NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

92 Nº 8 1970

La pauvreté religieuse (à suivre)

J.-M.R. TILLARD (op)

p. 806 - 848

https://www.nrt.be/es/articulos/la-pauvrete-religieuse-a-suivre-1358

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La pauvreté religieuse

L'engagement à la pauvreté a-t-il encore sa place au sein des valeurs qui dessinent les traits essentiels du projet religieux ? Quiconque porte un regard objectif sur la situation d'une grande partie des communautés ou étudie soigneusement certains dossiers rassemblés à l'occasion de nouveaux projets de constitutions se rend vite compte du sérieux de la question. Elle est, à notre avis, l'une des plus graves et des plus difficiles qui soient posées aujourd'hui à la vie religieuse.

En ce domaine plus qu'ailleurs, en effet, théologie et contexte sociologique s'entremêlent. La pauvreté dit toujours relation à une condition économique, elle-même dépendante d'un environnement culturel qui varie selon les époques et les régions. Elle ne saurait être pensée selon un modèle passe-partout. Faute de tenir compte de ce fait élémentaire, la pratique de la pauvreté religieuse elle-même et la doctrine qui la sous-tend risquent de tourner à vide. Ceci est trop évident pour que nous nous y attardions. Or nous nous trouvons aujourd'hui face à la prise de conscience brutale de la non-incarnation de notre pauvreté religieuse dans la réalité sociale qui nous porte. Et cette constatation crée une impression, insupportable pour la mentalité contemporaine, de formalisme.

Car élaborée dans un climat historique bien caractéristique, notre théologie du vœu de pauvreté n'a pas été suffisamment repensée en fonction des conditionnements nouveaux de la société humaine. Elle glisse sur le réel sans parvenir à y enraciner l'appel radical exprimé par l'Evangile. Aussi plusieurs se demandent-ils si leur profession de pauvreté ne se limite pas à une promesse verbale que leur engagement apostolique lui-même les empêche très souvent de réaliser en sa pleine vérité. Pauvres individuellement, menant parfois une existence très austère, ne sont-ils pas collectivement riches, capables (en vertu de leur profession religieuse) de mener une existence sans problèmes matériels, dans une confortable sécurité ? Ce qui met en cause à leurs propres yeux — qui sont ceux d'hommes du vingtième siècle — et aux yeux du monde qui les regarde vivre, la logique même de leur engagement.

Partout ressenti, ce très grave malaise appelle une réponse. On la cherche souvent dans des correctifs qui visent à rendre plus acceptable, moins contradictoire la situation actuelle. Semblant prendre pour acquis que dans la société contemporaine une authentique pauvreté religieuse devient impossible, on suggère par exemple de parler

non plus d'un « vœu de pauvreté » mais d'un « vœu de partage » ou de « mise en commun » ou de « vie simple ». Prenant appui sur les études de théologiens qui découvrent dans le donné biblique l'affirmation d'un unique conseil évangélique explicite, celui de virginité ou de « célibat pour le Royaume » [1], d'autres vont plus loin. Ils s'engagent dans une réduction du projet religieux à ce qui leur paraît constituer son unique élément essentiel. La pauvreté passe ainsi à l'arrière-plan et n'apparaît plus comme fondamentale. Il arrive même qu'on subodore dans les textes traditionnels sur l'abandon des richesses un mépris de la Création ou de l'homme, voire un relent de dualisme que, fait étonnant, on ne semble pas déceler également dans le donné relatif à la continence puisque les mêmes personnes persistent à voir en celle-ci l'unique pôle valable. Des affirmations de principes on passe souvent aux faits. En certains milieux, des religieux ont délibérément opté pour un style de vie qui se résume à un « vivre comme tout le monde », ce « tout le monde » s'identifiant facilement avec « le monde des bien nantis ».

Le problème se trouve-t-il pour autant résolu ? Nous en doutons. Sans mettre en cause la part de vérité que contiennent ces tentatives de solution ni suspecter les intentions qui les dictent, nous nous demandons si elles n'en arrivent pas plutôt à masquer les véritables données de la question. Comme si on cherchait inconsciemment à se prouver que la meilleure façon de régler la difficile situation où l'on se trouve consistait à montrer qu'en fait la pauvreté religieuse relève d'une idéologie qui manque de fondement. Or pareille attitude pourrait fort bien équivaloir à une démission ou — ce qui serait ecclésialement plus grave encore — à un refus de saisir l'occasion que nous offre l'Esprit de redonner à la vie religieuse, en pleine crise, son véritable mordant évangélique et son authentique fonction prophétique pour aujourd'hui.

La fréquentation assidue des documents majeurs de la tradition religieuse fait en effet peu à peu percevoir comment les grands sursauts de celle-ci, ses tournants les plus déterminants à des époques aussi confuses que la nôtre sont d'ordinaire intrinsèquement liés à une redécouverte en profondeur du mystère de la pauvreté, accompagnée d'un désir puissant de l'incarner sans l'édulcorer dans le réalisme de l'existence. Des moines de Syrie et d'Antoine à Charles de Foucauld, en passant par Basile, Bernard, Dominique, François, Ignace, Jean-Baptiste de la Salle, l'appel à la pauvreté évangélique nous paraît être, tout autant que l'attrait du « célibat pour le Royaume » et même d'une façon plus provocante — car on entend résonner la parole du Seigneur « si tu veux être parfait, va, vends ce que tu

1. Mais les études de ces théologiens sont plus nuancées que les conséquences souvent univoques qu'on en tire.

as » — un des fils majeurs sur lesquels n'a cessé de se tisser ce que l'on appelle d'une façon globale (et trop imprécise) la vie religieuse. Sans une attention soutenue, soucieuse de ne pas tricher avec cette exigence, la fidélité religieuse en arrive d'ailleurs lentement à se dissoudre. Ici encore l'histoire — cette maîtresse de vérité — nous met en garde : les grandes décadences ont souvent leur source dans l'émoussement du sens collectif et individuel de la pauvreté [2].

Il faut donc face à l'inquiétude actuelle réfléchir, d'une façon objective, sur la nature de la pauvreté religieuse, en essayant de capter et de traduire l'intuition qui traverse à ce sujet la Tradition chrétienne. Sans répéter ce que de nombreuses études sur la pauvreté chrétienne ont largement approfondi [3], nous voudrions dans ces pages apporter une modeste contribution à cette réflexion, en sachant à l'avance que ce que nous dirons aura besoin de s'affiner dans le dialogue. Prolongeant notre étude sur *Le fondement évangélique de la vie religieuse* [4] nous chercherons simplement à dégager la place et l'orientation essentielle de la profession de pauvreté à l'intérieur du projet de la *sequela Christi*. Nous le ferons en deux étapes : une enquête historique, une réflexion théologique sur les résultats de celle-ci lus dans la lumière de la situation actuelle.

I. — L'appel à la pauvreté dans le projet de la « sequela Christi »

L'ENRACINEMENT DANS L'ASCÉTISME DES PREMIÈRES COMMUNAUTÉS

S'il est impossible de faire remonter au Nouveau Testament l'institution du monachisme ou de ses dérivés et s'il est téméraire d'y chercher même une affirmation explicite et immédiate de ce qu'il est convenu d'appeler la doctrine des conseils évangéliques — les

2. C'est ce que veut mettre en relief Clovis LUGON, *Les religieux en question*, Paris, 1968.

3. La bibliographie est inégale. Nous en extrayons les titres suivants : P. RÉGAMEY, *La pauvreté et l'homme d'aujourd'hui*, Paris, 1963 ; M. OLPHÉ-GALLIARD et al., *La pauvreté*, coll. *Problèmes de la religieuse aujourd'hui*, Paris, 1952 ; M. MOLLAT et al., *Recherches sur la pauvreté*, dans *Rev. d'Hist. de l'Eglise de France*, 1966, 6-126 ; G. COTTIER et al., *Eglise et pauvreté*, coll. *Unam Sanctam* 57, Paris, 1965 ; MGR ANCEL et al., *L'Eglise des pauvres interpellation de l'Eglise des riches*, Paris, 1965 ; G. COUVREUR et al., *La Pauvreté, des sociétés de pénurie à la société d'abondance*, dans *Recherches et Débats* 49, 1964 ; J. B. METZ, *Armut im Geiste*, Munich, 1962 ; A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé*, Paris, 1957. On trouvera également une série d'articles suggestifs dans la revue *Etudes franciscaines* des années 1965 à 1968. Au cours de notre travail nous mentionnerons les études approfondissant l'un ou l'autre point de détail.

4. J. M. R. TILLARD, *Le fondement évangélique de la vie religieuse*, dans *N.R.Th.* 91 (1969) 916-955.

textes sur la virginité et sur les eunuques « en vue du Royaume des cieux » ne sont pas eux-mêmes aussi clairs qu'on le dit souvent sans nuances — il ne faut pourtant pas en conclure trop rapidement que la vie religieuse surgirait subitement avec Antoine au tournant du quatrième siècle. Le « père des moines » a des prédécesseurs, ce que d'ailleurs Athanase, son biographe, a bien soin de noter : « il n'y avait pas alors en Egypte beaucoup de maisons de solitaires et nul d'entre eux ne s'était encore avisé de se retirer dans le désert, mais chacun de ceux qui voulaient penser sérieusement à leur salut demeurait seul en quelque lieu près de son village [5] ». Antoine lui-même s'inscrit dans une tradition qui le précède. Sa démarche, quoi qu'il en soit de la marge de nouveauté qu'elle implique, n'équivaut donc pas à une création *ex nihilo*.

Cette remarque nous paraît importante. Les premières formes quelque peu précises de *vie religieuse* que nous connaissions représentent plus la pleine émergence de dynamismes enfouis depuis longtemps dans la conscience ecclésiale que le fruit d'une génération spontanée. Et s'il ne faut pas exclure que le scandale d'une médiocrité installée ait puissamment contribué à opérer ce bourgeonnement d'élans jusque-là diffus, il faut surtout voir en celui-ci la traduction en traits nets et énergiques d'une tension plantée dans le christianisme par le baptême lui-même. Ceci explique que ces premières réalisations, qui par la suite se féconderont mutuellement et seront profondément marquées par l'expérience égyptienne, jaillissent simultanément en de nombreuses églises, sur le terreau de ce que l'on peut décrire comme un *encratisme orthodoxe* [6].

---

5. *Vita Antonii*, 2 (trad. d'Arnauld d'Andilly). Sur cette question voir Karl HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936 (surtout p. 207). Selon Jérôme, Paul de Thèbes se serait retiré au désert dès 250 (date approximative de la naissance d'Antoine), cfr *P.L. 23*, 17-18 (surtout 17-18); mais peut-on se fier à ces pages de Jérôme ?

6. Cette position s'appuie en particulier sur A. VÖÖBUS, *Origin of Monasticism in Mesopotamia*, dans *Church History*, 1951, 27-43 ; ID., *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., *Les reflets du monachisme primitif dans les écrits de saint Ephrem le Syrien*, dans *L'Orient Syrien* 4 (1959) 299-306 ; ID., *Syriac and Arabic Documents regarding legislation relative to Syrian Asceticism*, Stockholm, 1960 ; J. GRIBOMONT, *L'influence du monachisme oriental sur Sulpice Sévère*, dans *Saint Martin et son temps, Studia Anselmiana* 46, Rome, 1961, 135-149 ; ID., *L'influence du monachisme oriental sur le monachisme latin à ses débuts*, dans *L'Oriente Cristiano nella storia della civiltà*, Rome, 1964, 119-129 ; ID., *Le Monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce*, dans *Studia Monastica* 7 (1965) 7-24 ; E. BECK, *Ascétisme et Monachisme chez saint Ephrem*, dans *L'Orient Syrien* 3 (1958) 273-298 ; ID., *Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums*, dans *Antonius Magnus Eremita, Studia Anselmiana* 38, Rome, 1956, 254-267. Sur toute cette question voir G. KRETSCHMAR, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*, dans *Zeitsch. f. Theol. und Kirche* 61 (1964) 27-67.

L'expression *encratisme orthodoxe,* paradoxale à dessein, traduit bien à la fois l'aspect limite, extrême, de cette attitude, qui frôle très souvent les frontières de l'acceptable et de l'excessif, et pourtant son lien avec l'Evangile. Il s'agit d'une tendance ascétique vigoureuse, conditionnée du dedans par l'espérance eschatologique, et qui dans son assise fondamentale — là où les déviations et les outrances qu'elle porte en germe, prêtes à se manifester à la moindre inattention, ne viennent pas la gauchir [7] — entend mettre en plein relief l'absolu du « *pour Dieu dans le Christ Jésus* » scellé au baptême [8]. Ce « *pour Dieu* » veut alors se signifier et se creuser par un recul, que certains désireront le plus large possible, à l'endroit des autres biens. Ainsi s'actualise dans l'existence quotidienne le passage baptismal dans la mort : se libérant progressivement d'un attachement excessif à ce qui n'est que secondaire, on s'ouvre à l'emprise, toujours glorifiante, du transcendant et de l'absolu.

Dangereux — comme le prouve à souhait son histoire et spécialement son aventure messalienne [9] — et terrain privilégié pour tous les dualismes [10], ce climat encratique n'en est pas moins présent à l'ensemble des premiers siècles. Il y fait même alors figure d'élément quasi connaturel à l'être-chrétien, d'inquiétude native, de poussée d'ardeur de la sève baptismale et qui ne cesse de vouloir percer à la surface des églises. Aussi se manifeste-t-il très tôt et dans des régions diverses. Il semble toutefois qu'il ait trouvé dans les chrétientés syriennes son milieu de choix, ce qui explique sans doute non seulement sa longue persistance en cette tradition mais aussi les excentricités ou exagérations qu'il ne cessera d'y provoquer même après l'avènement de l'anachorétisme et qu'évoquent pour nous les noms de stylites, d'hypètres, de dendrites.

Si nous savons par des témoignages comme celui d'Eusèbe d'Emèse qu'au milieu du quatrième siècle l'ascétisme syrien semble s'accomplir en contexte familial, donc qu'il n'existe pas encore d'organisation

---

7. Sur ces outrances voir, outre l'article très dense de G. BLOND, *Les encratites et la vie mystique,* dans *Mystique et Continence,* coll. *Les études carmélitaines* 31, Paris, 1952, 117-130, E. A. DE MENDIETA, *La virginité chez Eusèbe d'Emèse et l'ascétisme familial dans la première moitié du IV^e siècle,* dans *RHE* 50 (1955) 777-820.

8. Voir K. T. WARE, *The Sacrament of Baptism and the Ascetic Life in the Teaching of Mark the Monk,* dans *Stud. Patr.* 10 (*TU* 107), Berlin, 1970, 441-452. A. VÖÖBUS, *History of Asceticism,* t. I, 174-178 pense trouver dans le traité VII des *Demonstrationes* d'Aphraat le témoin d'une liturgie baptismale : « Aphrahat is quoting a source which in origin and historical background must have been quite different — a primitive baptismal liturgy » (p. 177).

9. Sur ce messalianisme voir A. VÖÖBUS, *History of Asceticism,* t. II, 127-129 ; I. HAUSHERR, *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme,* dans *Orientalia Christiana Periodica* 1 (1935) 328-360 ; A. GUILLAUMONT, *Les Messaliens,* dans *Mystique et Continence,* 131-138. Voir aussi les notes de M. AUBINEAU, Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité, SC* 119, Paris, 1966, 534-541.

10. Voir E. A. DE MENDIETA, *art. cit.*

cénobitique ou d'institutionalisation de l'érémitisme dignes de mention [11], nous possédons, grâce surtout aux travaux de synthèse de A. Vööbus, des indications précieuses sur les éléments de cet encratisme pré-monastique. Ils nous renseignent en particulier sur « le pacte » et ses adeptes, les « fils et filles du pacte », groupement ascétique inséré en pleine vie ecclésiale, relié à l'organisation hiérarchique et dont au quatrième siècle Aphraat et Ephrem sont encore les témoins [12]. On sait qu'au jugement de plusieurs spécialistes il faut voir dans cette sorte d'institution à la fois communautaire et ascétique, jaillissant au sein de l'église locale, la préparation la plus sérieuse de la percée que réalisera le monachisme [13]. Ce qui, au-delà du cas précis du christianisme syrien, vaut sans doute également pour le christianisme égyptien [14] : l'ascétisme pachômien apparaîtra lui aussi, semble-t-il, à la pointe d'un encratisme qui serait profondément influencé par le judéo-christianisme primitif, peut-être essénisant [15]. Il s'agit donc vraiment, surtout si cette dernière vision est exacte, d'une continuité avec une mentalité ancrée loin dans l'histoire [16].

---

11. *Ibid.*, 800-801.

12. Sur ces *benai* et *benat qeiama* voir A. Vööbus, *History of Asceticism*, t. I, 12-14, 97-103 ; t. II, 331-342 ; id., *The Institution of the Benai Qeiama and Benat Qeiama in the Ancient Syrian Church*, dans *Church History* 30 (1961) 19-27 ; id., *Syriac and Arabic Documents*, 34-50 ; E. Beck, *art. cit.* 279-298 ; P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, *TU* 95, Berlin, 1966, 41-44.

13. C'est la position de dom Gribomont et de dom Beck. Sur l'évolution dans le contexte syriaque voir A. Vööbus, *Sur le développement de la phase cénobitique et la réaction dans l'ancien monachisme syriaque*, dans *RSR* 47 (1959) 401-407.

14. Voir A. Veilleux, *La Liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*, *Studia Anselmiana* 57, Rome, 1968, 208-209.

15. Sur l'empreinte judéo-chrétienne voir la belle étude de G. Quispel, *L'Evangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne*, dans *Aspects du Judéo-christianisme*, Paris, 1965, 35-52 ; aussi A. J. F. Klijn, *The Influence of Jewish Theology on the Odes of Solomon and the Acts of Thomas*, *ibid.* 167-180. Sur les influences esséniennes voir M. Black, *The Tradition of Hasidaean-Essene Asceticism, its Origin and Influence*, *ibid.* 19-33, étude affirmative et qui nous paraît très éclairante ; voir aussi la brève discussion suivant cette communication de M. Black. On notera toutefois les positions, plus timides à l'endroit d'une influence en profondeur, de J. van der Ploeg, *Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien*, dans *Il Monachesimo orientale*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 153, Rome, 1958, 321-339. Sur la conception qu'à Qumrân on se fait de la pauvreté voir en plus de l'étude de M. Black les quelques citations retranscrites dans S. Légasse, *L'appel du riche, contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris, 1966, 130-132 ; id., *Les pauvres en esprit et les volontaires de Qumrân*, dans *NTS* 1961-1962, 336-345 ; voir aussi Herbert Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte*, Erster Band, Tübingen 1957, 120-124.

16. « ... l'ascèse chrétienne est d'origine sémitique et judéo-chrétienne et ne se comprend que dans la perspective du judaïsme de ces temps-là » G. Quispel, *op. cit.*, 35.

Or l'étude de ce dossier conduit à une constatation : les textes syriens accordent à la pauvreté et à l'austérité de vie, à côté de la virginité et de ce qu'ils appellent la « sainteté » — état de ceux qui bien que mariés vivent dans la continence [17] — une place centrale. Résumant les fragments araméens primitifs qu'il étudie, A. Vööbus peut affirmer qu'en dépit de leur petit nombre ils suffisent à montrer que l'observance de la pauvreté fait partie intégrante de l'idéal recherché [18] et il décrit ainsi les lois de l'existence à laquelle, du moins d'après des sources telles que les *Demonstrationes* d'Aphraate [19], s'engagent les « fils et filles du pacte » : « avoir la force d'abandonner ses biens, de renoncer pour toujours au mariage, d'accepter la vie ascétique [20] ». D'ailleurs les Actes de Thomas et l'Evangile de Thomas [21] insistent sur la pauvreté que ce dernier prône, lui qui se retournant sur sa propre vie peut s'écrier : « je me glorifie dans ma pauvreté et dans mon ascèse et dans la communion avec mes frères et l'esprit de sainteté [22] ... ». De son côté, Eusèbe d'Emèse, témoin vers le milieu du quatrième siècle d'un encratisme durci, associe nettement le refus des biens à la virginité et à la continence [23]. Pour Ephrem également l'abandon des richesses et le renoncement à la famille se côtoient, même en dehors d'une perspective formellement monastique, dans la vie ascétique [24].

L'impression qui se dégage d'une réflexion sur ces témoignages est que l'idéal ascétique forme un tout dont les éléments centraux — pauvreté, continence, prière, jeûne — se conditionnent l'un l'autre. Il ne s'agit pas d'une pure juxtaposition de valeurs indépendantes dont on pourrait choisir l'une ou l'autre en oubliant les autres. Dans cet écheveau à la fois complexe et unifié les fils s'entremêlent. Car l'idéal auquel on tend et qui a sa source première dans l'exemple du Christ [25], saisit toute la personne. A ce plan la pauvreté apparaît comme valeur de base. D'ailleurs cette tradition syrienne semble accorder une importance pri-

17. A. VÖÖBUS, *History of Asceticism*, t. I, 104-106.

18. *Ibid.* 16 (« however few are the fragments of Aramean Christian Literature, they suffice to show that the observance of poverty belonged to their ascetic principles »). Sur les liens avec le judaïsme, cfr *ibid.* 17-18 et surtout G. QUISPEL, *op. cit.*, 41-42.

19. APHRAATE, *Demonstrationes* VII, *PS 1*, 313-360 (surtout 342-345).

20. *History of Asceticism*, t. I, 13-14.

21. Voir dans *Aspects du Judéo-christianisme* les études déjà citées de G. QUISPEL et A. F. J. KLIJN sur les enracinements judéo-chrétiens de cette littérature.

22. A. VÖÖBUS, *History of Asceticism*, t. I, 85-86, 95 ; voir aussi G. QUISPEL, *op. cit.*, 41-43.

23. Voir E. A. DE MENDIETA, *art. cit.*, 781.

24. Voir E. BECK, *art. cit.*, 282-283, 287, 294-296.

25. Cette référence à la personne et aux paroles du Christ est capitale et on la retrouve partout.

mordiale à une traduction extrêmement concrète de la vocation pérégrinante du chrétien, étranger en ce monde dans lequel il passe, en route vers des horizons lointains [26]. Le « tout quitter » pour marcher ainsi « sur le chemin de Jésus » appelle des attitudes radicales et quant au mariage et quant à la propriété des biens [27]. Ne retrouve-t-on pas ainsi le réalisme de l'Evangile où de toute évidence la parole de Jésus au jeune homme riche a, si on l'entend littéralement, un ton au moins aussi énergique que celles exprimant la voie de la continence ?

Avec beaucoup plus de nuances et surtout un sens plus aigu des circonstances, les autres églises portent à la même époque une conscience identique du rôle de la pauvreté dans la recherche du Seigneur. Certes la jonction entre virginité et pauvreté y paraît d'ordinaire moins étroite : on ne peut demander à la vierge ou à l'ascète en pleine cité, sans organisation, de se dépouiller radicalement et sans condition de ses biens. Si la pratique de la virginité ou de la continence admet facilement le radicalisme absolu, du fait que les actes dont on s'abstient ne sont pas nécessaires à l'existence personnelle, la pratique de la pauvreté requiert nécessairement un certain jeu et plus de souplesse. Car pour subsister, surtout dans un contexte de civilisation urbaine, il est nécessaire de posséder soit personnellement soit communautairement un minimum qui varie selon les personnes et les lieux. L'exercice concret de la pauvreté ne se mesure donc pas à la même aune que celui de la continence. Constatation élémentaire mais souvent oubliée, ce qui fausse bien des échelles de comparaison établies de façon trop abstraite. Lorsqu'il s'agit de continence, idéal visé et agir concret peuvent coïncider ; lorsqu'il s'agit de pauvreté, l'idéal admet toujours une marge laissée aux circonstances. C'est ainsi que Cyprien qui dans le *De habitu virginum* consent à ce qu'une vierge conserve ce qui lui paraît indispensable pour se maintenir dans sa situation familiale — le superflu ou la recherche de ce qui concourt de quelque façon à la vanité et au culte extérieur de la

---

26. Sur cette question du chrétien « en route », « itinérant », « passant » voir G. QUISPEL, *op. cit.*, 41-45. Etre pauvre, itinérant, en marchant à la suite du Christ est un idéal qui marquera toute la Tradition. Voir A. GUILLAUMONT, *Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le Monachisme ancien*, dans *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Section Sc. Rel., 76, 1968-1969, 31-58. C'est pour cette raison que le dépouillement des biens ne peut se réduire à une valeur accidentelle. Voir aussi J. LECLERCQ, *Monachisme et pérégrination*, dans *Aux sources de la spiritualité occidentale*, t. I, Paris, 1964, 35-90.

27. *Ibid.* 42, 52. Le célibat apparaît ainsi moins comme une condition préalable que comme une conséquence d'un projet plus profond. G. QUISPEL, « pense que c'est le chemin de Jésus qui a joué le rôle déterminant... L'ordre que le Christ est censé avoir donné ' soyez des itinérants ' entraîne la répudiation du mariage et l'obligation du célibat » (p. 52).

personne se trouvant toutefois positivement exclus — est aussi celui qui écrit, commentant l'oraison dominicale :

> « Nous qui avons renoncé au monde, à ses richesses et à ses pompes, nous qui pleins de confiance en la grâce spirituelle les avons abandonnés, nous demandons seulement la nourriture et la subsistance dont nous avons besoin ; tel est l'enseignement du Seigneur quand il dit : « celui qui ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut être mon disciple » ... Le Seigneur enseigne que l'homme accompli et parfait vend tous ses biens, les distribue aux pauvres et s'amasse un trésor dans le ciel. Il dit que pour le suivre et imiter la glorieuse passion du Seigneur il faut être disponible, prêt, et n'être enlacé par aucun souci matériel ; l'homme libre, l'affranchi, se fait précéder par ses biens qu'il met au service du Seigneur, puis s'engage lui-même à sa suite [28]. »

Si, négligeant le témoignage, difficile à situer, des lettres pseudo-clémentines *Ad virgines* [29], nous interrogeons l'église d'Alexandrie, nous y trouvons une situation analogue. Clément, il est vrai, discret également sur l'idéal de virginité que pourtant il connaît et estime [30], insiste avant tout sur ce que l'on pourrait appeler une vision qualitative de la liberté à l'égard des biens, plus attentive à la générosité manifestée qu'au degré de dépouillement ainsi atteint [31]. Mais Origène, qui au dire d'Eusèbe de Césarée vécut lui-même dans le dénuement et une ascèse rigoureuse [32], souligne d'un trait fort la place privilégiée qu'occupent dans le mystère chrétien non seulement la virginité mais avec elle la pauvreté fondée sur la parole du Seigneur au jeune homme riche [33].

Dans un contexte tout autre, et à une époque qui connaît le monachisme organisé, les dames de l'Aventin entourent elles aussi de

---

28. *De Dominica Oratione*, 19-20 (HARTEL, I, 281-282). Trad. M. RÉVEILLAUD, *Saint Cyprien, L'Oraison dominicale*, Paris, 1964, 107-109 (voir le commentaire de ce passage, *ibid.*, 188-190). TERTULLIEN, qui ne nous renseigne pas sur la façon dont les vierges et les ascètes dont il parle (*Apol.* IX, 19 ; *De corn. res.* 61, 6 ; *De cultu fem.* II, 9 ; *Ad uxorem* I, 6) conçoivent leur pauvreté, a une vision très positive de celle-ci (cfr *De Patientia* 7). Sur l'ascétisme africain voir G. FOLLIET, *Aux origines de l'ascétisme et du cénobitisme africain*, dans *Saint Martin et son temps, Studia Anselmiana* 46, Rome, 1961, 25-44.

29. Pour certains, ces lettres seraient d'origine égyptienne mais destinées à des chrétiens de Syrie. Voir toutefois la position de A. VÖÖBUS, *History of Asceticism*, t. I, 64-65.

30. Ainsi *Strom.* III, cap. 1, 12, 13, 18.

31. On trouvera un dossier assez complet des textes de Clément sur la pauvreté dans l'excellent livre de G. BARDY, *Clément d'Alexandrie*, coll. *Les moralistes chrétiens*, Paris, 1926, 221-235.

32. *Hist. Eccles.*, VI, 3 ; 9-12 (*SC* 41, 89-90).

33. H. CROUZEL, *Origène, précurseur du monachisme*, dans *Théologie de la vie monastique*, coll. *Théologie* 49, Paris, 1961, met en relief surtout les vues d'Origène sur la virginité. Ses vues sur la pauvreté ont été plus étudiées par W. E. BORNEMANN, *In investigando monachatus origine, quibus de causis ratio habenda sit Origenis*, Göttingen, 1885, pp. 18-22, 78-79, 198, 202. Voir en particulier *In lib. Jesu Nave*, hom. XVII, *PG* 12, 909-913.

pauvreté leur recherche du Seigneur dans la prière et la chasteté [34]. Les réactions que suscite ce groupement montrent qu'en fait l'austérité y règne. D'ailleurs Jérôme n'hésite pas à affirmer de Paula ce qu'il dit des moines eux-mêmes : « elle suivait le Seigneur pauvre, devenue pauvre en son esprit, lui redonnant ce qu'elle avait reçu et s'étant faite pauvre pour lui [35] ». La lettre à Eustochium fait découvrir l'ambiance que tissent, autour du propos de prière et de continence, l'ascèse, la pauvreté, la simplicité de vie, dans une tension de tout l'être vers l'imitation du Christ [36]. Là encore comment, sans verser dans une scolastique artificielle, isoler la chasteté de ce qui l'entoure et forme avec elle un unique et indivisible propos de don de soi au Seigneur ? On pourrait en dire autant, à la même époque, de l'expérience que vivent Paulin de Nole et son épouse Therasia : « il a vendu tous ses biens ainsi que ceux de son épouse ... pour en distribuer le produit aux pauvres ; de riche il s'est fait pauvre. Comme s'il se délivrait d'un pesant fardeau il quitte sa patrie, sa maison, ses parents pour se donner entièrement au service de Dieu [37] ». Et tel est bien pour Sulpice Sévère l'idéal de son héros Martin [38].

Et puisque ces dernières constatations nous ont fait déjà déborder les temps prémonastiques, évoquons immédiatement pour éviter des redites la grande figure de Mélanie la jeune, dont l'existence, si elle est marquée par le désir de vivre dans son mariage la continence parfaite, est littéralement conduite par le propos d'un dénuement effectif et absolu [39]. Chez Mélanie et Pinien la pauvreté à la suite du Christ envahit l'horizon [40], et la petite phrase du biographe : « ils

---

34. Voir Jérôme qui nous renseigne sur elles (*Epist.* 22, 38, 66, 77, 108).

35. *Epist.* 108, 15 (*PL 22*, 892).

36. On trouvera une bonne traduction de ce texte dans J. LABOURT, *Saint Jérôme, Lettres, texte et traduction*, t. I, Paris, 1949, 110-160.

37. C'est ainsi que s'exprime AMBROISE DE MILAN, *Epist.* 58 (*PL 16*, 1178).

38. « Il ne nous entretint que de l'obligation d'abandonner les attraits du monde et les fardeaux du siècle pour suivre le Seigneur Jésus dans la liberté et le détachement (*liberi expeditique*). Il nous proposait comme l'exemple le plus éminent de notre époque celui de Paulin ... qui, s'étant débarrassé de biens immenses pour suivre le Christ, avait été presque le seul, en notre temps, à pratiquer complètement les préceptes de l'Evangile. C'est lui qu'il nous fallait suivre, s'écriait Martin, lui qu'il nous fallait imiter. C'était un bonheur pour la génération présente qu'une telle leçon de foi et de vertu : car ce riche qui possédait tant de biens, en vendant tout et en le donnant aux pauvres selon la parole du Seigneur, avait rendu possible par son exemple ce qu'il était impossible de faire » *Vita S. Martini*, 25 : 4-5, trad. J. FONTAINE, *SC* 133, 311 ; voir le commentaire de ce passage dans *SC* 135, 1057-1066, surtout 1062.

39. « Il est ... remarquable que ce renoncement (que fut la chasteté parfaite dans le mariage) n'a pas, en réalité, marqué dans la vie des deux époux le pas décisif, ni le plus difficile ... Non contente de cette vie de continence dans le mariage, qui peut garder les dehors d'une vie chrétienne ordinaire, voire mondaine, Mélanie ne vise rien de moins que le dénuement effectif et absolu » D. GORCE, *Vie de Sainte Mélanie*, *SC* 90, Paris, 1962, Introduction, 37-38.

40. Voir *ibid.*, 74, note 2.

allèrent jusqu'à l'extrême pauvreté à cause du Seigneur qui se fit pauvre pour nous[41] » traduit excellemment l'impression d'ensemble qui se dégage d'une lecture attentive de la Vie. On sait que cette dernière nous familiarise en outre avec un monachisme strict.

On voit donc par ces quelques pièces d'un dossier qu'il serait aisé de grossir que la volonté d'une démarche positive de pauvreté — non la pure acceptation d'un état de précarité imposé par les circonstances — fondée sur le désir d'une fidélité pleine à l'Evangile, habite en même temps que le propos de continence la conscience de l'Eglise des premiers siècles. Elle appartient à un faisceau de valeurs dont l'osmose forme ce que nous avons appelé le caractère encratique de l'existence baptismale tendue vers une affirmation existentielle du radicalisme de la grâce. Dans ce faisceau apparaît-elle comme un élément secondaire ou auxiliaire, simplement destiné à préserver ou orchestrer le propos de chasteté ? Certes, les traités sur la virginité qui parsèment le quatrième siècle[42] montrent que l'Eglise voit dans ce « saint propos » son joyau préféré et le signe à la fois le plus raffiné et le plus réaliste de la transcendance de la vie nouvelle. Il serait grossier de le nier. Mais faut-il en conclure que l'appel à la pauvreté — tout comme l'appel à la prière, à l'austérité, à la contemplation, qui ne cesse de l'accompagner — s'ordonne à la continence comme à sa fin ? Nous ne le pensons pas. Et la virginité et la pauvreté s'ordonnent à un dessein commun qui les assume. Dans un monde où les puissances de la sexualité s'exaspèrent la première exerce sans nul doute un attrait spécial, suscite un émerveillement puissant. On est pourtant frappé de constater combien, dès lors que l'on entend se fonder explicitement sur la lettre de l'Ecriture, l'appel à la pauvreté se détache avec un relief particulier.

LES PREMIÈRES MISES EN FORME

On comprend alors que, germant sur ce terreau de l'ascétisme chrétien, le monachisme ait été dès ses origines marqué par un idéal de pauvreté. Il est né de celle-ci tout autant que de la virginité. Dépeignant le visage du monachisme syrien des origines, A. Vööbus peut écrire « le renoncement aux biens terrestres y est devenu et en théorie et en pratique un principe fondamental[43] » et dépeindre les diverses formes que prend la pauvreté dans le cénobitisme de cette région : permission de ne posséder que les biens les plus nécessaires

41. *Ibid.*, 195. Voir aussi 127, 145, 151, 159-160, 165, 167, 169, 171, 173, 185, 191, 195, 223, 231. PALLADIUS, *Histoire Lausiaque*, LXI, 1-7 insiste lui aussi sur cet aspect.

42. Voir P. Th. CAMELOT, *Les traités De virginitate au IV^e siècle*, dans *Mystique et Continence*, 273-292 (cfr *supra* note 7).

43. *History of Asceticism*, t. II, 258.

à la vie commune, ailleurs pauvreté mendiante redistribuant aux pauvres le surplus laissé par la frugale vie quotidienne, çà et là refus de permettre au monastère le droit de posséder de l'argent [44]. Face à une évolution allant dans la ligne d'un certain relâchement, des mouvements de résistance surgiront [45] : une assise du monachisme est en cause.

Grâce aux affirmations que nous pouvons glaner chez Jean Chrysostome (lui-même adepte pour quelque temps de la vie monastique) et Théodoret [46], aux allusions de Palladius dont l'*Histoire lausiaque* fait une pointe vers ces chrétientés, au ton des vies des moines de Palestine qu'écrivent à plusieurs années de distance Cyrille de Scythopolis et Théodore de Petra [47], comme au *Pré Spirituel* de Jean Moschus qui au sixième siècle rapporte nombre de traits relatifs aux monastères palestiniens [48], nous savons que dans ces régions de l'Eglise la conviction des origines, en dépit des évolutions appelées par l'expansion du monachisme, ne perd pas son mordant. Ces hommes entendent vivre la pauvreté parce qu'à leurs yeux elle appar-

---

44. *Ibid.*, 258-261. Voir aussi A. Vööbus, *Sur le développement de la phase cénobitique et la réaction dans l'ancien monachisme syriaque*, dans *RSR* 47 (1959) 401-407.

45. Voir A. Vööbus, *Sur le développement de la phase cénobitique* ... surtout 404-406. La position d'Isaac d'Antioche est typique. A. Vööbus la résume ainsi : « le progrès extérieur et la tendance à constituer de grandes communautés cénobitiques est une source de calamités pour le monachisme. L'extension des affaires économiques, l'accroissement des établissements et de la grandeur des bâtiments monastiques, favorisent dans le monachisme le besoin impérieux et le désir ardent des biens et des possessions. Comme conséquence, ce 'progrès' signifie la liquidation d'un des principes les plus fondamentaux de la vie monastique. L'apparition de la possession collective a pour corollaire une croissante infiltration des possessions personnelles » (*ibid.* 405).

46. Ces témoignages ont été étudiés et situés par A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris, 1959. Le Père Festugière date l'*Historia Religiosa* de Théodoret d'avant 449 (cfr p. 245, note 1). L'étude sur « *les monastères antiochiens d'après Chrysostome* » est aux pp. 329-346 : on y traduit de larges extraits des homélies sur Matthieu (*In Matth. hom.* 55, 68, 69, 70, 72) et de l'homélie 14 sur la première lettre à Timothée.

47. Elles ont été présentées et traduites par A. J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, t. III/1 *Les Moines de Palestine :* Cyrille de Scythopolis, *Vie de Saint Euthyme ;* t. III/2 *Les Moines de Palestine :* Cyrille de Scythopolis, *Vie de Saint Sabas ;* t. III/3 *Les Moines de Palestine :* Cyrille de Scythopolis, *Vie des Saints Jean l'Hésychaste, Kyriakos, Théodose, Théognios, Abraamios ;* Théodore de Petra, *Vie de Saint Théodosios*, Paris, 1962 et 1963. Il faut leur ajouter la *Vie d'Alexandre Acémète*, éd. par E. De Stoop dans *PO* 6/5, Paris, 1911. L'influence d'Alexandre comme aussi celle de tout le monachisme des régions de Palestine et de Syrie marquera la région de Constantinople. On peut donc lire dans le prolongement des documents précédents les textes suivants, traduits eux aussi par A. J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, t. II *Les Moines de la région de Constantinople :* Callinicus, *Vie d'Hypatios :* Anonyme, *Vie de Daniel le Stylite*, Paris, 1961. Sur l'influence d'Alexandre voir Callinicus, *Vie d'Hypatios*, trad. cit., 65-66, 83.

48. M. J. Rouët de Journel, *Jean Moschus, Le Pré spirituel, Introduction et Traduction*. *SC* 12. Paris, 1946. 15.

tient à la voie radicale qu'ils ont délibérément choisie pour trouver le Christ [49] : avec l'humilité, le jeûne, la prière et la continence, la « complète pauvreté » constitue le contenu même de la démarche qui fait le moine [50] et que les textes désignent par l'expression « faire son renoncement » (*apotassesthai*) [51].

Le récit par Athanase de la vocation d'Antoine ne doit donc ni surprendre ni faire figure d'exception. Que l'anachorétisme et d'une certaine façon le cénobitisme égyptiens, qui imprimeront au monachisme un élan déterminant et auxquels la tradition postérieure se ressourcera constamment, s'enracinent dans la parole du Seigneur sur la pauvreté, nous apparaît dans la logique de ce que nous avons jusqu'ici découvert. Et cela répond à ce qu'une lecture simple et spontanée de l'Ecriture révèle :

> « Allant selon sa coutume, avec grande dévotion, à l'église, et pensant en lui-même durant le chemin de quelle sorte les apôtres, en abandonnant toutes choses avaient suivi Jésus-Christ, et comme quoi plusieurs autres, ainsi qu'il se voit dans les Actes, vendaient leurs biens et en mettaient le prix aux pieds des apôtres pour être distribués à ceux qui en avaient besoin, et combien grande était la récompense qui les attendait dans le ciel ; ayant dis-je l'esprit plein de ces pensées il entra dans l'église au même temps que l'on lisait l'Evangile où Notre Seigneur a dit à ce jeune homme qui était riche : « si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres et viens et me suis et tu auras un trésor au ciel ». Ainsi Antoine ayant regardé cette pensée qu'il avait eue de l'exemple des premiers chrétiens comme lui ayant été envoyée de Dieu et ce qu'il avait entendu de l'Evangile comme si ces paroles n'eussent été lues que pour lui, il retourna soudain à son logis et distribua à ses voisins, afin qu'ils n'eussent rien à démêler avec lui ni sa sœur, tous les héritages qu'il avait de son patrimoine, qui étaient trois cents mesures de terre très fertile et très agréable, et quant à ses meubles il les vendit tous, et en ayant tiré une somme notable, il donna cet argent aux pauvres, à la réserve de quelque chose qu'il retint pour sa sœur [52]. »

---

49. *Ibid.*, 23 ; ajouter les textes de Théodoret et de Chrysostome cités par A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, 318-319, 332 ; dans la trad. A. J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, voir t. II, 39-40, 134 ; t. III/1, 64, 65, 67 ; t. III/2, 19, 46 ; t. III/3, 40, 59, 105-106 ; dans l'éd. E. DE STOOP, *Vie d'Alexandre l'Acémète*, *PO* 6/5, 662-663. Pour la pensée de Théodoret, voir P. CANIVET, *Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine*, dans *Théologie de la vie monastique*, 241-282.

50. « Ainsi menant chaque jour ses combats d'athlète il (Euthyme) pratiqua en perfection la vertu : abstinence eu égard à la langue et aux plaisirs du ventre, complète pauvreté, véritable humilité, sanctification du corps. De fait, extrêmement soucieux de la vertu de continence il garda non éteinte la lampe de sa virginité, tout en la munissant de l'huile de la miséricorde et de la compassion à l'égard du prochain » CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de Saint Euthyme*, trad. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, III/1, 64.

51. Sur cette expression cfr *ibid.*, III/1, 68, note 29.

52. *Vita Antonii*, 1 (trad. d'Arnauld d'Andilly).

D'ailleurs la première Vie grecque de saint Pachôme présente ainsi le climat dans lequel naîtra l'expérience cénobitique :

> « Tandis qu'une multitude de martyrs, à travers toutes sortes de tortures diverses jusqu'à la mort reçut la couronne avec Pierre, archevêque d'Alexandrie, la foi dans le Christ s'accroissait outre mesure et se fortifiait en tout pays et île parmi les églises. C'est à partir de là qu'il commença aussi d'y avoir des ermitages et lieux d'ascèse de gens réputés pour leur chasteté et leur renoncement aux richesses [53]. »

Cet esprit se perpétuera dans la conduite de Pachôme qui, pour faire grandir ses disciples dans la « sainte *Koinônia* » où tous s'apportent mutuellement profit, leur enseignera « principalement à renoncer au monde, à leur famille et à eux-mêmes, et ainsi à suivre le Sauveur lui-même dans son enseignement : car c'est cela qui est porter la croix [54] ». Toujours, cette fois en pleine expérience cénobitique, la même vision globale d'un renoncement qui saisit intégralement la personne et dans lequel l'abandon des richesses joue un rôle de premier plan : tout comme celle d'Antoine la vocation de Théodore s'enracinera précisément là [55]. C'est pourquoi le règlement du monastère sera rigoureux sur ce point [56] : l'expérience ne prouvera-t-elle pas que plus s'accroissent les biens matériels plus il est difficile d'être « un seul cœur » avec ses frères, et plus diminuent la ferveur et la paix [57] ? Pauvreté et *Koinônia* sont, on en a déjà la certitude, étroitement liées. Pas de vraie *Koinônia* sans vraie pauvreté.

---

53. Trad. A. J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, t. IV/2 *La première vie grecque de Saint Pachôme*, Paris, 1965, 159. Depuis L. Th. LEFORT cette première vie grecque est d'ordinaire citée sous le sigle G¹. Les positions de L. Th. LEFORT, *Les vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Louvain 1943, XXXVIII - L, sur la valeur de cette première vie grecque ont été contestées par A. J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, 156-157 ; D. J. CHITTY, *Pachomian Sources Reconsidered*, dans *JEH* 5 (1954) 38-77 ; ID., *Pachomian Sources once more*, dans *Studia Patristica* X (*TU* 107), Berlin, 1970, 54-64. G¹ est un témoin dont la valeur dépasse celle à laquelle LEFORT semble vouloir la réduire.

54. *La première vie grecque*, 24, trad. FESTUGIÈRE 170. Voir aussi L. Th. LEFORT, *Les vies coptes* ... 195 (sur Théodore, codex bohaïrique Bo), 280-282 (sur Théodore, codex sahidique S5), 333 (codex sahidique S6), 335-336 (codex sahidique S3b), 394-395 (Lettre d'Apa Théophile, codex sahidique S21).

55. « S'étant jeté sur sa face il se mit à pleurer et dire : Dieu, je ne veux pas des biens de ce monde. C'est toi seul que je veux et ta miséricorde ... Après cela il eut la permission, étant allé à un monastère dans le nome de Latopolis, d'y vivre dans la retraite avec les moines de là-bas qui étaient gens pieux » (*La première vie grecque*, 33, trad. FESTUGIÈRE, 177).

56. *Ibid.* 59, trad. FESTUGIÈRE 191. Voir dans L. Th. LEFORT, *Les vies coptes* ... p. 3 (codex sahidique S1), 65 (codex sahidique S3), 132 (codex bohaïrique Bo), 402-403 (sur Apa Horsièsios, codex sahidique S15) ; dans L. Th. LEFORT, *Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, *CSCO* 160, *Scriptores coptici* 24, pp. 31, 89-90 ; dans A. BOON, *Pachomiana Latina*, Louvain, 1932, 25 (*pr.* 49), 33 (*pr.* 65), 34-35 (*pr.* 71-73).

57. ***La première vie grecque*, 127, trad. FESTUGIÈRE 229 ; voir aussi L. Th. LEFORT, *Les vies coptes* ... 216-217 (sur Théodore, codex bohaïrique Bo). Sur**

Jérôme, le traducteur latin des Règles de Pachôme, maintiendra un demi-siècle plus tard et à la lumière de sa propre expérience, bien particulière il est vrai, colorée par son tempérament ardent, le même accent sur le dépouillement des richesses gage du don total de soi au Seigneur. Car il faut suivre nu le Christ nu [58], mettant ainsi ses pas dans ceux du Christ [59] et s'allégeant d'un poids inutile [60] par l'obéissance à la parole dite au jeune homme riche [61]. N'insistons pas. Bornons-nous toutefois à noter l'orientation individuelle que Jérôme donnera à l'ascétisme et à la pauvreté. Chez Pachôme l'accent sur la *Koinônia* marquait davantage le renoncement aux biens matériels.

C'est encore le radicalisme total que Cassien, dont l'influence imprégnera le monachisme occidental et les formes religieuses subséquentes [62], proclame en l'attribuant à quelque personnage célèbre des solitudes d'Orient, ce qui, on le sait, sert ses vues et le but de ceux qui lui demandent d'écrire. Impossible chez lui de pratiquer quelque cloisonnement : une unique volonté « d'atteindre la perfection de l'Evangile » s'accomplit à la faveur de ruptures qui mettent en cause la totalité de l'existence. Il fait dire à l'abbé Jean qu'à ce plan se manifeste même une certaine supériorité du cénobitisme sur l'érémitisme pourtant si chéri :

> « A quels excès en est venue (chez les anachorètes) cette *ulikè ktèsis*, c'est-à-dire cette acquisition des choses matérielles ! ... Il se fait ainsi que la liberté du désert succombe sous les chaînes ; le cœur ne s'élève jamais à cette allégresse ineffable dont nous avons parlé, et ne réussit plus à cueillir le fruit de la profession érémitique. Si je n'y puis prétendre maintenant, dans la communauté où je suis et parmi la foule des frères, du moins la paix de l'âme et la tranquillité d'un cœur libre de soucis ne me font-elles pas défaut ... Enfin, à supposer même que la vie commune m'enlève quelque chose de la pureté de cœur dont je jouissais autrefois, je trouve une compensation qui me satisfait dans l'accomplissement du précepte évangélique. Car tous les avantages de la solitude ne dépassent certainement pas celui de n'avoir aucun souci du lendemain

---

l'influence de Pachôme cfr H. BACHT, *L'importance de l'idéal monastique chez S. Pacôme pour l'histoire du monachisme chrétien*, dans *RAM*, 1950, 308-327.

58. *Epist.* 52, 5, 2 ; 58, 2, 1 ; 120, 1, 12 ; 125, 20, 5. Ed. et trad. J. LABOURT, *Saint Jérôme, Lettres*, coll. G. Budé, Paris, 1949-1963.

59. *In Ps.* 143.

60. *Epist.* 79, 3, 2 ; 145, 4. Voir l'exposé sur la pauvreté de l'*Epist.* 66 à Pammachius et l'*Epist.* 60. Sur une perspective communautaire voir *Vita Malchi*, 7 (*PL 23*, 57).

61. *Epist.* 118, 4, 3 ; 120, 1, 2, 12 ; 130, 14, 3 ; 145, 4. Pour le contexte où situer ces affirmations de Jérôme, cfr P. ANTIN, *Le monachisme selon saint Jérôme*, dans *Mélanges bénédictins*, S. Wandrille, 1947, 71-113 ; ID., *Saint Jérôme*, dans *Théologie de la vie monastique*, 191-200.

62. En plus de son influence probable sur la législation que CÉSAIRE destine aux moines et vierges d'Arles (mais cfr C. LAMBOT, *Césaire d'Arles*, dans *DDC*, 3, col. 273), voir la Règle de saint BENOÎT (surtout cap. 42, 73), saint DOMINIQUE (cfr JOURDAIN DE SAXE, *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*, 13), saint THOMAS D'AQUIN, sainte THÉRÈSE D'AVILA, etc.

> et de pouvoir, en me soumettant jusqu'à la fin à la conduite d'un abbé, imiter de quelque manière Celui dont il est dit : « il s'est abaissé lui-même, se faisant obéissant jusqu'à la mort », et répéter humblement après lui : « je ne suis pas venu faire ma volonté, mais celle de mon Père qui m'a envoyé » [63]. »

Comme Théonas, le vrai moine ne se borne pas à quitter s'il le faut l'épouse entêtée qui refuse de vivre dans la continence, il « se dépouille de ses biens » (*omni mundana facultate*) [64], soucieux de renouer par là avec les temps apostoliques où personne ne gardait pour soi « biens et fortunes [65] », préférant à toutes les richesses « la parfaite nudité du Christ [66] ». Or le renoncement aux biens ne peut atteindre son but que s'il s'accomplit dans une pauvreté radicale. Celle-ci, en effet, est un élément essentiel de l'*abrenuntiatio prima* qui fait le moine [67]. Cassien y revient constamment [68].

Quelle est donc cette pauvreté véritable, concrètement vécue ? Cassien en évoque les traits essentiels. Il y voit en quelque sorte deux pôles : le travail qui traduit la « pénurie laborieuse » de celui qui gagne de ses sueurs la nourriture de son corps et veut subvenir aux besoins des pauvres [69], le refus de disposer personnellement du fruit de ce travail. Les cénobites, en effet, abandonnent celui-ci à la libre disposition d'un économe, moyen pour eux de trouver l'*aktèmosunè* « c'est-à-dire le dépouillement total et la pauvreté perpétuelle ». De cette façon :

> « dans le temps qu'ils procurent au monastère de si gros revenus et chaque jour en font l'abandon, (ils) persévèrent néanmoins dans une humilité et soumission profonde, privés de la libre disposition de ce qu'ils gagnent à la sueur de leur front, comme de leur personne, et par ce dépouillement quotidien du fruit de leur travail renouvellent sans cesse la ferveur de leur premier renoncement [70]. »

Le « va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres », qui revient spontanément sous la plume de Cassien, retentit à chaque instant à

---

63. *Conférences*, 19 : 6 (trad. E. PICHERY, *SC* 64, 44-45). Pour le sens à donner à ce que Cassien appelle ici le « *evangelicum praeceptum* », cfr *ibid.*, 19 : 8, pp. 45-46. Sur la hiérarchie entre vie anachorétique et vie cénobitique, voir A. DE VOGÜÉ, *Monachisme et Eglise dans la pensée de Cassien*, dans *Théologie de la vie monastique*, 213-240, surtout 239.

64. *Conférences*, 21 : 7-10, *SC*. 64, 81-85. Voir aussi *Conférences*, 21 : 33-24 (*SC*. 64, 107-111), 24 : 26 (*SC*. 64, 199-200). Sur le sens à donner ici à la « chair » (*caro*), voir *Conférences*, 4 : 10-11 (trad. E. PICHERY, *SC*. 42, 174-176).

65. *Conférences*, 18 : 5, *SC*. 64, 14-15.

66. *Conférences*, 18 : 7, *SC*. 64, 19 ; voir 24 : 23 (*SC*. 64, 194-195), 24 : 26 (*SC*. 64, 199-200).

67. *Conférences*, 3 : 6-10, *SC*. 42, 145-155.

68. Voir A. DE VOGÜÉ, *op. cit.* 226.

69. *Conférences*, 24 : 10-12, *SC*. 64, 181-184 (voir 24 : 2, *SC*. 64, 172-174).

70. *Conférences*, 18 : 7, *SC*. 64, 20.

la conscience du moine. Car « c'est peu à un moine de renoncer une fois, c'est-à-dire de mépriser les choses présentes à l'origine première de sa conversion, s'il ne persiste pas chaque jour dans ce renoncement [71] ». Que la préoccupation des richesses ou même le souci exagéré des menus biens envahisse le cœur, la fidélité au dessein initial s'en trouve corrodée : « la perfection n'est point pour ceux qui comprennent ainsi le renoncement parce que, pauvres de fait, leur âme est restée riche [72] ».

Si, cessant de suivre ce filon marqué par la tradition égyptienne, nous revenons aux premières mises en forme, nous rencontrons en Cappadoce ce qui semble bien être le témoin d'un autre jaillissement original, fondé dans l'humus d'un ascétisme de l'église locale probablement assez proche de ce que nous constatons en Syrie (avec les « fils et les filles du pacte »), l'enseignement de Basile [73]. L'in-

71. *Conférences*, 24 : 2, *SC.* 64, 174.

72. *Conférences*, 4 : 21, *SC.* 42, 187. Voir 19 : 6, *SC.* 64, 43-45. Nous n'avons insisté ici que sur le témoignage des *Conférences*. Déjà les *Institutions*, que CASSIEN lui-même considère comme une introduction aux *Conférences*, abordaient le thème de la pauvreté. Ainsi *Lib.* IV, 3 : 1-2 ; VII, 14 : 1-2 ; VII, 15 : 1-3 ; VII, 16 : 1 (interprétation radicale de la parole du Seigneur « si tu veux être parfait, va, vends ... ») ; VII, 17 : 1-6 ; VII, 18 ; VII, 19 ; VII, 20 ; VII, 21 ; VII, 22 ; VII, 25 : 1-2 ; VII, 27 (« il a renoncé à tous les biens du monde celui qui a tranché à sa racine le désir de les posséder ») ; VII, 28 ; VII, 29 ; VII, 30 ; X, 18 (« nous devons chercher à réconforter (nos frères plus faibles) plus par le fruit de notre travail fait dans la peine et la sueur que par l'intérêt d'un capital, d'argent mis de côté et même que par la largesse et la richesse des autres ») ; X, 19 (« bien que celui qui donne soit aussi pauvre que celui qui reçoit il s'efforce toutefois de gagner par son propre travail non seulement ce qui suffirait à ses besoins mais même de quoi donner à l'indigent sous la poussée d'une pieuse sollicitude ... Ayant renoncé à toutes ses richesses il possède la parfaite nudité du Christ, par son travail et son désir il montre la munificence d'un riche ») ; X, 21 : 1-5 ; X, 22 (« réunissant en grande quantité nourriture et biens ils les envoient dans les régions de Lybie qui souffrent de la stérilité du sol et de la famine, et même dans les villes à ceux qui se consument dans la misère des prisons ») ; X, 24. Ces quelques indications suffisent à faire percevoir combien pour CASSIEN la pauvreté, inséparablement liée au travail, est une valeur essentielle du renoncement monastique (*renuntiatio* ou *abrenuntiatio*).

73. Sur l'enracinement de Basile dans l'humus de l'ascétisme traditionnel et sur la signification profonde de son effort, nous renvoyons aux études de J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Louvain, 1953 ; *Le monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure, de Gangres au messalianisme*, dans *Stud. Patr.* 2 (*TU* 64), Berlin, 1957, 400-415 ; *Les Règles morales de saint Basile et le Nouveau Testament*, *ibid.*, 416-426 ; *Les homélies ascétiques de Philoxène de Mabbourg et l'écho du Messalianisme*, dans *L'Orient Syrien* 2 (1957) 419-432 ; *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile*, dans *Irénikon* 31 (1958) 282-307, 460-475 ; *Eustathe le philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée*, dans *RHE* 54 (1959) 115-124 ; *L'influence du monachisme oriental sur Sulpice Sévère*, dans *Saint Martin et son temps, Studia Anselmiana* 46, Rome, 1961, 135-150 ; *Saint Basile*, dans *Théologie de la vie monastique*, coll. *Théologie* 49, Paris, 1961, 99-113 ; *Le De Instituto Christiano et le Messalianisme de Grégoire de Nysse*, dans *Stud. Patr.* 5 (*TU* 80), Berlin, 1962, 312-322 ; *Le paulinisme de saint Basile*, dans *Analecta biblica* 18, Rome,

quiétude fondamentale est cette fois la recherche de la pleine charité envers Dieu et le prochain dans un type de vie exigeant, où la loi de l'amour et de la solidarité fraternelle s'incarne d'une façon réaliste, au cœur de l'église locale. A lire les Règles morales et les deux éditions de l'*Ascéticon*, on est frappé du sens de la mesure qui s'en dégage, né de la référence constante aux sources évangéliques et informant un propos d'ascèse néanmoins toujours très vif, souvent rigoureux.

Or le rôle que joue la pauvreté dans ce projet d'évangélisme intégral, proposé initialement à des chrétiens demeurant en pleine pâte ecclésiale et plus tard seulement, semble-t-il, à des groupes définis, est considérable. On ne saurait s'en surprendre puisque Basile avoue que sa vocation personnelle s'accroche là [74]. Certes, avec l'encratisme où il s'insère par ses attaches eustathiennes, il assume la vue traditionnelle sur la virginité et la continence [75]. Mais celle-ci n'est pas au

---

1963, 481-490 ; *L'influence du monachisme oriental sur le monachisme latin à ses débuts*, dans *L'Oriente Cristiano nella storia della civiltà*, Rome, 1964, 119-128 ; *Le Monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce*, dans *Studia Monastica* 7 (1965) 7-24. Dom Gribomont est réticent à l'endroit de la thèse qui voit une influence de Pachôme sur la pensée de Basile ; il montre au contraire l'originalité de celle-ci, qu'il rattache immédiatement à un mouvement de tendance plutôt syrienne, forme d'encratisme traditionnel dont Eustathe de Sébaste serait le témoin le plus connu. Pour une comparaison entre le système pachômien et celui de Basile voir E. A. DE MENDIETA, *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, dans *Rev. d'Hist. des Religions*, 1957, 31-80.

74. Voir sur l'ensemble de l'ascétisme basilien P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de saint Basile*, Paris, 1932 ; E. LEGGIO, *L'ascetica di San Basilio il grande*, Turin, 1934 ; E. A. DE MENDIETA, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous, 1948 ; et les études de dom J. GRIBOMONT citées à la note précédente. Le texte où Basile parle de sa vocation personnelle est l'*Epist.* 223, 2. Nous le citons dans la traduction de Y. COURTONNE, *Saint Basile, Lettres*, t. III, coll. *Les Belles Lettres*, Paris, 1966, p. 10 : « Je pleurai beaucoup sur ma misérable vie et je souhaitai qu'on me donnât des directives pour m'introduire dans les dogmes de la piété ... Donc ayant lu l'Evangile et y ayant observé qu'un moyen très efficace d'atteindre à la perfection était de vendre ses biens, d'en partager le produit avec ses frères pauvres, d'être complètement affranchi des soucis de cette vie et de ne permettre à aucune complaisance de tourner notre âme vers les choses d'ici-bas, je souhaitais de trouver parmi les frères quelqu'un qui eût choisi ce chemin de la vie. Avec ce flot profond de la vie, j'en pourrais avec lui faire la traversée ».

75. Lorsque dom GRIBOMONT écrit résumant l'intuition centrale de Basile : « il ne dit pas un mot du célibat ! » (*Le monachisme au sein de l'Eglise* ..., p. 21) il emploie une formule qui peut porter à l'équivoque et qu'il faut éclairer par la distinction entre *parthenia* et *azugia* (cfr ce que lui-même affirme ailleurs de la virginité, ainsi *Saint Basile*, dans *Théologie de la vie monastique*, 106 ; *Le renoncement* ... 300 ; etc.). Sur la pensée de Basile voir *Règles morales* 77 (GARNIER, éd. Gaume 1839, t. II/1, 436 ; trad. L. LEBE, *Saint Basile, Les Règles morales et portrait du chrétien*, Maredsous, 1969, 177) ; *Grandes Règles* 5, 15, 33 (GARNIER, t. II/1, 476-479, 496-499, 525-527 ; L. LEBE, *Saint Basile, les Règles monastiques*, Maredsous, 1969, 57-61, 79-83, 112-113) ; *Hom. in Ps.* 45, 8 (*PG 29*, 428), *in Hex.* I, 1 (*PG 29*, 5 ; noter le lien étroit mis ici entre pauvreté et continence). Voir aussi GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 43 : 62, 1-3 **(« c'est une grande chose que la virginité et le célibat (parthenia kai azugia) ...**

cœur de son enseignement. Il accorde au contraire « une place extraordinaire à la pauvreté et au jeûne, conçus comme style de vie austère au service des miséreux, non comme deux règles juridiques constituant une caste de parfaits, non comme des vœux instituant une incapacité théorique à posséder [76] ». Il y voit l'incarnation très concrète de ce qui lui apparaît comme une loi structurale de l'*ekklesia*: une sorte de distance à l'endroit des richesses grâce à laquelle le renoncement à la possession se dépasse en un service des hommes. Et ce service prend des formes sociales bien précises [77]. Les *Règles morales* se font insistantes sur l'attention aux besoins des autres :

> « Il faut être miséricordieux et généreux. Ceux qui ne le sont pas sont condamnés ... Celui qui possède plus que ce qu'il lui faut des biens nécessaires à la vie doit en faire don, selon le commandement du Seigneur, qui nous a aussi donné ce que nous avons ... Il faut selon le commandement du Seigneur se soucier et se préoccuper de ce dont nos frères ont besoin ... Celui qui peut travailler doit partager avec celui qui est dans le besoin. Quant à celui qui ne veut pas travailler, il est incontestable qu'il ne mérite pas de manger [78]. »

Cette attitude s'inscrit toutefois — il serait grave de l'oublier — à l'intérieur d'un propos plus large, celui du renoncement évangélique (*apotagè*). Il faudrait citer ici intégralement la réponse à la question 8 des *Grandes Règles* (dans le Grand *Asceticon*). Parce que « le trésor qui est dans le ciel est le seul que nous puissions choisir pour y attacher notre cœur », le « renoncement le plus complet » est exigé du chrétien :

> « Il repousse donc toutes les affections mondaines capables de mettre obstacle à la perfection qu'il poursuit, il considère comme ses parents véritables ceux qui l'ont engendré dans le Christ par l'Evangile, et comme ses frères ceux qui ont reçu le même Esprit d'adoption ; enfin il tient les richesses pour chose étrangère à lui comme elles le sont en réalité. »

Il obéit donc à la parole du Seigneur : « va, vends tout ce que tu possèdes et donnes-en le prix aux pauvres ».

De fait il deviendra ainsi lui-même pauvre, s'assimilant au Christ « lequel s'est fait pauvre pour nous de riche qu'il était [79] ». Et — du

---

qui plus que Basile a estimé la virginité ? ... De qui sont ces maisons de vierges et ces prescriptions écrites, par lesquelles il modérait les sens, réglait tous les membres, recommandait la vraie virginité, faisait passer la beauté au dedans, du visible à l'invisible ? ... »). Sur la critique que E. A. DE MENDIETA fait des vues de Basile sur le « combat contre la sexualité », voir J. GRIBOMONT, *Saint Basile*, dans *Théologie de la vie monastique*, 111.

76. J. GRIBOMONT, *Le monachisme au sein de l'Eglise* ..., 21.

77. Ce point a été longuement étudié par S. GIET, *Les idées et l'action sociale de saint Basile*, Paris, 1941.

78. *Règles morales* 48 (GARNIER, t. II/1, 375-378, traduction L. LEBE, 108-112).

79. *Grandes Règles* 8 (GARNIER, t. II/1, 485-489 ; L. LEBE, 68-72).

moins pour les « fraternités » qui peu à peu émergeront au sein de la grande communauté ecclésiale — cette pauvreté sera rigoureuse. Dans le vêtement [80], la nourriture, l'usage des instruments de travail mis à sa disposition [81], l'attitude à l'endroit de ce qui pourrait lui être offert par ses parents ou ses amis [82], le Frère se comportera comme celui qui ne peut plus regarder quelque chose comme sien :

> « Convient-il dans la Fraternité (*en adelphotèti*) de posséder quelque chose en propre ? C'est contraire à ce qu'il est dit dans les Actes au sujet des fidèles : « personne n'appelait sien ce qu'il possédait ». Celui qui prétend donc avoir quelque chose en propre s'exclut lui-même de l'Eglise de Dieu et de la charité du Seigneur, lui qui, dans ses paroles et dans ses actes, apprend à donner sa vie pour ses amis et non pas seulement les biens extérieurs [83]. »

Et pourtant, cette renonciation n'a rien d'un acte centré uniquement sur l'individu qui y consent en vue de trouver pleinement le Christ. Dans la parole évangélique Basile décèle également la destination foncière des biens dont on se dépouille : ils doivent servir aux pauvres et aux frères. La pauvreté fleurit en une charité fraternelle bien incarnée. Aussi doit-on veiller à ce que ce qui est devenu désormais « le bien du Seigneur » soit administré avec sagesse et prudence. Non par désir sordide de voir s'accroître l'avoir de la fraternité mais au contraire pour que l'argent soit vraiment au service de la charité :

> « Quand on veut se joindre à ceux qui se sont donnés à Dieu, doit-on avec indifférence abandonner ses biens à des proches qui pourraient en user mal ? Le Seigneur a dit : « vends tout ce que tu as au profit des pauvres, afin d'avoir un trésor dans le ciel puis viens et suis-moi », et : « vendez tout ce que vous avez et faites l'aumône ». Je crois donc que celui qui renonce à toute propriété dans un tel but ne peut cependant pas agir avec mépris vis-à-vis de ses biens. Il doit au contraire en prendre scrupuleusement soin, parce qu'ils sont désormais consacrés au Seigneur. Il en disposera consciencieusement soit lui-même, s'il le peut et possède assez d'expérience, soit par des intermédiaires choisis, bien éprouvés d'abord, et ayant donné des gages qu'ils peuvent gérer prudemment et sagement ; il doit savoir, en effet, qu'il n'est pas sans danger de les abandonner à ses proches ou de laisser n'importe qui s'en occuper.

---

80. *Grandes Règles* 22, 23 (GARNIER, t. II/1, 512-516 ; L. LEBE, 97-101).
81. *Petites Règles* 143, 144, 145 (GARNIER, t. II/2, 656-657 ; L. LEBE, 248).
82. *Petites Règles* 187, 304 (GARNIER, t. II/2, 679-680, 748 ; L. LEBE, 270, 340-341). Les raisons données par BASILE pour inciter à une grande discrétion sur ce point sont très évangéliques : « il advient en effet très souvent que, par suite de l'acceptation, la communauté ait à supporter des reproches ; cela donne aussi motif d'orgueil aux parents de ceux qui l'offrent, et il arrive en outre ce que dit l'Apôtre ... « vous faites rougir ceux qui n'ont rien », et beaucoup d'autres choses encore de ce genre » (*Petites Règles* 304).
83. *Petites Règles* 85 (GARNIER, t. II/2, 628-629 ; L. LEBE, 221).

> Celui qui a la charge d'administrer les biens du roi, même s'il ne s'en approprie aucun, ne sera cependant pas exempt de faute dès qu'il perdra, par sa négligence, l'occasion d'en acquérir de nouveaux. Or, s'il en est ainsi, à quel jugement doivent s'attendre ceux qui se sont montrés lâches et négligents dans l'administration des biens désormais dédiés au Seigneur [84] ? »

Le travail aura la même finalité. Nous le verrons plus longuement dans la suite de cette étude. Par lui, les frères gagneront leur propre subsistance, pourvoiront aux grands besoins du monastère [85], mais surtout se mettront en mesure d'aider les autres [86].

L'aide aux autres hommes déborde d'ailleurs les cadres de l'aumône. Basile pense et à l'accueil spirituel de ceux que Dieu met sur le chemin des frères [87] et à ce que nous appellerions aujourd'hui des « œuvres de miséricorde et de charité », du style des hôpitaux et des hospices qu'au dire de Grégoire de Nazianze il aurait lui-même fondés [88]. Ici tout l'horizon est évangélique ; le renoncement se justifie par le positif de la charité. La pauvreté devient, au sens le plus strict, une forme privilégiée de l'amour d'autrui.

On excusera ce long arrêt. Mais la vision de Basile, se situant au point précis où l'ascèse pré-monastique et les débuts du monachisme proprement dit se distinguent encore à peine, et qui, s'alliant par la suite à des éléments venus d'ailleurs, marquera profondément la tradition religieuse de l'Orient et même de l'Occident, nous paraît capitale. C'est pourquoi nous aurons à y revenir.

Si pour Cassien la pauvreté est un élément essentiel du propos de renoncement total parce qu'elle assure et préserve l'unité intérieure du moine, alors que pour Basile elle représente la ligne fondamen-

---

84. *Grandes Règles* 9 (GARNIER, t. II/1, 489-491 ; L. LEBE, 73). La question du mode de gérance et de l'attitude des « frères » à l'endroit de leurs biens confiés à d'autres n'est pas claire.

85. *Grandes Règles* 37, 39, 40 (GARNIER, t. II/1, 534-541 ; L. LEBE, 121-129).

86. *Grandes Règles* 42 (GARNIER, t. II/1, 543-544 ; L. LEBE, 131-133. Voir aussi 37 (GARNIER, t. II/1, 534-538 ; L. LEBE, 121-125) ; *Petites Règles* 272 (GARNIER, t. II/2, 728, L. LEBE, 318-319).

87. *Grandes Règles* 32, 33, 36, 45 (GARNIER, t. II/1, 524-527, 533, 548-550 ; L. LEBE, 110-113, 119-120, 137-138) ; *Petites Règles* 311 (GARNIER, t. II/2, 752 ; L. LEBE, 345). On notera la sévérité de ce dernier texte à l'endroit de ce qui n'est provoqué que par la parenté ou l'amitié.

88. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 43 : 63 : « c'est une belle chose que la bienfaisance, l'entretien des pauvres, le soulagement de la faiblesse humaine. Sors un peu de cette ville, et va voir la nouvelle ville ; le grenier de la piété, le trésor commun de ceux qui possèdent, où le superflu des richesses, parfois même le nécessaire, sur les exhortations de celui-là, vient se déposer, sans laisser de prise aux vers, sans faire la joie des voleurs, échappant aux assauts de l'envie et à l'action destructrice du temps ... à Basile les malades, les remèdes aux blessures et l'imitation du Christ, qui non pas en parole, mais en fait, guérissait la lèpre » (trad. J. BOULENGER, dans coll. *Textes et Documents* dirigée par H. HEMMER et P. LEJAY, pp. 189-193).

tale d'incarnation de l'amour évangélique qui cherche une perfection tendue vers le service d'autrui, Augustin, lui, la conçoit surtout comme l'axe de la communion qui soude les croyants en un seul Corps du Christ. Certes sa pensée semble avoir évolué [89]. Mais, qu'il ait été ou non éveillé à sa position finale par le *Petit Ascéticon* de Basile, que Rufin traduit vers les années 400, on le sent très tôt hanté par l'idéal communautaire du sommaire des Actes des Apôtres (*Ac 4*, 32-35) dont peut-être la lecture de la vocation d'Antoine lui a dès sa conversion montré le lien avec le projet de la *sequela Christi* [90], et sur lequel il reviendra très souvent [91]. Il infusera toutefois à la compréhension jusque-là traditionnelle de ces versets un esprit vraiment original [92].

Pour lui en effet — du moins au moment où son intuition semble s'être définitivement formulée — la pauvreté, voie privilégiée vers un renoncement radical ouvrant sur la pleine liberté intérieure [93], est également le ferment de l'unité fraternelle, le ciment d'une *koinônia* qui saisit l'intégrité de la personne et de la vie. La liberté intérieure creusée par l'Evangile appelle la communion aux frères ; le renoncement aux biens matériels débouche dans l'unité d'âme et de cœur *in Deum* (c'est-à-dire dans la recherche de Dieu) que d'autre part il exprime. Ainsi se sacramentalise le dynamisme même d'une charité qui, non contente d'aider les hommes et de partager avec eux, veut plus profondément encore instaurer au sein du monde la communion de ceux qui en Jésus sont devenus frères. Par la pauvreté, l'existence entière se trouve comme centrée sur ce qui représente pour Augustin le signe et l'accomplissement du Royaume en ce monde : la « *sancta communio vitae* » où « rien n'appartient en propre à personne, où

89. Sur toute cette question voir la belle étude de D. SANCHIS, *Pauvreté monastique et charité fraternelle chez saint Augustin ; le commentaire augustinien des Actes 4, 32-35 entre 393 et 403*, dans *Studia monastica* 4 (1962) 7-34. Voir aussi ID., *Pauvreté monastique et charité fraternelle chez S. Augustin*, dans *Augustiniana* 8 (1958) 5-21.

90. Sur l'influence possible de Basile voir D. SANCHIS, *Studia monastica*, 31-32 ; sur la lecture de la vie d'Antoine par Athanase, et l'interprétation de *Conf.* VIII, 6, 14, voir *ibid.*, 8, notes 4 et 5.

91. L. VERHEIJEN, *La Règle de Saint Augustin*, t. II, *Recherches historiques*, Paris, 1967, 90-95 analyse d'une façon technique la façon dont Augustin aborde ce texte, dont il compte 82 citations ; il compare ensuite avec les autres sources citant le même texte.

92. Voir D. SANCHIS, *op. cit.* ; M. VERHEIJEN, *Saint Augustin*, dans *Théologie de la vie monastique*, 201-212 (surtout 210-212) ; A. SAGE, *La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits*, Paris, 1961. Pour une vision globale de la pensée d'Augustin sur la pauvreté voir H. RONDET, *Richesse et pauvreté dans la prédication de S. Augustin*, dans *RAM* 30 (1954) 193-231.

93. La *Regula ad servos Dei* parlera des « *non servi sub lege sed liberi sub gratia constituti* » (6 : 4) ; voir aussi *Enar. in Ps. 131*, 5-6 (*PL 37*, 1718-1719) ; *Serm. Denis* 17, 2-5 (*Misc. Agost.*, t. I, 83-86). Cet aspect est abordé dans T. VAN BAVEL, *Libres sous la grâce*, dans *Vie Spir.* 121 (1969) 464-481.

tout est commun, où l'on n'a qu'un cœur et une âme en Dieu [94] ». Le renoncement à la richesse réalise un mouvement plus profond, une authentique *metanoia* non à un Dieu abstrait mais au Christ vivant dans ses frères :

> « Si quelqu'un vient à cette vie en sortant d'une situation de pauvreté, qu'il ne pense pas faire aujourd'hui ce qu'il faisait autrefois : de l'amour de son bien propre si mince fût-il et du désir de l'accroître il est passé à la charité de la vie commune (*ad communis vitae charitatem*) où il ne recherche plus ses propres intérêts mais ceux de Jésus-Christ, désireux de vivre dans la société de ceux qui n'ont qu'une âme et un cœur dans la recherche de Dieu (*in Deum*) au point que personne ne dise sien quelque chose mais que tout leur soit commun ... Quelle doit être envers sa république l'attitude du citoyen de la Jérusalem céleste, cité éternelle ? Mettre en commun avec son frère (*in commune habeat cum fratre*) le fruit de ses propres mains, et si quelque chose lui manque le recevoir du bien mis en commun (*de communi suppleat*), disant avec celui dont il a suivi et l'exemple et le précepte : « étant comme n'ayant rien et possédant tout » ... Et qu'on ne regarde pas en quels monastères ou en quel endroit le moine aura distribué ses biens à des frères indigents (avant son entrée). Il n'y a en effet qu'une unique république de tous les chrétiens. Aussi quel que soit le lieu où quelqu'un aura fourni le nécessaire à des chrétiens, partout où à son tour il reçoit le nécessaire c'est du Christ qu'il le reçoit. Car partout où lui-même a donné aux chrétiens qui en a profité sinon le Christ (*quis nisi Christus accepit*) [95] ? »

Il est d'ailleurs fort significatif qu'Augustin en vienne à déplacer ce qui était pour l'interprétation contemporaine la pointe du sommaire du chapitre quatre des Actes. Au lieu de souligner avec la plus grande partie de la tradition ascético-monastique (le récit de la vocation d'Antoine par Athanase y compris) le « *afferebant pretia* », il préfère accentuer le but ainsi visé, qui n'est autre que la communauté totale, la *koinônia* au sens de Luc. Souvent même, entre la mention du renoncement aux biens et la description de l'unité d'âme et de cœur qui en résulte, il intercale quelques mots traduisant le dynamisme de charité qui fait trouver au premier son achèvement dans la seconde [96]. La pauvreté cesse d'être considérée avant tout comme une valeur ascétique. Elle devient un des éléments fondamentaux sur lesquels s'édifie en tout son réalisme l'Eglise-Mystère, réalité eschatologique déjà enfouie dans notre monde et où le vivre-pour-Dieu-dans-le-Christ-Jésus s'actualise dans et par la *koinônia*. La pau-

94. *De op. mon.* XVI, 17 (*PL 40*, 562 ; trad. *Bibliothèque augustinienne*. III, 365, modifiée). Voir aussi *Serm.* 355, 2-6 (*PL 39*, 1570-1573) ; *De Catech. rud.* XXIII, 42 (*PL 40*, 340).

95. *De op. mon.* XXV, 32-33 (*PL 40*, 571, traduction personnelle). Sur la signification de l'*anima una* dans la recherche de Dieu voir L. VERHEIJEN, *Saint Augustin*, 205-209.

96. Ceci a été signalé par D. SANCHIS, dans *Studia monastica*, 18.

vreté peut revendiquer la qualité de signe eschatologique du Royaume. Il arrive même à Augustin, dans un contexte difficile où il compare la virginité aux autres états, de suggérer la complémentarité de la pauvreté communautaire et de la continence virginale :

> « Etant donné que beaucoup d'hommes et de femmes gardent une continence virginale sans toutefois réaliser ce que dit le Seigneur : « si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel, et viens, suis-moi », et sans oser se joindre à ceux qui vivent sous le même toit et dont personne ne dit qu'il a quelque chose en propre car tout leur est commun, comment penser qu'il n'en résulte aucun fruit pour les vierges de Dieu qui s'adonnent à ce genre de vie [97] ? »

Telle est bien la conception qui domine la *Regula ad servos Dei* dont, longtemps mise en cause, l'authenticité est aujourd'hui de nouveau défendue [98], et qui exercera une influence considérable puisque, après avoir marqué des institutions monastiques comme la *Regula ad Virgines* de Césaire d'Arles et même, semble-t-il, la Règle de saint Benoît, elle sera le point d'appui évangélique des Chanoines Réguliers et d'autres formes plus modernes de vie religieuse [99]. Pauvreté personnelle radicale et communion des esprits y sont présentées comme l'envers et l'endroit d'une unique réalité : la *koinônia* évangélique. Impossible de les séparer :

> « D'abord, ce pour quoi vous êtes réunis ensemble, que vous habitiez en parfait accord dans la maison et n'ayez qu'une seule âme et un seul cœur dans la recherche de Dieu (*in Deum*). Que personne ne dise que quelque chose est sien, mais que tout vous soit commun. Et que votre Supérieur distribue à chacun le vivre et le couvert, non pas également à tous — car ce n'est pas également que vous êtes en santé — mais plutôt à chacun selon son besoin. C'est ainsi que vous lisez dans les

97. *De sancta virginitate*, 45, 46 (*PL 40*, 423 ; trad. *Bibliothèque augustinienne*, III, 207, corrigée).

98. Grâce surtout aux travaux du P. VERHEIJEN, qui a synthétisé le premier fruit de ses recherches dans les deux tomes de son ouvrage *La Règle de saint Augustin*, Paris, 1967, où l'on trouvera non seulement la position de l'auteur mais aussi l'étude critique des diverses solutions proposées au cours des siècles, et une bibliographie complète. Le *Praeceptum* (i.e. la Règle masculine moins sa première phrase) remonterait vraiment à Augustin.

99. Pour l'influence sur Césaire voir C. LAMBOT, *La Règle de saint Augustin et saint Césaire*, dans *Rev. Ben.* 41 (1929) 333-341 (mais voir les remarques de L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin*, t. II, 181 : dom Lambot a eu des prédécesseurs) ; pour l'influence sur Benoît voir C. LAMBOT, *L'influence de saint Augustin sur la Règle de saint Benoît*, dans *Rev. lit. et mon.* 14 (1929) 32-330 ; ID., *Un code monastique précurseur de la Règle bénédictine*, dans *ibid.*, 331-337 ; ajouter E. MANNING, *Un texte de S. Augustin source du ch. 4, 13-17 de la Règle bénédictine*, dans *RTAM*, 1961, 331-333 ; pour l'influence sur les Chanoines Réguliers voir Ch. DEREINE, *Vie commune, Règle de saint Augustin et Chanoines Réguliers au XI^e siècle*, dans *RHE* 41 (1946) 365-407. C'est encore à elle que songera Ch. de Foucauld (cfr Père DE FOUCAULD - Abbé HUVELIN, *Correspondance inédite*, Desclée, 1957, p. 197).

> Actes des Apôtres : pour eux tout était commun et l'on distribuait à chacun selon son besoin. Que ceux qui possédaient quelque bien dans le monde, en entrant au monastère, le mettent de bon gré en commun ; que ceux qui ne possédaient rien ne cherchent pas dans le monastère ce qu'ils n'auraient pu posséder au dehors ... De leur côté que les riches qui dans le siècle jouissaient de quelque considération n'aient pas en dégoût leurs frères qui sont venus en cette sainte société en étant issus de la pauvreté. Qu'ils s'efforcent plutôt de se glorifier non de la dignité de parents riches mais de la société de frères pauvres ... Vivez donc dans l'unanimité et la concorde et honorez mutuellement en vous Dieu dont vous avez été faits les temples ... Que personne ne travaille jamais pour soi mais que tous vos travaux soient faits en commun avec plus d'empressement et de zèle que si chacun s'occupait de ses propres affaires. En effet, comme il est écrit, la charité ne recherche pas ses intérêts ; ceci signifie qu'elle fait passer les intérêts communs avant les intérêts personnels, non les intérêts personnels avant les intérêts communs (*communia propriis non propria communibus anteponit*) [100]. »

La pauvreté ainsi proposée devient, au-delà de sa fonction libératrice, la démarche privilégiée par laquelle l'Esprit peut conduire la charité à son réalisme le plus concret et l'entraîner vers sa pleine finalité qui ne saurait être que communautaire. Etre tout à tous, se donner tout à tous, donner tout à ses frères, la voilà la parfaite charité recherchée par ceux qui choisissent le *sanctum propositum* décrit par Augustin.

Si les dimensions de ce travail le permettaient, nous pourrions avant de clore cette enquête sur les premiers jaillissements de la vie religieuse interroger les Règles que Césaire d'Arles donne à ses moines et aux vierges du monastère de saint Jean [101]. Nous y trouverions avec un fort accent sur la dimension communautaire une grande insistance sur le dépouillement total et la lutte contre tout instinct de possession. Dans un autre style, la *Regula Magistri* nous remettrait face à une interprétation stricte du projet de désappropriation radicale, empreinte d'une certaine hantise du jugement futur de Dieu [102]. Mais pour l'essentiel cette étude ne nous apporterait rien d'entièrement neuf.

---

100. *Regula ad servos Dei* I, 1 - IV, 4 (nous suivons l'édition critique de VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin*, t. I, 417-437 ; le texte se trouve également dans *PL 32*). Ce texte s'éclaire par ce que nous transmet Possidius (*Vita* 3-5 ; *PL 32*, 36-37) : dans le monastère qu'il fonde Augustin entend que l'on vive « *secundum modum et regulam sub sanctis Apostolis constitutam* » ce qui implique que personne n'ait rien en propre mais que « *eis essent omnia communia et distribueretur unicuique sicut opus erat* ».

101. Textes dans l'édition G. MORIN, *Sancti Caesarii episcopi Arelatensis, Opera omnia*, vol. 2, 101-155.

102. Le texte suivant est intéressant non seulement parce qu'on en retrouvera quelque écho dans la *Règle de saint Benoît* mais parce que la désappropriation y est vue comme gage de non retour au monde : « Puisque la persévérance désire ne pas connaître d'occasion de s'en aller, voici le parti salutaire que

Mieux vaut donc s'arrêter à la Règle de saint Benoît, autre monument-clé des premières mises en forme de la vie religieuse. A première lecture on se sent, pour ce qui concerne la pauvreté, quelque peu déçu. Rien qui n'ait déjà été dit. Le passé est recueilli, pesé, codifié à l'aune de la prudence et de la mesure. Ce qui donne parfois l'impression d'une chute de l'élan enthousiaste découvert ailleurs : on est surpris par exemple de l'adoucissement apporté au « Vends ce que tu as, donne-le aux pauvres ». On pourrait, il est vrai, étoffer cette lecture à l'aide de ce que Grégoire dit du « vénérable Père Benoît » au Livre second des *Dialogues,* mais on sait les problèmes que pose ce témoignage au genre littéraire déconcertant. Il faut donc se borner à scruter la lettre de la *Regula.* Mais, bien que le mot *paupertas* lui-même n'y soit appliqué aux moines qu'une fois et par accident (*cap.* 48), cet effort réserve des surprises.

Le *coenobitarum fortissimum genus* auquel s'adresse la Règle (*cap.* 1 : 13) cherche en effet le renoncement absolu, porte étroite conduisant au salut dans la participation aux souffrances du Christ par la patience (*prol.* 48-50). Or, s'appuyant sur le donné traditionnel qu'elle parvient à traduire avec fermeté en renforçant son exigence interne, la Règle veut que cet absolu se vive par une désappropriation qui laisse le moine, face à son Seigneur, en un état de total dépouillement. Il doit, personnellement, se faire pauvre jusqu'à la racine de son être. Son passé lui-même, sa situation sociale ne peuvent plus compter. D'où un état d'égalité qui refuse même les assouplissements auxquels un Augustin croyait bon de consentir en faveur de ceux qu'une éducation raffinée aurait rendus plus frêles : « que l'homme

---

nous t'imposons. Ou bien tu écouteras la parole du Seigneur qui te dit : — Va, vends tout et donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi. Si donc tu veux suivre cette parole, va, vends ce que tu possèdes et apporte-moi ici tout le prix. En ta présence, je le distribuerai aux pauvres et il ne te restera dans le monde aucun gage de ton retour vers lui. Si en effet avant que tu ne sois encore entré au monastère pour de bon on t'accorde encore la libre disposition de tes biens, c'est qu'après qu'il est entré pour de bon la règle interdit au disciple de posséder quoi que ce soit en propre, soit au monastère soit au dehors, afin que la volonté propre n'ait point matière à s'affirmer. Cependant, s'il te semble dur de tout vendre et si ces biens sont de nature à pouvoir rendre service au monastère avec ta personne, pour ne pas toutefois les laisser dans le monde comme un gage de ton retour, apporte tout avec toi au monastère fidèlement, sans rien cacher à Dieu, au service duquel tu te soumets avec tous tes biens ... » (*Reg. Magistri* 87, 12-23 ; trad. A. DE VOGÜÉ, *La Règle du Maître,* II, *SC* 106, 357-359). La suite de la *question* développe cette même ligne. Si le nouveau venu accepte de donner tous ses biens aux pauvres « on n'exigera pas de lui une charte de persévérance puisqu'en faisant l'aumône de ses biens il a donné un gage de sa fidélité auprès de Dieu ». On ajoute que « si l'abbé autorise ceux qui entrent à prendre cette décision c'est pour que ceux-ci ne jugent pas qu'il convoite les biens des gens plus que leur âme » (p. 361) ; remarque prudente et perspicace ... Mais celui qui se donne avec ses biens au monastère garantit que « si jamais il veut quitter le monastère c'est sans ses biens qu'il quittera le monastère ». Le précis de cette législation, avec son désir de pleine assurance, est frappant. Dans une autre ligne voir *ibid.,* 91 : 1-70 (pp. 399-411).

libre ne soit pas placé avant celui qui vient de la servitude sauf pour une raison valable ... esclaves ou hommes libres nous sommes tous un dans le Christ et portons sous un même chef la même condition servile ... que la charité de l'abbé soit donc égale pour tous et qu'une unique discipline s'applique à tous selon les mérites » (*cap.* 2 : 18-22) [103]. Tous sont égaux parce que tous n'ont rien. La propriété personnelle se trouve exclue. En tout, le moine se rendra donc dépendant de son Abbé [104] ; tout ce qu'il a appartient aux autres ; il ne peut rien posséder en propre :

> « Par-dessus tout il faut extirper ce vice du monastère et radicalement (*praecipue hoc vitium radicitus amputandum est de monasterio*) ; et que personne n'ose donner ou recevoir quoi que ce soit sans l'ordre de l'abbé, ni posséder quelque chose en propre, absolument aucun objet (*nullam omnino rem*), ni livre, ni tablette, ni poinçon, mais absolument rien (*sed nihil omnino*), eux qui n'ont pas le droit de garder à leur disposition même leur corps ou leur volonté. Ils doivent attendre du père du monastère tout le nécessaire et qu'il ne soit permis à personne d'avoir ce que l'abbé n'aura pas donné ou permis. Que, comme il est écrit, tout soit commun à tous, que nul ne dise ou ne considère comme sien quoi que ce soit. Si quelqu'un est pris succombant à ce vice exécrable qu'il soit réprimandé une fois, puis une autre, mais s'il ne s'amende pas qu'on le soumette à la correction » (*cap.* 33 ; cfr *cap.* 55 : 18).

Les conditions mises à la réception des frères et la démarche imposée à chacun au moment de son entrée définitive vont dans le même sens :

> « S'il possède quelque chose il doit auparavant le donner aux pauvres ou l'attribuer au monastère par une donation solennelle, sans rien se réserver, lui qui à partir de ce jour sait qu'il n'a même plus pouvoir sur son propre corps. On lui ôtera donc dans l'oratoire ses habits personnels qu'il porte et on lui mettra les vêtements du monastère » (*cap.* 58 : 24-26).

Doctrine rigoureuse mais que tempère un grand sens de la mesure dans l'organisation de la vie commune : si le superflu est explicitement banni (*cap.* 55 : 11), la Règle entend toutefois que chacun ait le nécessaire. Ce qui renoue avec tout un pan de l'Evangile : Jésus

---

103. Nous traduisons d'après l'édition R. HANSLIK, *CSEL* 75. Voir aussi cap. 54 (sur les cadeaux et les lettres), 55 : 16-21 (sur les habits et les menus objets nécessaires), 57 (sur ceux qui exercent un métier). Pour cette question de la pauvreté selon la Règle de saint Benoît voir, en plus des commentaires classiques, l'étude pleine de finesse de O. ROUSSEAU, *La pauvreté religieuse dans la Règle de saint Benoît*, dans *La Pauvreté*, coll. *Problèmes de la religieuse aujourd'hui*, Paris, 1952, 41-59.

104. « De l'abbé dépend donc la réussite du renoncement consenti par chacun de ses moines. Suivant la qualité du maître et son attitude à l'égard du matériel, la désappropriation du disciple aura pour résultat une libération totale ou un nouvel asservissement » (A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé dans la Règle de saint Benoît*, Desclée de Brouwer, 1961, 164).

ne veut pas la misère. L'axe de la pauvreté devient alors la dépossession personnelle, s'articulant sur une dépendance communautaire intégrale. Si son équilibre ne rejoint pas exactement celui que proposaient Basile et Augustin, cette vision répond pourtant elle aussi au réalisme évangélique auquel l'ensemble de la *Regula* conduit avec tant de grandeur.

Ajoutons que la communauté comme telle a des devoirs à l'endroit des pauvres. Les gestes concrets de charité envers le prochain, énumérés au chapitre quatre parmi les instruments des bonnes œuvres, valent pour elle et, dans le contexte de l'époque, s'exercent surtout par l'aumône[105]. De cette façon la clause qui prévoit qu'au lieu de distribuer ses biens aux pauvres le religieux les donne solennellement au monastère peut s'expliquer : « donner à la communauté ce n'est donc pas pour que celle-ci s'enrichisse et capitalise, mais pour que ceux qui ont tout donné ou sont dans l'indigence en reçoivent du soulagement. La communauté est donc en un certain sens le ministre de l'aumône. On ne donne à la communauté que pour se détacher mieux des biens de la terre et pour que se continue, par elle, le geste de donner à l'indigent[106] ».

Sans vouloir trouver dans la Règle un franciscanisme d'avant la lettre, on s'attendrait pourtant, bien que la perspective ne soit pas inexistante, à une insistance plus ferme sur la pauvreté commune. Il est vrai que le contexte historique explique en grande partie cette discrétion. Et il faut reconnaître qu'une communauté fidèle à l'esprit de la Règle comprend par elle-même, grâce au sens évangélique affiné auquel elle est peu à peu conduite, l'appel à la modestie et à la sobriété dans la possession des biens. D'instinct, d'autre part, elle mesure cette dernière aux nécessités du service qu'elle se sait destinée à rendre et qui a pris dans l'histoire des formes civilisatrices de première importance : une certaine prospérité matérielle a ainsi servi la solidarité humaine au nom de l'Evangile. Il faut pourtant reconnaître que, la médiocrité humaine étant ce qu'elle est, la possession collective des biens matériels se muera souvent en richesse et conduira à une puissance plus proche de celle « des grands de ce monde » que de celle des « pauvres de Dieu » dont l'existence veut signifier l'*unum necessarium*. Bien des drames du monachisme occidental s'enracineront dans cette discrétion de la Règle ou peut-être

105. Le cellérier doit s'occuper des pauvres (*cap.* 31) ; ceux-ci sont les hôtes de choix « car en eux surtout on reçoit le Christ » (*cap.* 53 : 15), on leur réserve les habits inutilisés (*cap.* 55), le portier doit les accueillir avec charité et douceur (*cap.* 66). On notera l'importance du contexte social pour juger de la signification de ces prescriptions.

106. O. ROUSSEAU, *op. cit.*, 49-50. Voir le texte de la *Regula Magistri* cité note 102.

sa trop grande confiance en la puissance interne des institutions qu'elle met en place.

Avec ces remarques sur la Règle de saint Benoît s'achève l'étape des premières mises en forme de l'idéal que nous avions vu se chercher dans la conscience des églises. Si, examinant le terreau où ces expériences ont germé et ont puisé leur sève originelle, nous constations que l'idéal de pauvreté totale « pour le Christ » y était sans nul doute une valeur fondamentale, il semble maintenant nécessaire de reconnaître qu'il demeure pour les documents que nous venons d'étudier (et qui sont les plus importants de la tradition religieuse) un élément essentiel. Par élément essentiel nous entendons un élément dont les formes de vie ainsi mises en place ne sauraient d'aucune façon faire l'économie parce qu'il les détermine à leur racine même. Qu'il s'agisse d'Antoine, de Pachôme, de Basile, d'Augustin, de Césaire, de la Règle de saint Benoît, le désir de vivre avec réalisme le mystère de la précarité matérielle, de la non-possession personnelle, voire du dépouillement le plus total appartient à l'élan même de la *sequela Christi*. Il ne s'agit pas d'une simple orchestration du propos de continence — bien que celui-ci soit toujours lui aussi souligné d'un trait fort — ou de quelque point secondaire s'ajoutant à lui. Et continence et pauvreté représentent deux fibres d'un unique lien de communion étroite au Seigneur. Elles s'unifient là. Il nous paraît vain d'essayer d'établir, à ce plan radical, une hiérarchie.

Nous avons de plus constaté que, dans ces multiples mises en forme du projet de la *sequela Christi*, ce que nous avons désigné d'une façon générique par le terme pauvreté s'explicitait de façon différente suivant les contextes, les situations, les génies. Bien que le dessein de dépossession, de désappropriation personnelles s'y retrouve toujours, la pauvreté n'a pas la même couleur chez Pachôme et chez Cassien, chez Basile et chez les moines dont Cyrille de Scythopolis décrit la vie, dans la communauté fidèle à la *Regula ad servos Dei* et dans celle qui suit la *Regula sancti Benedicti*. Pourquoi ? Ne serait-ce pas — et cette réponse est importante — parce que l'approche globale de l'événement évangélique, l'aspect précis du mystère chrétien qui suscite le désir d'un don radical de l'existence au Seigneur n'y sont pas tout à fait identiques ? L'Evangile se laisse saisir sous plusieurs angles, selon la lumière qu'accorde l'Esprit. Certains sont frappés par l'idéal de la *koinônia* fraternelle, d'autres par celui du dénuement extrême. La pauvreté évangélique se trouve étroitement liée à la diversité de ces approches. Aussi s'offre-t-elle à une gamme très large d'incarnations et joue-t-elle un rôle de premier plan dans la

diversification des formes de la *sequela Christi*. A ce plan elle permet, par sa nature même, plus de souplesse que la continence volontaire.

LES GRANDS SURSAUTS DE LA « VIE RELIGIEUSE » DANS LA TRADITION POSTÉRIEURE

L'élan que nous avons vu prendre forme dans les grands témoins de la première tradition ne cessera d'habiter le Peuple de Dieu. Des chrétiens attirés par le désir d'un évangélisme radical se sentiront de plus en plus portés à embrasser ce type d'existence organisée en fonction du radicalisme. La *vie religieuse* devient désormais une réalité ecclésiale publiquement reconnue et offerte à ceux qui s'y croient appelés. Peu à peu elle en vient à faire figure d'institution liée de façon étroite au destin de l'Eglise. D'autre part cette *vie religieuse* ne se présentera pas comme un bloc monolithique, et ceci de nouveau en continuité avec ses origines. Jaillissant du terreau bien concret des chrétientés locales, elle demeurera profondément conditionnée par son contexte sociologique et culturel. Celui-ci évoluant, les coordonnées de la vie collective se modifiant, on sentira le besoin de formes neuves, consonantes à leur époque bien que normalement héritières du poids de sagesse et d'expérience des réalisations antérieures. Sursaut créateur, dégageant le meilleur de la vieille et vénérée tradition mais y infusant un sang jeune qui change les traits et dessine un type inédit : que l'on songe à l'attitude de Dominique à l'endroit des observances monastiques. Mais il arrivera aussi que l'on éprouve la nécessité de ramener à son inspiration primitive, au-delà d'institutions désuètes, d'habitudes décadentes ou de structures proches du contre-témoignage, une forme séculaire que l'on croit encore valable si elle se ressource. Sursaut réformateur cette fois, dont l'histoire fournit de nombreux exemples, et qui d'ordinaire s'enracine dans une sorte de lame de fond évangélique soulevant une époque. Songeons par exemple à ce qui entoure aux onzième et douzième siècles l'apparition de Cîteaux, et que symbolisent les fondations de Grandmont, de Fontevrault, de la Chartreuse. Souvent d'ailleurs c'est de la faillite des mouvements réformateurs que naît le besoin de créations nouvelles.

Or il est frappant de constater combien dans ces sursauts la pauvreté continue de jouer un rôle capital. D'elle surtout dépendent — on s'en rend compte non à priori mais à l'étude de cette histoire — et l'incarnation de l'idéal dans le contexte sociologique du milieu ou de l'époque, et la dimension proprement communautaire de l'existence, qui sans elle risque de s'enfoncer soit dans la « vie privée » soit dans la douceur d'un confort paresseux soit dans le vice d'un enrichissement scandaleux. Les problèmes de chasteté peuvent se

régler par les canons des conciles locaux : ils concernent les personnes comme telles. Ceux de pauvreté exigent une démarche communautaire avec la plupart du temps une décision positive et concrète de conversion à la lettre de l'Evangile. A ses grands tournants c'est encore vers les paroles du Seigneur au jeune homme riche et vers l'exemple de la communauté des Actes que la *vie religieuse* se tourne pour prendre la route.

Nous en avons un exemple frappant dans l'évolution de la vie canoniale au cours du moyen âge. Au point de départ du mouvement, avec la Règle de Chrodegang de Metz et celle du Concile d'Aix-la-Chapelle — qui en 817 ajoute à des dispositions très proches de celles de la première un important dossier biblique et patristique — la renonciation radicale à la possession personnelle n'est pas encore envisagée, en dépit d'une forte insistance sur la « communauté ». On précise même que la parole du Seigneur au jeune homme riche s'applique aux moines, non aux clercs [107]. Mais peu à peu, la conscience de l'urgence d'une réforme en profondeur du clergé, jointe à une efflorescence d'expériences de « dénuement » évangélique, aboutit à un désir non plus de simple cohabitation mais de « vie commune » au sens strict, où la désappropriation totale devient un élément déterminant. Pour atteindre la perfection cléricale il faut, pense-t-on, la pauvreté. La référence à la communauté des Actes, implicite jusque-là, puisque présente en filigrane dans le dossier de la règle d'Aix, qui s'attardait sur les textes d'Augustin, prend la première place. Et comme cette *vita apostolica* est non seulement marquée mais conditionnée du dedans par la pauvreté personnelle, on ajoute cette dernière aux obligations canoniales, sous un mode qui rejoint le *propositum* des moines [108].

Ainsi apparaît dans l'Eglise une forme nouvelle de la *sequela Christi,* par la voie d'une volonté de vie commune radicale, le radicalisme en cause trouvant sa pointe dans la pauvreté. Lorsque la distinction entre chanoines réguliers et chanoines séculiers s'imposera, c'est d'ailleurs dans cette pauvreté vouée — impliquant le renoncement à toute propriété et à tout revenu personnel, vécue dans

---

107. Règle d'Aix, *Lib.* I, *cap.* 114, MANSI, XIV, 227. Voir aussi *ibid., cap.* 115, MANSI, 229. La Règle de Chrodegang était moins large. Tout en admettant le pécule elle posait comme principe le détachement absolu (on trouve cette Règle dans *PL 89,* 1057-1096 ; traduction souvent très large dans C. J. HÉFELÉ, *Histoire des Conciles,* t. IV/1, 20-25). Le cap. 115 de la Règle d'Aix permet la propriété privée à côté de la possession commune des biens d'église.

108. Voir J. SIEGWART, *Die Chorherren und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6 Jahrhundert bis 1160,* Fribourg, 1962, p. 254 ; Ch. DEREINE, *Saint Ruf et ses coutumes aux XI^e et XII^e siècles,* dans *Rev. Bén.* 59 (1949) 161-182, surtout p. 164. On sait comment Hildebrant sera sur ce point sévère à l'endroit de la Règle d'Aix.

et pour la communauté — que l'on verra le point de différenciation [109]. Il semble même que ce soit la volonté de pauvreté qui pousse peu à peu à prendre la *Regula* d'Augustin pour charte de ce projet évangélique [110]. La montée de l'institution canoniale vers la *vie religieuse* au sens strict, dans laquelle elle débouche, est donc intrinsèquement liée à la montée d'un vouloir de pauvreté totale.

Il faut noter qu'ici encore l'idéal de pauvreté religieuse, créateur de formes neuves, jaillit d'une effervescence évangélique de tout le terreau ecclésial, flambée d'un encratisme sain dans ses manifestations principales. Tel est bien le cas du fourmillement de tentatives entourant l'apparition de Prémontré, dont l'influence sera si grande [111]. L'attrait exercé par la pauvreté exemplaire de prédicateurs ambulants, renouant avec l'antique tradition de l'ascétisme itinérant [112], ou d'ermites illustres provoque des groupements spontanés « autour d'un idéal commun de pauvreté [113] ». Bientôt, les recrues venant des horizons les plus divers et le besoin de structuration se faisant sentir, il faudra choisir : embrasser la profession monastique, s'affilier à quelque fondation nouvelle, demeurer dans l'ordre canonial avec toujours la possibilité soit d'adopter les coutumes traditionnelles soit « de créer un *ordo* plus austère en matière de pauvreté [114] ». Ceci permet de mieux comprendre la place que tient la pauvreté dans le

109. Voir F. PETIT, *La Spiritualité des Prémontrés aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, 1947, 16, 213.

110. Voir Ch. DEREINE, *Vie commune, Règle de saint Augustin et chanoines réguliers au XI^e siècle*, dans *RHE* 41 (1946) 365-406 ; surtout pp. 366-385 (où l'on voit que la première mention de la Règle d'Augustin apparaît en 1066-1067) et 392-401 (sur le contexte concret de cette montée de la Règle d'Augustin). Voir aussi G. MICCOLI, *Ecclesiae primitivae forma*, dans *Studi Medievali* 1 (1960) 470-498.

111. Ce climat a été bien mis en relief par les diverses études de Ch. DEREINE, *Vie commune, Règle de saint Augustin et chanoines réguliers au XI^e siècle*, dans *RHE* 41 (1946) 365-406 ; ID., *Les origines de Prémontré*, dans *RHE* 42 (1947) 352-378 ; ID., *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XI^e siècle*, dans *Rev. du Moyen Age latin* 4 (1948) 137-154 ; ID., *Le problème de la vie commune chez les canonistes d'Anselme de Lucques à Gratien*, dans *Studi Gregoriani*, t. III, Rome, 1948, 287-298 ; ID., *St Ruf et ses coutumes aux XI^e et XII^e siècles*, dans *Rev. Bén.* 49 (1949) 161-182 ; ID., *Les chanoines réguliers au diocèse de Liège avant saint Norbert*, Bruxelles, 1952 ; ID., *Chanoines*, dans *DHGE* 12, 1953, 353-405 ; ID., *La spiritualité apostolique des premiers fondateurs d'Affligem*, dans *RHE* 54 (1959) 41-65 ; ID., *La vita apostolica dans l'ordre canonial aux XI^e et XII^e siècles*, dans *Rev. Mabillon* 51 (1961) 47-53. Voir aussi E. DELARUELLE, *Les ermites et la spiritualité populaire*, dans *L'eremitismo in occidente nei sec. XI e XII*, Milan, 1965, 212-247 ; J. SIEGWART, *op. cit.* ; L. HERTLING, *Kanoniker, Augustinerregel, Augustinerorder*, dans *Zeits. f. k. Th.* 53 (1930) 335-369 ; F. PETIT, *op. cit.*

112. Sur cette ascèse du chrétien « en route », « itinérant », voir supra note 26. Sur la percée de cet idéal dans le contexte qui nous préoccupe ici, voir F. PETIT, *op. cit.*, 30-31 et 31-34 (pour Norbert) et Ch. DEREINE, *Les origines de Prémontré*, 374 (pour le contexte plus global).

113. Voir Ch. DEREINE, *Les origines de Prémontré*, 362 (avec la note 3) et *Vie commune* ..., 385-403.

114. Ch. DEREINE, *Les origines de Prémontré*, 362.

propositum de Norbert. Ce qu'il proposait aux clercs de Saint-Martin équivalait au retour à la stricte pauvreté évangélique, projet qu'ils refusèrent mais qui se concrétise à Prémontré [115], où les premiers textes mentionnent sans cesse la *voluntaria paupertas* [116]. Vers la fin du douzième siècle, s'adressant aux clercs, Philippe de Harvengt exprimera l'intention profonde de son Ordre lorsqu'il dira que le vrai clerc s'enrichit du « trésor de la pauvreté », puisque le Christ veut que le prédicateur de l'Evangile n'ait rien en propre pour pouvoir ainsi révéler aux autres la *forma paupertatis*, la pauvreté étant « la mère des vertus [117] ». Formules qui annoncent saint Dominique. Voilà donc la vocation cléricale et l'idéal de la *vie religieuse* soudés ensemble, et cela par la pauvreté.

La même inquiétude, créatrice de projets courageux, explique pour une grande part les remous qui entre le dixième et le douzième siècles traversent le monachisme et semblent s'origiher, en dehors cette fois d'un appel explicitement centré sur la vie cléricale, dans la constatation d'un écart trop grand entre coutumes traditionnelles et idéal primitif. La question des biens et des richesses se trouve toujours au cœur des essais d'invention de formules originales. Elle est déterminante dans l'option initiale. Les premiers pères d'Affligem, par exemple, choisissent (vers 1083, au diocèse de Cambrai) de vivre « dans une volonté délibérée de pauvreté basée sur le travail manuel et accessoirement de l'aumône, non du simple dépouillement nécessaire qui marque les débuts d'une fondation [118] ». Quelques années avant le départ de Robert de Molesme pour Cîteaux (en 1094), Odon de Tournai commence un essai de vie vraiment pauvre et dépouillée, sous la conduite de la Règle d'Augustin, avant de se voir forcé par une partie de la communauté à « se contenter » de la discipline clunisienne [119].

On connaît également l'idéal de pauvreté, nouveau à plusieurs égards, qu'Etienne de Muret inculque à ce qui deviendra l'ordre de Grandmont. Hugues de Lacerte, le disciple qui nous le fait connaître, met sur les lèvres du fondateur au terme du *Liber de Doctrina* une phrase qui résume l'impression créée par l'ensemble de cette œuvre : « si

115. Ce retour proposé à Saint-Martin implique le refus de vivre des biens d'autrui, de recourir à des procès pour défendre ses biens. Ses éléments « concernent uniquement la pauvreté » (Ch. DEREINE, *ibid.*, 368).

116. Ainsi dans la *Vita* (voir *PL 170*, 1293, 1294, 1330).

117. *De justitia clericorum*, 41 (*PL 203*, 718), 42 (*PL 203*, 719), 48 (*PL 203*, 726). En ce même douzième siècle, l'auteur du *Liber de diversis ordinibus et professionibus quae sunt in Ecclesia* met lui aussi l'accent sur cette recherche de la vie pauvre et laborieuse caractéristique de Prémontré et dont il montre l'enracinement dans l'imitation du Christ (*Liber* ... V, 31-41 ; *PL 213*, 827-833).

118. Voir Ch. DEREINE, *La spiritualité apostolique* ..., 57 (cfr 56-62).

119. Voir Ch. DEREINE, *Odon de Tournai* ..., 146. Pour la rude discipline de Cluny sur la pauvreté voir G. de VALOUS, *Le monachisme clunisien des origines au XV^e siècle*, t. I, Paris, 1970, 63-67.

venant sur terre le Fils de Dieu avait connu une voie meilleure pour aller au ciel que la pauvreté, il l'aurait choisie et suivie[120] ». Car la possession des biens et toujours ambiguë. Bons en eux-mêmes, surtout lorsque acquis et gardés dans la justice, ils peuvent en effet rendre opaque le regard intérieur que l'homme doit tenir fixé sur Dieu[121]. Pauvreté matérielle et pauvreté du cœur s'engendrent l'une l'autre, bien que tout tende vers la seconde, idéal du religieux. Aussi ce dernier, confiant dans le *dispensator bonorum*, s'engage-t-il à une pauvreté austère et réaliste qui, si elle évite de sombrer dans la misère, se montre réticente même à l'endroit d'un souci trop grand ou trop envahissant de posséder les moyens qui permettraient l'aide matérielle aux plus démunis des hommes. Certes on fait l'aumône avec très grande joie et action de grâces, mais on préfère encore se réjouir d'être souvent en état de la recevoir :

> « Il est plus parfait pour le juste de recevoir l'aumône qui lui permet de vivre que de la faire ... Les vrais pauvres du Christ qui ont renoncé à eux-mêmes et distribué les aumônes les plus grandes qu'il leur était possible de faire, n'ayant rien en propre — ni eux-mêmes ni quoi que ce soit d'autre — doivent plus se réjouir de ne plus pouvoir faire l'aumône que si cette possibilité leur était de nouveau offerte. Il y a en effet celui qui perd Dieu à cause du bien qu'il peut faire et qu'il fait, lorsqu'il parle de Dieu ou distribue des aumônes, et ce sont là des actions bonnes, mais qu'il les accomplit par vaine gloire. Et il y a ceux qui trouvent Dieu à cause du bien qu'ils ne font pas et ne peuvent faire comme ils le verraient, et tels sont ces pauvres du Christ qui voient les autres et veulent les aider mais ne le peuvent[122] ... »

La Règle, faussement attribuée à Etienne et probablement l'œuvre de son quatrième successeur, est de la même veine, avec une insistance très forte sur la dimension fraternelle d'une pauvreté qu'elle veut totale : « que la pauvreté soit votre trésor et votre richesse ... Vous connaissez fort bien l'unité qui doit régner entre vous et faire que et votre pauvreté et votre abondance soient communes à tous[123] ». Car il n'est rien de meilleur pour enraciner l'homme dans l'amour divin que la pauvreté non pas simplement subie mais aimée[124].

---

120. *Liber de Doctrina*, concl., *CC, Cont. Med.* VIII, p. 61.
121. *Ibid.* 19-20 (p. 19); 25 (p. 20); 42 (p. 25); 89 (p. 43); 120-121 (pp. 58-59).
122. *Ibid.* 36-37 (pp. 23-24). Sur le Dieu « *dispensator* » voir 22 (pp. 19-20); sur le refus de la misère voir 10 (p. 15).
123. *Reg.* XII, *ibid.* p. 77. Voir aussi I (p. 70); XXXV-XXXVIII (pp. 85-86 ; sur la joie de faire l'aumône); LV (p. 93). Dans ce dernier texte l'Ordre est appelé « *paupertatis religio* ».
124. *Reg.* I, *ibid.* p. 70. Nous n'avons pas pu consulter L. Genicot, *Présentation de saint Etienne de Muret et de la pauvreté*, dans *La revue nouvelle* 19 (1954) 578-589. On comparera notre présentation de la position de Grandmont avec B. Bligny, *Les premiers chartreux et la pauvreté*, dans *Le Moyen Age* 57 (1951) 27-60.

Quoi qu'il en soit de la relation exacte du « nouveau monastère » avec l'idéal qui avait fait naître Molesme, Cîteaux n'apparaît donc pas comme un phénomène isolé. Cette fois le retour à la stricte pauvreté s'inscrit non dans une recherche de voies nouvelles mais dans la volonté ferme de retrouver l'observance parfaite de la Règle de saint Benoît. L'important chapitre 15 de l'*Exordium parvum* nous renseigne sur ce que fut, au moins à partir de l'abbatiat d'Etienne Harding, la conception cistercienne de « la vie pauvre »[125]. Celle-ci dessine la ligne de force du dessein global de « dépouillement du vieil homme pour revêtir le nouveau ». Elle exerce son influence dans tous les recoins de la vie quotidienne. Parce qu'en effet ni la Règle ni la vie de saint Benoît ne parlent de possession « d'églises, autels, offrandes, sépultures, dîmes d'autres hommes (*decimas aliorum hominum*), fours, moulins, villas (vastes exploitations), serfs », on refuse de recourir à de tels moyens pour subvenir à la vie frugale des moines et trouver les fonds nécessaires à l'hospitalité et à l'aumône que ces « *cum Christo paupere pauperes* » tiennent à honorer[126]. Il y a là rupture avec une mentalité féodale. Cette pauvreté va jusqu'à marquer la liturgie dont le contenu, l'exécution, le cadre architectural tendent à une pureté de lignes et à une sobriété d'où l'accidentel est impitoyablement banni[127]. Cîteaux plante ainsi dans la conscience du monachisme occidental un rappel évangélique de l'essentiel qui, en dépit d'échecs douloureux, traversera les siècles. On comprend alors Bernard qui, soucieux que les abbayes aient des moyens de subsistance convenables, ne peut pourtant retenir son indignation face au luxe des moines, même si celui-ci se réfugie dans la richesse des églises et des cloîtres :

> « Pauvres de Jésus-Christ, dites-moi, si toutefois vous êtes pauvres, à quoi sert l'or dans votre église ? ... L'Eglise reluit dans ses murailles mais elle est nécessiteuse dans ses pauvres, revêtue d'or dans ses pierres

125. *PL 166*, 1507-1508. Sur la valeur de ce chapitre 15 voir J. WINANDY, *Les origines de Cîteaux et les travaux de M. Lefèvre*, dans *Rev. Bén.* 67 (1957) 49-76 (surtout 71-75). Pour l'*Exordium parvum* comme tel et les problèmes qu'il pose, voir les études de J. A. LEFÈVRE, *Le vrai récit primitif des origines cisterciennes est-il l'Exordium Parvum*, dans *Le Moyen Age* 49 (1955) 79-120, 329-361 ; ID., *Que savons-nous du Cîteaux primitif ?*, dans *RHE* 51 (1956) 5-41 et la réaction de J. WINANDY, *op. cit.* Pour la pensée primitive de Cîteaux voir J. B. MAHN, *L'Ordre cistercien et son gouvernement, des origines au milieu du XIII^e siècle*, Paris, 1945 ; P. SALMON, *L'ascèse monastique et les origines de Cîteaux*, dans *Mélanges saint Bernard*, Dijon, 1954, 268-283 ; R. FOLZ, *Le problème des origines à Cîteaux*, *ibid.*, 284-294 ; A. DIMIER, *Les concepts de moine et de vie monastique chez les premiers cisterciens*, dans *Studia Monastica* 1 (1959) 393-418 ; J. B. VAN DAMME, *Formation de la Constitution cistercienne, esquisse historique*, dans *ibid.* 4 (1962) 111-138.

126. Sur les implications concrètes de ces décisions voir J. B. MAHN, *op. cit.*, 48-51.

127. *Exordium Parvum*, 17 (*PL 166*, 1508-1510).

mais ses enfants sont délaissés dans leur nudité. On y contente les yeux des riches aux dépens des pauvres [128]. »

La pauvreté cistercienne ne se réduit donc pas à des coordonnées économiques. Elle entend au contraire les transcender. Par elle s'exprime en ses lignes maîtresses l'option d'un amour radical pour l'Evangile. Bernard pense qu'ainsi l'on renoue avec ce que portait de plus fondamental l'Eglise naissante [129]. Si dans l'histoire de la chrétienté Cîteaux représente une interpellation vigoureuse au nom de l'essentiel, c'est à sa conception de la pauvreté qu'on le doit avant tout.

Durant les siècles que nous venons de survoler, la pauvreté avec laquelle on ne veut plus tricher s'affirme donc pour la vie monastique comme une valeur essentielle, dans la ligne d'un renoncement à la propriété personnelle que tempère l'acceptation de la propriété collective. Innocent III ne fera que donner un tour juridique à la conscience commune lorsqu'en 1202 il écrira : « le renoncement à la propriété est, tout comme la garde de la chasteté, à ce point lié à la règle monastique que le Souverain Pontife lui-même ne saurait en dispenser [130] ». Mais en définitive cette pauvreté monastique tourne au profit spirituel du moine. La pauvreté canoniale, elle, veut davantage envahir le champ communautaire ; elle s'y conjugue à une activité cléricale plus orientée vers le souci pastoral, prédication y compris. Elle répond ainsi avec perspicacité aux aspirations d'une époque. Or vers la fin du XII[e] et le début du XIII[e] siècles, au moment où dans une société en mue fermentent des mouvements populaires que hante la question des pauvres et qui cherchent dans l'Evangile leur inspiration [131], une nouvelle absorption de la mystique de la pauvreté

128. *Apol. ad Guillelmum, PL 128,* 914-915. Voir *Epist. ad Robertum* I, 3-4, 9, *ibid.* 71-78.

129. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *S. Bernardi vita* I, 3 : 15 ; 7 : 35 (*PL 185,* 235, 247).

130. *Decret. Lib.* III, *tit.* 35, *cap.* 6.

131. Ce contexte est étudié dans l'excellent recueil *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques, Cahiers de Fanjeaux* 2, 1967. Voir aussi M. MOLLAT, *Pauvres et pauvreté à la fin du XII[e] siècle,* dans *RAM,* 1965, 305-323 ; ID., *La notion de pauvreté au Moyen Age,* dans *Rev. Hist. Egl. de France* 52 (1966) 6-23 ; J. PAUL, *Mouvements de pauvreté et réflexion théologique au XIII[e] siècle,* dans *La Pauvreté, des sociétés de pénurie à la société d'abondance, Recherches et Débats* 49, 1964, 38-46 ; G. COUVREUR, *Pauvreté et droits des pauvres à la fin du XII[e] siècle, ibid.,* 13-38 ; ID., *Les pauvres ont-ils des droits ? Recherches sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis la Concordia de Gratien (1140) jusqu'à Guillaume d'Auxerre,* coll. *Anal. Greg.* 34, Rome, 1961 ; F. RAPP, *L'Eglise et les pauvres à la fin du Moyen Age, l'exemple de Geiler de Kaisersberg,* dans *Rev. Hist. Egl. de France* 52 (1955) 39-46 ; Y. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII[e] siècle et le début du XIV[e] siècle,* dans *AHDLMA* 36, 1961, 35-151 ; C. THOUZELLIER, *La pauvreté arme contre l'albigéisme en 1206,* dans *Rev. Hist. des Religions,* 1957, 79-92 ; R. MANSELLI, *Spirituali e Beghini in Provenza,*

à l'intérieur du projet religieux va donner naissance à l'une des formes les plus originales de la *sequela Christi* : les Ordres Mendiants. L'intuition originelle de ceux-ci jaillira elle aussi de la rencontre avec un vouloir-être-pauvre.

Il importe d'abord de noter que Dominique, moins connu peut-être que François à cet égard, s'inscrit dans un mouvement de repensée et d'initiatives, souvent excessif et entaché d'erreurs, qui le précède et le déborde. Ici encore se vérifie l'autre constante que nous n'avons cessé de relever : les fondations les plus durables ne font le plus souvent que donner forme, équilibre et consistance à des forces de type encratique (au sens positif du mot) que l'Esprit suscite dans l'ensemble du Peuple de Dieu. Or à l'époque de Dominique et de François, ces formes se centrent autour d'une réflexion sur le statut sociologique et ecclésial du pauvre, dont on redécouvre les droits fondamentaux [132] et plus encore la relation vivante au Christ. Par un amour inséparable du Seigneur et des pauvres, plusieurs ne se contenteront plus de vivre *comme* les pauvres, à la façon des moines et des chanoines, mais voudront partager leur condition précaire et laborieuse, avec si nécessaire leur mendicité. Alors, « la pauvreté volontaire tend à prendre dans la vie religieuse le rôle jusque-là dévolu à l'obéissance ... Ne pensait-on pas déjà que la privation collective et individuelle de toute sécurité, au milieu des pauvres, peut suppléer à la protection offerte au moine par la séparation du monde ? N'est-ce pas mettre l'accent sur l'intériorisation de la ' fuga mundi ' ? ... Vivre avec les pauvres et pas seulement comme eux ; c'est vivre avec et comme le Christ [133] ». Dominique sera tributaire des pratiques des francs-tireurs albigeois, vaudois surtout, en fait de pauvreté : prédication itinérante et mendiante dans une expérience de désappropriation totale [134]. Sa préoccupation de la Parole à an-

---

Rome, 1959 ; B. TIERNEY, *Medieval Poor Law, a sketch of canonical Theory and its application in England,* Berkeley and Los Angeles, 1959 ; O. STEGGINK, *Fraternità e possesso in commune, l'ispirazione presso i Mendicanti,* dans *Carmelus,* 1968, 5-35 ; M. D. CHENU, *Saint Thomas et la Théologie,* Paris, 1959, 6-19 ; G. DUBY, *Les pauvres des campagnes dans l'Occident médiéval jusqu'au XIII^e siècle,* dans *Rev. Hist. Egl. de France* 52 (1966) 25-32 ; H. PLATELLE, *Pleurs et espérance au Moyen Age,* dans *Mél. de Sc. Rel.* 26 (1969) 3-22 ; I. DA MILANO, *Poveri Lombardi,* dans *Enc. Cat.* IX, 1866-1867 ; ID., *Umiliati, ibid.* XII, 754-756 ; C. THOUZELLIER, *Catharisme et Valdéisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle,* Paris, 1969.

132. Voir les ouvrages de G. COUVREUR cités à la note précédente.

133. M. MOLLAT, *Le problème de la pauvreté au XII^e siècle,* dans *Vaudois languedociens et Pauvres catholiques,* 45 (les pp. 41-45 sont très éclairantes) ; voir aussi E. DELARUELLE, *ibid.,* 51-53, 59-62.

134. C'est ce que montre de façon remarquable M. H. VICAIRE, *Rencontre à Pamiers des courants vaudois et dominicain, ibid.* 163-194 (surtout 173-189), et *Les Vaudois et les pauvres catholiques contre les Cathares, ibid.* 244-269. On connaît la formule du *propositum* vaudois : « nous avons renoncé au siècle, nous avons donné nos biens aux pauvres selon le conseil du Seigneur et décidé d'être des pauvres ; en sorte que nous ne nous préoccupions pas d'avoir souci du

noncer s'incarne très tôt dans l'idéal de pauvreté qu'il découvre chez ceux qu'il entend arracher à leurs erreurs mais qu'il accepte parce qu'il en connaît la source évangélique : imiter *en tout* la forme de vie communautaire, prédicante et pauvre des Apôtres.

On sait comment en 1220, au chapitre de Bologne, cette « totale apostolicité » trouve son visage par l'osmose de la prédication, de la *koinônia* fraternelle et de la mendicité conventuelle [135]. Dans l'équilibre des valeurs dominicaines, la pauvreté commune joue un rôle capital. Elle creuse les traits du religieux mais aussi de l'apôtre. La Parole du Salut ne s'annonce pas en effet à partir simplement d'une science livresque. Elle jaillit de l'expérience de l'Evangile dans une communion fraternelle où se vit en plénitude le mystère de l'abandon à la puissance de la grâce. Tout autant, et même plus que l'obéissance, cet abandon, lié à la prière — commune elle aussi — où se célèbre la Parole de Dieu, soude et porte la *koinônia*. Mais il pousse à dépasser la simple désappropriation personnelle et même le refus de revenus communautaires fixes pour s'assimiler à la situation de ceux qui n'ont rien et doivent tout attendre. Pauvreté matérielle et pauvreté spirituelle ne peuvent ici se passer l'une de l'autre. Les textes officiels d'approbation de l'Ordre sont unanimes à mettre au premier plan du dessein de Dominique cette pauvreté appelée par le service de la Parole. Ainsi, dès 1215, les mots de l'évêque Foulque de Toulouse, désignant Dominique et ses compagnons comme des hommes « qui ont pour propos de marcher dans la pauvreté évangélique, allant à pied pour prêcher évangéliquement la parole de vérité ... Eux qui ont choisi pour le Christ la pauvreté évangélique [136] ». Sous la plume d'Honorius III une phrase revient régulièrement, comme un refrain : « les frères de l'Ordre des Prêcheurs qui, faisant profession de pauvreté et de vie régulière, sont totalement députés à l'évangélisation de la Parole de Dieu [137] ». L'Ordre des Prêcheurs, tourné vers le service des hommes, appelé à exercer une influence considérable au plan de la pensée théologique et de l'engagement missionnaire, naît de la pauvreté.

---

lendemain et ne recevions de qui que ce soit or, argent, ni rien de tel, sauf la nourriture et le vêtement quotidiens. Nous avons le ferme propos de garder les conseils évangéliques comme s'ils étaient des préceptes » (cité par VICAIRE, *loc. cit.* 182).

135. Voir ici M. H. VICAIRE, *L'Imitation des Apôtres, moines, chanoines et mendiants*, Paris, 1962, surtout 67-84. Si dans une première étape Dominique accepte que dans leur maison les frères reçoivent pour subsister — car ils n'ont aucun revenu — la moitié de la part des dîmes réservées aux pauvres, il en arrive à refuser même cette mince sécurité. Le couvent ne se nourrira que de la mendicité quotidienne à laquelle des frères seront délégués.

136. V. J. KOUDELKA, *Monumenta diplomatica S. Dominici*, Rome, 1966, n° 63, p. 57.

137. *Ibid.* n°s 141 (p. 144), 144, 144 a (p. 146), 145 (p. 147), 147 (p. 150), 151 (p. 152), 156 (p. 157), 171 (p. 169).

La place que tient la pauvreté dans l'expérience de François, inscrite elle aussi dans la fermentation spirituelle de son époque [138], est trop connue pour que nous nous y attardions. Qu'il nous suffise de quelques indications montrant que cette vision n'a rien du romantisme simpliste avec lequel on la confond souvent. Désireux de ne partir que de l'Evangile et de la voie de simplicité et d'humilité qu'il y découvre [139], le *Poverello* centre son regard sur le Christ lui-même, auquel il veut s'identifier, ce Christ dont le mystère intérieur de Serviteur de Dieu s'exprime et se vit dans la pauvreté [140]. Obéissant à l'ordre donné aux Apôtres il sera donc matériellement pauvre, mais d'une pauvreté qui entend rejoindre l'intériorité de Jésus. C'est à ce projet intégral qu'il associe ses frères [141]. Il s'agit de se rendre à ce point transparent que l'on puisse vivre en tout son être et toute son existence la pauvreté radicale de l'homme face à l'*Agapè* de Dieu. Humilité du cœur et pauvreté matérielle deviennent alors inséparables et tissent à elles deux le *mysterium paupertatis*. La pauvreté matérielle doit donc être humble, entendons par là qu'on ne peut la rechercher pour elle-même, ni même dans un but d'efficacité apostolique, mais simplement par volonté de communion au Christ. Il n'est pas aisé cependant d'en découvrir l'équilibre et d'en dégager l'axe essentiel. A l'inverse de Dominique, François, qui réagit en laïc, veut en effet que ses frères travaillent, exercent un métier, autant que possible leur métier antérieur, qui apportera quelques moyens de subsistance [142]. Pourtant il voit dans la mendicité, nécessairement requise là où le travail ne suffit pas ou est mal rémunéré [143],

---

138. Voir l'étude suggestive de WILLIBROD DE PARIS, *Rapports de saint François d'Assise avec le mouvement spirituel du XII^e siècle*, dans *Et. franc.* 12 (1962) 129-149.

139. « Le Très Haut lui-même me révéla que je devais vivre selon le saint Evangile ... Ceux qui venaient à nous pour partager cette vie distribuaient aux pauvres tout ce qu'ils pouvaient avoir » (*Test.* 14); « Dieu m'a appelé pour marcher dans la voie de la simplicité et de l'humilité et il m'a en vérité révélé cette voie pour moi et pour ceux qui veulent croire en moi et m'imiter ... Le Seigneur m'a dit qu'il voulait que je sois nouvel insensé dans le monde et il ne veut pas nous conduire par une autre voie que celle de cette science » (*Spec.* 68).

140. « Lui qui était riche plus que tout il a voulu choisir avec sa bienheureuse Mère la pauvreté » (*Epist.* I: 1).

141. *Regula Prima* 9: « tous les frères s'appliqueront à suivre l'humilité et la pauvreté de Notre Seigneur Jésus Christ ». Voir la belle étude (non signée) *Faut-il canoniser la pauvreté ?*, dans *Et. Franc.* 17 (1967) 365-385 ; aussi M. D. LAMBERT, *Franciscan Poverty*, Londres, 1961 ; J. PAUL, *Les franciscains et la pauvreté aux XIII^e et XIV^e siècles*, dans *Rev. Hist. Egl. de France* 52 (1966) 33-37 (bulletin); L. CASUTT, *Bettel und Arbeit nach dem Hl. Franziskus von Assisi*, dans *Collect. Franc.*, 1967, 229-249 ; S. J. PIAT, *S. François d'Assise, à la découverte du Christ pauvre et crucifié*, Paris, 1969.

142. *Regula Prima* 7: 1-11 ; 8: 11, 14 ; 9: 11 ; 17: 5-7 ; *Regula Secunda* 5: 1-5 ; *Test.* 19-22.

143. *Test.* 22: « lorsqu'on ne nous aura pas donné le prix de notre travail recourons à la table du Seigneur en quêtant notre nourriture de porte en porte » ; *Regula Prima* 9: 4-12 ; *Regula Secunda* 6: 1-3.

mais toujours désirable, le sommet de l'identification au Seigneur Jésus, la grâce par excellence, celle du partage de la condition des méprisés [144]. Et puisque par cet acte humiliant « chacun aime et nourrit son frère », il vit de cette façon le réalisme christique de la charité. Ici la *sequela Christi* prend forme, au sens le plus strict, dans le *mysterium paupertatis*.

Il nous reste à interroger un autre témoin des grands tournants de la *vie religieuse*, Ignace de Loyola. Dépendant d'un mouvement ecclésial de sursaut évangélique que travaille le besoin violent d'une réforme en profondeur de l'Eglise, il ouvre dans celle-ci un sillon nouveau. Or l'esprit qu'il donne à la Compagnie, profondément marqué de l'empreinte de sa propre expérience mystique et néanmoins orienté vers l'action, est au sens le plus fort un esprit de pauvreté : celui-ci permettra au Christ de se graver dans le disciple qui s'engage à le suivre et à agir pour lui. Il suffit de lire au beau milieu des *Exercices Spirituels* la méditation des deux étendards pour s'en convaincre. A ceux qu'il envoie à son expédition de Salut le Christ demande :

> « de chercher à aider tous les hommes en les entraînant premièrement à la suprême pauvreté spirituelle et non moins à la pauvreté effective si la divine Majesté doit en être servie et veut bien les choisir ; secondement au désir des humiliations et des mépris car de ces deux choses résulte l'humilité. »

Aussi le retraitant doit-il prier Notre Dame de lui obtenir la grâce de servir « dans la suprême pauvreté spirituelle » mais également, si le Christ veut bien l'y appeler, « dans la pauvreté effective [145] ». Car, comme le note un des traducteurs des Exercices, dans cette dernière se résument aux yeux d'Ignace les conseils évangéliques [146].

---

144. « Comme des pèlerins et des étrangers en ce monde, servant le Seigneur dans la pauvreté et l'humilité, ils iront quêter leur nourriture avec confiance, sans rougir, car le Seigneur pour nous s'est fait pauvre en ce monde. Telle est la cime de la très haute pauvreté (*celsitudo altissimae paupertatis*) qui vous a établis, vous mes frères, très chers héritiers et rois du royaume des cieux, vous a faits pauvres en biens terrestres mais élevés en vertus » *Regula Secunda* 6 : 2-4 ; « ils doivent se réjouir quand ils se trouvent parmi des gens de basse condition et méprisés, des pauvres et des infirmes, des malades et des lépreux, des mendiants des rues. Lorsqu'il le faudra ils iront à la quête en nature. Qu'ils n'aient point honte. Qu'ils se rappellent plutôt que notre Seigneur Jésus Christ, le Fils du Dieu vivant, tout-puissant, a rendu son visage dur comme pierre sans rougir, qu'il fut pauvre et sans abri, qu'il a vécu d'aumônes, lui et la bienheureuse Vierge et ses disciples » *Regula Prima* 9 : 3-9.

145. *Exercices Spirituels*, 2e semaine, 4e jour, éd. F. Courel dans la collection *Christus* n° 5, 1963, 84.

146. *Ibid.*, p. 85, note 1. Au terme de la méditation qui achève cette journée et où l'idéal de la totale indifférence à l'endroit des biens a été approfondi, une note d'Ignace précise qu'il est excellent, alors que l'on se sent encore attaché aux richesses, de demander « que le Seigneur nous choisisse pour la

Nous savons d'ailleurs quelle fut l'attitude d'Ignace dès sa conversion. A Montmartre c'est à l'observance de la pauvreté la plus stricte que s'engageront à leur tour les premiers compagnons. Laynez précisera plus tard que leur dessein initial était bien celui-là.

C'est, on voit maintenant pourquoi, par la question de la pauvreté, portée dans une longue crise intérieure dont le *Journal Spirituel* nous livre la phase la plus importante[147], qu'Ignace commence ses délibérations en vue des Constitutions. Pour saisir sur le vif l'enracinement évangélique de la législation ignatienne il est nécessaire de lire la délibération de 1544 sur la pauvreté. On découvre que celle-ci ne se confond pas avec quelque valeur accidentelle accolée à un ensemble auto-suffisant mais qu'elle touche au cœur même de la fidélité au Seigneur et détermine du dedans l'activité ecclésiale recherchée. On retire la même impression de l'étude du texte primitif des Constitutions où elle vient en tête des obligations imposées aux sujets[148]. La perspective originelle est encore pour Ignace celle d'une *vita apostolica* itinérante et pauvre qui soude l'homme au Christ et à ses frères[149]. On devine alors ce que signifie l'expression des constitutions définitives : la pauvreté est « le rempart solide de la vie religieuse » (n° 553). Et surtout ce qu'a de grave la promesse solennelle, demandée à tous, « de ne jamais changer dans les Constitutions ce qui touche à la pauvreté » (n° 554). L'idéal d'Ignace plonge par cette dernière au centre de l'Evangile. On peut même se demander ce que serait sans elle l'obéissance tant aimée. Comment ne pas être frappé, face à cet arrêt chaleureux sur la pauvreté, de la discrétion presque totale des Constitutions sur la chasteté à laquelle ne sont consacrées que quatre lignes du texte définitif, simple allusion passagère (*n°* 547) ?

---

pauvreté effective, et même de le vouloir, de le demander et de l'implorer » (*ibid.*, 87-88).

147. Ces pages ont été traduites et présentées par M. GIULIANI, *Saint Ignace, Journal Spirituel*, coll. *Christus*, 1959 (voir surtout 141-145; pour la présentation les pp. 10, 19-26). Sur l'ensemble de la question voir l'introduction de F. ROUSTANG, *Constitutions de la Compagnie de Jésus*, t. II, coll. *Christus* 24, 1967, 14-15, 121-122.

148. *Constitutions de la Compagnie de Jésus*, t. II, 225-228 (*Pars* VI, *cap.* 1); comparer avec 169-188 (*Pars* III, *cap.* 1-3). Dans le texte final l'obéissance passera en tête. Sur tout cela voir F. ROUSTANG, *op. cit.* 82-88.

149. « Si (la pauvreté) doit être regardée comme le rempart de cet Ordre religieux, c'est parce qu'elle est, aux yeux de saint Ignace, la condition *sine qua non* de l'itinérance des prédicateurs à l'instar des premiers disciples du Christ. De même le détachement des biens qui est demandé au candidat dans l'Examen général, précède, comme un allégement nécessaire, l'entrée dans la communauté. Sans cette pauvreté, revivre aujourd'hui l'expérience du premier groupement apostolique autour du Christ deviendrait impossible » (*ibid.* 129-130). Comparer avec *Décrets de la Trente et unième congrégation générale de la Compagnie de Jésus*, Toulouse, 1967, 162-175.

CONCLUSION DE CETTE PREMIÈRE ÉTAPE

L'histoire de la vie religieuse continue après Ignace, toujours porteuse de forces jeunes se concrétisant dans des institutions nouvelles. Poursuivant notre recherche nous rencontrerions pourtant, à chaque étape, les mêmes constantes. Mais les rappeler lasserait le lecteur. Dans ces nouvelles poussées de sève évangélique la pauvreté apparaît encore comme une valeur centrale, celle qui très souvent incarne l'idéal religieux dans le contexte réaliste de la société environnante et lui donne son visage propre ou tout au moins sa forme particulière de communion avec les hommes [150]. Qui même en arrive à déterminer un type précis d'engagement apostolique. Songeons par exemple à la pauvreté des Petits Frères et Petites Sœurs de Jésus ou des Frères et Sœurs missionnaires des campagnes, homogène au milieu, s'enfonçant en pleine situation économique de la portion d'humanité où l'on entend vivre l'Evangile. Enlevons à ces communautés leur façon d'être pauvres et quelque chose d'essentiel disparaît de leurs traits. Dans le monde de l'Orient nous pourrions étudier la forme que prend dans la liturgie byzantine l'initiation monastique [151], suivre le cheminement de l'intuition qui fait que pressés d'accepter les vœux de religion les moines maronites commencent par émettre le seul vœu de pauvreté [152], analyser le Typicon des frères Szeptycky restaurant au début du siècle la Règle studite en Ukraine [153]. Cela ne ferait que corroborer une certitude que l'enquête faite dans cette étude a, nous semble-t-il, suffisamment dégagée : dans l'équilibre des valeurs qui composent par leur complémentarité réciproque le projet religieux, la pauvreté joue un rôle essentiel [154].

---

150. Sur ces divers contextes voir l'intéressant numéro *Recherches sur la pauvreté*, dans *Rev. Hist. Egl. de France* 52 (1966) 6-126.

151. Voir l'étude difficile de M. WAWRYK, *Initiatio Monastica in Liturgia Byzantina*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 180, Rome, 1968.

152. Voir P. DIB, *Histoire de l'Eglise maronite*, Beyrouth, 1962, 292 et G. F. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Eglise maronite*, Beyrouth, 1967, 241-242.

153. *Typicon, auctoribus servis Dei Metropolita Andrea et Archimandrita Clemente Szeptycky studitis*, Rome, 1964, pp. 104-107.

154. Bornons-nous à citer ce texte où le P. de Foucauld, dans une lettre du 4 oct. 1893 à Madame de Bondy, décrit la première forme que prend son dessein de vie religieuse : « Le but, ce serait de mener aussi exactement que possible la vie de Notre Seigneur, vivant uniquement du travail des mains, sans accepter aucun don, ni quête, et suivant à la lettre tous les conseils, ne possédant rien, donnant à quiconque demande, ne réclamant rien, se privant le plus possible, d'abord pour être conforme à Notre Seigneur ». Chez un Jean-Baptiste de la Salle, un Alphonse de Liguori, un Libermann, un Anizan l'accent sur la pauvreté demeure ferme. Citer des textes serait fastidieux.

Cette étude a également montré — ce qui appuie l'affirmation précédente — que pas plus que l'intention globale qui commande la *sequela Christi* la pauvreté religieuse ne saurait être définie avec une précision mathématique et une fois pour toutes. A chaque tournant de l'histoire, voire à chaque intuition nouvelle du mystère de la communion au Christ ou de la loi de l'amour fraternel, elle prend un visage nouveau dans lequel à la fois les traits sociologiques du milieu et le trait primordial de la personnalité spirituelle de celui qui la promeut se fondent pour une création bien caractéristique. Certes des constantes essentielles demeurent, comme en sous-sol, et sur elles tout le reste se fonde. Mais en définitive ces éléments immuables se montrent eux-mêmes insaisissables sans une référence à la réalité vivante où ils émergent.

Car le désir de pauvreté naît dans le désir même de vivre l'Evangile en son radicalisme, désir qui saisit la personne dans ses attaches à elle-même, à ses rêves, aux autres, à son milieu, à Dieu, et qui, lorsqu'il a sa pleine vigueur, n'accepte pas que l'on délimite des zones dans lesquelles il ne pourrait s'infiltrer. C'est d'ailleurs pourquoi nous constatons que les grands élans de la *vie religieuse* apparaissaient normalement au creux d'un large mouvement ecclésial d'ascétisme ou de retour à un certain « tout ou rien ». Pour marquer à la fois le positif et les risques de ce mouvement nous parlions d'encratisme orthodoxe. L'appel religieux, là où il résonne en sa fermeté, n'est pas appel à la chasteté plus qu'à la pauvreté, à tel renoncement plus qu'à tel autre, il est appel au don absolu de soi et de l'existence à l'Evangile. Aussi inclut-il sous une forme ou sous une autre — et les possibilités sont nombreuses — une volonté de renonciation aux richesses de ce monde. Comment autrement expliquer que la parole du Seigneur au jeune homme riche ait toujours exercé une influence déterminante chez les chefs de file de ceux que l'Esprit appelait à la *sequela Christi* ?

Dans une seconde étape il nous faut maintenant, en fonction de la situation du monde d'aujourd'hui, réfléchir sur ce donné et voir la signification que peut prendre la pauvreté religieuse dans la période de mutations et de recherches qui est la nôtre.

(à suivre)

Ottawa J. M. R. TILLARD, O.P.
Collège dominicain de Théologie
96 avenue Empress