-ci. Or la charité est la plénitude de la loi et le lien de la perfection, et par elle nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie. Bien plus l'unité des frères manifeste la venue du Christ et engendre une grande vertu apostolique » (*Perf. car.*, 15).

ESSAI DE SYNTHESE

Ce coup de sonde dans les étapes clés de l'histoire de la vie religieuse manifeste, semble-t-il, que celle-ci a toujours trouvé son enracinement dans une certaine saisie de la totalité du donné évangélique. Elle entend rejoindre, en en prenant les moyens, ce que les Ecritures présentent comme le type de vie radicale réalisé d'abord par le groupe de ceux qui « suivaient Jésus » et devenaient ainsi les signes de l'absolu du Royaume ouvert aux croyants, puis transposé sous sa forme idéale dans la petite communauté de Jérusalem brûlant du feu de l'Esprit, actualisation typique de la *koinônia* ecclésiale.

Choix des grandes décisions radicales, telles que nous les avons présentées, et vie en *koinônia* totale vont de pair dans ce projet. Elles s'appellent normalement l'une l'autre. Nous constations en effet que dans les récits évangéliques existait un lien étroit, difficile à expliciter avec clarté mais néanmoins réel, entre le fait de « tout quitter » et celui d'entrer dans le groupe de ceux qui « suivent Jésus » : on quitte les relations ordinaires avec le monde *pour* entrer dans la communauté de foi composée des quelques membres qui choisissent d'être avec Jésus dans son ministère [116]. D'autre part les Actes montrent, en sens inverse, que la pleine réalisation de la *koinônia* évangélique s'appuie sur une disponibilité à renoncer à ses biens personnels et à ses droits au profit de tous : là où il la fait percer en sa fraîcheur et sous ses traits essentiels, en sa forme typique et exemplaire, dans son profil idéal, l'Esprit manifeste que la fraternité ecclésiale a par son essence même une affinité spéciale avec le comportement existentiel radical que Jésus lie à certaines « situations-limite » de la vie du Royaume. Aussi peut-on parler d'une coïncidence *de facto* entre l'Eglise là où elle manifeste en pleine lumière sa ligne de crête, et l'attitude de chrétiens vivant leur fidélité à l'Evangile dans une option radicale du type de celle exprimée par la parole du Seigneur: « *qui aura perdu sa vie à cause de moi ...* » (*Mt 10*, 39). En d'autres termes, là où des chrétiens sont mis en demeure, soit par les circonstances soit à cause d'un choix libre, de poser pour le Royaume un acte radical, s'affirme avec son maximum de netteté le centre autour duquel se tisse la trame de l'Eglise.

Ce lien est d'ailleurs affirmé également dans la péricope sur le centuple, telle que la transmet la tradition synoptique. Matthieu l'intègre au chapitre 19 dont nous avons dégagé le sens en montrant qu'il s'agissait des grandes exigences du Royaume. Marc, qui porte peut-être le texte le plus primitif [117], insiste sur la réalisation « *dès maintenant, en ce temps présent* » de ce centuple (*Mc 10*, 28-30). Or ce que le Seigneur offre ainsi, aujourd'hui même, à la place de ce qui a été abandonné « *pour lui et l'Evangile* » — « *maison, frères, sœurs, mère, père, enfants, champs* » — est le réseau de nouvelles affinités, fondées sur autre chose que « la chair et le sang », et qui lient entre eux les membres de la famille de Dieu, dans une situation humainement inconfortable, sur laquelle plane la menace des « persécutions » [118], mais qui pourtant comble et recrée le cœur de l'homme.

116. Cfr S. LÉGASSE, *op. cit.*, 207.

117. Voir M. GOGUEL, *Avec des persécutions*, dans *Rev. Hist. et Phil. Rel.*, 1928, 264-277.

118. Voir dans ce sens H. B. SWETE, *The Gospel according to St. Mark*, Londres, 1908, 231-232 ; M. J. LAGRANGE, *L'Evangile selon saint Marc*, Paris, 1911, 252-256 ; A. SCHLATTER, *Markus der Evangelist für die Griechen*, Stuttgart, 1935, 196-198 ; V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, New York, 1966, 433-435.

Le parallèle avec la parole sur la parenté de Jésus (*Mc 3*, 31-35) est ici très éclairant.

Si le religieux entend vivre cela, à cause d'un appel de l'Esprit enraciné dans un certain tempérament spirituel, il ne le fait donc pas pour se placer ainsi au-dessus de la condition du Peuple de Dieu. Il veut simplement donner forme à une tension qui habite celui-ci. L'image la plus juste pour évoquer son projet face à la totalité de la condition chrétienne est peut-être celle de la radiographie. A la façon dont cette dernière dégage, met en relief l'ossature d'un membre, en laissant pour cela dans la grisaille les tissus, les vaisseaux qui font pourtant partie du membre et lui sont nécessaires, la vie religieuse entend par une fixation existentielle sur les décisions radicales mettre en exergue la grande exigence d'absolu pour le Royaume autour de laquelle se construit toute expérience chrétienne. Nous avons maintes fois redit dans ces pages que l'Evangile portait une exigence d'absolu, greffée sur sa nature même, s'adressant à tous les croyants mais ne trouvant normalement sa réalisation maximale que dans des cas extrêmes. C'est sur elle que, librement, le religieux choisit d'axer son existence dans une option qui devient ainsi une proclamation en acte de la foi de l'Eglise entière [119]. Des valeurs, bonnes, nécessaires au Royaume, se trouvent ainsi laissées dans la grisaille sans être pour autant méprisées et sans que leur appartenance à la plénitude du donné évangélique soit mise en cause : dans la puissance de l'Esprit de Dieu d'autres chrétiens ont pour fonction de les mettre en relief et de les accomplir.

Bien qu'on ne puisse pas trouver dans les textes scripturaires une affirmation explicite et immédiate qui la concernerait *ut sic*, bien que la distinction classique entre conseils et préceptes sonne mal face à l'ensemble du donné biblique et que l'on doive, semble-t-il, mettre en doute même l'existence d'un conseil de « célibat pour le Royaume », la vie religieuse est donc évangélique au plein sens du terme. Et elle ne représente pas un parti pris de coupure avec la condition ecclésiale ordinaire. Elle appartient aux réalités que l'Esprit Saint de Dieu fait percevoir dans l'épaisseur de la vie en Jésus-Christ. Cela suffit pour qu'elle ait sa place, et une place de choix, dans l'Eglise de Dieu.

Ottawa (Canada)
96 avenue Empress

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

119. S'il fallait établir une hiérarchie à l'intérieur des éléments intégrant cette exigence et assumés par la vie religieuse, nous mettrions en tête, avant le célibat, la pauvreté bien comprise. Il est vrai que nos communautés actuelles ne vivent peut-être pas celle-ci dans tout son réalisme. Ce n'est pas une raison suffisante pour en conclure que la pauvreté religieuse « n'est plus qu'un mot sans contenu ». Il faut au contraire se demander si la crise actuelle, très grave, de la vie religieuse n'a pas une de ses causes principales dans la décadence de l'idéal de pauvreté. Ici encore l'histoire aurait beaucoup à nous apprendre. Nous examinerons ce point dans une autre étude.