NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

92 Nº 9 1970

La pauvreté religieuse (suite)

J.-M.R. TILLARD (op)

p. 906 - 941

https://www.nrt.be/en/articles/la-pauvrete-religieuse-suite-1362

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La pauvreté religieuse

II. — Mise en commun, partage des biens, style de vie dépouillé et monde d'aujourd'hui

Quelques coupes faites aux grandes articulations de la Tradition nous ont montré comment, dans ses premiers surgissements mais aussi lorsque interpellée par les recherches des églises elle s'ouvrait à des appels nouveaux, la vie religieuse naissait d'un dessein d'évangélisme dans lequel en symbiose avec le célibat et d'autres choix radicaux, la pauvreté occupe une place centrale. Même au moment où l'*apostolat* dans un champ bien délimité devient parfois le but principalement visé et où les exercices de la vie régulière apparaissent plus comme moyen de se sanctifier personnellement et de vivifier ainsi l'action *apostolique* que comme rythmes essentiels d'une cellule ecclésiale renouant avec l'idéal des institutions passées [1], la pauvreté y demeure un élément de premier plan [2].

Mais constater ne suffit pas au but que nous poursuivons dans cette étude. Il faut maintenant juger ce donné sous la double lumière de l'Evangile et de la situation d'aujourd'hui. La tâche n'est guère aisée. Nous avons vu qu'au long de l'histoire la pauvreté religieuse ne cessait de s'expliciter selon des équilibres différents souvent étroitement liés au visage propre que le fondateur entendait donner à sa communauté. Si donc la diversité des Ordres a encore place dans l'Eglise, il devient évident qu'on ne saurait ramener la pauvreté à un type univoque. Il faut, sous peine d'éteindre les appels de l'Esprit, laisser ouverte la possibilité d'accentuations multiples. Ce qui rend déjà difficile tout essai de définition *ut sic*. Nous avons en outre noté que les situations économiques ou sociologiques jouaient un rôle clé dans la mise en œuvre concrète de l'idéal entrevu. Or elles varient d'un continent à l'autre, d'une région à l'autre. Impossible donc de fixer même à ce plan des normes absolues : la pauvreté re-

---

1. Nous renvoyons sur ce point à J. M. R. TILLARD, *Le fondement évangélique de la vie religieuse*, *N.R.Th.* 91 (1969) 916-955, surtout pp. 949-951.

2. Une large enquête dans les statuts de plusieurs Instituts Séculiers (où nous sommes porté à voir le retour à des formes plus spontanées de recherche du Seigneur, parallèles à la vie religieuse et s'en distinguant) montrerait que dans la ligne même de la Constitution *Provida Mater Ecclesia* la préoccupation de la pauvreté y demeure très vive. On ne cesse de rencontrer cette dernière dès que l'on explore les divers chemins du don absolu à l'Evangile. Les aspirations de plusieurs groupements de foyers chrétiens en font foi elles aussi.

ligieuse doit se tenir sous les impératifs constants et toujours nouveaux de la vie.

Que faire ? La démarche la plus apte à apporter quelque principe capable de guider les options nécessaires au renouveau de la pauvreté religieuse nous paraît être la suivante. Dans un premier moment nous rechercherons le principe de jugement que l'Evangile, pris globalement, fournit sur ce sujet. Jusqu'ici en effet, soucieux de saisir sur le vif le jaillissement de la vie religieuse à partir des cheminements de la grâce dans les communautés ecclésiales, nous n'avons pas scruté le donné biblique. Or il importe de se demander où s'enracinent les constantes que nous avons vu se dessiner, et de s'interroger sur le contenu qu'elles véhiculent à travers les siècles. Nous reprendrons ensuite les éléments majeurs du dossier traditionnel pour en percevoir la signification évangélique et déceler les conditions d'authenticité imposées par la situation contemporaine.

LA PAUVRETÉ RELIGIEUSE ET LES TEXTES ÉVANGÉLIQUES

Quelle est la position de l'Evangile sur la pauvreté ? Répondre en quelques pages est certes une gageure [3]. On peut toutefois, au risque de verser dans des généralisations outrancières, dire que face à la perspective qui est ici la nôtre — et qui vise essentiellement la pauvreté religieuse — trois grandes lignes de force semblent se dégager de l'ensemble des textes.

Il faut en tête mettre l'affirmation que la pauvreté-misère, l'indigence, la situation de qui n'a pas le nécessaire, sont un mal en con-

3. Comme ensembles principaux sur ce problème, dans la perspective de notre étude, nous renvoyons à J. DUPONT, *Les Béatitudes*, T. I. *Le problème littéraire, les deux versions du Sermon sur la montagne et les Beatitudes*, Bruges et Louvain, 1958 ; T. 2. *La Bonne Nouvelle*, Paris, 1969 ; ID., *L'Eglise et la pauvreté*, dans *L'Eglise de Vatican II*, T. 2, Coll. *Unam Sanctam* 51/b, Paris, 1966, 355-364 ; S. LÉGASSE, *L'appel du riche, contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris, 1966 ; ID., *Les pauvres en esprit et les volontaires de Qumrân*, dans *NTS* 8 (1961-1962) 336-345. Voir aussi G. FEUILLET, *La béatitude de la pauvreté*, dans *VS* 73, 1945, 511-527 ; J. GIBLET, *La joyeuse espérance des pauvres de Dieu*, dans *L'Anneau d'Or* 66 (1955) 481-488 ; ID., *Le sens de la pauvreté chrétienne dans le Nouveau Testament*, dans *Laïcs et pauvreté parfaite*, T. I, Rome, 1963, 197-204 ; Y. TREMEL, *Dieu ou Mammon*, dans *Lumière et Vie* 39 (1958) 9-31 ; W. PESCH, *Zur exegese von Mt. 6.19-21 und Lk. 12.33-34*, dans *Biblica*, 1960, 364-378 ; P. GRELOT, *La pauvreté dans l'Ecriture Sainte*, dans *Christus* 8 (1961) 306-330 ; A. GEORGE, *Pauvre*, dans *DBS* 7 (1962) 287-400 ; H. BURKI, *Die Geistlich Armen*, dans *Abraham Unser Vater, Festschrift für Otto Michel*, Leiden, 1963, 58-64 ; H. SCHÜRMANN, *Le groupe des disciples de Jésus, espérance pour Israël et prototype de la vie selon les conseils*, dans *Christus* 50 (1966) 202-205 ; H. WANSBROUGH, *St Luke on Poverty, St. Luke and Christian Ideals in an Affluent Society*, dans *New Blackfriars*, 1968, 582-587 ; J. M. R. TILLARD, *Le Salut mystère de pauvreté*, Paris, 1968, surtout pp. 77-126.

tradiction avec la nature même du Royaume de Dieu[4]. Ayant fait l'homme à son image et lui ayant donné l'univers pour qu'il le domine, le Créateur ne cesse de désirer le bonheur de sa créature. Or la dimension terrestre de ce bonheur forme la trame sur laquelle le Peuple élu tisse son espérance. Il faut donc détruire le mal que représente la pauvreté-misère. Dans sa grâce, Dieu lui-même prend les devants : aux temps messianiques, dit tout un courant de l'Ancien Testament, il exercera sa Royauté en faveur des pauvres et des affligés. A ce plan il est fort significatif que, dans le prolongement explicite du chapitre 61 du recueil d'Isaïe, les signes de l'arrivée du Royaume de Dieu soient pour Luc précisément les actes que Jésus accomplit contre la pauvreté, l'infirmité, la maladie, la mort (*Lc 4*, 16-22). Le Royaume perce là où la misère recule. Objectivement la puissance de Dieu se manifeste alors. Jamais Jésus, jamais la communauté apostolique ne proposent aux chrétiens la pauvreté-misère. Jamais ils ne font de celle-ci un idéal.

C'est d'ailleurs dans cette direction que, semble-t-il, si l'on a soin d'en retrouver la teneur originelle mieux préservée chez Luc que chez Matthieu et de ne pas les spiritualiser à l'extrême, s'orientent les béatitudes elles-mêmes[5]. Elles ne font que traduire en renvoyant aux « signes » la grande affirmation kérygmatique : le Règne du Dieu qui protège et défend les malheureux est proche. Ceux-ci sont donc « bienheureux » non pas d'abord parce que dans leurs dispositions intérieures ils se montreraient meilleurs que les autres, mais essentiellement à cause de Dieu dont la justice va se déployer à leur profit. Accomplissant son dessein, il les arrachera à leur misère, prendra leur parti, leur accordera sa faveur gratuite. Leur guérison et leur consolation deviennent « signe messianique ». Une sorte de béatification interne se trouve ainsi attachée à la pauvreté. On comprend alors l'attrait qu'elle ne cessera d'exercer sur les chrétiens. Vrai de l'ouverture des temps du Salut, cela doit le demeurer, bien qu'à un autre registre, tout au long de l'histoire de l'Eglise. La victoire de Dieu sur le mal y cherchera toujours à tourner au bénéfice des petits et des pauvres. Aussi par son engagement courageux contre la pauvreté-misère l'Eglise manifestera-t-elle d'une façon éminente la

4. Le vocabulaire est difficile à préciser surtout lorsque l'on passe d'une langue à l'autre. En grec, d'une façon générale, le *pènès* est celui qui, parce qu'il a peu de moyens, est obligé de travailler durement, le *ptôchos* est le misèreux obligé d'attendre d'autrui ses moyens de subsistance. Or les LXX et le Nouveau Testament traduisent souvent par *ptôchos* les termes hébreux *'ânî* et *'ânâw*, qui mettent en relief moins la faiblesse économique que la situation sociale de gens de condition modeste rendus ainsi sans défense, victimes des puissants, en colorant souvent cette situation d'une note morale : ils acceptent leur sort en se tournant vers Dieu. Voir J. DUPONT, *Les Béatitudes*, T. 2, 19-34.

5. C'est ce que montre J. DUPONT. Voir en particulier *Les Béatitudes*, T. 2, 91-142. et *L'Eglise et la pauvreté*, 355-364.

présence pascale de la puissance salvifique de Dieu [6]. Cette remarque est capitale. Entrer dans la lutte contre la misère et ses causes, c'est entrer de plain-pied dans une dimension fondamentale du mystère évangélique de la pauvreté. On l'oublie trop souvent. La grande tradition de l'aumône — l'un des biens les plus précieux de toutes les formes de vie religieuse — s'inscrit elle-même là : donner ses biens au pauvre, soit au moment de la profession soit après, c'est pour le religieux pénétrer déjà, discrètement certes et sous un mode minimal qu'il faut aujourd'hui radicalement repenser, mais pourtant « en vérité », dans le mouvement messianique de Dieu. Cela fait partie intégrante du propos de pauvreté évangélique.

La seconde ligne de force perceptible dans le donné évangélique se situe à un tout autre plan. A ceux qui veulent le « suivre », Jésus demande une attitude de dépouillement, de renonciation aux biens matériels répondant à ce que fut son propre comportement. L'épisode du jeune homme riche que nous avons présenté dans une autre étude, en refusant toutefois d'y voir l'affirmation immédiate et explicite d'un « conseil évangélique » au sens technique du terme [7], est net sur ce point. Pourquoi cette exigence ? Parce que la richesse serait *in se* un mal alors que la pauvreté représenterait *in se* un degré plus éminent de perfection ? Il semble bien que la raison soit à chercher ailleurs : dans le fait, souligné surtout par Matthieu, que le Royaume représente la valeur suprême qui mérite que l'on soit prêt pour elle aux décisions les plus radicales.

Or, bien que neutres par nature, les richesses cachent un danger, celui d'une division du cœur (la *dipsychia*), de son partage entre l'emprise totale de Dieu et l'emprise de Mammon, partage pouvant aller jusqu'à l'idolâtrie [8]. Qu'il devienne maître de l'homme, et l'argent amassé ou ardemment convoité le rend mauvais ou tout au moins l'engourdit. L'obstacle à la perfection ne réside donc pas, on le voit,

6. Ceci explique l'importance que la Tradition n'a cessé d'accorder à l'exercice d'une charité organisée, confiée à la responsabilité de l'évêque, qui doit y voir une de ses fonctions essentielles et pour laquelle les diacres l'assistent. Voir W. Croce, *Histoire du diaconat*, dans *Le Diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui*, coll. *Unam Sanctam*, 59, Paris, 1966, 35-39 (qui renvoie à des textes anciens très nets).

7. Voir *Le fondement évangélique de la vie religieuse*. Nous nous y rallions à la position de S. Légasse, *op. cit.*

8. Le mot araméen *Mammon* semble d'ailleurs dériver du radical *'MN*, auquel se rattache le verbe *'aman* (croire). Voir E. Hoskyns et F. N. Davey, *The Riddle of the New Testament*, Londres, 1947, 28 et Y. Congar, *Situation de la pauvreté dans la vie chrétienne au sein d'une civilisation du bien-être*, dans *Concilium* 15 (1966) 52-53 : le Mammon est ce sur quoi l'homme met sa confiance et son appui, au point qu'il ne ressent plus le besoin de se confier en Dieu et de s'appuyer sur lui ; l'opposition entre Dieu et le Mammon met donc en cause le mystère même de la foi (au sens biblique de ce terme). Voir aussi Y. Tremel,

dans le fait brut de posséder des biens mais dans la division que la richesse peut instaurer en l'existence du croyant avec la tentation du facile, de l'immédiat, du recroquevillement. Lorsqu'elle domine la personne, la tension vers la simple acquisition, la conservation, l'accroissement de la richesse étouffe peu à peu la tension vers le Royaume [9]. Un réel danger se cache là. L'attitude radicale demandée par le Seigneur sert précisément la simplicité et l'unicité de l'être-croyant [10] : l'Evangile exige que quiconque a compris la valeur transcendante du Royaume soit prêt aux décisions qui s'imposent lorsque l'unité du cœur et de la vie se trouve gravement compromise. Cela, quelle que soit sa vocation. Mais ce qui est ainsi exigé de tous dans certaines circonstances peut devenir pour certains, davantage saisis par l'appel à un don radical au Royaume, l'objet d'un choix libre, non imposé par les circonstances, autour duquel ils bâtiront leur existence.

Le contexte est donc différent de celui que nous dégagions en présentant l'attitude de Dieu face aux pauvres. Il ne s'agit plus en effet d'une pauvreté imposée par le sort et dont, laissé seul, on ne saurait se délivrer. L'Evangile renvoie ici à un dépouillement que le croyant s'impose librement à cause de son attachement au Royaume et à ses exigences. L'option personnelle pour le Christ joue dans cette décision le rôle déterminant. A ce plan qui engage explicitement la liberté, pauvreté matérielle et ce que la tradition appelle « pauvreté du cœur » confluent, la première signifiant et en même temps enracinant davantage l'état de transparence et de disponibilité totale face au Seigneur et à ses vouloirs, qu'est la seconde. Ceci dans la ligne de la kénose du Serviteur avec ce qu'elle implique à la fois de volonté de communion au Père et de dépouillement personnel. Alors, la pauvreté évangélique — saisie à cette rencontre du dépouillement matériel et de la transparence intérieure — creuse dans l'homme un état tel que le Royaume puisse prendre pleinement possession de la vie. La pauvreté débouche dans l'entièreté de l'accueil et du don. On sait qu'au niveau de la rédaction de Matthieu cette perspective s'infiltrera même dans les béatitudes, qu'elle infléchira dans une ligne plus spiritualisante que la source originelle [11] : pour avoir part aux bienfaits du Royaume les hommes doivent présenter à Dieu un cœur pauvre. La pauvreté matérielle a besoin d'être comme illuminée par une certaine qualité intérieure, celui qui donnait aux *anawim* leur visage.

---

9. Voir H. RIESENFELD, *Vom Schätzesammeln und Sorgen ; Ein Thema urchristlicher Paränese, zu Mt. 6,19-34*, dans *Neotestamentica et Patristica. Eine Freundesgabe Herrn Professor Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag*, Leiden, 1962, 47-58.

10. C'est ce que montre bien S. LÉGASSE, *op. cit.*, surtout pp. 83-96, 107-110, 173-183, 200-224, 257-260.

11. Voir J. DUPONT, *Les Béatitudes*, T. 1, 216-217.

Les richesses ainsi laissées par l'homme au cœur « unifié » qui « suit » le Christ retrouvent elles aussi de ce fait leur véritable finalité. Elles ne deviennent pas inutiles. C'est du moins ce qui se dégage de la théologie de Luc. Tranchant sur Marc et Matthieu, qui traitent autrement du thème de l'aumône, celui-ci insiste en effet sur la destination des biens abandonnés « à cause du Christ » : ils jouent un rôle important dans la construction de la communauté ecclésiale [12]. Car, distribués aux frères dans le besoin, ils créent sous sa forme concrète une communauté fraternelle où l'*Agapè* s'exprime d'une façon intégrale, la dimension spirituelle se traduisant dans le don matériel et le partage. L'homme renonce à ce qu'il a de propre (*ta idia*) mais ce renoncement tourne au profit de la *koinônia*. Dans le tableau idéal et idéalisé des sommaires des Actes, la pauvreté évangélique instaure ainsi le Royaume d'une façon réaliste et incarnée qui rejoint la pédagogie des signes messianiques dont nous parlions plus haut. Ainsi s'édifie le Royaume dans lequel tous s'aiment et, par la puissance de cet amour, font reculer la souffrance et la misère. L'abandon des biens a donc une fonction positive. Il n'équivaut pas à une démarche purement négative centrée sur l'ascèse ou le mérite personnel. La pauvreté pour le Christ débouche dans l'instauration du Royaume [13].

Mais il y a plus encore. La pauvreté ainsi comprise traduit en réalités existentielles le mouvement profond du mystère de Jésus. Paul développe cet argument pour inciter les Corinthiens à la générosité envers les églises (*2 Co 8*, 9). Librement, leur dit-il, sondez et éprouvez la vérité de votre amour : « vous connaissez la libéralité de notre Seigneur Jésus Christ, comment de riche il s'est fait pauvre pour vous afin de vous enrichir par sa pauvreté (*tè ekeinou ptôcheia*)». Or ce mouvement est celui-là même que décrit l'hymne de la lettre aux Philippiens, mouvement du Serviteur et de sa kénose [14]. En Jésus, le don intégral de la personne et de l'existence fleurit dans cette générosité de Dieu qu'est le Royaume dont il est le Seigneur ; chez

12. Voir S. LÉGASSE, *op. cit.*, 97-110.

13. Au Moyen Age un Raoul l'Ardent le montrera d'une façon vigoureuse. Voir G. COUVREUR, *Pauvreté et droits des pauvres à la fin du XII^e siècle*, dans *La Pauvreté, des sociétés de pénurie à la société d'abondance, Recherches et Débats* 49 (1964) 13-37 (surtout 20-32).

14. Ce verset 9 est « une brève digression christologique, qui est comme un résumé partiel du célèbre passage de *Phil. 2*, 5-11. Comme là-bas l'attitude du Christ est donnée en exemple et on insiste spécialement sur son dépouillement », la richesse abandonnée étant sa situation dans sa préexistence. Cependant « *eptôcheusen*, mot à mot se fit mendiant, n'évoque pas seulement l'infériorité de la condition terrestre comme telle, mais aussi (sans que l'apôtre y ait pensé forcément) la vie des 'pauvres' (les *ebionim*) pour lesquels Jésus avait beaucoup de sympathie et dont il partageait l'existence dans une large mesure » (J. HERING, *La seconde Epître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris, 1958, p. 69).

les chrétiens, le don intégral s'exprime dans la *koinônia* où les biens de chacun — biens matériels et biens spirituels — sont donnés à tous. Nous sommes ici au cœur du mystère de la pauvreté évangélique, indissociable symbiose de la transparence du cœur en état de totale disponibilité et du comportement concret que dicte la générosité de l'*Agapè*. Le croyant se laisse vaincre par la loi de *koinônia* qui est au centre du Royaume. La puissance du dynamisme de Jésus livrant tout, jusqu'à sa vie, pour ses frères, se sacramentalise dans l'attitude des siens poussés eux aussi par l'Esprit à se dépouiller de leur avoir et s'il le faut de leur vie pour les autres (*2 Co 8*, 3). Cette démarche des chrétiens, où se sigille en quelque sorte la démarche de Jésus, se dévoile alors comme un élément de toute première importance pour la percée du Royaume au sein d'un monde que le désir de la richesse ne cesse de diviser. A sa façon la pauvreté évangélique de ceux qui pour « suivre Jésus » donnent leurs biens et partagent leur avoir, remet la Création dans l'ordre [15].

Evidemment — mais ici les textes ne sont plus explicites — la communauté ecclésiale conçue selon l'idéal proposé par Luc ne peut se clore sur elle-même. Très tôt l'Eglise découvrira qu'elle doit vivre à l'égard de « ceux du dehors » la loi évangélique qui soude son unité. D'une part si elle s'enroule sur elle-même elle peut en arriver à émousser peu à peu le sens de sa mission : la *dipsychia* risque d'atteindre surtout les chefs et de les faire tomber dans la tentation du pouvoir, de l'adulation des riches, de la bassesse, de la médiocrité. D'autre part le Peuple de Dieu a pour mission de faire de sa *koinônia* le ferment de la fraternité des hommes. L'amour des « frères » — c'est-à-dire, pour les premiers siècles, des « chrétiens » — veut s'ouvrir en amour universel des hommes. La communauté évangélique doit donc partager avec les plus démunis, donner non seulement de son superflu mais même de son nécessaire, s'appauvrir (dans la confiance) pour que la fraternité humaine s'accomplisse. La loi du partage appartient à la mission de l'Eglise dans le monde.

Tel est, nous semble-t-il, le contenu que le Nouveau Testament lu globalement donne au geste de quitter librement ses biens pour l'Evangile. Chez Luc surtout il ne s'agit pas, on le voit, d'une décision qui mettrait en cause uniquement le fidèle, ou dont les conséquences ecclésiales ne seraient que de l'ordre spirituel. Le propos de pauvreté volontaire — même s'il est imposé par la nécessité de maintenir le cœur dans l'unité — a des répercussions qui débordent l'individu et qui concernent l'établissement de la justice de Dieu en pleine réalité du monde. Le choix de la pauvreté évangélique est

15. Voir G. COUVREUR, *op. cit.*

donc, comme la vie religieuse n'a cessé de le percevoir, inséparable d'une certaine option ecclésiale.

Mais il est, dans le plus profond de la pensée biblique, une troisième intuition du mystère de la pauvreté, rarement mise en relief par la réflexion théologique et pourtant tout aussi essentielle que les autres [16]. Le Christ Fils de Dieu est parmi nous le témoin par excellence de l'*Agapè* du Père non pas simplement parce que son passage guérit les malades et comble les affamés mais plus essentiellement parce que dans son Incarnation il vient partager la pauvreté radicale de l'homme pécheur. Il existe en effet dans l'économie du Salut une loi mystérieuse, difficile à cerner, ce qui explique les silences de la théologie classique, « la loi de la compassion » [17]. Dieu sauve le monde de sa condition misérable en *communiant* à celle-ci jusqu'à l'extrême limite, la mort. Il dépose ainsi dans la pauvreté humaine la présence de son propre amour, gratuitement. Présence réaliste, incarnée dans une vraie souffrance d'homme. Et qui est plus profonde que celle que l'on voudrait déduire, d'une façon romantique, de quelques traits épars qui décriraient la vie de Jésus comme une vie misérable, ce qui n'a guère de fondement dans l'Ecriture [18]. Avant d'être expiatrice la Croix nous paraît être le lieu de cette entrée de Dieu dans le drame humain. La lettre aux Hébreux souligne d'ailleurs combien en Jésus-Christ l'*Agapè* de Dieu doit toucher jusqu'au plus creux de la détresse de l'homme, ce qui éclaire peut-être la mystérieuse descente aux enfers [19].

Le dessein de « suivre le Christ » n'implique-t-il pas dans son ultime motivation le désir de communier à cette économie de la « compassion » de Dieu ? Le chrétien se voit alors incité par l'Evangile à témoigner de deux valeurs scellées dans le mystère intérieur du Royaume. D'une part, là où il communie, concrètement et d'une façon tangible, à la situation pénible d'hommes démunis avec lesquels il choisit librement de partager la condition misérable que le sort leur impose, il témoigne à ces hommes que pour eux aussi existe un « amour » dont probablement ils ignorent la source mais dont ils

16. Nous l'avons développée dans *Le Salut mystère de pauvreté*.

17. Il est regrettable que tout un courant de piété ait gauchi le sens premier de ce terme.

18. L'exégèse ne donne pas raison à des considérations romantiques sur le dénuement des premières années de Jésus. Le milieu où naît Jésus ne semble pas être misérable, il n'est que modeste. Parmi ses amis Jésus compte des gens aisés. L'étude des évangiles de l'enfance doit tenir compte du genre littéraire et du dessein théologique des auteurs. — Sur l'exégèse de *Mt 8*, 20 (Le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête) voir H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh, 1963, 112 ss.

19. Voir H. Vorgrimler, *Questions relatives à la descente du Christ aux enfers*, dans *Concilium* 11 (1965) 129-139.

peuvent reconnaître les signes. Qu'un homme se sache aimé, et déjà pour lui quelque chose du Royaume s'accomplit, déjà le plan de Dieu le rejoint. Il est vrai qu'une telle manifestation de l'*Agapè* exige que la communion à la situation de ceux avec lesquels on choisit de vivre soit la plus étroite possible. Or tous n'ont pas le charisme voulu pour une telle existence. Pourtant ce charisme existe. Il faut, dans la transparence du cœur, savoir le reconnaître. L'autre valeur dont on témoigne par le choix libre d'une vie pauvre et dépouillée, sans même aller jusqu'à la communion radicale au sort des plus déshérités, est d'un autre ordre. Pourquoi le Salut s'opère-t-il à travers un mystère de pauvreté et non de richesse ? Les biens de la Création, si importants qu'on veut les procurer à tous les hommes et qu'on affirme leur lien étroit avec l'irruption du Royaume de Dieu, ne sont cependant pas l'unique valeur ni la plus ultime de ce dernier. C'est afin de signifier cela aux riches comme aux pauvres et de le vivre que, librement, on choisit de se passer le plus possible de ces biens, alors même qu'on en proclame la valeur et qu'on s'épuise à en permettre la diffusion au plus grand nombre possible d'hommes. La pauvreté met ainsi en relief l'axe transcendant du Royaume.

Ces trois lignes de force forment, nous semble-t-il, la grille permettant de porter la lumière de l'Evangile sur les formes qu'au cours des siècles la pauvreté religieuse s'est données. On est frappé de constater, au terme de ce rapide essai de synthèse du donné biblique, combien les pièces du dossier rassemblé dans la première partie de notre étude trouvent facilement à s'ordonner en fonction des intuitions évangéliques que nous venons de dégager. Désappropriation personnelle, mise en commun des efforts et des biens, travail devant tourner au profit des hommes, aumône, vie frugale se contentant du minimum, communion à la situation humiliante des plus misérables, recherche de la transparence totale du cœur et de la vie, tous ces modes de la vie pauvre que nous avons vu émerger peu à peu et prendre chair dans des institutions concrètes ont leur inspiration dans l'Evangile lui-même.

La pauvreté religieuse se profile donc tout simplement au sein du vaste mystère de la pauvreté évangélique. Elle n'est qu'une forme d'accomplissement de cette exigence aux multiples facettes. Lorsqu'il s'agit du renoncement à la possession des biens — qui ne représente qu'un aspect de cet ensemble — le religieux choisit librement de prendre pour loi de son existence quotidienne et pour l'une des options majeures sur lesquelles il bâtit son destin de croyant ce que tout baptisé doit être prêt à accepter et vivre *au moins* lorsque les circonstances et la préservation de l'unité profonde de sa vie de foi **l'exigent. D'ordinaire, son frère voué primordialement à la promotion**

des valeurs terrestres ou à ce que l'on a appelé (mais l'expression porte à l'équivoque) la « consécration du monde », s'il doit accepter des détachements radicaux dès que cela s'avère nécessaire, n'organise pas sa vie et son activité autour de la dépossession. Il aspire au contraire, pour lui et les siens, à une certaine aisance, compatible avec la loi évangélique de la préoccupation du bien-être d'autrui sous les diverses formes qu'elle peut prendre et qui vont de la simple aide matérielle à l'engagement pour le changement des structures sociales. Le religieux, lui, pose comme principe d'organisation de sa vie la volonté de désappropriation personnelle et la recherche d'une existence frugale se contentant du minimum que requièrent le souci de la subsistance quotidienne et le besoin de posséder en commun les instruments nécessaires à l'activité apostolique.

LA DÉSAPPROPRIATION PERSONNELLE

Si, examinant les divers types de pauvreté attestés par la tradition religieuse, nous essayons de juger sous la lumière de l'Evangile la façon dont ils sont vécus aujourd'hui, pour déceler ainsi des voies de repensée, nous devons commencer par une constatation. A la base de toutes les formes de pauvreté religieuse se rencontre une donnée commune : la désappropriation personnelle. Du dénuement des anachorètes au détachement du cénobite ou du clerc régulier, qui, privé de toute propriété personnelle, trouve dans sa communauté la possibilité d'user des biens nécessaires à sa subsistance ou à son activité mais dans la dépendance, une identique vision des choses demeure. La pauvreté religieuse a son axe dans cette situation personnelle de *refus de la possession des biens matériels* appelant l'*expérience spirituelle* du Dieu aimé comme l'unique nécessaire.

On comprend alors que la théologie ait centré sa réflexion sur ce pôle en se situant, au moins chez ses plus grands représentants, essentiellement au plan personnel. Il serait sot de le lui reprocher sans nuances. D'autant plus que, ce faisant, elle mettait au point la dimension intérieure du propos religieux. Lorsqu'un Thomas d'Aquin ou un Bonaventure par exemple affirment du vœu de pauvreté qu'il est à la base même de la profession religieuse [20] ils ne le font pas d'un point de vue mesquin. Le don inconditionné de soi pour la charité (sous toutes ses dimensions) veut, disent-ils, que l'homme domine ce que son cœur recèle de possessif. Or cela met nécessairement en cause l'attachement aux biens terrestres. La sagesse la plus simple ne révèle-t-elle pas par ailleurs que la formation d'une personnalité ouverte aux autres exige la maîtrise de l'instinct de possession ? On connaît l'affirmation thomiste qui voit en outre

20. Ainsi Thomas d'Aquin, *S. Th. II-II*, 186, 3.

dans ce renoncement personnel une adoration du Dieu ainsi reconnu, et d'une façon existentielle, comme le Bien des biens [21].

Il faut pourtant admettre que cette limitation au plan personnel et l'absence de considérations d'ordre communautaire, là où l'on s'efforçait de cerner l'essence de la pauvreté religieuse, mettait dans l'ombre un élément fondamental de celle-ci. La réaction de Cîteaux et le fourmillement d'expériences qui l'avaient entourée auraient d'ailleurs dû montrer le péril que faisait courir une négligence trop grande de la situation communautaire comme telle face à l'appel évangélique. Car si la relation à la *koinônia* est vraiment essentielle au propos religieux, ne doit-elle pas pénétrer toute considération sérieuse sur les valeurs constitutives de la vie qui répond à celui-ci ? Suffit-il de se limiter à affirmer sans plus la dépendance de l'individu à l'égard de son supérieur ou de son Abbé ? En matière de pauvreté évangélique surtout, la condition personnelle du religieux est-elle la norme unique ? Une telle vision trop unilatérale s'offrait à des durcissements dangereux.

De fait, sans tomber dans des caricatures injustes ou oublier la diversité des inspirations religieuses appelant des façons diverses de vivre la pauvreté évangélique, on doit avouer sa gêne devant ce qui est devenu la doctrine courante, plus juridique que théologique dans ses fondements, entrée officiellement dans les Constitutions et la pratique de la plupart des communautés surtout depuis les *Normae* de 1901 et de 1921. On la trouve exprimée dans un ouvrage maintes fois réédité, et non sans qualité, le *Guide canonique pour les Constitutions des Instituts à vœux simples*, dont l'auteur, Mgr Albert Battandier, fut lui-même étroitement mêlé à l'élaboration de la législation qui jusqu'à Vatican II a présidé à la vie religieuse. On y lit ceci :

> L'Eglise n'impose pas principalement la pauvreté matérielle à ceux qui font profession de suivre les conseils évangéliques mais surtout la pauvreté de cœur, c'est-à-dire le détachement des richesses et de toute espèce de bien matériel évaluable à prix d'argent. On peut en effet être pauvre et très pauvre et conserver l'affection, l'attachement au peu que l'on possède ; on peut ne pas sentir les privations matérielles de la pauvreté et cependant être pauvre de cœur si l'on ne possède rien en propre et si l'on est détaché de tout ce dont on a la permission d'user. Aussi, l'essence du vœu de pauvreté est de se priver du droit de disposer librement de quoi que ce soit [22].

Plus loin l'auteur — qui a conscience de s'éloigner de l'opinion commune des théologiens, plus attentifs à un dépouillement concret

---

21. *Ibid., II-II,* 186,7.

22. A. BATTANDIER, *Guide canonique pour les Constitutions des Instituts à vœux simples*, 5e éd., Paris, 1911, 171-172.

et effectif — développe sa définition de la pauvreté des instituts à vœux simples, qu'il puise chez Pie IX :

> par le vœu simple de pauvreté le religieux renonce au droit de *disposer* licitement de quelque chose temporelle que ce soit sans la permission des supérieurs légitimes [23].

Il est donc normal, ajoute-t-on, que le religieux à vœux simples garde « ce que l'on appelle le domaine radical, la nue propriété. Il peut même *logiquement* garder tous les autres droits de propriété ; la seule chose qui lui est interdite c'est d'en *disposer* sans la permission du supérieur légitime [24] ».

On sait que *Perfectae Caritatis* a discrètement mais efficacement réagi contre la dernière précision, passée dans le droit, qui énerve gravement la dimension d'absolu appelée par la profession religieuse [25]. Mais, plus globalement, cette doctrine, s'appuyant pourtant sur une distinction exacte entre pauvreté du cœur et pauvreté matérielle, ne risque-t-elle pas, si on la prend à la lettre sans la compléter par d'autres considérations, d'en venir à un formalisme juridique ? Sommes-nous encore dans le réalisme évangélique intégral ? Nous en doutons. L'expérience concrète de la pauvreté y perd son nerf. Là nous paraît résider la cause principale du malaise actuel. Une telle présentation laisse glisser entre ses mailles les valeurs les plus précieuses du mystère des pauvres-pour-le-Royaume. S'y limiter ne peut que conduire à des impasses.

On nous dit, pour appuyer cette vision classique sur un fondement plus moderne et prouver qu'elle sauvegarde la pointe de la pauvreté : ce qui caractérise le pauvre c'est la dépendance, le fait de ne pas être maître des biens nécessaires à sa pleine subsistance et qu'en vertu des droits élémentaires de l'homme il devrait posséder. Ils sont au pouvoir d'un autre auquel il doit se référer en s'humiliant. Et cette *dépendance* s'étend souvent jusqu'aux fruits de son travail qu'on exploite. Il n'est donc pas libre. Quiconque sait la puissance que notre monde occidental lie à l'argent perçoit jusqu'où cette dépendance peut devenir pesante et frustrante. Tout cela est vrai, encore que d'autres éléments entrent dans la situation de pauvreté, en particulier une impression constante de mépris, d'écrasement, d'abaissement qui fait que souvent on a honte de manifester son véritable état. Mais on poursuit : le religieux est donc pauvre *essentialiter* par le fait de vivre lui aussi dans la *dépendance*, de ne pas pouvoir disposer

23. *Ibid.*, 179.
24. *Ibid.*, 174.
25. On consultera sur ce point Sr JEANNE D'ARC, *La Pauvreté*, dans J. M. R. TILLARD et Y. CONGAR, *L'Adaptation et la Rénovation de la vie religieuse*, Coll. *Unam Sanctam*, 62, Paris, 1967, 425-429.

des biens nécessaires à sa subsistance et à son bien-être sans recourir à un autre, même s'il les a acquis par son travail. On a soin de préciser : il fait alors librement et à cause du Christ l'expérience que le destin impose au pauvre. Lui non plus ne peut donc pas *disposer* des biens matériels dans une pleine liberté [26].

Cette justification donnée, on accepte sans trop de scrupule — il arrive même aujourd'hui qu'on en fasse presque une norme — que la communauté des « pauvres-pour-le-Royaume » mène un genre de vie proche de celui des hommes qui n'ont renoncé à rien et qui ne le devaient pas parce qu'ils avaient une famille à élever ou une autre vocation dans le Royaume. On ne s'inquiète pas outre mesure, pourvu que soit sauve la *dépendance* personnelle, que cette existence communautaire, exempte des soucis que pose à tout foyer la vie quotidienne avec les imprévus de l'avenir, soit souvent plus confortable que celle de la moyenne des gens simples et laborieux. Il est vrai que, gauchissant le sens premier du texte biblique, certains justifient ce « surplus » par la promesse du centuple [27]. La subtilité va parfois se loger ailleurs. Plusieurs, en effet, raisonnent encore ainsi : pour sauver la pauvreté personnelle (c'est-à-dire la *dépendance*) et éviter de voir les religieux sombrer dans la tentation de la « vie privée » et du petit cumul personnel (qui mettrait en cause leur situation de « *dépendants* ») la communauté a le devoir de fournir un niveau de vie allant, si on le juge bon, au-delà du nécessaire [28]. Ayant tout, le

---

26. Nous résumons un document écrit pour l'usage interne d'un chapitre, ce qui nous interdit d'en indiquer l'auteur.

27. Sur le sens du centuple, voir H. B. SWETE, *The Gospel according to St Mark*, Londres, 1908, 231-232 : « without doubt the relations which the Lord offers now in this time in place of those which have been abandoned for his sake are the spiritual affinities which bind the members of the family of God ». Et c'est dans ce sens que Cassien comprend la parole du Seigneur : « quiconque à la voix du Christ méprisera quelque affection ou richesse terrestre, ses frères par la vocation, qu'un lien spirituel unit avec lui, lui rendront dès cette vie un amour cent fois plus doux ... Seuls les moines persévèrent jusqu'à la fin dans leur étroite union et possèdent toutes choses en indivis. Chacun regarde comme sien ce qui est à ses frères, et comme étant à ses frères ce qui lui appartient à lui-même ... Le centuple se trouve dans la grandeur du prix et l'incomparable différence de la qualité » (*Conférences* 24 : 26 ; trad. E. PICHERY, *SC* 64, 200-201 ; la suite du texte ne contredit pas ces premières affirmations : c'est dans leur lumière que Cassien parle de la multiplication des monastères et des champs). Voir aussi ce beau texte de l'abbaye de Fleury, datant du IX^e^ siècle, édité par dom J. LECLERCQ (*Studia Anselmiana* 20, 1948) et que nous citons dans la traduction de Pl. DESEILLE, *L'Evangile au Désert*, Paris, 1965, 280-281 : « Le saint n'abandonne pas ses biens temporels afin d'en posséder encore davantage en ce monde sous prétexte que la Vérité a dit : Si quelqu'un abandonne tout à cause de mon nom il recevra le centuple et possédera la vie éternelle. Car celui qui abandonnerait ainsi la terre par un calcul tout humain prouverait qu'il ne renonce pas à la terre mais désire la posséder. Et il est évident que celui qui abandonne une femme n'en recevra pas cent, mais que c'est la perfection qui est désignée par le nombre cent ».

28. C'est encore dans cette ligne, mais sans tomber dans ces outrances, qu'orientent les réflexions de l'article pourtant très nuancé de M. LLAMERA, *El seguí-*

religieux ne cherchera pas à frauder avec la pauvreté ; ayant tout, il sera évangéliquement pauvre ... Qui ne voit combien, poussée à bout, cette vision des choses sonne faux ?

Dans cette analogie avec le pauvre ordinaire, décrit comme un être essentiellement *dépendant,* quelque chose en effet cloche. Le religieux et le pauvre y sont considérés en eux-mêmes, abstraction faite de leur environnement et de leur situation sociale. Or la personne est conditionnée du dedans par ses relations. A ce plan, la situation du religieux, telle qu'on l'envisage dans cette théorie et telle qu'elle est souvent dans le réel, ne correspond pas à celle du pauvre. Car la notion de *dépendance* n'a plus dans les deux cas exactement le même contenu. Si je n'ai rien à moi mais puis tout obtenir, ou presque, moyennant une banale permission (ce qui n'est pas le cas du pauvre ordinaire), je ne me distingue de celui qui possède personnellement des biens que par ceci : il gère sa propre fortune, souvent avec angoisse ; je me repose sur la gérance des responsables. La vie commune m'a libéré de certaines fonctions onéreuses. Au fond tout joue ici sur la permission, laquelle renvoie à l'utilisation de biens, d'ordinaire gérés par d'autres, mais déjà mis en principe à ma disposition. Et en cela encore je me sépare du pauvre ordinaire. Je n'ai rien et ne veux rien avoir en propre. Mais je sais que ma communauté a ce qu'il me faut et qu'elle subviendra à tout besoin raisonnable que je saurai lui présenter. Avec un peu d'habileté j'aurai même ce qui peut paraître un tantinet déraisonnable.

Précisons, toujours dans la même ligne, que d'ordinaire les biens de la communauté appartiennent à l'ensemble des membres. Ceux-ci possèdent en commun au moins ce qui leur paraît nécessaire à une existence non misérable et à l'exercice d'une certaine tâche apostolique. Inutile de s'abriter ici derrière des fictions juridiques. Quand je demande à mon supérieur la permission de dépenser je lui demande de m'autoriser à utiliser quelque chose qu'en fait *je* possède « en commun » avec mes frères. Je ne lui demande pas un bien dont il serait le seul possesseur. Et si ce sens de la *dépendance* — rejoignant à travers mon recours au supérieur le bien commun comme tel — peut devenir vif lorsqu'il s'agit de permissions exceptionnelles, il ne l'est guère pour les biens fondamentaux de l'existence, le vivre et le couvert. Je me contente de m'asseoir à ma table et je sais que j'aurai un repas suffisant. La *dépendance* du pauvre ordinaire n'a pas ces délicatesses [29].

---

miento de Cristo suprema regla de la vida dominicana, dans *Philippiniana Sacra,* 1968, pp. 355-377 (surtout 372-375).

29. Il arrive aussi que, n'ayant quitté que fort peu de choses à son entrée au noviciat, le religieux devienne par son vœu de pauvreté membre d'un corps social plus proche des organismes riches que des économiquement faibles auxquels ce religieux appartenait jusque-là. En pays de mission cette situation

Il ne suffit donc pas d'en appeler à la désappropriation personnelle dans la dépendance pour que la pauvreté religieuse réponde à ce que l'Ecriture nous a révélé de la nature de la pauvreté évangélique. Ce n'est qu'un aspect d'un ensemble infiniment plus large. Il faut le situer, puis l'équilibrer par d'autres impératifs. Même si les religieux peuvent mener dans la situation que nous examinons une existence individuelle entièrement dépouillée, et l'histoire prouve que plusieurs le font, il manque au but visé par leur profession des dimensions essentielles si l'on se limite à cette vue.

Mais qu'on nous comprenne bien. Nous constations plus haut que la désappropriation personnelle représentait l'axe de la pauvreté religieuse. Nous n'entendons pas mettre maintenant en cause cette affirmation. Nous voulons au contraire en retrouver l'authentique signification. Or il importe de remarquer qu'en son intention première la dépendance vient précisément rendre possible et épauler le radicalisme du propos de désappropriation. On se souvient de Cassien voyant une certaine supériorité du cénobite sur l'anachorète dans le fait que le premier n'avait rien en propre, même pas le petit tas d'affaires et d'outils dont le second devait se munir [30]. Il lui fallait donc *tout* demander. Mais s'il se rendait ainsi radicalement dépendant c'est primordialement parce qu'il entendait sentir en son existence la morsure du vrai dénuement.

Cette vue des *Conférences* est importante. Bien comprise, la dépendance préserve le radicalisme du propos de désappropriation. Oeuvre de l'*Agapè*, la communauté et elle seule permet ainsi, en fournissant le minimum requis à la subsistance, la pauvreté personnelle totale. Mais il est clair qu'on ne demeure intégralement fidèle à l'intention évangélique que si la dépendance s'insère à son tour en une ardente préoccupation communautaire de vraie pauvreté, et si le recours aux responsables de la fraternité ne couvre pas une démarche banale isolée de ce qui devrait être son environnement normal. Une conception trop étroitement juridique de la dépendance, évacuant le souci d'une fidélité communautaire aux grandes exigences concrètes de la pauvreté-pour-le-Royaume, détruirait l'évangélisme même de la profession de vie pauvre.

Car on ne se désapproprie pas uniquement dans le but de n'avoir rien en poche pour « avoir le mérite de demander la plus petite chose à celui qui a charge du bien de tous ». La question de l'humiliation liée à la demande est elle aussi secondaire. On se désapproprie afin

---

peut conduire à de graves équivoques. On lira sur ce problème dans la revue *Rythmes du Monde* la conférence faite au Congrès monastique de Bangkok (en 1968) par un moine asiatique.

30. *Conférences*, 19 : 6 ; *SC.* 64, 43-45.

de centrer son existence sur la valeur transcendante du Royaume déjà inauguré parmi les hommes dans l'expérience de la fraternité recréée : Royaume fondé sur la *koinônia* avec le Père rayonnant en une *koinônia* fraternelle elle-même tendue vers une fraternité universelle.

La désappropriation trouve là son sens. Elle apparaît alors comme une démarche à finalité essentiellement positive, où se nouent d'une façon indissociable une adoration de Dieu — dans l'effort souvent ardu d'unification du cœur contre la *dipsychia* et l'idolâtrie de la richesse — et un apport concret à la construction de la « communauté » de charité où le détachement de chacun profite à tous dans une existence vraiment commune, soucieuse également du bien des autres hommes. La *dépendance* prend à son tour un visage positif : chacun est *dépendant* des autres, chacun sent que les autres *dépendent* de lui. La désappropriation trouve son fruit et sa sauvegarde dans cette *dépendance* mutuelle constructrice que créent la mise en commun et le partage. La relation personnelle au « responsable » de la communauté s'inscrit là. La pauvreté religieuse se révèle ainsi féconde en son axe lui-même : loin de s'identifier au refus craintif des biens ou à une peur quelque peu manichéenne de l'argent, elle répond au désir efficace d'enrichir ses frères à ses propres dépens, de se dépouiller pour que s'instaure la *koinônia*. Ce qui rejoint le mouvement de l'*Agapè*. La même démarche assure à la fois l'intégrité de l'adhésion au Père et le réalisme de la charité fraternelle.

UNE PAUVRETÉ DE « FRATERNITÉ SERVANTE »

Un moyen privilégié de servir la communauté fraternelle et d'aider les autres hommes est évidemment le travail. La tradition religieuse n'a cessé de lui faire une large place. Mais il retrouve aujourd'hui un sens nouveau. Dans notre monde où, du moins en Occident, le mendiant disparaît et où celui dont la subsistance dépend entièrement de l'Assistance publique tend à devenir une exception, il permet la communion réaliste à ce qui est de plus en plus la condition ordinaire du pauvre.

Il faut en effet se méfier d'une vision par trop idéaliste et abstraite du travail. Avant de représenter « l'épopée de l'homme maîtrisant l'univers et y accomplissant sa royauté », le labeur quotidien est aujourd'hui pour la presque totalité des humains la démarche élémentaire qui assure la subsistance [31]. Sauf très rare exception, qui

31. Voir l'étude rapide mais fort suggestive de J. PERRIN, *Le travail, participation à l'œuvre du Seigneur*, dans *Réunions Générales du 30e Congrès de* ***l'Union Nationale des Congrégations d'Action Hospitalière et Sociale,*** **Paris,** 1968, 101-123.

ne travaille pas ne mange pas. Et s'il a conscience d'accomplir un service du monde, le travailleur le fait rarement par pure gratuité ou sous la poussée d'une générosité entièrement désintéressée : en première intention son travail est une nécessité souvent pénible, une *dépendance* de pauvreté ontologique qui lui rappelle qu'existe en lui un point de dénuement, d'indigence radicale auquel il ne peut que consentir. Le travail devient ainsi une des démarches fondamentales où se dévoile l'authentique situation de l'homme avec sa détresse native et pourtant la possession des moyens qui lui permettent de la surmonter dans le courage.

Les spécialistes [32] notent que par surcroît dans notre système contemporain le travail ne peut la plupart du temps s'accomplir — lorsqu'il s'agit des tâches ordinaires — que « pauvrement », c'est-à-dire en créant chez le travailleur un type bien spécifique de frustration. Car l'ouvrier se sent un rouage pour la fabrication d'un produit sur lequel il percevra difficilement sa marque propre. Dans une civilisation rurale ou artisanale, le vigneron goûte *son* vin et s'en réjouit ; l'ébéniste contemple *son* meuble et s'en félicite. Le mineur, lui, ne voit pas autre chose que les pierres abattues, la standardiste autre chose que le tableau qu'elle a sous les yeux, l'ouvrier à la chaîne autre chose que la pièce qu'il transforme quelque peu et qui ira se loger dans l'une des innombrables voitures portant la marque de l'usine. En s'insérant dans la globalité d'une œuvre commune on s'enfonce dans un anonymat frustrant.

Et cependant, en sa pauvreté, le travail est source de communion et de don. D'abord parce qu'à l'intérieur même des conditions que nous évoquions plus haut il fait éclore un nouveau type de solidarité : il instaure la complémentarité dans la tâche à plusieurs, crée des liens particuliers, fait naître une vision neuve de la finalité du progrès, engendre la communication. Il se produit ainsi comme un dépassement : le travail ne vaut plus simplement par le produit fabriqué mais aussi par les conditions dans lesquelles il s'accomplit et le but qu'on poursuit [33]. Dans les œuvres à faire ensemble, les services à assurer ensemble, un nouveau langage humain se cherche, tendu vers l'avènement d'une société plus fraternelle. Mais il y a plus encore. La rude tâche quotidienne n'est-elle pas le premier élément du don très simple, pas héroïque du tout, mais pourtant vrai que souvent sans s'en rendre compte l'homme fait de lui-même à ses frères ? Il participe par elle à l'effort de l'humanité dans sa continuelle genèse, tendue vers un progrès qui permette à tous de se réaliser. Le chrétien a conscience de collaborer ainsi à l'œuvre de

32. Ainsi G. FRIEDMANN, *Où va le travail humain*, Paris, 1950, 326-342 ; ID., *Le travail en miettes*, Paris, 1956, 234-242.
33. Voir J. PERRIN, *op. cit.*, 112-113.

Dieu [34] et de contribuer à l'avènement du Royaume messianique d'où le Seigneur veut bannir la misère, pour une *koinônia* dont un certain bonheur terrestre fait partie intégrante, même s'il n'en est pas la valeur ultime.

Il est clair qu'aujourd'hui surtout les religieux doivent reconnaître là une réalité à assumer pour leur pauvreté. Ils n'ont pas en ce domaine à se construire un monde à part qui les couperait de la situation normale et les introduirait dans une sorte d'univers mythique. D'ailleurs, la tradition religieuse est ferme sur ce point [35]. Et si les moines ont tant insisté sur le travail ce n'était pas simplement parce qu'ils y voyaient l'antidote de l'oisiveté : ils percevaient un lien direct entre le labeur au jour le jour et les conditions d'existence matérielle auxquelles ils s'étaient astreints ; d'autre part ils savaient que bouder le travail serait fuir les responsabilités et les soucis légitimes de l'humanité commune. Ils refusaient d'être des parasites. Le Père L. Bouyer traduit excellemment l'impression qui se dégage de l'étude du dossier patristique lorsque, parlant des anciens moines, il écrit :

> Le moine qui prétendrait vivre d'aumônes en offrant en retour ses prières et ses mortifications serait l'objet de leurs plus impitoyables sarcasmes. Non seulement celui qui vit tout pour Dieu et pour son Règne ne doit être à charge à personne pour ses besoins personnels, mais, dès lors qu'il les a réduits au minimum, il peut et doit bien plus que quiconque venir en aide à ses frères. Le travail, le *labor improbus* qui fait suer le front, le moine doit non seulement s'y livrer pour assurer sa subsistance, mais encore pour pratiquer la charité avec une libéralité inconnue à ceux qui ne se refusent rien et qui, par surcroît, ont femme et enfants à nourrir [36].

---

34. *Gaudium et Spes*, 34, 1-3 l'a rappelé avec clarté.

35. D'une ample bibliographie nous extrayons les titres suivants : D. L. Redonet, *El trabajo en las Reglas monasticas*, Madrid, 1919 ; H. Doerries, *Mönchtum und Arbeit*, Leipzig, 1931 ; H. de Warren, *Le travail manuel chez les moines à travers les âges*, dans *VS Suppl.* 52 (1937) 80-123 ; J. Leclercq, *La vie économique des monastères du Moyen Age*, dans *Inspiration religieuse et structures temporelles*, Paris, 1948, 211-260 ; E. Delaruelle, *Le travail dans les règles monastiques occidentales du IV^e^ au IX^e^ siècles*, dans *Journal de Psychologie* 41 (1948) 51-64 ; B. Bligny, *Les premiers Chartreux et la pauvreté*, dans *Le Moyen Age* 57 (1951) 27-60 ; A. Tabera Araoz, *De labore monastico*, dans *Comment. pro Rel.* 30 (1952) 37-48 ; P. M. Ducey, *Die Benediktiner und die Handarbeit*, dans *Ben. Monatschrift*, 1954, 291-308 ; J. Siegwart, *Die Chorherren und Chorfrauengemeinschaften in der Deutschsprachigen Schweiz vom 6 Jahrh. bis 1160*, Fribourg, 1962, 231-256 (surtout 242-244) ; B. Jacqueline, *Le travail manuel du clergé séculier, quelques textes du XVII^e^ siècle*, dans *Masses Ouvrières* 225 (1966) 24-41. Sur le travail des moniales on trouvera quelques éléments dans A. Duval, *Eléments d'histoire de la vie économique intérieure des monastères féminins*, dans *La Pauvreté*, Coll. *Problèmes de la religieuse*, Paris, 1952, 99-132.

36. L. Bouyer, *L'ascèse de l'époque patristique*, dans *L'Ascèse chrétienne et l'homme contemporain*, Coll. *Cahiers de la Vie Spirituelle*, Paris, 1951, p. 46.

S'il faut en effet reconnaître que dans le monachisme syriaque l'introduction du travail manuel cause quelque émoi à certains qui y voient une dangereuse innovation [37], qu'au moment où l'Occident ajuste ses institutions la *Regula Magistri* tout en insistant sur la nécessité du travail des moines [38] est réticente à l'endroit des gros travaux agricoles et s'appuie sur des motifs assez irritants pour imposer l'affermage des domaines du monastère [39], que dans les remous qui entourent l'apparition des Mendiants on s'interroge sur cette signification du travail des religieux [40], il reste que même lorsqu'il s'agit explicitement des clercs [41] le travail appartient à la structure de la pauvreté religieuse. Il ne lui est pas accidentel. Et l'on ne se préoccupe pas alors de dresser une hiérarchie des tâches les plus dignes.

C'est ainsi, pour ne rappeler que quelques exemples, que Pachôme et ses frères se louent pour la moisson « contre salaire » [42]. En Palestine Cyrille de Scythopolis met sur les lèvres d'Euthyme les paroles suivantes :

> Il serait étrange que tandis que les gens du monde se donnent peine et fatigue pour, de leur travail, nourrir femme et enfants, offrir à Dieu des prémices, faire du bien autant qu'ils le peuvent, par là-dessus se voir aussi réclamer des impôts, nous ne subvenions même pas, nous, par le travail manuel, à nos nécessités corporelles, mais restions là paresseux et immobiles à jouir de la peine des autres, alors surtout que l'Apôtre commande que le paresseux ne doit pas non plus manger [43].

Et l'on connaît l'affirmation paradoxale de Cassien qui inverse les situations : « à la vérité, sauf l'espèce de moines qui vit, selon le précepte de l'Apôtre, du travail de ses mains, tout le genre humain

---

37. Voir A. VÖÖBUS, *Sur le développement de la phase cénobitique et la réaction dans l'Ancien Monachisme syriaque*, dans *RSR* 47 (1959) p. 405.

38. *Regula Magistri* 50, 1-78 ; trad. A. DE VOGÜÉ, *La Règle du Maître*, T. 2, *SC*. 106, pp. 222-239.

39. *Regula Magistri* 86, 1-27 ; *SC*. 106, 350-355. La *Regula Sancti Benedicti* est infiniment plus nuancée (*cap.* 48).

40. Voir *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques, Cahiers de Fanjeaux 2*, Toulouse, 1967, pp. 49-52, 107-108, 147-149, 173.

41. Pour s'en convaincre il suffit de parcourir L. THOMASSIN, *Ancienne et Nouvelle discipline de l'Eglise*, T. VII, nouvelle édition revue, corrigée et augmentée par M. ANDRÉ, Bar-le-Duc, 1870, pp. 244-282 (la première édition est de 1676). Pour le XVII[e] siècle voir B. JACQUELINE, *op. cit.* Pour l'interdiction aux prêtres de s'immiscer dans les *negotia saecularia*, voir G. COUVREUR, *op. cit.*, p. 23, note 40.

42. L. Th. LEFORT, *Les vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Louvain, 1943, p. 4. Voir aussi pp. 57-58.

43. Trad. A. J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, T. III/1. *Les Moines de Palestine :* CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de Saint Euthyme*, Paris, 1961, p. 70. Comparer avec le discours de Théodose dans l'*Historia Religiosa* de **Théodoret, texte traduit dans A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris, 1959, p. 318.**

s'attend à la charité d'autrui. Non seulement ceux qui se font gloire de subsister des biens de leurs parents, du travail de leurs gens ou des fruits de leurs domaines, mais les rois eux-mêmes doivent à l'aumône leur entretien [44] ». Le travail apparaît comme une note spécifique distinguant le moine des autres hommes libres.

Méprisant le point de vue de la simple utilité personnelle ou communautaire, Basile, lui, nous l'avons noté dans la première partie de cette étude, veut que ceux auxquels il s'adresse exercent des métiers utiles aux autres à condition toutefois que la paix intérieure soit préservée [45]. L'insistance qu'Augustin met dans le *De Opere Monachorum* à défendre ce qui lui semble une valeur essentielle au monachisme est bien connue [46]. Au Moyen Age, François d'Assise, le chantre de la pauvreté, tient pourtant lui aussi à ce que ses frères conservent leur métier : la mendicité ne s'impose que lorsque le travail manque ou que le salaire reçu se montre insuffisant [47]. Signalons enfin que pour un Raoul l'Ardent et un Pierre le Chantre l'aumône la plus vraie et la plus libre — celle que les religieux doivent pratiquer — provient non d'un capital amassé mais du travail ; elle porte la sueur de celui qui la fait ainsi jaillir de sa propre personne [48]. Le travail des moines vivifie du dedans leur générosité.

Il faudrait ici résumer l'ensemble de la littérature monastique. Qu'il nous suffise d'ajouter aux quelques témoignages cités que la plupart des communautés nées après le Moyen Age, surtout lorsqu'elles groupent des laïcs, se vouent à un travail aussi authentique que ne l'était celui des moines : enseignement sous toutes ses formes, soin des malades et des vieillards, besognes appartenant à ce que l'on appelle aujourd'hui le secteur tertiaire [49]. Le travail au sens ordinaire du terme ne pose vraiment problème que pour les communautés cléricales consacrées à un ministère strictement pastoral. Mais ici

44. *Conférences*, 24 : 12 ; *SC.* 64, 183. Pour donner à cette affirmation de Cassien toute son ampleur voir 10 : 14 ; *SC.* 54, 95.

45. Voir *Grandes Règles* 37, 39, 40, 42 ; *Petites Règles* 207, 272. GARNIER, éd. Gaume, 1839, T. II/1, 534-538, 539-540, 540-541, 543-544 ; T. II/2, 689-690, 728 ; trad. L. LEIE, *Saint Basile, les Règles monastiques*, Maredsous, 1969, 121-125, 127, 128-129, 131-133, 279-280, 318-319.

46. Voir aussi le *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, XXXIII : 70-71.

47. « les frères qui savent travailler travailleront et exerceront le métier qu'ils connaissent, si ce n'est pas contraire au salut de leur âme et s'ils peuvent s'y adonner honnêtement ... et que chacun reste dans la profession et le métier où il se trouvait quand il a été appelé ... Si besoin est ils iront à la quête comme les autres pauvres ... Tous les frères s'appliqueront avec ardeur à un bon travail » (*Regula Prima* 7) ; « pour moi je travaillais de mes mains et je veux travailler ; tous les frères je veux fermement qu'ils travaillent à un métier honnête ... 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 » (*Test.* 19-22).

48. Voir G. COUVREUR, *op. cit.*, pp. 23-25.

49. Voir J. PERRIN, *op. cit.*, pp. 105-106.

encore les solutions concrètes se montrent plus souples qu'on ne pourrait le penser à priori [50]. Quand on songe à ce que fut il y a encore un demi-siècle la vie quotidienne de beaucoup de missionnaires spiritains, véritables bâtisseurs de villages, ou celle d'innombrables jésuites professeurs de collège ou d'université, on ne peut que sourire devant une affirmation aussi catégorique que celle-ci : « jusqu'aux premières expériences des prêtres-ouvriers l'Eglise ne tolérait plus depuis des siècles, si ce n'est dans l'univers clos des monastères, un travail du prêtre qui le mette au plan de l'exercice professionnel sur le même pied que les séculiers ».

Le religieux doit donc enraciner sa pauvreté dans le travail. Cet impératif fait partie essentielle de son être-pauvre. Il lui faut sentir, avec tous ses frères humains, que ce dont il jouit vient de ses heures épuisantes de labeur, parce qu'il porte gravée en son être le plus profond la marque d'une pauvreté native. Qu'il ne travaille plus en surmontant toujours le poids de sa lassitude, et il s'effondrera dans une atroce médiocrité. Le travail fait reculer en lui une blessure fondamentale.

Est-il nécessaire de souligner que cependant toute myopie ou tout absolutisme rigide sont ici à éviter ? Par travail il ne faut pas entendre simplement les métiers et professions de la société civile dans lesquels les religieux sont de plus en plus amenés à s'engager. Certaines tâches purement ecclésiales ont elles aussi droit à cette appellation, à condition bien entendu que ceux qui les exercent soient consciencieux. La recherche théologique, par exemple, est un travail qui vaut bien pour salaire le pain quotidien (l'unique paie à laquelle on puisse s'attendre) ; le far-niente théologique ne l'est pas. L'accomplissement à temps plein d'une responsabilité chrétienne exigeant vraiment la présence d'un pasteur (comme une aumônerie d'étudiants) est un travail digne de ce nom ; certains bricolages de sacristie ne le sont pas. Il en va de même de tâches domestiques nécessaires au maintien de la vie commune. D'autre part, s'il faut réfuter le raisonnement par trop sommaire qui voudrait fermer aux religieux l'accès à certaines professions plus élevées, il faut cependant dans le même moment rappeler que l'Evangile témoigne d'une affinité spéciale avec la condition des petits et des humbles. Certes on ne voit pas pourquoi, s'ils sont par ailleurs fermement décidés à garder les lois de la pauvreté évangélique, des religieux ne pourraient pas œuvrer là où se joue de façon plus intensive le sort de l'humanité. On doit au contraire se réjouir dès qu'une telle opportunité se présente. Mais

50. C'est ce que montrent le dossier présenté par L. THOMASSIN et l'étude rapide de B. JACQUELINE (cfr note 41).

ces religieux ne sauraient perdre de vue qu'ils ont choisi librement de s'assimiler à l'homme au cœur simple pour témoigner d'un Royaume qui n'est pas fondé d'abord sur l'ordre temporel de ce monde, et que ce choix demeure pour eux fondamental. Leur tâche quotidienne ne peut le ternir.

Il est bien entendu qu'aujourd'hui, en dehors du cas particulier de certaines formes monastiques, le travail des religieux ne peut la plupart du temps s'accomplir qu'en plein cœur de la cité séculière. L'évolution de la société a déplacé les lieux de travail. En privant peu à peu l'Eglise de ses institutions propres — qui étaient d'ordinaire le fief des communautés et l'univers dans lequel celles-ci exerçaient leurs métiers et leurs professions — le mouvement de sécularisation oblige les religieux à repenser ce que la Tradition voit comme une dimension de base de leur pauvreté, au moment précis où eux-mêmes ressentent que leur façon classique de la vivre pose problème et cherchent à redéfinir leur relation avec le monde. Ils sont ainsi conduits à entrer avec tous les hommes dans la pauvreté élémentaire et le service primordial de leurs frères, par le travail dans la cité. Pauvreté incarnée, qui les met en communion avec la trame sur laquelle le Seigneur veut que le Royaume prenne forme.

Mais cette soumission à la loi commune ne suffit pas pour que l'on puisse déjà se dire fidèle à son propos de pauvreté religieuse. Le chrétien qui se veut librement « pauvre-pour-le-Royaume » fait de son travail le point de départ d'une décision ultérieure propre à son projet religieux. Il renonce volontairement à deux choses. D'une part il refuse de jouir seul et en ne pensant qu'à lui des fruits de son travail ; d'autre part il s'oppose à ce que le style de vie communautaire ainsi institué soit autre chose que simple, dépouillé.

Car le religieux partage avec ses frères ce qu'il reçoit. Il verse à la caisse commune le produit petit ou grand de son labeur quotidien. Ici encore la tradition est unanime. Le but visé est toujours la désappropriation, mais dans la finalité essentiellement positive que nous avons dégagée. Le « une fois pour toutes » de l'instant de la profession se trouve comme réactualisé chaque semaine ou chaque mois lorsqu'il faut remettre sans tricher à la communauté fraternelle et pour elle soit le salaire péniblement gagné, soit les honoraires qui rétribuent les résultats de recherches souvent longues et austères. Il y a dans ce geste quelque chose de difficile, surtout si l'on sait que l'argent ainsi donné sera parfois mal dépensé, ou que par mesquinerie ou manque d'intelligence on refusera l'acquisition de tel ou tel instrument de travail particulièrement nécessaire. En outre celui qui gagne plus, ou fait vivre presque à lui seul ses frères, ne peut songer à réclamer quelque privilège. L'esprit de la *koinônia* évan-

gélique est impérieux. Mais c'est là sa grandeur, et ce pourquoi on a choisi d'en vivre.

Peu importe ici les diverses façons dont se réalisent concrètement cette remise intégrale à la communauté et l'usage de l'avoir commun. Que l'on adopte la politique fort raisonnable du petit budget personnel, que chacun retienne selon qu'il s'y croit en conscience autorisé un certain montant sur son salaire, que l'on garde la forme classique du recours au supérieur *toties quoties* pour des dépenses de quelque importance (non pour les tickets de métro !), que l'on concède à chacun entière responsabilité sur les biens *ad usum*, il reste que fondamentalement c'est la communauté qui par elle-même *ou son responsable autorise et juge la façon de faire adoptée*. Car tous les biens ont cessé de ne relever que de celui qui les a gagnés ou auquel on les accorde. Ils sont les biens du groupe comme tel. L'étude de certains dossiers capitulaires montre qu'il n'est pas vain d'y insister. Le religieux qui obtient de ne verser à la caisse commune qu'une partie de ses émoluments ne saurait se croire « maître après Dieu » de ce qu'il retient pour lui : ses frères ont le pouvoir de lui demander d'en rendre compte. Qu'on ne voie pas là du juridisme. Lorsqu'une communauté très pauvre adopte le système du budget personnel (souvent plus économique que le système classique et toujours plus adulte) et se rend compte qu'un de ses membres gaspille cet argent, elle a le droit de réagir. Evidemment, petitesse, zèle intempestif, et surtout esprit d'inquisition — ces fléaux de la vie commune — sont ici à pourchasser. Mais refuser d'étendre la relation à la communauté ou à son responsable aux domaines laissés à la disposition de chacun nous paraît compromettre gravement l'esprit profond de la *koinônia*. Il ne s'agit pas, répétons-le, de s'immiscer dans la conscience. Il s'agit simplement de maintenir avec fermeté que le don à la communauté étreint radicalement tout le domaine de l'avoir.

Cette mise en commun des avoirs et des gains ne suffit pourtant pas encore. Car elle peut, mal comprise, mener par un autre biais à la destruction de l'authentique pauvreté évangélique. On récupérerait sur le plan de la vie collective ce qu'on abandonne au plan individuel. Dans notre critique de la théorie classique de la dépendance nous nous sommes déjà heurtés à cette difficulté. Les religieux peuvent en effet être personnellement pauvres, n'avoir rien dans leur gousset, et pourtant posséder en commun des propriétés cossues sises dans les quartiers les plus chics. Songeons pour ne donner que cet exemple à certaines maisons généralices. Ils peuvent aussi mener une vie à l'aise, sans soucis. Il y a là un illogisme grave qui scandalise non seulement les gens du dehors — qui n'y comprennent plus

rien — mais les religieux eux-mêmes. Et c'est ici que les problèmes commencent.

Un principe est net. Pour vivre en pauvre le religieux choisit un style d'existence simple, sans superflu, sans les ultracommodités de la civilisation bourgeoise, plus proche de l'austérité que du confort. L'idéal visé est, lorsque le témoignage évangélique n'impose pas un dépouillement encore plus grand, le cadre nécessaire à une vie supportable qui ne soit ni misérable ni aisée, sobre, frugale, homogène à celle des gens simples du milieu.

Impossible ici de trouver des normes absolues. Un bien qui à Yaoundé paraît riche n'étonne ni à Paris ni à New-York et vice versa. La mesure est dans ce domaine non le désir de « faire pauvre » à tout prix, en se créant artificiellement un environnement, mais celui de communier à la condition ordinaire des gens simples au milieu desquels on vit. Ce qui dans certaines situations peut conduire, notons-le, à un très grand dénuement [51]. Pour certaines petites fraternités aux membres bien rétribués, cela exige non seulement que l'on ne proportionne pas le standing de vie aux montants reçus, sous le fallacieux prétexte de faire comme tout le monde — quelle famille normale compte sept ou huit membres salariés ? — mais aussi que l'on demeure au-dessous du niveau social qui serait celui de chaque membre si l'on tenait compte du style de vie de ses collègues de travail. La raison est évidente. La pauvreté religieuse veut que le croyant éprouve existentiellement et proclame par sa vie que malgré leur bonté les biens de la Création ne sont pas le Bien principal. Inutile de se faire sur ce point des illusions et de proclamer que la pauvreté en esprit suffit. La modestie, la frugalité, l'expérience d'une certaine gêne matérielle garantissent l'évangélisme même du dessein de pauvreté.

Certes les meilleures intentions se voient souvent mises en échec par des nécessités provenant d'autres horizons. On a beau vouloir communautairement être pauvre, se limiter à un niveau de vie ne dépassant que de peu le strict nécessaire, les exigences de l'apostolat et le service efficace des hommes imposent la possession de certains instruments. Là où par exemple on estime utile le maintien d'un collège privé, impossible de rester pour l'outillage scolaire en retrait du progrès ; si l'on tient un hôpital il est entendu que l'on doit posséder les appareils jugés aujourd'hui nécessaires. Mieux vaut ne rien diriger que de diriger des institutions déclassées.

Il est vrai qu'en ce domaine également le mouvement de la société va de plus en plus vers la diminution des institutions privées. L'Etat

51. Nous renvoyons sur ce point aux vues très réalistes de la Conférence des Religieux du Brésil telles que formulées dans *Renovação : volta as fontes e prospectiva*, pp. 28-30 et *A vida religiosa no Brasil de hoje*, pp. 29-40, 45-47.

entend exercer la responsabilité qui lui revient, et les religieux s'engagent, sur la base de leur compétence, dans les établissements officiels. Mais ce n'est pas encore partout le cas et ce ne saurait probablement l'être. La pauvreté religieuse doit accepter — cela fait également partie du mystère évangélique — de se laisser imposer, pour le bien des autres, un visage extérieur ne correspondant pas toujours à ce qu'elle est en réalité et qui souvent la fait mal juger. Des religieuses tenant un établissement soucieux de fournir à ses pensionnaires les moyens d'éducation les mieux adaptés doivent consentir à passer pour riches aux yeux d'observateurs superficiels, même si pour boucler le budget annuel elles sont obligées de vivre elles-mêmes à l'étroit et dans une austérité parfois inhumaine.

Pour remédier à cette situation, qui pose de difficiles questions au témoignage missionnaire, on suggère çà et là une séparation très nette entre l'institution *comme telle* (avec ses locaux qui lui sont strictement réservés, son administration, son budget, son conseil de direction qui peut s'élargir pour inclure des personnes extérieures à la congrégation) et la communauté religieuse *comme telle*. Celle-ci habite un logis distinct, situé autant que possible dans un quartier différent. Il faut de plus, en en fournissant les preuves, montrer au moins à ceux pour lesquels on travaille que le soin apporté à moderniser ou rendre plus à la page l'institution est pour eux. Les risques de confusion se trouvent alors réduits, surtout si l'on ne craint pas au besoin de rendre publics les bilans financiers. Et les religieux peuvent dans leur maison propre donner à leur vie commune l'authentique visage de la pauvreté. A ce plan encore la distinction entre équipe de travail et communauté de vie devient précieuse. Mais il *faut être réaliste : les essais de solution seront toujours bancals.*

Suffit-il pourtant de vivre ainsi le partage, dans la simplicité et l'austérité, pour que soit résolu le problème de la pauvreté communautaire ? La question rebondit sous une forme encore plus aiguë qui n'a cessé d'inquiéter la conscience monastique et retrouve de nos jours un regain d'actualité. Comment un groupe d'hommes laborieux, se contentant de peu pour leur subsistance et leur entretien, ne risque-t-il pas d'en arriver, par la force des choses et sans l'avoir cherché, à un certain capital ? Que l'on n'aille pas penser que cette situation serait propre aux moines ou aux grosses communautés. Une fraternité de sept ou huit salariés, appartenant à une congrégation libérée de la charge d'institutions, vivant en loyer, peut se faire des économies assez substantielles, même si elle compte un ou deux membres entièrement à charge.

Les premiers siècles nous mettent de nouveau sur la voie de la **réponse à cette question. Car ils accordaient une valeur primordiale**

à la grande loi de l'aumône sous toutes ses formes, qu'il faut juger en fonction du contexte sociologique de l'époque [52]. Nous avons vu son enracinement dans l'Evangile. En christianisme, la pauvreté volontaire entend tourner au profit des miséreux, selon le dynamisme même de la charité sans laquelle aucune œuvre ni aucune initiative n'ont de couleur spécifiquement chrétienne. Aux pauvres va le nécessaire dont on se prive. Ceci, qui vaut de toute pauvreté choisie pour le Christ — songeons à l'enseignement de Clément [53], à Cyprien [54], et surtout à l'exemple de Mélanie [55] — devient pour le moine une exigence fondamentale. C'est d'ailleurs par cette nécessité de l'aide à autrui que les textes anciens justifient très souvent l'obligation du travail.

Les témoignages foisonnent. Et cela depuis les origines. A. Vööbus a rassemblé certaines pratiques du monachisme syrien qui montrent à quelles délicatesses la préoccupation de l'aide aux pauvres et aux misérables conduit ces hommes rudes [56]. C'est ainsi que celui qui ne peut travailler s'oblige à jeûner pour avoir de quoi donner, que plusieurs moines se sentent obligés de s'embaucher contre salaire pour mieux satisfaire aux demandes des gens dans le besoin, que d'autres entretiennent un verger ou un petit potager dans ce but, que certains vont mendier pour les pauvres, que des monastères entiers s'organisent en vue d'une aide plus régulière aux miséreux

---

52. Voir la note de M. Reveillaud dans son édition de *Saint Cyprien, L'Oraison dominicale,* Paris, 1964, pp. 188-189.

53. Clément, qui n'insiste pas sur la renonciation totale aux biens personnels, s'applique cependant à mettre en relief la nécessité d'une liberté intérieure totale qui permet au chrétien fortuné ou aisé de mettre sa richesse au service des pauvres. C'est le thème du *Quis dives salvetur* : « le Seigneur loue l'usage des richesses, mais ordonne qu'on les communique : qu'on donne à boire aux assoiffés, à manger aux affamés, qu'on reçoive ceux qui sont sans maison, qu'on revête ceux qui sont nus ... Il ne faut donc pas rejeter les richesses utiles au prochain. La richesse peut être désirée et la fortune est utile. Elle est préparée par Dieu pour le soulagement des hommes ; elle est confiée et donnée comme un matériau et un instrument confiés au bon usage de ceux qui savent ... Tu peux t'en servir d'une manière juste, et elle passe alors au service de la justice » (*Quis dives salv.* 13-14, *PG* 9, 617) ; « le riche c'est celui qui donne, non celui qui possède et garde son trésor ; la générosité et non la possession rend l'homme heureux » (*Paedag.* III, 6 ; *PG* 8, 605-608).

54. Voir Pontius Diaconus, *Vita,* éd. Hartel, *CSEL* III/3, p. XCII.

55. On a parlé d'une « activité bienfaisante, animée d'une telle charité et servie par de tels moyens qu'elle revêt l'ampleur pour le monde d'alors d'une véritable assistance publique » (D. Gorce, *Vie de Sainte Mélanie, SC.* 90, Paris, 1962, Introduction, p. 67). Voir *Vita* 9, 15, 17, 20 (*SC.* 90, pp. 67, 143-145, 157-161, 169-171). Citons ce passage : « ils vendirent les biens qu'ils possédaient ... et disposèrent de cet argent en partie pour le service des pauvres, en partie pour le rachat des prisonniers » (20, pp. 170-171).

56. A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient, a contribution to the History of Culture in the Near East,* T. II. *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria* (*CSCO* 197, *subsidia* 17), Louvain, 1960, 361-387.

et aux malades [57], que l'on étudie avec soin les voies pour la promotion humaine de larges secteurs de la société. Etrange paradoxe « qui fait que ceux qui ont quitté le monde ont plus de compréhension des plaies de la société que plusieurs demeurés dans le monde [58] ».

Et il ne s'agit pas d'exceptions. Euthyme apprend à fabriquer des cordes « pour n'être à charge à personne mais au contraire donner part du fruit de son labeur aux gens dans le besoin [59] ». Théodore de Pétra nous dit l'amour et la générosité de son héros Théodosios « pour les gens sans ressources, qui sans doute sont dits mendiants mais n'en sont pas moins par nature de même espèce que nous » : en soulageant leur indigence, comme celle des « blessés de la faim », il veut aller plus profond et « chasser le découragement » que fait naître en eux la gêne [60]. En Egypte Pachôme, converti par l'exemple du geste de charité chrétienne dont lui et ses compagnons conscrits sont l'objet [61], s'épuise à filer et tisser avec Palamôn des sacs de crins « non pas pour eux-mêmes mais par souci des pauvres [62] », et plus tard lui et son frère « ne gardant pour eux que de quoi vivre » distribuent aux mendiants le fruit de leur travail [63], exemple qui deviendra norme pour le monastère [64]. On saisit alors tout ce qu'évoque la description par Cassien des véritables cénobites qui « s'efforcent à l'envi de dépasser la mesure de travail prescrite, mais afin qu'après avoir suffi aux saints usages du monastère le reste soit dispensé, selon le jugement de l'abbé, aux prisons, aux hospices pour les étrangers, aux hôpitaux, aux indigents [65] ».

---

57. « Ja'qob of Serug portrays the type of monk who, in the fervor of his service, wisely wanted to tie this consecration to the coenobitic way of life. Such a monk built the monastery and gathered together adherents who shared the same interests, in order to achieve the common aim in joint endeavors and to open the gates of the monastery to the poor and needy » (*ibid.* 369). Ce fait est très important pour l'histoire de la vie religieuse. La spécialisation de certaines formes « monastiques » dans la ligne du service des hommes est-elle aussi récente qu'on le dit parfois ?

58. *Ibid.*, 383.

59. A. J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, T. III/1, p. 65.

60. Il faut connaître cette belle page de la littérature monastique. Elle est traduite dans A. J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, T. III/3. *Les Moines de Palestine :* CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie des Saints Jean l'Hésychaste, Kyriakos, Théodose, Théognios, Abraamios ;* THÉODORE DE PÉTRA, *Vie de Saint Théodosios*, Paris, 1963, pp. 120-121. Voir aussi p. 159.

61. *Vita Graeca Ia*, 4 ; trad. A. J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, T. IV/2. *La première vie grecque de Saint Pachôme*, Paris, 1965, p. 161.

62. *Vita Graeca Ia*, 6 : FESTUGIÈRE, 162.

63. *Vita Graeca Ia*, 14 ; FESTUGIÈRE, 165-166. Voir aussi L. Th. LEFORT, *Les vies coptes...* pp. 58, 59.

64. *Vita Graeca Ia*, 39 ; FESTUGIÈRE, 180. Voir L. Th. LEFORT, *Les vies coptes...* p. 85. Sur Théodore, voir L. Th. LEFORT, *Les vies coptes...* 281 ; sur Horsièsios, *ibid.* 397-398.

65. *Conférences*, 18 : 7 ; *SC.* 64, p. 20.

La pensée de Basile mérite de nouveau d'être traitée à part [66]. On a pu dire que ce qu'il entrevoyait comme régime monastique, en union très étroite avec la totalité de la vie de l'église locale, équivalait à « un effort pour la justice sociale [67] ». A ses yeux, le travail quotidien du cénobite « est nécessaire non seulement pour mortifier le corps, mais aussi parce que la charité envers le prochain le demande, en sorte que, par notre intermédiaire, Dieu donne à nos frères nécessiteux le moyen de se suffire [68] ». Tout métier peut donc être pratiqué à cette fin, pourvu qu'il garde à la vie sa paix et sa tranquillité, ne présente pas de trop grandes difficultés pour l'approvisionnement en matière première ou la vente des produits fabriqués, n'amène pas des relations troubles, ne soit pas désapprouvé par la communauté [69]. Nous disons bien : à cette fin. Car Basile est catégorique :

> quiconque travaille, sachons-le, doit le faire, non pour subvenir par son labeur à ses propres besoins, mais pour accomplir le commandement du Seigneur qui a dit : « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger ». Penser à soi-même est absolument défendu ... Le but que chacun doit avoir dans son travail est donc de venir en aide aux indigents et non de parer à ses propres besoins. C'est ainsi qu'on évitera le reproche de s'aimer soi-même et qu'on sera béni par le Seigneur pour avoir aimé ses frères ... C'est du reste s'approcher de la perfection que de travailler jour et nuit pour donner à celui qui a besoin [70].

La liste des métiers évoqués : tisserand, cordonnier, maçon, menuisier, forgeron, laboureur laisse entrevoir l'orientation nouvelle que prend ici l'aumône. Il ne s'agit plus simplement d'un geste occasionnel. L'activité entière tend vers l'instauration d'un monde meilleur, celui qui annonce le Royaume. On se veut au service de la charité, préoccupé non de sa propre subsistance mais du bien-être des plus démunis d'entre les hommes [71]. Les hôpitaux et les hospices que Basile fait construire incarnent cet élan intérieur du projet même de la vie religieuse. Car le « va, vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres » ne s'adresse pas seulement à celui qui veut « suivre le Christ » au moment de sa décision. Il s'adresse aussi comme une invitation con-

---

66. Voir les études de S. GIET, *Les idées et l'action sociale de saint Basile le Grand*, Paris, 1941 ; ID., *Saint Basile et l'assistance aux malheureux*, dans *Inspiration religieuse et structures temporelles*, Coll. *Economie et Humanisme*, Paris, 1948, 107-138. Voir aussi E. F. MORISON, *St Basil and His Rule*, Londres, 1912.

67. E. F. MORISON, *op. cit.*, p. 7.

68. *Grandes Règles* 37 ; GARNIER, T. II/1, 534 ; L. LEBE, 121.

69. *Grandes Règles* 38-41 ; GARNIER, T. II/1, 538-543 ; L. LEBE, 126-131.

70. *Grandes Règles* 42 ; GARNIER, T. II/1, 543-544 ; L. LEBE, 131-133. Voir aussi *Petites Règles* 207 ; GARNIER, T. II/2, 689-690 ; L. LEBE, 279-280.

71. *Petites Règles* 272 ; GARNIER, T. II/2, 728 ; L. LEBE, 318-319.

stante à la communauté. Celle-ci n'est évangélique que lorsqu'elle se rend en vérité pauvre-pour-les-autres.

Si c'était là affirmation isolée, théorie propre à un Père, on pourrait se contenter d'en relever la grandeur en la trouvant peut-être proche de l'idéalisme. Mais nous avons vu que Basile ne faisait que donner un tour original à une conviction dont la tradition entière est garante [72] : la pauvreté religieuse par sa nature même veut profiter aux pauvres et aux misérables, elle est essentiellement une pauvreté généreuse. La tradition monastique occidentale ne rompra pas avec cette loi normative [73] que les chanoines réguliers mettront au cœur de leur recherche [74]. Et lorsqu'un Raoul l'Ardent insistera sur l'indissociabilité de la pauvreté vouée et du service des pauvres, montrant en outre que l'aumône évangélique loin de se réduire à un geste matériel de don d'argent exprime un amour que l'Esprit Saint lui-même plante dans le cœur et qui veut sortir l'homme de sa misère, au prix s'il le faut d'un engagement personnel, il ne fera que traduire une conviction courante [75]. C'est dans la même perspective qu'il faut lire le geste de Dominique vendant ses affaires et ses livres — « pourtant vraiment indispensables » — et dispersant ses biens pour « constituer une aumône [76] ».

Les temps ont changé. De nos jours l'aumône telle que la pratiquaient les anciens moines ferait souvent figure d'organe-témoin de siècles à jamais révolus [77]. Mais faut-il en conclure que la perception

---

72. Il faudrait étudier en détail les positions de Jean Chrysostome. Voir en particulier *In Matth. hom.* 8, *PG* 57, 88 ; *hom.* 68, *PG* 58, 644 ; pour la relation entre la charité du moine et son travail voir L. Daloz, *Le travail selon saint Jean Chrysostome*, Paris, 1959. C'est la même intuition qui se retrouve dans la lettre que le 4 octobre 1893 Ch. de Foucauld écrivait à M^me^ de Bondy.

73. Ainsi la *Regula Magistri* 27, 47-51 ; *SC.* 106, 149-151 ; *Regula Sancti Benedicti, cap.* 31, 53, 55, 66. Et cette tradition se perpétue ; le grand public ignore la générosité de certaines Trappes, soutenant des institutions consacrées à l'aide au Tiers-Monde.

74. Cette inquiétude revient sans cesse dans les premiers documents, en liaison étroite avec le désir d'une pauvreté radicale. Voir Ch. Dereine, *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XI^e^ siècle*, dans *Rev. du Moyen Age latin* 4 (1948) pp. 145-146 (l'essai d'Odon chevauche sur l'idéal canonial et celui d'une réforme monastique, cfr *ibid.* 147 et suiv.) ; Id., *Les origines de Prémontré*, dans *RHE* 42 (1947) p. 362 ; F. Petit, *La spiritualité des Prémontrés aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, Paris, 1947, pp. 40, 76, 78, 269. Sur le climat qui prépare les Mendiants voir E. Délaruelle, *L'idéal de pauvreté à Toulouse au XII^e^ siècle*, dans *Vaudois languedociens et Pauvres catholiques, Cahiers de Fanjeaux* 2, Toulouse, 1967, 64-84 (surtout les pages 70-75 consacrées à Raymond Gayrard).

75. Sur cette *eleemosyna negotialis* voir G. Couvreur, *op. cit.*, 20-25.

76. Jourdain de Saxe, *Libellus* 10. Sur le sens de *instituere eleemosynam* voir M. H. Vicaire, *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIII^e^ siècle*, Paris, 1955, p. 31, note 2.

77. Voir la belle étude de R. Colin, *Signification de la pauvreté et volonté de développement*, dans *Recherches et Débats* 49 (1964) 107-119. Dans une optique strictement théologique, voir Y. Congar, *Situation de la pauvreté dans*

évangélique qu'elle entendait traduire n'a plus sa place dans la vie religieuse ? Nous ne le pensons pas. Le pour-les-autres demeure une loi structurale de la pauvreté religieuse ; là se cache le secret d'une authentique rénovation. Les essais les plus courageux d'*aggiornamento* risquent en effet de tourner en rond ou d'aboutir à un bourgeoisisme larvé s'ils ne sont pas habités par cette inquiétude impérieuse de la misère du monde et du partage avec les plus pauvres. Même les couplets chaleureux que tant de nouvelles constitutions adressent au « célibat communautaire » ne peuvent qu'entretenir des illusions si l'on n'a pas par ailleurs le courage de rappeler avec autant d'insistance la dépouillante exigence de la « pauvreté communautaire » ouverte sur la souffrance humaine. Il nous semble de plus en plus, à la méditation de l'histoire mais aussi à la réflexion sur le présent, que la pauvreté, vécue dans ses perspectives évangéliques, constitue le rempart primordial contre la satisfaction facile, la quête de l'existence douillette (même et surtout communautaire), l'engourdissement égoïste — ces maux dont le religieux veut précisément s'arracher par sa profession — tout comme elle est l'école du don désintéressé de soi.

La préoccupation du pour-les-autres se concrétise évidemment à différents niveaux. Elle se traduit de façon réaliste déjà à l'intérieur du monde religieux. Les membres valides prennent en charge les infirmes et les vieillards ; tous collaborent à la formation des plus jeunes ; celui qui travaille et gagne sait qu'il incarne ainsi son amour fraternel pour son frère impotent, celui-ci sait qu'il ne subsiste que grâce au labeur de son frère. Dans un même Institut les diverses communautés s'entr'aident. Au sein de l'église locale les congrégations les plus pauvres sont aidées par les autres. Idéal qu'il est urgent de réaliser en tous points ! Songeons à la triste situation des contemplatives qu'on laisse souvent dans une pénurie matérielle insoupçonnée, alors que tant et tant d'argent se gaspille.

Mais il faut dépasser ce premier niveau. Sans tomber dans une prodigalité qui friserait l'aventure, et en laissant ses droits à une marge de prévoyance sans laquelle un groupe ne pourrait subsister, la loi de la *sequela Christi* veut que la communauté accepte de s'appauvrir pour les autres. Ce qui, dans notre civilisation où l'argent constitue le medium nécessaire à toute action efficace, signifie qu'elle doit au moins songer à prendre non seulement du surplus que lui laisse son train de vie modeste mais s'il le faut de son nécessaire pour soulager la misère. Elle doit *comme communauté* et sans laisser ce soin uniquement aux initiatives des individus, tout en les respectant sous peine de bureaucratiser la charité, se rendre généreuse. Cela

la vie chrétienne au sein d'une civilisation du bien-être, dans *Concilium* 15, (1966) 45-62.

nous paraît extrêmement important aujourd'hui surtout, alors que l'opinion publique se sensibilise de plus en plus à l'ampleur de la misère humaine et que de vastes réseaux d'aide fraternelle s'organisent à l'échelle internationale, œcuménique ou confessionnelle. Comment, sans renier son origine, la communauté religieuse qui se veut témoin de l'*Agapè* consentirait-elle à échapper à ce mouvement, ou à ne s'y intégrer qu'à contre-cœur ? Les religieux d'aujourd'hui auraient perdu la passion de leurs ancêtres pour la charité ? Une mauvaise théologie de la *dépendance* et de la permission a, il est vrai, pour beaucoup contribué à tarir cette soif de faire l'aumône. Quel religieux ne s'est pas senti arrêté par un scrupule — allait-il manquer à son vœu de pauvreté — devant un malheureux lui tendant la main ?

De la loi du pour-les-autres nulle communauté ne peut s'exempter, même si pour verser son obole — qui peut être celle de la pauvre veuve de l'Evangile — il lui faut se priver. L'entrée dans la lutte contre la misère représente pour le budget communautaire, si maigre soit-il, un chapitre tout aussi important que le vivre et le couvert. Les canaux où faire passer cette aide pour qu'elle atteigne vraiment son but sont divers ; ils varient selon les circonstances. Ici on entrera dans un projet local rejoignant immédiatement les besoins du milieu ou couvrant un secteur que la législation sociale oublie, ailleurs on participera à un mouvement tourné vers les pays étrangers en voie de développement, en telle région particulièrement défavorisée on sera conduit à un partage très réaliste. Chaque communauté doit aussi, même en ce domaine, tenir compte de son visage propre : l'apport d'une abbaye aux problèmes de sa région ne peut pas ressembler à celui d'une maison d'un Institut missionnaire dont toute l'attention est centrée sur l'Afrique et qui investit des sommes importantes pour former des hommes dans ce but. Il nous paraît toutefois très important que, surtout dans ses moments officiels d'autocritique, chaque communauté locale s'interroge sur ce point aussi sérieusement que sur ses observances. On est surpris de constater que si peu de Chapitres généraux songent à le mettre à leur programme.

Mais les vieux moines syriens nous donnent une nouvelle leçon. Ils ne se contentaient pas de distribuer leurs biens. Ils s'efforçaient de lutter contre les sources de l'injustice sociale et ce qui bafouait la dignité de l'homme[78]. Car, ils le sentaient déjà, la pauvreté ne fait que traduire un problème plus profond, et l'aide matérielle ne peut que panser des blessures sans atteindre leur cause. On le voit

78. Voir A. Vööbus, *op. cit.*, 374-383. C'est dans ce sens qu'ira au Moyen Age Raoul l'Ardent avec son *eleemosyna negotiatis* (cfr note 75).

mieux aujourd'hui pour les pays du Tiers-Monde [79], mais cette constatation peut s'étendre à toutes les zones de misère humaine où jouent des facteurs sociaux : les valeurs en cause sont fondamentalement la signification humaine de la vie, le respect de tout l'homme, le *plus être* avant le *plus avoir*.

Certes en se contentant d'un minimum pour leur bien-être personnel les religieux rappellent déjà que la qualité de la vie l'emporte sur la quantité des avoirs matériels. Par leur travail quotidien ils contribuent également à la promotion des vraies valeurs. Ce qui est capital. Mais ils ont aussi à devenir dans notre monde, si fier de ses progrès, des créateurs de mauvaise conscience, ne serait-ce qu'en posant explicitement la question : à quoi bon les prodiges de la technique s'ils servent à de nouvelles formes d'oppression ou concourent à l'avènement de nouveaux types de frustration pour les sans défense ? Du simple partage matériel on passe ainsi à la solidarité avec les pauvres [80]. Sans celle-ci, qui est son âme, le partage se bornerait d'ailleurs à n'être plus qu'un geste vide, une mécanique sans sève évangélique.

De nouveau des possibilités nombreuses, difficiles à décrire de façon abstraite parce qu'elles dépendent étroitement des circonstances et du visage propre de chaque Institut, s'offrent à l'invention des religieux. Parfois cette solidarité ne fera que préciser la solidarité dans le travail, surtout si le métier est un de ceux où le respect du travailleur se trouve le plus compromis. Ce qui pose la très difficile question de l'action syndicaliste, qu'il faut traiter avec précaution. Dans d'autres cas elle se traduira par un effort pour sensibiliser les hommes et les femmes que l'on côtoie à la situation d'une large partie de l'humanité, en utilisant s'il le faut à cette fin les *mass-media*. Très souvent elle conduira à un engagement à temps plein dans les projets de développement, engagement explicitement

---

79. Lire sur ce sujet R. COLIN, *op. cit.* Il écrit : « le problème, le seul problème, c'est celui du développement qui ne consiste pas à vaincre la pauvreté mais à ouvrir de nouvelles voies de civilisation à des peuples en désarroi, qui ont vu leur univers culturel remis en cause, ébranlé dans ses fondements par le choc des confrontations avec les civilisations dynamiques, militantes, qui ont inventé les nouveaux outils à l'aide desquels on peut maîtriser le monde. La pauvreté n'est qu'une conséquence de ce tremblement de terre, un aspect douloureux, spectaculaire, mais qui ne permet pas, si on se laisse obnubiler par lui, d'imaginer les remèdes radicaux ... Le développement n'est pas la richesse, c'est le retour à la signification humaine de la vie, c'est un plus être avant d'être un plus avoir : en définitive un surcroît de liberté et non pas un surcroît de richesse » (pp. 117-118).

80. On retiendra sur ce point les fines remarques de L. LOCHET, *Travail et pauvreté dans la vie religieuse*, dans *Réunions Générales du 30e Congrès de l'Union Nationale des Congrégations d'Action Hospitalière et Sociale*, Paris, 1968, 154-166.

choisi à cause de sa relation aux pauvres. N'est-ce pas dans cette ligne que plusieurs congrégations fondées dans un but de charité ou d'éducation populaire gratuites devraient aujourd'hui essayer de se repenser, pour demeurer fidèles au « charisme du fondateur » alors qu'elles se voient dans l'obligation de fermer écoles et hôpitaux ? Les urgences ont changé, les moyens d'y répondre ne sont plus exactement les mêmes, la pauvreté ne se présente plus sous les mêmes traits, mais les pauvres existent toujours, et le Seigneur veut toujours que l'Eglise aille à eux comme à la portion de l'humanité la plus aimée.

Et dans le cœur de tout religieux doit se retrouver le même désir : devenir au moins « la voix des sans voix, la voix des plus pauvres, la voix des méprisés, des opprimés [81] ». Pour cela ne pas craindre de dénoncer les injustices, les basses et viles manœuvres. A condition toutefois de ne céder à aucune pression, de garder sa liberté de jugement (ici le dialogue avec la communauté se révèle précieux), de ne pas se laisser naïvement utiliser par des propagandistes sans vergogne. Et aussi de ne pas craindre d'applaudir quand quelque chose de positif s'accomplit.

DE LA PAUVRETÉ MATÉRIELLE À LA PAUVRETÉ-DE-LA-VIE EN JÉSUS-CHRIST

Ce que nous venons de présenter peut, nous semble-t-il, redonner à la pauvreté religieuse son réalisme. Parce qu'ils confluent dans un effort de simplification de la vie, qui débouche dans la *koinônia* et entre dans la poussée du monde nouveau, désappropriation des biens acquis par le travail, vie frugale, partage et solidarité retrouvent ainsi leur sens. Et pourtant ils ne répondent authentiquement au propos de la vie religieuse que s'ils expriment et nourrissent une désappropriation plus mystérieuse encore mais aussi plus difficile, la désappropriation de la vie.

Tel est, tout au long de la Tradition, l'ultime fondement et l'ultime raison d'être de la pauvreté religieuse. Se situant dans le sillage du Christ Serviteur (l'*Ebed Yahweh*), le religieux veut que son existence elle-même soit donnée au Royaume en étant offerte à la fraternité humaine. Il s'agit de vouloir être possédé par Dieu et par les autres, de ne plus s'appartenir, de ne vivre qu'en fonction de l'Autre et des autres. Bref, de livrer non pas simplement ses biens mais soi-même. La pauvreté matérielle, au sens où nous l'avons décrite, s'inscrit dans ce difficile projet, dont elle veut être l'instrument et la traduction en l'une des profondeurs principales de l'être-homme. Que l'on soit membre d'une communauté centrée sur l'action apostolique ou

81. *Ibid.*, 164.

d'un monastère consacrant la part la plus précieuse de chaque journée à la contemplation, ce don de toute la personne avec son temps (qui, étant donné la brièveté de la vie, représente pour chacun une inappréciable richesse), sa santé (un bien auquel on tient par-dessus tout à cause du lien étroit que l'on voit entre maladie et mort), ses facultés, où l'on ne peut plus se réserver pour quelque chose qui échapperait au projet fondamental de la « suite du Christ », est la vraie pauvreté, à laquelle la pauvreté matérielle introduit peu à peu.

Est-ce inhumain ? Non, si l'on a compris combien les autres et Dieu appellent et justifient ce don. Comme l'a si bien montré Dietrich Bonhoeffer, la communion persévérante à la kénose de Jésus révèle lentement à l'homme qu'il n'est pleinement lui-même qu'en devenant homme-pour-les-autres. Ici la pauvreté de la vie en Jésus-Christ et le dynamisme de la charité en arrivent à ne plus se distinguer. On ne saurait s'en étonner. L'homme véritable est celui que Dieu recrée dans la Pâque du Seigneur. Or cette re-création ne s'opère que par une conformation mystérieuse à l'être et à la destinée du Serviteur. L'apparent paradoxe ou manque de réalisme de la vie religieuse, recherchant la pauvreté comme moyen privilégié d'affirmer Dieu dans un monde qui ne rêve que de puissance, trouve là son explication. La Résurrection brille dans la nudité de la Croix. Aussi la personne s'accomplit-elle par le don intégral d'elle-même. La pauvreté-de-la-vie permet à l'homme de réaliser l'appel qui dort au fond de son être et qui lui vient de Celui dont il est l'image : être plus un point de rayonnement qu'un centre qui attire à soi et possède les autres.

Ce serait donc faire irrémédiablement fausse route que de penser pauvreté sans aller jusqu'à la racine théologale de celle-ci. Dans certains essais de revalorisation de la vie religieuse, il arrive trop souvent qu'on oublie la pauvreté de l'existence toute donnée, avec ses talents mais aussi ses misères, pour se cantonner dans le domaine des aménagements. Les efforts — nécessaires, redisons-le — de mise en valeur de la texture psychologique et sociale de la vie communautaire ne peuvent qu'enfanter une souris (on commence à s'en rendre compte) si à la base n'existe pas une prise de conscience de l'appel à la pauvreté-de-la-vie. Celle-ci est d'ailleurs le gage de la fidélité dans les moments les plus difficiles. Car il arrive un seuil où le don inconditionné de soi devient plus impératif que les retours sur ses propres problèmes. Et soyons réalistes. Sans cette désappropriation de l'existence, le célibat, la mise en commun et le partage deviennent petit à petit intenables. Car alors tout sonne faux. Il manque précisément ce qui donne un sens à ces choix. Pauvreté matérielle tournée vers les hommes et célibat ouvrant le cœur à l'amour universel ne sont en fait que les chemins qu'emprunte pour se concrétiser la pau-

vreté de la vie. C'est par le désir de celle-ci que tout doit commencer, ainsi qu'Ignace de Loyola l'exprimait remarquablement dans la méditation des deux Etendards [82].

Inutile d'insister, car nous recoupons ici le thème approfondi dans une autre étude [83]. Plus que la communion à l'enthousiasmante chevauchée du progrès, c'est ce propos de pauvreté existentielle face à Dieu qui donne à la vie religieuse son importance pour le monde d'aujourd'hui. Il révèle en effet l'authentique situation humaine, conteste positivement une certaine idolâtrie de l'homme et de la richesse qui a de plus en plus droit de cité, et par-dessus tout rappelle l'exigence de Dieu. Mais une exigence qui libère la personne et la tourne vers les autres.

On rejoint ici la grande expérience spirituelle qui a toujours été, depuis l'Ecriture elle-même — que l'on relise le chapitre trois de la lettre aux Philippiens —, le nerf de la mission de l'Eglise. Illusion ? Dualisme ? Certains le craignent. On est frappé de constater combien dans les efforts sincères et courageux de renouveau qui habitent les communautés on parle peu de l'intériorité. Les mauvais souvenirs d'une spiritualité doucereuse hantent les Chapitres et les comités chargés de rédiger de nouvelles Constitutions. Et d'autre part on a peur d'aller à contre-courant d'un monde entraîné dans les activités de jour en jour plus astreignantes de la production. Mais n'est-ce pas là raisonner sous la poussée de la panique, en manquant l'occasion providentielle de redevenir ce que l'on devrait être ? Soyons lucides. La petite poignée d'hommes et de femmes que constitue au sein de la population du globe l'ensemble des religieux n'apporte pas au progrès un capital irremplaçable. Peut-être par contre l'Esprit destine-t-il ces chrétiens à être le groupe qu'il charge, au nom du plan divin, de réaffirmer existentiellement et d'une façon typique *une autre dimension* du mystère des choses. Or cette *dimension* est celle qui se vit et se célèbre dans ce que nous avons appelé la pauvreté-de-la-vie.

*
* *

La profession de pauvreté a-t-elle encore un sens pour aujourd'hui ? Appartient-elle au cœur même du projet de la *vie religieuse* au sens strict ? A ces questions que nous nous posions en tête de cette étude, il semble donc qu'il faille répondre positivement.

A condition toutefois de redonner à la pauvreté religieuse l'ampleur que la tradition lui reconnaît et de ne pas la réduire à quelque vue

82. *Exercices Spirituels*, seconde semaine, quatrième jour.
83. *Les religieux au cœur de l'Eglise*, 2e éd. Paris, 1969.

juridique qui lui enlève son réalisme. Ramenée à la simple politique de la permission elle n'a plus de quoi répondre au dessein d'un don radical de soi à l'Evangile. Mais limitée à une pure mise en commun elle risquerait également de vite tourner à de nouvelles restrictions du large horizon que l'Evangile nous a révélé. Désappropriation, travail, mise en commun, partage, modestie et simplicité du style d'existence communautaire, aide généreuse aux plus pauvres des hommes explicitement inscrite parmi les préoccupations centrales de la communauté et non laissée à l'imprévu, solidarité avec le monde des petits et des sans-défense, effort pour pénétrer ainsi au plus profond du mystère de la kénose du Serviteur, c'est l'ensemble de ces éléments, équilibré différemment selon le génie propre de chaque fondateur, qui donne à la pauvreté religieuse son sens. On montre alors qu'une vie dépouillée, se contentant des biens matériels les plus essentiels, ne s'inquiétant pas outre mesure du lendemain, suffit à réjouir un cœur d'homme lorsque l'amour de Dieu l'habite. Mais dans le même moment on annonce que le Royaume déjà donné en germe tend vers la victoire de l'*Agapè* qui veut mettre l'humanité dans la situation de justice et de paix appelée par le Créateur. Le choix pour l'Evangile d'une existence pauvre libère des biens qui sont offerts au service des plus humbles non du bout des doigts mais dans l'élan du don de soi au Royaume. Idéal exigeant ? Oui. Trop exigeant ? Non, si on le juge à la lumière de la Pâque.

Il est entendu que nous ne parlons ici que de la pauvreté religieuse au sens strict. Nous n'envisageons ni celle des sociétés de vie commune, ni celle des Instituts séculiers. Car alors d'autres éléments interviennent. Il se peut fort bien, et nous l'avons déjà dit ailleurs, que des groupes que la législation canonique courante range parmi les religieux soient par leur inspiration et leur histoire plus proches en fait des sociétés de prêtres ou des Instituts séculiers que des communautés religieuses. Ils ont aujourd'hui à essayer de se situer. Cette question de la pauvreté ne serait-elle pas un critère de différenciation ?

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