NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

108 N° 4 1986

Le radicalisme des conseils évangéliques

Bertrand ROLLIN (osb)

p. 532 - 554

https://www.nrt.be/en/articles/le-radicalisme-des-conseils-evangeliques-386

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le radicalisme des conseils évangéliques

La vivacité des discussions qui ont précédé le choix d'une rédaction séparée des chapitres V et VI de la Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Eglise, n'a pas favorisé la clarté de la pensée qui s'y exprime [1]. Depuis vingt ans, la recherche théologique s'efforce d'en clarifier les données et, très particulièrement, en ce qui concerne les « conseils qu'on a coutume d'appeler évangéliques » (*LG*, 39). Ces conseils en effet y sont mentionnés à plusieurs reprises, mais la nouveauté du langage utilisé à leur sujet invite à un double déplacement de perspective.

Le premier a été maintes fois souligné. Le Concile ne fait pratiquement plus allusion à la distinction classique entre « préceptes évangéliques » (d'ailleurs jamais clairement précisés !) et « conseils évangéliques » (traditionnellement de pauvreté, chasteté et obéissance). En rappelant l'unicité de la vocation baptismale et surtout l'appel universel à la sainteté, le Concile annule toute différenciation de *degrés* de sainteté qui utiliserait d'autres critères que celui de la *charité évangélique*. La notion de *perfection*, relativement peu employée dans les textes conciliaires [2], est en effet souvent identifiée à la perfection de la *charité* (cf. *LG*, 39, 40, 42), sans qu'il soit fait appel à la doctrine des conseils. On se dégageait donc de toute une terminologie courante *en séparant la notion de conseil de celle de perfection.*

Le second déplacement fut moins souvent remarqué, bien que cohérent avec le premier. Si les conseils ont évidemment leur place dans le chapitre VI consacré aux religieux, ils sont mentionnés *aussi* dans le chapitre V, qui s'adresse à tous les baptisés. On y constate que ces conseils sont « assumés par un grand nombre de chrétiens, sous l'impulsion de l'Esprit, soit à *titre privé*, soit dans une condition ou un état sanctionné par l'Eglise » (*ibid.*). C'était encore rompre avec une opinion commune *en enlevant aux religieux le monopole des conseils.*

---

1. Cf. M. LABOURDETTE, « La sainteté, vocation de tous les membres de l'Eglise », dans *L'Eglise de Vatican II*, t. III, coll. Unam Sanctam, 51 c, Paris, Cerf, 1966, p. 1106-1108. Cf. aussi M.J. SCHOENMAECKERS, *La genèse du chapitre VI « de Religiosis » de la Constitution « Lumen gentium »*, Rome, Gregorian University Press, 1983.

2. Pour donner un ordre de grandeur, on peut remarquer que l'Index analytique de l'édition des *Actes du Concile Vatican II*, Paris, Cerf, 1966, ne donne que 5 références au thème « perfection », contre 30 à celui de « sainteté ».

La réflexion sur les « conseils évangéliques » doit tenir compte de ces données qui, loin d'être purement théoriques, s'enracinent dans l'expérience ecclésiale contemporaine.

Il reste alors à préciser la raison d'être et le rôle de ces « conseils évangéliques ». Ont-ils encore vraiment une *signification* ? A ce sujet, les textes conciliaires restent dans une imprécision certaine. On y lit que la sainteté à laquelle tous sont appelés « apparaît *d'une manière caractéristique* (*« proprio quodam modo »*) dans la pratique des conseils » (*ibid.*) [3]. Comment expliciter cette manière « caractéristique » ?

De la perfection au radicalisme

La recherche récente peut apporter ici de nouvelles lumières. Depuis environ deux décennies, la notion de *radicalisme évangélique* est devenue de plus en plus courante pour désigner les exigences évangéliques fondamentales [4]. Bien qu'encore moins scripturaire que celle des conseils, elle a même été proposée pour remplacer cette dernière [5]. Pourquoi au contraire ne pas associer les deux, comme le scribe de l'Evangile tirant de son bien de l'ancien et du nouveau ? Loin d'être une construction théologique, la doctrine des « conseils » a émergé lentement à travers les siècles comme le fruit d'une expérience spirituelle profonde du peuple chrétien et on ne peut la déclarer dépassée sans un examen plus attentif [6]. A chaque époque, la réflexion théologique s'est efforcée de donner de cette expérience vécue une formulation adaptée aux données contemporaines, lui permettant ainsi de s'approfondir et au besoin de se rectifier. La notion plus récente de radicalisme se prêterait-elle à jouer ce rôle aujourd'hui ? Elle y gagnerait à son tour une précision qui lui manque. Reconnaissons-le en effet, les critères retenus pour distinguer les texte « radicaux » de ceux qui ne le seraient pas restent en partie arbitraires [7]. A partir de l'expérience séculaire de l'Eglise, la doctrine des

3. A la fin du n° 42, il est question de « ces conseils qui favorisent la sainteté de l'Eglise ' de manière spéciale ' (*speciali modo*) ». La notion de conseil est ici plus large que celle de la triade classique, immédiatement mentionnée dans le texte. De même, au n° 44, on retrouve la même expression : les conseils « unissent d'une manière spéciale (*speciali modo*) à l'Eglise et à son mystère ».

4. Cf. Th. MATURA, *Le radicalisme évangélique*, coll. Lectio divina, 97, Paris, Cerf, 1978, Introduction.

5. Cf. ID., *Suivre Jésus. Des conseils de perfection au radicalisme évangélique*, coll. Problèmes de vie religieuse, 44, Paris, Cerf, 1983.

6. Cf. B. ROLLIN, *Laissant leur barque et leur père, ils le suivirent*, dans *NRT* 106 (1984) 76-95. Le présent article se situe dans la suite du précédent, dont il ne reprend pas l'argumentation mais développe les conclusions.

7. Th. MATURA, *Le radicalisme* . . . , p. 17.

trois conseils peut aider efficacement à discerner les lieux principaux où l'Evangile appelle tous les disciples à des choix radicaux, bien que sous des modalités différentes. Dans la ligne des déplacements indiqués par les textes conciliaires, il s'agit alors d'aborder cette expérience des conseils au point de vue non de la perfection mais du radicalisme. Il est nécessaire de préciser brièvement ce qui distingue ces deux approches.

Fruit d'une longue histoire riche et complexe [8], la notion de perfection représentait une des notions-clé du langage spirituel, mais son ambiguïté est difficilement contestable. Très marquée par la conception grecque de l'idéal à réaliser au mieux, elle amenait inévitablement à penser en fonction de niveaux ou de *degrés* de perfection [9]. La conception juive comportait un tout autre sens, un critère de perfection beaucoup plus dynamique et existentiel : l'homme parfait est celui qui marche jusqu'au bout avec son Dieu. De multiples références le montrent : « Marche en ma présence et sois parfait », dit Dieu à Abraham (*Gn 17,* 1) [10]. Paul ne se croit pas devenu « parfait » tant qu'il n'a pas encore atteint le but (*Ph 3,* 12) et cependant, il se range avec ses destinataires, ironiquement ou non, parmi les « parfaits » dans la mesure où ils sont « en marche », sans trop se préoccuper du point où ils se trouvent (*ibid.* 15). Jésus lui-même n'est « rendu parfait » qu'au terme de sa destinée (*He 2,* 10 ; *5,* 9 ; *7,* 28). Et Jean le souligne encore plus que tout autre : on n'atteint cette perfection que par l'accomplissement de la volonté du Père (*4,* 34 ; *15,* 36 ; *17,* 4 ; *19,* 28 . . .), sous la conduite de l'Esprit. La perfection chrétienne est avant tout obéissance par amour, comme celle du Christ, et donc essentiellement fidélité à la volonté du Père ou, pour nous, retour à cette volonté originelle dont le « monde » s'est écarté. Pas de perfection évangélique sans cet effort radical de retour, non chronologique mais existentiel, à cette volonté originelle de Dieu telle que le Christ nous la révèle par la parole de toute sa vie, à contre-courant du « monde ».

8. Cf. *Perfection chrétienne.* II-IV, dans *Dictionnaire de Spiritualité,* t. XII, Paris, Beauchesne, 1984, col. 1086-1146.

9. R. SCHNACKENBURG, *L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament,* t. 1, Paris, DDB, 1971, p. 129 : « Pour la pensée (hébraïque), l'effort vers la perfection se présente de tout autre manière que pour la pensée grecque idéaliste : maintenir ou reconquérir une unité et une réalité données à l'origine et non s'approcher par degré d'un but idéal. »

10. Cf. *ibid.,* p. 129 ss ; cf. aussi S. LÉGASSE, *Perfection chrétienne.* I. *Ecriture Sainte,* dans *Dictionnaire de Spiritualité,* t. XII, col. 1074-1081.

« Radical (de *radix*) = qui tient à l'essence, au principe, à la racine d'un être, d'une chose. » Cette définition du Robert [11] montre comment le *radicalisme* se distingue de la *perfection* comme le principe d'un mouvement se distingue de son achèvement.

Le radicalisme est retour au principe, à l'originel, qu'il remet vigoureusement en lumière pour rompre avec les compromissions survenues ; aussi n'a-t-il rien de contradictoire avec la notion biblique de perfection-achèvement. Les *prophètes* tiennent un langage particulièrement radical : ils rappellent au peuple les principes mêmes de l'Alliance, trop souvent bafoués ou oblitérés, afin de lui permettre de marcher de nouveau avec son Dieu. Le radicalisme comporte donc une certaine manifestation de ce qui est caché, mais dont tout dépend, comme de la racine enfouie en terre dépend l'arbre visible en surface. Aussi le langage radical ou prophétique sera-t-il souvent *symbolique,* car il s'agit plus de révéler un *sens différent* que des préceptes précis ; or le sens se laisse difficilement enfermer dans des concepts. Isaïe, Jérémie, Ezéchiel et d'autres ont accompagné leurs messages les plus radicaux de gestes hautement symboliques. Jésus se situe dans leur lignée lorsque, voulant annoncer publiquement la venue du Règne, il se fait accompagner d'un groupe de disciples qui le « suivent » au sens propre du mot (*Lc 8,* 1-3). Or on a qualifié ce groupe de « parabole en action », de « signe prophétique » de la venue du Règne, qu'il symbolisait déjà au milieu des hommes [12]. C'est ce rôle même que le Concile attribue à ceux qui font profession des conseils : ils sont « signes » dans l'Eglise « en imitant de plus près et en maintenant présente *cette forme de vie que le Fils de Dieu a prise . . . et qu'il a proposée à ceux qui le suivaient* » (*LG,* 44).

Cet appel à le suivre au sens strict, Jésus ne l'adresse pas à tous, mais à certains seulement de ses disciples, non à cause de leur mérite mais par pure gratuité (*Mc 10,* 21). Nous sommes là au cœur du mystère central de l'élection et de la vocation[13]. Il les appelle ainsi non pas directement en vue de leur perfection personnelle, mais de l'Evangile à proclamer par toute leur vie, de même qu'il n'a pas quitté Nazareth dans un mouvement de conversion, mais pour accomplir « sa » mission de révélation de l'Evangile. Aujourd'hui encore ceux qui entendent l'appel tota-

11. P. ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française,* Paris, 1971, p. 752 ; quant à « radicalisme », le mot apparaît dans E. LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française,* Paris, 1877, avec la mention : « Néologisme. Système des radicaux . . . ».

12. Cf. H. SCHÜRMANN, *Le groupe des disciples de Jésus, signe pour Israël et prototype de la vie selon les conseils,* dans *Christus* 13 (1966) 184-209.

13. Cf. P. TOINET, *Pour une théologie œcuménique de la liberté spirituelle,* polycopié, Paris, 1977, p. 80 ss.

lement gratuit à « suivre le Christ de plus près », c'est-à-dire dans une forme de vie particulière, ne sont pas conviés à une forme de vie de soi plus parfaite, mais à réaliser leur vocation propre au service de l'Eglise. Or, comme y insiste fortement le Concile, la perfection consiste pour chacun à accomplir la volonté du Père, quel que soit son état de vie (*LG*, 42), par amour pour le Christ.

Une dernière remarque importante permettra de bien situer les pages qui suivent. Le radicalisme touche au cœur même de nos existences d'hommes dans le monde. Aussi une étude exégétique ne suffit-elle pas à elle seule. La connaissance de la réalité humaine que la Parole éclaire est indispensable à la compréhension de cette même Parole. Notre pénétration du message évangélique dépend de la connaissance, collective et individuelle, que nous avons de nous-mêmes. On ne parlera donc pas du radicalisme évangélique sans tenir compte des apports de la culture actuelle qui, loin de disqualifier la doctrine des trois conseils, en révèle au contraire la pertinence sous un jour nouveau. On s'étonne même de voir comment, plusieurs siècles à l'avance, l'Eglise, nourrie de la Parole et guidée par l'Esprit, a mis en évidence ces réalités que les sciences humaines ont désignées comme les lieux où se construisent la personne et l'organisation sociale : l'usage des biens, la relation à l'autre, les rapports sociaux.

Le cadre d'un article ne permet pas de tout dire. On indiquera seulement des pistes de recherche qui invitent d'autres compétences à les compléter, voire à les rectifier.

Un principe guide ces réflexions : dans les trois domaines signalés, une déviation s'est introduite qu'on retrouve à l'origine des principaux désordres du « monde » : *l'élément premier a été oblitéré ou altéré par un autre, certainement légitime mais second.* Or la cause de cette perturbation réside dans « la peur de la mort », comme le remarque l'Epître aux Hébreux (2, 15). En nous délivrant de cette peur par son mystère pascal, le Christ appelle ses disciples à des choix nécessaires pour restaurer le sens originel, dans sa perspective eschatologique voulue par le Père [14]. En discernant les trois grands appels inscrits au cœur de l'Evangile, l'Eglise indique symboliquement, à leur racine, le sens de ces choix fon-

14. « On peut envisager le message de Jésus comme une restauration de l'ordre des origines. Cela n'est pas en contradiction avec le point de vue eschatologique, puisque l'événement eschatologique est en même temps une ' restitutio in integrum ' (cf. *Ac 3*, 31) » (R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, p. 138). L'auteur précise que cette « restauration ne doit pas s'entendre comme le simple retour aux origines (paradis) ; il s'agit plutôt d'une rénovation élevante, parfaite et définitive . . . qu'on peut appeler aussi nouvelle création » (p. 200, n. 29).

damentaux. Sans négliger le point de vue du vécu personnel et subjectif, on envisage ici ces appels davantage sous l'angle de leur *signification.*

Pauvreté

L'appel à *« tout quitter »* adressé aux Apôtres fut très vite relié à la parole que Jésus adressa à un riche notable et que rapportent les trois synoptiques : *« Vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres »* (*Lc 18,* 22). Il s'agissait de se dépouiller de tous ses biens, de quitter ses sécurités matérielles. L'anachorèse des premiers moines sera fondée sur cette interprétation [15]. Bientôt cependant se superposera à cette vision l'image fondatrice [16] de la communauté de Jérusalem où *« tout était en commun »* (*Ac 4,* 32).

Dès lors une difficile articulation se cherchera entre ces deux images « apostoliques ». Dans la tradition cénobitique, la mise en commun des biens deviendra prépondérante, parfois au détriment du dépouillement effectif. Par contre, dans les ordres et congrégations apostoliques, les nécessités de l'apostolat amèneront à un authentique abandon des sécurités, tandis que la mise en commun tendra à devenir plus ou moins fictive. D'autre part, les problèmes de pauvreté religieuse ont trop souvent été ramenés à des questions d'obéissance. L'impact propre de la pauvreté volontaire évangélique en était atténué, alors qu'il reprenait vraiment force chez des laïcs dégagés de toute institution ecclésiale. Ne pourrait-on mieux articuler entre elles ces deux images fondatrices et retrouver plus fondamentalement le sens de l'appel évangélique à la pauvreté volontaire [17] ?

« Il n'y avait pas d'indigent parmi eux » (*Ac 4,* 32), affirme Luc de la première communauté chrétienne, sans doute un peu idéalement. En reprenant textuellement la promesse de Deutéronome (*15,*4), il montre que l'Evangile accomplit ce que la Loi n'avait pu obtenir [18]. Dans la tradition judéo-chrétienne, les biens terrestres sont des bénédictions de Dieu et ne sont affectés d'aucun soupçon (*Sg 1,* 14), mais il est inadmissible que certains vivent dans l'abondance alors que d'autres manquent du nécessaire. Le critère fondamental d'un sain usage de ces biens est

15. Cf. Saint ATHANASE, *Vie d'Antoine,* coll. Spiritualité orientale, 28, Abbaye de Bellefontaine, 1979.

16. Surtout à partir de Pacôme, Basile et Augustin, dont la Règle bénédictine recueillera l'héritage.

17. Cf. B. ROLLIN, *L'appel évangélique à la pauvreté volontaire,* Paris, Cerf, 1985, dont nous résumons ici l'essentiel.

18. S. LÉGASSE, *Pauvreté chrétienne,* dans *Dictionnaire de Spiritualité,* t. XII, col. 629.

leur juste répartition. Les prophètes ne cesseront de rappeler cette donnée première de l'Alliance mise en échec par le comportement des riches et des notables. A Jérusalem, au contraire, les plus aisés subviennent aux besoins des plus nécessiteux et ainsi toute indigence disparaît. La communauté devient le prototype de toute communauté chrétienne et le symbole de l'humanité selon le plan de Dieu. Luc rattache cette *mise en commun des biens* à la communion des cœurs et des esprits dont elle est à la fois le fruit et la condition. A deux reprises (*Ac 2,* 45 ; *4,* 32), elle est signalée comme une des caractéristiques essentielles de la nouvelle communauté. Quand celle-ci atteindra de plus grandes dimensions, les modalités changeront, mais la réalité demeurera la même : la grande collecte de Paul auprès des communautés grecques plus aisées en faveur de la communauté plus démunie de Jérusalem fait intégralement partie de la vie de l'Eglise naissante (*Ga 2,* 10 ; *1 Co 16,* 1 ; *2 Co 8* ; *Ac 11,* 29-30). Un déplacement historique regrettable fit de plus en plus considérer cette mise en commun des biens comme l'apanage des religieux, de ceux qui avaient voué les conseils évangéliques (« surérogatoires et facultatifs » !), alors qu'elle découle du commandement même de l'amour du prochain (*Mt 25,* 31 ; *Jc 2,* 14, etc.). Elle concerne donc toute l'Eglise et chacun de ses membres.

Cependant *la mise en commun des biens,* c'est-à-dire le partage, n'est pas à confondre avec *la dépossession radicale des biens propres.* Celle-ci n'est pas exigée à Jérusalem. Luc le souligne fortement dans son récit de la fraude d'Ananie : « Ne pouvais-tu garder ton champ sans le vendre ou, si tu le vendais, disposer de son prix à ton gré ? » répète Pierre (*Ac 5,* 4). Il ne s'agit nullement de collectivisme institutionnel. L'initiative revient à la liberté de chacun sous l'inspiration de l'Esprit, comme le montre l'exemple de Barnabé. Fait d'autant plus remarquable que les Apôtres auraient pu être tentés d'imposer à tous l'expérience vécue auprès de Jésus ; ils avaient « tout quitté pour le suivre », et le riche qui ne se résout pas à ce geste s'interdit aussi de s'agréger à leur groupe, car cette dépossession en est la condition indispensable. Le récit évangélique, en particulier chez Luc, souligne donc bien une différence structurelle entre le groupe de « ceux-qui-suivent-Jésus », sans doute plus nombreux que les Douze (*Lc 8,* 1-3), et la communauté de Jérusalem : *TOUS les disciples sont appelés au partage, mais CERTAINS seulement sont appelés à la dépossession de leurs biens.*

Ces données permettent de mieux saisir la pertinence de l'appel adressé à l'homme caractérisé justement par « ses immenses possessions ». **Cet appel l'atteint au point exact où se glisse la déviation, au lieu**

du clivage entre le sens voulu par Dieu et le contresens dans lequel s'engage le « monde ». La propriété personnelle, bien que légitime, devient parfois l'obstacle majeur. L'Alliance reconnaît le droit de propriété : le respect du bien d'autrui obéit à l'un des dix commandements. Ce droit représente une garantie pour la dignité de la personne et s'impose comme l'un des éléments essentiels de l'organisation sociale. Mais il ne peut s'ériger en absolu et ne prévaut en aucun cas contre le droit primaire de tous à l'*usage* des biens nécessaires. Or l'accroissement pratiquement illimité des possessions de quelques-uns, obtenu au détriment du droit élémentaire du grand nombre, bâtit de fait un « monde » dominé par « Mammon ». Jésus ne condamne ni l'argent, ni la propriété, indispensables l'un et l'autre à l'humanisation des hommes, mais il les relativise et les réordonne selon le dessein de Dieu : *pour le bien de TOUS.* A cet homme sincère et juste qu'il aime particulièrement, il propose un geste d'autant plus symbolique et prophétique qu'il viendra d'un représentant éminent de « ce » monde. En lui demandant de vendre ses biens, il l'invite à un geste de *rupture* ; en lui proposant le *don* aux pauvres, il rétablit par lui le dessein de l'Alliance rappelé par le Deutéronome (*15,* 4). Par ce geste, *le droit légitime mais second à la propriété privée s'efface pour remettre en lumière le droit primaire de tous à l'usage des biens.* Le sens authentique est rétabli [19]. A Jérusalem, Barnabé et ceux qui l'imitèrent répondirent exactement à l'appel que Jésus adresse au riche. Tout au long de l'histoire, il y eut des hommes et des femmes pour entendre cet appel radical dans un acte de foi et d'amour personnel pour le Seigneur et rappeler ainsi à tous le précepte du partage.

L'*aumône* est la première réalisation de la loi du partage : les plus aisés donnent à ceux qui sont dans le besoin, à charge de retour, comme l'indique Paul aux Corinthiens (*2 Co 8,* 13-15). Dans tout l'Ancien Testament, elle est pratiquée par le « juste », qui rétablit ainsi jusqu'à un certain point le dessein divin en contribuant à l'équitable répartition des biens. Le Nouveau Testament lui garde une place prépondérante, comme à l'une des expressions majeures de l'amour (*Mt 6,* 1-4 ss et par.). Une meilleure compréhension des mécanismes complexes de l'économie a mis à jour les racines structurelles de la pauvreté et poussé les chrétiens à lutter pour plus de *justice sociale.* Mais l'appel évangélique à la *dépossession* s'en prend, plus radicalement encore, à la racine anthropologique de l'injustice : à l'instinct démesuré de possession qui habite

19. « La tradition chrétienne n'a jamais soutenu ce droit (de propriété) comme un droit absolu et intangible . . . Le droit à la propriété privée est subordonné à celui de l'usage commun, à la destination universelle des biens » (JEAN-PAUL II, *Laborem exercens,* 14).

le cœur de l'homme. Instinct qui dissimule sa démesure même derrière une mise en commun des biens rigoureuse, mais limitée à un groupe social . . . ou religieux. Sans une ouverture, au moins intentionnelle, à l'universalité de la charité, la mise en commun des biens n'est plus évangélique. Elle devient même le signe d'un instinct de possession exacerbé.

L'Esprit peut évidemment susciter une gamme infinie de décisions défiant toute classification. Cependant chacune de ces modalités acquiert une signification symbolique propre. La *dépossession* signifie davantage le refus de « ce » monde, en tant que dominé par Mammon. Ce refus s'inscrit déjà dans la démarche du baptême ; aussi le radicalisme évangélique n'est-il pas l'apanage de quelques-uns. Mais tous ne le vivent pas de la même manière. Il s'agit moins d'une différence de « degrés » que d'une différence de « vocations », toutes aussi nécessaires à l'Eglise et aptes à conduire à la perfection de l'amour. Pour participer activement à la « gérance des biens temporels qu'ils ordonnent selon Dieu » (*LG*, 31), les laïcs doivent en prendre les moyens et s'impliquer dans les affaires du monde. D'autres sont appelés à indiquer plus explicitement le sens de cette gérance « selon Dieu » : la construction d'une communauté humaine juste et fraternelle comme signe prophétique de la communion eschatologique. En renonçant à la propriété personnelle, ils en dénoncent l'ambiguïté quand, érigée en absolu, elle devient un obstacle sérieux à cette réalisation. Leur vocation par conséquent, davantage « prophétique » que « plus parfaite », manifeste l'esprit dont tous ont à vivre. La perfection évangélique ne peut être réduite à une forme particulière. Chacun est appelé à réaliser « sa » vocation propre dans l'Esprit du Christ (*LG*, 41).

Célibat

> Le célibat religieux apparaît aujourd'hui comme une des réalités les plus originales et les plus contestées du christianisme . . . Les approches récentes ont mis en lumière les influences qu'ont exercées sur la mentalité chrétienne différents courants de la pensée antique . . . (or) ces divers courants n'ont jamais entraîné ailleurs qu'en milieu chrétien une telle idéalisation et une telle pratique du célibat religieux : *il faut donc bien que la cause essentielle en soit dans le christianisme lui-même* [20].

A l'intérieur même du christianisme, l'équilibre fut toujours difficile à maintenir entre les extrémismes encratiques ou puritains refusant ou méprisant toute relation charnelle et ceux qui, à l'opposé, dénièrent à la virginité une valeur évangélique.

20. J. Pohier, *Célibat*, dans *Encyclopaedia Universalis*, t. 4, Paris, 1972, p. 13.

Ce fait massif du célibat chrétien apparaît d'autant plus étonnant que son fondement scripturaire s'avère des plus restreints : pour l'étayer, la tradition allègue surtout deux textes. Or l'exégèse actuelle plus rigoureuse ébranle fortement la confiance que procurait leur interprétation traditionnelle. Leur a-t-elle cependant ôté toute valeur ?

1 Co 7. En répondant aux questions qu'on lui a sans doute posées sur le mariage, Paul témoigne chaleureusement de *sa propre expérience, celle du célibat* (7-8), apparemment contraire à l'affirmation de l'Ecriture (*Gn 2*, 18) : « Il n'est pas bon pour l'homme d'être seul. » C'est pourquoi, à cinq reprises, Paul reprend la même expression : « Il est bon (*kalon estin*) de rester ainsi (non marié) ! » (8 ; cf. 1.26.37). Il reconnaît honnêtement n'avoir reçu aucun ordre du Seigneur à ce sujet (25) et qu'il s'agit là d'un *don* reçu de Dieu (7 : *charisma*). Finalement, il n'a d'autre argument que de s'estimer digne de confiance (25), car il a autant qu'un autre l'Esprit du Seigneur (40) ! Il donne donc son avis (*gnomê*) avec assurance [21]. La pensée de Paul exprimée ici a suscité des études innombrables. A s'en tenir aux plus minimisantes, on ne niera pas que Paul affirme au moins, contrairement à l'opinion générale, *la légitimité du célibat* et son harmonie avec la pensée du Christ.

Mt 19, 12. C'est également à l'occasion d'une question sur le mariage que Matthieu cite le fameux logion de Jésus sur les « eunuques pour le Royaume ». Jusqu'à une époque récente on comprenait sans problème ce texte comme un appel direct au célibat librement choisi. Ce n'est plus aussi évident pour l'exégèse actuelle. Cependant, ici encore, même si l'on adopte la position minimale qui ne décèle dans ce verset qu'un simple appel au non-remariage, il s'agirait à nouveau d'un dépassement de la mentalité commune, qui ne conçoit pas qu'un homme puisse vivre sans femme : *c'est mettre ainsi en cause l'inéluctabilité de la pulsion sexuelle.* Pas plus que la lettre de Paul, le texte de Matthieu ne donne d'explication ou de justification à cette affirmation, paradoxale pour le plus grand nombre. Il se contente de l'encadrer par deux avertissements au lecteur : seuls ceux à qui cela est donné peuvent comprendre (11.12) ! Nous restons dans le registre de l'appel à l'*expérience personnelle* et non dans celui de l'enseignement ou du commandement.

L'expérience de Paul est clairement exprimée (*1 Co 7*, 8). Et celle de Jésus ? « Il semble bien, à s'en tenir à la lettre des témoignages, que Jésus

21. La traduction de *gnomê* par « conseil » n'est pas des plus heureuses. On sait que l'idée suggérée par ce mot, extrapolée à la pauvreté et à l'obéissance, est à l'origine de la formulation des « trois conseils ».

n'ait pas été marié [22] . . . » Aucun texte ne l'affirme ni ne l'infirme. Mais les allusions de Paul et le maintien, jusque dans la rédaction définitive, de cette parole de Jésus en Matthieu, se comprendraient difficilement en cas contraire. D'autre part on soulignera plus loin la cohérence du célibat du Christ avec la révélation de son mystère personnel.

Si donc on ne peut sans doute apporter aucune preuve scripturaire décisive en faveur du célibat évangélique, *rien cependant ne permet d'infirmer la donnée traditionnelle majeure qui fait remonter à Jésus lui-même l'appel à le « suivre », librement et volontairement, dans cette forme de vie du célibat.*

Trop souvent on a présenté le célibat d'une manière tellement « surnaturelle » qu'il devenait inutile de lui trouver une signification « naturelle » : c'était une question de « don » et de « foi » ! Ce langage demande aujourd'hui plus de nuances. Le célibat évangélique ne trouvera vraiment de sens que s'il s'accorde à la vision aujourd'hui communément admise de la sexualité. Sa signification évangélique s'appuie sur une signification d'abord humaine [23]. « Le surnaturel est lui-même charnel », disait Péguy ; c'est vrai en ce domaine plus qu'en tout autre.

« La sexualité est une des composantes de la personnalité, une de ses façons d'exister, de se manifester, de communiquer avec les autres, d'exprimer et de vivre l'amour humain [24]. » Elle se situe à l'origine de tout amour, même le plus spirituel, car en elle s'enracine notre désir de l'autre. Tout en nous ne se réduit certes pas à la sexualité, mais tout est marqué par elle. Tout en nous est sexué, façonné par notre féminité ou notre masculinité. Mais *si tout est sexué, tout n'est pas sexuel : la sexualité et son désir dépassent de beaucoup le sexuel, c'est-à-dire le génital et ce qui l'accompagne normalement.* Ce sont là, malgré des variations de vocabulaire, des acquis de la culture moderne ; ils nous permettent de mieux situer le célibat.

S'il renonce au sexuel, le célibat n'évacue pas le sexué. Il est une manière de vivre la sexualité qui reste à l'intérieur de son désir et complète celle du mariage pour signifier toute *l'amplitude de la sexualité humaine.*

Le désir, prenant racine dans notre corps sexué, ne se satisfait pas en effet de la relation sexuelle. « L'existence d'une relation inter-person-

22. J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament,* coll. Lectio divina, 76, Paris, Cerf, 1973, p. 219.

23. Edw. SCHILLEBEECKX, *Autour du célibat du prêtre,* Paris, Cerf, 1967, p. 84 ss ; cf. aussi X. THÉVENOT, *Les célibats,* dans *Etudes* 352 (1980) 659-677.

24. *Orientations éducatives sur l'amour humain,* Congrégation pour l'éducation catholique, Rome, 1983, n° 5.

nelle se prolongeant au-delà de la relation sexuelle est une dominante de l'espèce humaine [25]. » Cette communion des personnes passe donc normalement par l'union charnelle, mais « en allant bien au-delà, vers cette source de vie qui est dans l'homme à la profondeur de l'esprit » [26]. En maintenant le désir ouvert à cette communion des esprits sans passer par l'union sexuelle, le célibat manifeste la non-identité de ces deux niveaux de communion d'habitude intimement unis. Il souligne aussi le caractère plus fondamental de la communion des cœurs et des esprits, à laquelle est ordonnée, comme à sa fin, la relation sexuelle.

Or l'expérience montre que ce rapport de priorité s'inverse souvent. Ce qui est second devient premier et la fin est obscurcie par les moyens qui permettent normalement de l'atteindre.

L'*ambiguïté* de l'union sexuelle est une des expériences les plus communes de l'humanité. La nostalgie d'une sexualité innocente et libre réapparaît toujours et se heurte aux exigences du désir, toujours plus grand que son objet immédiat. « Au départ, en effet, le Désir est dévoration, c'est-à-dire qu'il est suicidaire : il cherche une satisfaction qui est pour lui l'heure de sa mort [27]. » Toute relation sexuelle ou amoureuse est affectée d'un *manque*. Si ce manque est accepté, il laisse au désir une ouverture qui lui permet de croître sans cesse vers un amour toujours plus riche. S'il est au contraire refusé, il exacerbe la violence du désir et aliène la relation en lui ôtant son caractère proprement humain. Le moyen, l'expression, tend à occuper toute la place aux dépens de la réalité plus profonde et plus radicale qu'exprime la sexualité humaine. La relation au partenaire oblitère la capacité d'une véritable communion interpersonnelle et l'ouverture à d'autres vraies relations humaines diversifiées.

Anciens [28] et modernes [29] se retrouvent sous la diversité des langages et reconnaissent la nécessité, pour toute relation authentique, d'accepter cette non-satisfaction du désir. En terme classique, cette attitude s'appelle *la chasteté*, dont le propre est de rendre toute relation affective conforme à « la droite raison », c'est-à-dire capable de respecter l'ordre

25. J.P. SIGNORET, *Sexuel (comportement)*, dans *Encyclopaedia Universalis*, t. 14, Paris, 1972, p. 934.

26. Y. RAGUIN, *L'esprit sur le monde*, Paris, DDB, 1975, p. 87 ; cf. aussi JEAN-PAUL II, *Le corps, le cœur et l'esprit*, Paris, Cerf, 1984, p. 54 : « La féminité et la masculinité dans leur rapport mutuel devraient être l'expression de l'esprit qui tend à la communion personnelle. »

27. P.-Ph. DRUET, *Virginité, chasteté et états de vie*, dans *NRT* 106 (1984) 397-406.

28. Saint THOMAS, IIª IIæ, q. 151. Pour saint Thomas, la chasteté est une vertu morale appelée à être informée par la charité.

29. P.-Ph. DRUET, *art. cit.*, p. 398 et 403.

des valeurs en modérant son désir. Aussi n'est-elle pas réservée à tel ou tel statut sexuel. En tout état de vie, elle tend à une perfection appropriée, mais jamais définitivement acquise. Le terme de chasteté « parfaite » appliqué au célibat est équivoque. Il vaudrait mieux parler de *chasteté radicale,* puisque le célibat assume non seulement le manque inhérent *à* toute relation sexuelle, mais plus exactement le manque *de* toute relation sexuelle. Il ouvre alors au cœur de l'homme une « blessure » [30] qui, loin de détruire le désir, devrait au contraire lui permettre de mûrir et de s'étendre à des relations de plus en plus vastes ainsi qu'aux valeurs de l'esprit. En renonçant à ce qui est second (et non secondaire), le célibat peut, au-delà des risques évidents qu'il comporte, remettre en lumière la capacité foncière de la sexualité humaine : son ouverture intentionnelle à la communion universelle des cœurs et des esprits.

L'appel du Christ s'adresse à cette capacité de la sexualité humaine. Il en dévoile le sens et le but ultime. Dans la plupart des cultures, la sexualité a toujours gardé un lien avec le sacré, comme si les hommes avaient pressenti l'existence d'un « au-delà » où l'amour pourrait enfin atteindre la plénitude et la permanence qu'ils recherchent en vain. Pour le chrétien, *cet au-delà existe.* Dans sa radicalité, le célibat pour le Royaume est une option directe en sa faveur, dans un acte d'espérance théologale en ce monde de la Résurrection (cf. *Lc 20,* 34-38). « Dans la réalité eschatologique . . . la réalité primordiale sera la capacité de chacun . . . de rencontrer pleinement et réellement l'autre, tous les autres, et cela en ayant dépassé et la fragilité et la temporalité du génital qui est actuellement le signe le plus dense et le plus habituel de la rencontre . . . Dans cette optique, la relation du couple apparaît comme un pressentiment, une recherche, un signe de cette rencontre suprême. *La virginité pointe directement vers cet idéal,* mais en même temps elle l'élargit à toute rencontre personnelle [31]. » C'est pourquoi « ceux qui s'engagent dans le célibat témoignent de cet au-delà du temps dans le monde » [32]. Le célibat dévoile le caractère de réalité « avant-dernière » du mariage, et donc de son statut « sacramentel », appelé à disparaître devant la réalité dernière : la communion dans l'Esprit qui, loin de supprimer la sexualité, l'accomplira, chacun conservant sa masculinité et sa féminité.

30. Y. RAGUIN, *Célibat pour notre temps,* Toulouse, Supplément à *Vie chrétienne,* 1972, n° 151, p. 30.

31. Th. MATURA, *Célibat et communauté,* Paris, Cerf, 1967, p. 113-114. C'est nous qui soulignons.

32. J. THOMAS, *Travail, Amour, Politique,* Paris, Mame, 1973, p. 90.

Jésus possédait déjà cette expérience de l'Esprit (*Lc 4*, 1). Il ne pouvait plus aimer selon les modalités avant-dernières. Son célibat, non pas moral mais prophétique, dit peut-être la parole la plus intime qui nous révèle sa relation unique au Père dans l'Esprit. En Matthieu, Jésus ne parle pas, comme Paul, de non-mariés : *agamoi* ; il emploie un mot beaucoup plus cru ; les disciples, dont il a dû heurter les oreilles, l'ont retenu : *eunuchoi*. Il s'agit bien d'une impossibilité de contracter mariage. L'option pour le célibat n'est pas une décision volontariste ou de caractère moralisant, mais le fruit d'une expérience de l'Esprit, déjà vécue au moins initialement. Tous certes sont appelés à vivre l'expérience de l'Esprit, mais « chacun selon le don reçu de Dieu en particulier, l'un d'une manière, l'autre d'une autre » (*1 Co 7*, 7) — voies différentes « non hiérarchisables » [33]. Les uns la vivront dans l'intensité de la réciprocité conjugale, signe de « l'amour jaloux » (*Dt 4*, 24) de Dieu toujours en attente de la réponse de l'homme. D'autres la vivront dans une expérience de communion aimante à l'expérience de « solitude humaine » vécue sur terre par le Christ lui-même, qu'ils « suivent ainsi de plus près » (*pressius* — cf. *LG*, 44). Avec lui, ils témoignent alors davantage de l'amour inlassable du Père envers l'humanité inconsciente, en aimant eux-mêmes inlassablement au-delà de leur besoin de réciprocité.

Le célibat évangélique signifie le caractère ouvert et inachevé de la sexualité humaine dans son statut actuel. Il l'empêche alors de s'ériger en absolu, en idole toujours prête à asservir les hommes et les femmes en les refermant sur eux-mêmes. Complémentaire du mariage, il révèle la grandeur de ce qu'on a appelé « le mystère humain de la sexualité » [34], en lui donnant toute sa dimension eschatologique.

Obéissance

Alors que l'obéissance a toujours été déterminante de la vie religieuse, la tradition éprouva quelque peine a fonder sur des textes précis sa spécificité religieuse : l'obéissance à une règle de vie et à un(e) supérieur(e). Les nombreux textes allégués en reviennent tous à « l'obéissance du Christ jusqu'à la mort » (*Ph 2*, 8) comme à une référence première. Or non seulement cette référence n'énonce rien qui ne concerne toute vie chrétienne, mais son application à la vie religieuse repose souvent sur un contresens : Jésus est mort pour avoir préféré l'obéissance

33. P.-Ph. DRUET, *art. cit.*, p. 401.
34. M. ORAISON, *Le mystère humain de la sexualité*, Paris, Seuil, 1966.

à son Père plutôt qu'à une autorité dont il n'a jamais contesté la légitimité. Assimiler trop rapidement l'autorité, même religieuse, à celle du Père risque de fausser le sens de l'obéissance. La référence au Christ « obéissant jusqu'à la mort » reste évidemment fondamentale. Mais il faut la méditer avec beaucoup d'attention, à la lumière de l'exégèse et de la tradition, pour fonder en vérité la doctrine du « conseil évangélique d'obéissance ».

Que désigne-t-on par « obéissance » ? Pour ne pas escamoter le problème de fond, précisons le vocabulaire. « Obéir » (*ob-audire*) se dit au sens large de toute attitude d'écoute d'autrui : serviabilité, disponibilité, docilité, etc. Il ne s'agit pas encore d'obéissance au sens propre. Celle-ci, pour en revenir à une définition toujours valable de saint Thomas, est déterminée par le précepte ou le *commandement* [35]. Elle est toujours relative à la notion d'*autorité légitime* : aucun homme en effet n'a autorité sur un autre par lui-même, mais seulement parce qu'elle lui a été légitimement départie en vue d'un bien supérieur. L'obéissance est donc la décision libre et responsable d'accomplir le commandement de celui (ou ceux) qui a (ont) le *droit* de donner cet ordre. Aucune communauté humaine ne peut éviter ce noyau dur et objectif de la réalité du droit sans tomber dans l'inconsistance et la mort à court terme [36]. Les sciences humaines de leur côté ont suffisamment montré que la personne n'acquiert pas la maturité sans s'affronter à la loi du groupe dans la relation « autorité-obéissance », relation toujours plus ou moins instable de part et d'autre, quelles qu'en soient les modalités ; cette relation est en effet au cœur de toute vie en société. Tout homme est appelé en même temps à obéir et à commander d'une manière ou d'une autre, comme le centurion de l'évangile (*Mt 8*, 9).

Le rôle de l'autorité (de *auctor*) est de promouvoir chaque liberté à la dimension des valeurs et des fins propres à chaque groupe humain par le sacrifice des intérêts égocentriques. L'autorité agit en premier lieu par ce qu'elle signifie : d'où son caractère nécessairement symbolique afin de pouvoir rassembler des libertés. Elle est alors facilement sacralisée, car elle représente pour le groupe l'expression de ses raisons de vie et de mort. Mais la capacité de reconnaître le symbolisme de l'autorité est « le seuil qui fait passer à l'humanité » [37].

35. Saint THOMAS, II^a II^{ae}, q. 104, a.2.

36. Plus un groupe s'oriente vers l'autogestion, plus il exige de ses membres une maturité capable d'un respect absolu de la loi du groupe, de son droit.

37. P. RICŒUR, *Le paradoxe politique*, dans *Esprit*, 25 (1957) 724.

Lieu de la grandeur de l'homme, la relation autorité-obéissance devient aussi le lieu de son aliénation lorsqu'elle n'est plus celui du sacrifice consenti mais de l'homme sacrifié à une valeur relative érigée en absolu, à une idole profane ou sacrée. D'où la question angoissée de Malraux : « . . . sur quoi l'homme peut-il fonder ses valeurs ? sur quelle transcendance non révélée peut-il fonder sa communion [38] ? »

Comme tout homme, le Christ a fait l'expérience de cette relation. Il est toujours dangereux de court-circuiter trop vite l'expérience humaine du Fils ; c'est à travers elle seule que nous atteignons sa relation au Père.

Jésus apparaît d'abord comme un Juif respectueux des institutions de son peuple. Très vite, cependant, dès son ministère public, il entre en conflit avec les autorités légitimes du moment. Ses infractions aux observances qu'elles imposent révèlent un esprit tout autre et provoquent les réactions progressives des garants du bien commun de la nation. Dans cette situation, Jésus refuse les tentations de la fuite ailleurs (*Mt 8*, 10-11 ; *11*, 20 ; *12*, 41 et par.), du silence (*Mt 23* ; *Lc 20*, 21 et par.) et de la violence (*Mt 26*, 52). Face à « la mort menaçante » [39], il continue à témoigner de la vérité que le Père lui ordonne de révéler au risque de sa vie (*Jn 10*, 18c). En se sacrifiant ainsi à la volonté du Père (*Jn 17*, 17) plutôt que de fuir, de s'écraser ou de se révolter, Jésus va plus loin que tous les révolutionnaires : il fonde à la fois la grandeur inaliénable de l'autorité et son caractère relatif.

Aucune parole ou attitude de Jésus rapportée par les évangélistes ne contredit les affirmations de Paul (*Rm 13*, 1-7) ou de Pierre (*1 P 2*, 13-17) sur l'autorité « voulue par Dieu ». Mais depuis le Christ aucune autorité humaine, même religieuse, n'est plus tenue pour absolue : elle suppose toujours une référence à « la volonté du Père » comme à la valeur suprême que son existence même rappelle symboliquement à la conscience de tous. C'est toujours pour dénoncer une mauvaise interprétation de la volonté de Dieu que Jésus s'oppose à l'autorité, sans cependant mettre en cause le principe de sa légitimité [40]. Sa mission propre consiste justement à révéler dans toute sa plénitude la volonté du Père, c'est-à-dire le commandement de l'amour, source et fin de tout le dessein divin (*Jn 15*, 12-13). Or ce commandement est pleinement révélé à *tous* : « Je ne vous appelle plus serviteurs . . . mais amis . . . Je

38. A. MALRAUX, Préface au livre de P. BOCKEL, *L'enfant du rire*, Paris, Grasset, 1973, p. 23.

39. X. LÉON-DUFOUR, *Face à la mort : Jésus et Paul*, Paris, Seuil, 1979, p. 73.

40. H. SCHÜRMANN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ?*, coll. Lectio divina, 93, Paris, Cerf, 1977, p. 39 ss.

vous ai fait connaître *tout* ce que j'ai appris de mon Père » (*ibid.*). Cette confidence accordée aux intimes des derniers moments, ceux-ci l'ont placée au cœur de leur message à tous. Depuis l'Evangile, il n'existe plus de monopole du savoir quant aux fins et aux valeurs suprêmes. Tous sont appelés au même titre, mais chacun à sa place et selon son rôle propre, à coopérer en acteurs responsables à l'avènement du Règne. Tous ont les mêmes critères derniers pour discerner, juger au besoin, les décisions prises. L'autorité n'en garde pas moins son rôle propre et inaliénable. Elle symbolise très spécialement la figure à laquelle le Christ se réfère lui-même : celle du « Serviteur », au service non pas tant de la communauté que de la volonté du Père sur la communauté.

En définitive *l'Evangile affermit le fondement de l'autorité et de l'obéissance, tout en les relativisant l'une et l'autre.* La relation autorité-obéissance est une médiation privilégiée, mais une parmi d'autres. En tenant compte des modalités propres à chaque situation, tout chrétien est appelé à vivre dans cet *esprit* les multiples relations d'obéissance et d'autorité dans lesquelles il est engagé. Il ne s'agit pas encore de ce qu'on appelle le « conseil évangélique » de l'obéissance [41].

Comme l'a toujours compris la tradition, c'est en revenant à l'attitude du Christ face à la « mort imminente » [42] que l'on comprend le sens spécifique de cette obéissance particulière.

Auparavant il faut introduire une distinction plus fine à l'intérieur même de cette relation autorité-obéissance. On discerne d'une part le pôle de la rationalité ou du sens, qui se réfère aux valeurs : c'est proprement le pôle de l'*autorité,* auquel correspondent le consensus et la coopération. Et d'autre part le pôle du volontaire, celui de la décision et de l'exécution : c'est davantage le pôle du *pouvoir* (*potestas*) [43]. Si en effet l'autorité symbolise les valeurs vitales du groupe, elle se heurte souvent aux intérêts particuliers qui refusent les sacrifices légitimement exigés pour le bien de tous. Elle a donc normalement besoin d'un pouvoir approprié à son rôle et capable de s'imposer. Le pouvoir est bon en lui-même, souvent indispensable. Mais son exercice est dangereux. « L'autorité grandit, le pouvoir corrompt », dit-on.

La tentation du pouvoir est de renverser facilement les rôles et de « se » servir de l'autorité au lieu de « la » servir. Les valeurs qui fondent le consensus du groupe sont alors détournées de leur fin : elles devien-

41. Cf. *LG,* 42, où il est question d'une obéissance « au-delà de la mesure du précepte », unique allusion à la distinction des « préceptes » et des « conseils ».

42. X. Léon-Dufour, *op. cit.,* p. 101.

43. Cf. J.M. Bochenski, *Qu'est-ce que l'autorité ?,* Paris, Cerf, 1979.

nent des prétextes qui camouflent la défense des intérêts de quelques-uns au détriment de l'intérêt commun. C'est la grande hypocrisie du pouvoir qui ne se réfère plus en vérité à l'autorité qui le justifie. *Ce qui est premier, l'autorité, est supplanté par ce qui est second, le pouvoir* [44]. Le droit fondé sur les valeurs cède la place au droit fondé sur la puissance. D'où le triomphe quasi général de la dialectique « du maître et de l'esclave » ; la lutte même légitime contre un pouvoir abusif n'aboutit souvent qu'à l'établissement d'un autre pouvoir tout aussi abusif, dans l'obscurcissement progressif des valeurs dont on se réclame toujours. C'est cette dialectique qu'au grand désarroi de ses disciples Jésus stoppe radicalement au moment ultime de l'épreuve de force à laquelle il se « savait » conduit (*Jn 18,* 4) par la logique même de la situation.

Des études nombreuses poursuivies ces dernières années autour de la mort de Jésus [45] ressortent deux constatations en apparence contradictoires : d'une part, comme on l'a vu, Jésus ne recule pas devant un affrontement avec les autorités dont il ne conteste pas la légitimité ; d'autre part, il refuse d'entrer dans la lutte pour le pouvoir que se livrent les factions qui cherchent à le récupérer à leur profit. C'est pourquoi il arrive devant Pilate « sans partisan » pour le défendre (*Jn 19,* 36), ce qui ne serait pas arrivé s'il avait recherché le pouvoir à l'instar des royaumes de « ce » monde. Notons cependant que, si Jésus ne s'engage pas lui-même dans cette lutte contre le pouvoir oppressif, il semble n'avoir jamais directement condamné ceux qui s'y livrent. Il semble même entretenir des relations avec ces milieux, d'où il appelle quelques-uns de ses disciples les plus intimes.

Mais en appelant ces derniers à le « suivre », il les entraîne résolument sur un autre chemin et les force à dépasser leurs anciennes conceptions, point qui sans doute leur fera le plus de difficulté ! Dès la confession de Césarée, Pierre réagit à cette perspective et au dernier moment encore il ne l'accepte pas. La parole que Jésus lui dit alors : « Remets ton épée au fourreau » (*Mt 26,* 52) les met tous en déroute aussi sûrement que la présence des forces d'arrestation. Et pourtant cette parole de Jésus révèle au plus haut point sa mission, puisqu'il y va de « l'accomplissement des Ecritures » (*26,* 54). Il ne s'agit pas d'un épisode margi-

44. « Les systèmes de la pensée croyante et théologale voient dans l'autorité, divine ou participée, la source et la justification du pouvoir. Par contre le système intellectuel d'une pensée non croyante voit dans le pouvoir . . . le fondement et le déterminant de l'autorité » (D. DUBARLE, *Le Pouvoir,* coll. Bibliothèque de Philosophie, Paris, Beauchesne, 1978, p. 65).

45. Cf. en particulier M. HENGEL, *Jésus et les révolutionnaires,* Paris, Cerf, 1973, et M. BASTIN, *Jésus devant sa passion,* coll. Lectio divina, 92, Paris, Cerf, 1977.

nal, mais bien d'un aboutissement décisif qui permet à Jésus de dénoncer une des stratégies habituelles du « monde » : « Tous ceux qui prennent le glaive périront par le glaive » (*26*, 52). « Ce » monde bâti par les hommes revient alors sous la loi de la jungle qui, à la limite, ne laisse le choix qu'entre tuer ou être tué [46].

Peu auparavant Jésus avait exprimé encore plus nettement, et à sa racine pour ainsi dire, cette opposition entre l'esprit du « monde » et l'esprit nouveau qu'il venait insuffler. Aux Douze, déjà tentés par la prise de pouvoir qu'ils pensaient proche, Jésus donne une leçon magistrale : « Vous savez que les chefs des nations exercent leur pouvoir sur elles . . . *il n'en sera pas ainsi parmi vous !* » (*Mt 25*, 26). Lui-même en donne un exemple inouï, au risque de tout perdre, dans son attitude envers Judas. Il n'use à son égard d'aucun pouvoir, d'aucune coercition. Il garde seulement toute l'autorité de sa parole en faisant appel à sa conscience et à son cœur. On aperçoit là une ligne de force de l'Evangile qu'il n'est pas possible de réserver à quelques-uns.

Mais ici comme ailleurs, plutôt qu'une loi à observer littéralement, l'Evangile lance un appel à marcher dans une direction ferme en tenant compte des situations multiples et du don de l'Esprit. Les trois synoptiques distinguent en effet entre l'appel « à prendre sa croix chaque jour » adressé à la foule, à tous (*Mc 8*, 34 ; *Lc 9*, 23) et les annonces précises de la passion faites aux disciples appelés à le « suivre » jusqu'à ce dénouement personnel [47]. Appel identique, mais cette fois prophétique, révélateur du sens. En demandant à certains de le suivre dans ce renoncement concret à tout emploi de la force, il dévoile au cœur de l'homme la racine des déviations du pouvoir : la défense de soi-même et de ses intérêts propres qui nourrit l'instinct de puissance et de domination sur les autres. Il refuse la lutte pour ou contre le pouvoir, parce qu'elle s'en tient au niveau des structures. Or celles-ci ne changent radicalement que si le cœur des hommes change aussi. Au moment où Jésus renonce définitivement à tout pouvoir, il atteint la plénitude de son autorité, car il accomplit alors son obéissance au Père jusqu'à la mort (*He 5*, 8-9). En renonçant à tout pouvoir, il révèle la valeur suprême qui fonde toute autorité, celle de l'amour « qui donne sa vie pour ceux qu'il aime » (*Jn 15*, 13) et abandonne toute défense personnelle entre les mains du Père (*1 P 2*, 23).

L'obéissance « à la suite du Christ » ne sacralise pas les médiations d'autorité (personne ou règle), mais appelle chacun à renoncer à tout

46. Cf. R. GIRARD, *Les choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, p. 234-235.

47. Cf. M. BASTIN, *op. cit.*, p. 173.

pouvoir personnel afin de mettre toutes ses facultés d'initiative au service d'une œuvre commune dans la fidélité à la volonté du Père.

Les Pères du monachisme l'avaient bien vu, eux dont l'expérience est à l'origine de toute la tradition religieuse. Au-delà de toutes les ascèses, ils cherchent l'éradication de la « volonté propre », de cet instinct de puissance qui habite le cœur de l'homme et n'est autre qu'un instinct de défense de soi. Les premiers « abba » savaient, avec une perspicacité qui ne le cède en rien à celle de nos psychologues modernes, dépister les stratégies du désir de puissance. Au début, leur « parole » n'agissait que par son autorité propre et par l'obéissance (*hypakoê*) du disciple qui la laissait agir en son cœur comme un écho de la Parole de Dieu [48]. Plus tard, pour progresser dans cette conversion du désir de puissance, le disciple se mit au service d'un ancien ou des frères dans une communauté, passant ainsi à l'obéissance d'action (*hypotagê*). Enfin ce fut l'obéissance de l'envoi en mission selon le charisme de l'institut au service de l'Eglise. L'obéissance n'est pas renoncement à toute initiative personnelle ni aux dons reçus de Dieu, mais leur consécration à la mission du Père confiée à la communauté. Elle exclut par conséquent toute œuvre personnelle non intégrable dans l'œuvre commune. Au cœur de l'humanité, ces communautés où tous, les responsables comme les autres, renoncent au pouvoir personnel symbolisent un monde où toutes les libertés communieraient dans le même service pour le bien de tous et l'accomplissement de la volonté du Père. Utopie jamais atteinte, mais *signifiante*, parce que recherchée par amour du Royaume futur qu'elle prépare (*Ep 4*, 16).

Conseils évangéliques et eschatologie

Les conseils évangéliques ne font pas sortir de la condition humaine. Ils ne suppriment ni l'usage des biens, ni la capacité d'aimer, ni la liberté responsable. En invitant à renoncer à ce qui est non secondaire mais *second*, c'est-à-dire à la propriété, au partenaire sexuel, au pouvoir personnel, ils manifestent au grand jour ce qui est *premier* et donne sens au reste ; le droit de tous à l'usage des biens, la dimension universelle de l'amour, le service du bien commun. Ils sont l'expression de l'ascèse traditionnelle contre l'esprit de possession, de jouissance, de domination, identifié à « l'esprit du monde » (*1 Jn 2*, 16). En prenant mieux conscience que ces mêmes causes : possession, jouissance, domination,

48. Cf. I. Hausherr, *Théologie de la volonté de Dieu et obéissance chrétienne*, dans *RAM* 42 (1966) 2-3.

sont à l'origine de la plupart des violences du monde, notre perspective devient plus communautaire ou sociale, voire politique. Le combat chrétien change peut-être de dimension, il ne change ni de nature ni de sens. Il s'agit toujours du combat eschatologique de la « chair » et de « l'esprit » au sens paulinien des termes.

La *chair* désigne tout ce qui, destiné à mourir, s'agrippe aux sécurités intra-mondaines comme à ses idoles de toujours, l'argent, le sexe, le pouvoir [49]. A l'origine de ce processus se trouve cette « peur de la mort qui nous tient en esclavage » (*He 2,* 15) tant que « l'*Esprit* de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts » (*Rm 8,* 11) ne nous en a pas libérés. Si la mort n'est plus le mal absolu, nous pouvons lâcher prise et ces valeurs retrouvent leur place légitime et nécessaire de réalités « avant-dernières ». Une brèche s'ouvre alors dans ces « cercles infernaux » [50] qui étouffent individus et sociétés dans le carcan de l'économie, l'aveuglement de la passion et la folie du pouvoir. Brèche qui permet d'entrevoir la perspective eschatologique, la réalité dernière, le monde nouveau où « Dieu sera tout en tous » (*1 Co 15,* 28).

Les conseils évangéliques ne se situent donc pas au-dessus ou à côté de la vocation baptismale ; ils en révèlent le *sens.* Ceux qui, par grâce de l'Esprit, sont appelés à les vivre sous des modes indéfiniment renouvelés « suivent le Christ » non pas plus parfaitement, mais « de plus près » [51]. Ils entrent dans une communion plus intime avec lui dans l'expérience *humaine* que lui-même a voulu vivre en quittant Nazareth pour annoncer publiquement l'Evangile. Fait significatif, les principaux textes allégués par la tradition des conseils se trouvent dans les derniers chapitres des récits évangéliques, au moment où le combat amorcé *au désert* atteint son paroxysme *en plein monde.* Luc met un lien entre ces deux phases (*4,* 13). « Si, expliquait récemment Jean-Paul II, la profession des conseils évangéliques s'est concentrée sur les trois points de la chasteté, de la pauvreté et de l'obéissance, cette coutume semble mettre en relief leur importance d'éléments-clés . . . *(L') économie du salut comporte comme élément essentiel la transformation de tout le cosmos à travers le cœur de l'homme* . . . Les conseils évangéliques constituent les moyens *les plus radicaux* pour transformer dans le cœur de l'homme ce rapport au monde dans la mesure où prend naissance en lui *ce qui ne vient pas du Père . . . Dans leur principale finalité ils servent au renouveau*

49. J. RATZINGER, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui,* Paris, Mame, 1969, p. 63.

50. Cf. J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié,* Paris, Cerf-Mame, 1974, p. 370 ss.

51. Expression de plus en plus employée dans les textes officiels ; cf. *LG,* 44 ; *CIC,* c. 573, 577 . . .

de la création [52]. » On peut dire qu'ils manifestent la radicalité du combat eschatologique au cœur de « ce » monde soumis à la déviation du péché.

Conseils évangéliques et vie consacrée

Un travail d'incarnation s'est opéré au cours des siècles. Le *martyre*, en tant que victoire immédiate sur la peur de la mort, a été le premier symbole du radicalisme évangélique imposant le choix inéluctable entre ce monde-ci et l'autre monde en un temps où les croyants n'étaient pas reconnus par la société. Cette situation, de nombreux pays la vivent encore. Plus tard le *monachisme* a symbolisé ce même choix radical entre l'esprit du monde et celui de l'Evangile ; les moines quittèrent physiquement la société pour se retirer soit au désert, soit en des communautés séparées. Pendant de longs siècles, la « séparation du monde » devint un critère majeur de la spiritualité. Avec leur retour au monde les *religieux* comprirent qu'il ne s'agissait pas de se séparer physiquement, mais de renoncer aux « idoles » du monde pour l'en délivrer au nom du Seigneur. C'est alors qu'émergea la doctrine des « trois conseils », implicitement contenue dans la tradition monastique [53], et que le « renoncement » devint un des mots-clés de la spiritualité. Plus conscients aujourd'hui d'avoir à rétablir le monde « selon Dieu » (*LG*, 31), nous parlons plutôt « d'engagements différents », se démarquant de la sagesse mondaine pour mieux se conformer à celle de Dieu (*1 Co 1*, 21) ; c'est cela que symbolisent davantage les instituts séculiers et les communautés nouvelles qui revendiquent leur *sécularité*. Aucune de ces formes de vie ne supprime les autres ; elles s'enrichissent mutuellement pour dire la même Parole. La séparation plus marquée des moines signifie plus directement la dimension proprement eschatologique. Le caractère communautaire fondamental de la vie des religieux informe [54] leur mission « afin que le monde croie » (*Jn 17*, 21). Comme le levain enfoui dans la pâte, les instituts séculiers rappellent que c'est « ce » monde qui doit devenir « autre » afin de préparer « l'autre monde » à venir, le monde eschatologique.

52. JEAN-PAUL II, *Le Don de la Rédemption*, n° 9. C'est nous qui soulignons.

53. Les chartes monastiques ne mentionnent pas les trois conseils sauf celui d'obéissance. Mais depuis les origines, célibat et vie monastique ont été pratiquement identifiés. Quant à la dépossession, la Règle bénédictine exprime la tradition la plus commune dans une de ses formules les plus tranchantes : *Praecipue hoc vitium (proprium habere) radicitus* (déjà !) *amputandum est* (ch. XXXIII, 1).

54. De tout ce qui précède, il ressort que la « communauté religieuse » est elle-même liée aux trois conseils : par sa nature spécifique, elle se situe au-delà des clivages économiques, familiaux, sociaux. C'est un de ses témoignages essentiels.

Cependant, ces efforts de classification ne sont jamais satisfaisants et cernent mal la complexité de la réalité. Après de vains essais, les auteurs du nouveau Code ont préféré mettre en évidence un élément plus radical ; la doctrine des trois conseils évangéliques devient ainsi un critère fondamental pour les formes de vie groupées dorénavant sous le titre unique de « vie consacrée » (*CIC*, c. 573 ss).

Cette disposition nouvelle ne résout pas tous les problèmes mais, dans la ligne du Concile, elle permet de dégager la tradition des conseils évangéliques du cadre trop étroit de la seule vie religieuse. Par son importance et sa fécondité dans l'Eglise, celle-ci avait fini par imposer son modèle en associant étroitement les trois conseils. De fait, vécus ensemble, ils sont intimement unis dans la vie théologale. Mais on peut aussi les vivre indépendamment les uns des autres : le prêtre de l'Eglise latine s'engage au célibat mais non à la dépossession des biens, le Code rétablit « l'ordre des vierges » (c. 604), des membres de communautés nouvelles vouent la dépossession et l'obéissance dans l'état de mariage, d'autres enfin vivent l'un ou l'autre de ces conseils « à titre privé » (*LG*, 39).

Ces formes de vie apparaissent alors comme des réalités ecclésiales, donc *secondes* par rapport aux grands appels du Christ qu'elles ont permis de découvrir au cœur du message évangélique et qui leur sont *antérieurs*. C'est d'eux en effet, et non directement de la vie religieuse, que le Concile (*LG*, 43) et le Code parlent comme d'un *don divin fait à l'Eglise* (c. 575) [55]. Avant toute institutionnalisation, le travail de l'Esprit permet à certains d'entendre l'appel du Christ à le « suivre de plus près » dans un don total et une relation d'amour plus consciente, non par privilège, mais pour le bien de tous.

Ici encore il ne faudrait pas que ce qui est *second* oblitère ce qui est *premier*.

F-81110 Dourgne Bertrand ROLLIN, O.S.B.
Abbaye d'En Calcat

Sommaire. – L'exigence actuelle de « radicalisme évangélique » et l'expérience séculaire des « conseils évangéliques » s'affermissent mutuellement. Le radicalisme redonne vigueur aux conseils en s'efforçant de retrouver le sens originel de l'Evangile. Les conseils précisent en trois domaines fondamentaux de l'existence (l'usage des biens, la relation à l'autre et les rapports sociaux) pourquoi s'introduisent des déviations et comment le sens ne peut être restauré que dans une perspective eschatologique. Ils prennent alors une dimension qui dépasse de beaucoup le cadre de la vie religieuse.

55. *Consilia evangelica ... donum sunt divinum quod Ecclesia a Domino accepit*