# LVMIERE ET VIE

## *La vie religieuse*

E. CORNÉLIS
Phénomène universel de la vie religieuse

P. DESEILLE
Origines de la vie religieuse

A. DURAND
Sens de la vie religieuse

M. RONDET
Signification ecclésiologique

F.-M. GÉNUYT
Approche philosophique

SŒUR MARIE
Rupture et communion

96

*Sommaire complet à l'intérieur*

# *SOMMAIRE*

LUMIÈRE ET VIE

Fidélité et renouveau ..... 1

ETIENNE CORNÉLIS

Phénomène universel de la vie religieuse.... 4

PLACIDE DESEILLE

Les origines de la vie religieuse dans le christianisme ..... 25

ALAIN DURAND

Recherche sur le sens de la vie religieuse.... 54

FRANÇOIS-MARIE GENUYT

Approche philosophique de la vie religieuse..... 91

SŒUR MARIE

Rupture et communion ..... 111

MICHEL RONDET

Signification ecclésiologique de la vie religieuse ..... 139

LVMIERE ET VIE

Tome XIX Janvier-Février 1970 N° 96

# *Fidélité et renouveau*

*La contestation à l'œuvre en Occident n'épargne pas la vie religieuse ; celle-ci se trouve mise en cause, non seulement de l'extérieur, mais aussi à partir de l'intérieur d'elle-même puisque quelques-uns de ses critiques les plus vigoureux sont des chrétiens qui ont été ou sont encore précisément des religieux.*

*Dans le fatras des questions, il est difficile aujourd'hui de distinguer ce qui est sérieux et ce qui l'est moins, ce qui n'atteint que certaines formes transitoires de la vie religieuse et ce qui met sans doute en cause son essence même. Le processus de sécularisation en fait-il une réalité plus ou moins anachronique ? La profonde allergie de notre époque à la fidélité la rend-elle irréalisable ? On pourrait le penser en écoutant tel ou tel contestataire ou en constatant l'effondrement rapide de pans de murs entiers de l'édifice religieux. Mais l'on rectifie vite son jugement en constatant que, ici ou là, des mouvements considérés comme d'avant-garde sont en train de rechercher, parfois de redécouvrir des formes de vie qui sont religieuses même si l'adjectif ne plaît guère à ces novateurs ; que, dans les Ordres les plus chargés d'histoire, de puissants courants de renouveau sont très efficacement à l'œuvre ; bref, que dans l'indescriptible pagaïe religieuse de l'Occident une puissante sève bouillonne, pour faire craquer les cadres sclérosés et libérer les charismes.*

*Face à cet Occident novateur, réformiste, révolutionnaire, l'Orient religieux semble figé en son éternité. Le refuge qu'on aurait pu songer y chercher contre les tempêtes occidentales se*

*révèle trompeur. Et voici que remonte à la mémoire tout ce qui a été dit ou écrit depuis des siècles — et parfois non sans raison — sur l'obscurantisme et le fanatisme des moines. Mais là aussi, pour peu qu'on y regarde de plus près, on découvre que, dans des « vases d'argile » certes, c'est un trésor qui est précieusement conservé : derrière les murailles vétustes des monastères d'Orient le feu de Dieu est à l'œuvre, qui purifie et transfigure les cœurs de chair.*

*Aucune raison, donc, d'être pessimiste aujourd'hui quant à la vie religieuse, mais bien des raisons d'être attentif à ce qui se passe. Encore faudrait-il pouvoir s'orienter. Dans ce but, nous tentons de tracer ici quelques sentiers.*

*Nous rappelons d'abord que le phénomène de la vie religieuse dépasse le cadre de l'Eglise du Christ et qu'on le trouve aussi dans d'autres religions. Quelle est la signification de cet universalisme et quelles conclusions en tirer en ce qui nous concerne ?*

*Plus loin, un historien explore les origines et retrace les premières réalisations de la vie religieuse en christianisme, tandis qu'un philosophe examine son soubassement humain.*

*Puis deux contributions sont consacrées à la signification de la vie religieuse : la première porte de manière privilégiée la réflexion sur un point qui fait difficulté aujourd'hui : le célibat pour le Royaume ; la seconde chemine sur le chemin de crête qui relie, pour un religieux, la nécessaire rupture avec la non moins nécessaire communion. L'Amour, en effet, est inséparablement celui de Dieu et celui des frères : comment le choix en faveur du Dieu jaloux ne conduit-il pas à la rupture avec les frères et le monde dans lequel ils vivent ? Peut-on, sans angélisme, mener une « vie angélique » ? Peut-on rester ouvert à la création sans trahir le Créateur ? Ce sont des problèmes de toujours auxquels il faut bien trouver une réponse renouvelée pour aujourd'hui.*

*Finalement il reste à nouer l'ensemble de ce cahier : quelle est la signification de la vie religieuse dans l'Eglise ? Les religieux contemporains sont-ils — et s'ils ne le sont pas, comment pourraient-ils le devenir ? — ces « prophètes » de l'essentiel,*

*contestant par là-même toutes les formes d'« installation » de l'Eglise dans ce monde ?*

*
* *

*On me permettra de terminer cet éditorial par quelques mots plus personnels : ayant obtenu une réponse favorable à une demande formulée depuis plusieurs années mais que les soubresauts actuels de la vie de l'Eglise n'avaient pas permis de satisfaire jusqu'ici, j'ai la joie de pouvoir laisser maintenant l'animation de* Lumière et Vie *à une équipe en grande partie renouvelée.*

*A partir du prochain numéro, c'est le Père Alain Durand qui assumera la direction de la revue tandis que le Père Etienne Duval en assurera l'administration et la promotion. L'un et l'autre appartiennent déjà à l'équipe depuis un certain temps et c'est avec confiance que je leur laisse la responsabilité d'une entreprise à laquelle je continuerai d'ailleurs de collaborer.*

*Le Père Alain Durand donnera prochainement plus de détails sur la nouvelle organisation et annoncera des projets ou des améliorations qui sont en chantier, certains depuis longtemps. Pour ma part, je me contente de souhaiter ici à* Lumière et Vie, *qui marche allègrement vers son centième numéro et ses vingt ans, une audience et un rayonnement accrus, en saluant avec reconnaissance et amitié les lecteurs avec lesquels j'ai cheminé depuis plus de douze années.*

René BEAUPÈRE, o. p.

## NOS COLLABORATEURS

Etienne CORNÉLIS, professeur à l'Université de Nimègue (Hollande).

Placide DESEILLE, cistercien, monastère d'Aubazine (Corrèze).

Alain DURAND, dominicain, théologien attaché au centre d'Economie et Humanisme ; assumera, à partir du prochain numéro, la direction de Lumière et Vie.

François-Marie GENUYT, dominicain, professeur de philosophie aux Facultés catholiques de Lyon.

Sœur MARIE, fondatrice et supérieure générale des Dominicaines de Bethléem.

Michel RONDET, jésuite, supérieur de la Résidence, Lyon-2e, ancien Maître des novices à Aix-en-Provence.

# PHENOMENE UNIVERSEL DE LA VIE RELIGIEUSE

Le phénomène que nous désignons par les termes extrêmement vagues de « vie religieuse », même si l'on prend pour point de départ et système de référence le cadre juridique où l'Eglise catholique romaine a cherché à circonscrire un foisonnement bigarré et versatile d'institutions issues au sein de circonstances et riches de traditions extraordinairement diverses, ne peut guère se définir en termes simples et encore moins s'analyser aisément en aspects homologables à ceux d'institutions comparables au sein d'autres cultures religieuses.

Les formules juridiques du droit des religieux permettent sans doute de percevoir avec quelque précision les voies et les degrés selon lesquels s'exerce l'autorité. Elles nous informent sur des interdits (célibat, clôture monastique), nous renseignent sur un ordre d'emploi du temps, l'accomplissement obligatoire de certains rites et de certaines cérémonies. Les formes primitives des constitutions de certains ordres anciens sont d'ailleurs souvent plus riches en directives spirituelles que le Code de Droit Canon, et témoignent d'un souffle « théologique » et « mystique » capable de rompre, s'il le faut, des cadres devenus désuets et d'en créer de nouveaux, par fidélité à l'inspiration initiale. On y sent battre davantage le « cœur » de la vie religieuse. Mais lorsqu'il s'agit de découvrir en d'autres cultures religieuses ce qui peut être valablement comparé à cet élan, qui s'est avéré capable de traverser victorieusement l'usure des siècles, l'embarras n'est guère moindre, peut-être même plus grand, que lorsqu'il s'agit d'aligner les parallélismes plus « matériels » des cadres extérieurs, destinés à transmettre et à per-

pétuer d'autres inspirations, dont nous n'avons pas le secret.

Les analogies de structure les plus frappantes — par exemple entre les formes majeures de la vie monastique bouddhique et chrétienne — peuvent avoir des causes « sociologiques », qui ne sont qu'en rapport assez lâche avec les inspirations respectives qui en assurent le sens et la perpétuation. La vie religieuse se déploie simultanément à divers niveaux. On serait tenté de parler de son corps et de son âme, mais il est sans doute plus correct de parler d'une structure « feuilletée », comparable à celle de couches géologiques, où l'érosion du temps fait apparaître le dépôt stratifié d'âges révolus mais où des cheminées volcaniques actives déversent au même moment une lave encore chaude, tandis que des pressions sociologiques latérales engendrent des failles et des glissements plus ou moins spectaculaires.

N'avoir d'yeux que pour les états stabilisés ou remodelés selon un plan idéal, conçu à un moment de la longue histoire des institutions religieuses de l'humanité, c'est sans doute manquer l'essentiel, non seulement dans l'ordre de l'« esprit », mais même dans l'ordre du rapport des structures religieuses aux autres institutions sociales. La perspective « phénoménologique », si elle peut jusqu'à un certain point satisfaire le besoin de comparaison, risque de ne satisfaire ni l'historien, ni le structuraliste.

Il ne faut donc pas tirer de conclusions hâtives d'une tentative de classification qui, tout en s'efforçant de pénétrer un peu plus avant dans le « soubassement » du phénomène, n'en demeure pas moins au niveau de la suggestion pour une recherche, de l'hypothèse de travail donc, plutôt qu'au niveau de résultats scientifiquement éprouvés.

Le premier point obscur qu'il conviendrait d'élucider, non seulement comme une question d'origines, mais comme une question plus essentielle d'interprétation des phénomènes, c'est le problème de la priorité de l'érémitisme sur le cénobitisme.

Si c'est un fait qu'en chrétienté l'érémitisme n'a — sauf peut-être aux origines — jamais été aussi répandu, aussi

officiellement encouragé que le cénobitisme, il existe d'autres cultures religieuses où ce n'est pas le cas. L'Inde, pour ne citer qu'un exemple connu de tous, a sans doute toujours compté beaucoup plus de *sadhu* errants que de personnes religieuses réunies dans un même *ashram*, et l'on peut même dire que si la tradition y favorise l'érémitisme, elle n'a guère élaboré de cadres bien définis où puisse se faire « reconnaître » un mouvement religieux qui opterait pour le cénobitisme.

L'usage surprenant que fait l'Evangile de Thomas, découvert à Nag Hammadi, du concept de *monachos*, s'il ne jette guère de lumière directe sur les origines du monachisme chrétien, nous a cependant rappelé toute l'importance de cette question pour mieux en évaluer les rapports avec le mysticisme gnosticisant et paganisant ambiant. Fuir le monde, se retirer au désert, ces expressions traditionnelles pourraient traduire exactement le même mouvement qui, sur la base des mêmes motivations, du temps de Gautama, poussait les *pravrâjika* à se libérer des entraves de la vie sociale, inscrites dans les structures contraignantes de la caste et du clan, vécues dans la communauté villageoise du *grama*.

S'il était vrai, comme y insiste le Père Régamey, que l'esprit érémitique régit de l'intérieur *toutes* les formes de la vie religieuse, il en résulterait que toute comparaison des formes chrétiennes avec les formes non chrétiennes ne vaudrait qu'en référence constante à ce radicalisme d'intention.

Mais il est bien évident qu'il existe, en dehors du christianisme, des formes de vie religieuse sans aucune référence, implicite ou explicite, à l'intention érémitique, clairement exprimée par le jeu de mots de saint Bernard : « Beata solitudo, sola beatitudo ». Au contraire, beaucoup de ces formes, surtout les plus archaïques, sont issues du tissu même de l'organisme social, dont elles constituent une part intégrante, dotée d'une fonction directrice et ordinatrice indispensable à la prise de conscience des polarités qui orientent ses démarches collectives. Bien entendu, il y a à cette règle de brillantes exceptions. Il est clair, par exemple, que le cénobitisme bouddhique plonge effectivement ses racines dans

un érémitisme, dont l'intention lui demeure présente tout au long de son histoire. Mais cette constatation nous ramène à la question principale : est-ce de son caractère *chrétien* que notre monachisme tire sa relation — si elle lui est bien essentielle — à l'intention érémitique, ou bien est-ce d'une attitude fondamentalement anticosmique, qu'il partagerait avec le monachisme bouddhique mais qui trouverait une meilleure explication dans l'ambiance dualisante et gnosticisante qui régnait autour de son berceau, plutôt que dans la Bonne Nouvelle Evangélique ? Il n'est pas simple de répondre fermement à cette question et nous réserverons pour nos conclusions de nous risquer à suggérer un commencement de réponse. Il était cependant indispensable d'évoquer le problème dès le départ, car il conditionne la perspective même dans laquelle les similitudes de structures et de fonction que nous pouvons découvrir entre formes religieuses chrétiennes et non chrétiennes doivent être considérées.

Une première forme de vie « religieuse » (nous mettrons dorénavant les guillemets de côté, laissant au lecteur le soin de les rétablir là où il le jugera nécessaire) extrêmement répandue dans toutes les formes de culture, peut être décrite approximativement comme le mode de vie spécial qui prépare l'entrée en jouissance du mode plénier d'« être-homme ». Il en est d'innombrables variétés, mais il est bon de les considérer d'abord dans leurs structures communes, avant de les voir dans leurs différents contextes religieux ou quasi-religieux. Pour maintes cultures dites « archaïques », qui ne possèdent pas la notion universelle d'« homme », mais dont l'horizon se limite au clan ou au groupe de tribus plus ou moins apparentées par la langue et la culture, on n'accède à la qualité de membre « adulte » de la collectivité concrète qu'à la suite d'un écolage ou d'un noviciat, durant lequel le candidat (souvent un adolescent qui a atteint l'âge de la puberté et est donc devenu physiquement capable de perpétuer la vie du groupe) est soumis à une ségrégation d'avec le milieu où il a jusqu'alors vécu, accompagnée d'interdits et d'épreuves, ainsi que d'une initiation à des rites, des mythes, des symboles

et des talismans. Une telle « initiation » assure la transmission des valeurs partagées par les responsables de la perpétuation du mode de vie particulier au groupe et est destinée à magnifier leur « dignité ». Le groupe est à lui-même « sacré », en ce sens particulier que l'horizon de ses valeurs l'enferme dans son univers et qu'il se réfère constamment par le truchement d'un mythe d'origine ou de création, par exemple, à l'image idéale qu'il se fait de sa propre réalité.

Cette structure est extraordinairement persistante. Elle demeure présente et vivace sous la surface des grandes religions universelles et manifeste à nouveau son ossature archaïque dès que le niveau de l'inspiration sublimante et universalisante en vient quelque peu à baisser. Elle est d'ailleurs capable, sans que rien ne vienne en déformer les contours essentiels, de se perpétuer sous un vernis rationalisant, au sein des cultures religieuses les plus portées à l'approfondissement ascético-mystique et à la spéculation théologique. La distance est-elle vraiment si grande entre un petit séminaire (il y en a encore, au moins en Italie et en Espagne) et les « écoles de brousse » (il doit encore y en avoir dans certaines tribus mal « restructurées » par le nationalisme d'importation coloniale) où de jeunes bantous, la moitié du corps peint en blanc, se préparent à pouvoir un jour prochain toucher les objets secrets, au contact desquels ils deviendront les détenteurs privilégiés d'une puissance capable de perpétuer — à leur profit — les structures traditionnelles du mode de vie de leur clan. Si la distance entre ces deux bouts de la chaîne semble à certains trop longue, on peut la diminuer en rappelant comment, depuis au moins trois mille ans, on devient brahmane. Même s'il est réservé aux fils de brahmanes de le devenir, ils n'entreront en possession de leur qualité religieuse qu'après une seconde naissance (*dvija*), précédée par un long apprentissage des mythes et des rites contenus dans les Védas, destiné à les rendre dignes d'officier à l'entour du feu sacrificiel. Même après que la spéculation mystique des ascètes forestiers eut sublimé et universalisé les conceptions à l'origine étroitement « aryennes » de la religion

védique, la caste brahmanique maintiendra les formes stéréotypées et devenues pour une part inefficientes de l'initiation brahmanique, qui lui garantit sa position dominante avantageuse dans le corps social.

Qu'on ne se méprenne pas sur nos intentions ! Nous ne songeons nullement à expliquer exhaustivement la vie religieuse en commun par les formes que prend l'esprit de corps. Un corps spécial ne se constitue d'ailleurs à l'intérieur d'un groupe humain à tradition commune que sur la base d'une visée d'excellence et d'une expérience, au moins inchoative, d'un bien supérieur, pour l'acquisition duquel il apparaît convenable d'unir ses forces. Cette expérience et cette intention sont de toute manière premières par rapport aux règles destinées à assurer le maintien et l'efficacité, au moins interne, du corps d'élite, une fois constitué.

L'existence d'un corps spécial au sein de l'organisme social ne va pas sans provoquer régulièrement des réactions d'intolérance. Il ne suffit pas, pour qu'il puisse poursuivre en toute tranquillité ses propres fins internes, que la poursuite de ces fins soit effectivement utile à la société dans son ensemble, ou tout au moins non dommageable pour elle. Il faut en outre que l'estime de la population lui soit acquise. Cette règle générale vaut aussi bien pour une troupe armée que pour une guilde ou un couvent. Il faudra donc que, à des temps marqués et sous des formes reconnaissables, les corps spéciaux manifestent au dehors leur nature et leur intention. Cela peut se faire sous la forme d'une parade militaire, musique en tête, ou sous la forme d'une procession ; le ressort secret demeure le même. La nécessité du maintien de l'ordre, tant interne qu'externe, explique déjà suffisamment une bonne partie des évidentes ressemblances entre structures d'institution d'origine et de finalité extrêmement diverses, nées au sein de cultures également très différentes.

Ce fonds commun une fois souligné, il ne sera pas mauvais de rappeler l'extrême diversité de fait des collectivités qui doivent leur cohésion à une motivation principalement religieuse. Les collèges sacerdotaux entrent pour une part dans

la catégorie des associations professionnelles. Le prêtre est en effet un fonctionnaire du culte. Là où le sacerdoce peut être transmis par héritage, ou plus simplement là où un clergé marié favorise la perpétuation de familles de prêtres, la collégialité sacerdotale peut s'étendre à toute une caste, comme ce fut le cas pour les brahmanes et très probablement pour les « mages » d'Iran. Ces collèges sacerdotaux possèdent la plupart du temps une science traditionnelle qui, à partir du rituel, s'étend à la cosmologie, l'anatomie, la physiologie (des victimes) et l'astronomie. Leurs membres et surtout leurs chefs sont soumis à des interdits plus ou moins rigoureux. En raison de leur compétence multiple, en particulier dans le domaine du droit tant civil que religieux (les deux domaines ne sont pas toujours distingués), ils sont souvent appelés à de hautes magistratures et associés aux décisions politiques majeures. L'incommodité, parfois considérable, qui résulte de ces interdits est compensée plus ou moins généreusement par les privilèges reconnus aux membres de ces collèges. L'exemple caractéristique des Vestales n'est, sur ce point, nullement un fait isolé dans l'histoire des religions. Les tabous sacerdotaux sont inévitables, dans la mesure où la notion même du sacerdoce implique une délimitation des domaines du sacré et du profane et, par conséquence nécessaire, la manifestation de leur différence dans des coutumes et des préceptes. Un sénateur hollandais, dans une interview récente, exprimait cela non sans humour : « Le célibat imposé va de pair avec la foi en la transsubstantiation. La virginité forcée du prêtre rend acceptable aux fidèles sa capacité à accomplir des miracles ».

Une hypertrophie du culte peut conduire à une réaction, qui transforme en profondeur la nature même de la collégialité sacerdotale, et conduit certains de ses représentants à en changer le sens et par conséquent les formes. Le clivage entre le domaine du sacré et celui du profane va se déplacer, abandonnant comme trop grossiers, trop susceptibles d'être exploités à des fins « vulgaires » les critères « ritualistico-magiques », caractéristiques d'une société qui a reconnu un privilège à la

fonction du culte. La réaction peut prendre des formes diverses qui ont, au moins au départ, en commun, le non-conformisme. Par ailleurs, on peut en gros les diviser en deux espèces : le non-conformisme par retombée sur des formes plus élémentaires, moins élaborées, moins systématisées du sacré, et celui qui se distingue par un dépassement « mystique » de la « cuisine » sacerdotale, sans perdre le bénéfice de l'acquis spéculatif, de la richesse symbolique, ni surtout du souci d'intégration de la totalité des symboles et des valeurs dans l'unité d'un principe. Le premier non-conformisme produit une foule de petites collectivités peu organisées qui gravitent autour de personnalités hautes en couleurs mais peu cultivées. Le second produit des mouvements ascético-mystiques parfois promis à un avenir millénaire, comme le bouddhisme et le jaïnisme, par exemple. C'est ce dernier type de non-conformisme, avec ses conséquences, qui retiendra le plus notre attention, car c'est lui qui fournit les parallèles les plus valables à ce qu'en Occident chrétien on a coutume d'appeler « vie religieuse ».

Le phénomène, qui nous est connu par l'Ancien Testament, de l'existence de bandes de « prophètes » n'est pas très facile à situer, en tant qu'institution durable et séparée. Peut-être le shamanisme représente-t-il une forme élémentaire de « vie religieuse », où les formes rituelles de la fonction sacerdotale et les aspects « extatiques » (mais le mot est ambivalent et l'expérience qu'il évoque infiniment variée et quasi insaisissable) ne sont pas encore distingués. De telles expériences peuvent faire surgir des formes non conformistes et « sauvages », mais elles peuvent aussi être canalisées selon des procédés et des méthodes que l'on se transmettra ensuite à l'intérieur de cercles qui se fixeront leur propre mode de vie et par conséquent leur néo-conformisme.

Le mode le plus naturel de cette « canalisation » de l'inspiration et de l'expérience religieuse est le rapport de maître à disciple, dont l'Orient religieux, à travers sa longue histoire, n'a jamais perdu de vue le rôle fondamental et dont il a établi avec une sagesse admirable les règles écrites et non écrites.

Autre chose est d'avoir découvert pour soi la voie de la libération spirituelle et autre chose d'être en état d'en piloter d'autres au long de cette voie, de leur en apprendre les écueils et les étapes, de les y ramener aux moments de découragement et de leur apprendre à en percevoir en eux-mêmes les signes et les tournants. Ce dont la vie religieuse en Occident a le plus souffert, ce dont elle risque de mourir, ce dont elle est peut-être déjà morte, c'est d'avoir cru que les règles de la vie commune, telles qu'elles résultaient de l'esprit de corps, pouvaient tenir lieu de cette indispensable initiation, dont il est impossible de fixer les règles une fois pour toutes, car elle est chaque fois, malgré quelques grandes orientations communes, une aventure unique. Car c'est jusqu'à la relation maître-disciple que l'esprit de corps a fini par prétendre régenter ; il évite ainsi, dans une certaine mesure et en mettant les choses au mieux, les occasions de scandale, les extravagances, les asservissements incontrôlés, mais il inflige, du même coup, à cette relation, un joug sans doute fatal.

En vérité, la « vie religieuse » ne s'apprend pas. Le maître peut seulement en favoriser l'éclosion et le développement, davantage d'ailleurs par ses attitudes, par le contact de sa personne déjà transformée par sa propre expérience religieuse, que par ses enseignements théoriques ou pratiques. Il est très difficile de décrire, dans les diverses cultures religieuses, le climat particulier où se situe cette relation très intime. La personne du maître, finalement, s'efface et s'élimine, comme le paramètre d'une équation, afin de laisser toute la place à ce qui, dans le disciple, est en train de se manifester. Il s'agit en général de sa part d'une longue et vigilante patience qui requiert et soutient dans l'autre une attente où patience et impatience se mêlent paradoxalement. L'apprentissage des rubriques et des symboles, des interdits et des coutumes, est finalement moins important que la fréquentation du maître ou des anciens et c'est moins à leurs paroles et à leurs actes qu'à leurs silences et à leurs réticences que le novice devra de reconnaître s'il est bien sur la voie.

Mais il est temps de laisser ces généralités pour s'attacher

à décrire celles des formes de vie religieuse qui supportent le mieux la comparaison avec les institutions chrétiennes. Le cas le plus intéressant est sans contredit celui du bouddhisme. Bien des monographies seraient encore nécessaires avant qu'on puisse prétendre en écrire une histoire tant soit peu détaillée. Le bouddhisme missionnaire, bien plus que le christianisme, s'est avéré capable, avec une infinie souplesse, d'adapter ses formes à des climats et à des cultures diverses, sans cependant perdre, au moins sous sa forme monastique, ses attaches avec ses origines et la fidélité à ses grandes orientations pratiques. Outre les lacunes de l'histoire du monachisme bouddhique, il faut encore signaler l'extrême pénurie en travaux de sociologie, de droit et d'économie, capables d'éclairer le monachisme oriental. On a pu penser par exemple que la rupture du bouddhisme avec la structure de castes propre à la société indienne avait été le secret de son succès. Cette opinion, émise de cette manière tranchée, ne nous semble guère défendable. Les premières communautés bouddhiques n'ont guère dû apparaître très différentes d'autres groupes analogues, qui vivaient eux aussi de mendicité et se recrutaient également dans toutes les classes de la population. Par ailleurs, les règles d'admission au noviciat pouvaient, là comme partout, être aisément détournées de leur but légitime pour en faire un filtre social capable d'écarter les candidats issus de castes jugées indésirables. Ainsi, aujourd'hui encore, à Ceylan, plusieurs monastères bouddhiques ne recrutent leurs novices que dans certaines couches distinguées de la population. Nous ne savons pas grand-chose des règles et de la discipline des groupements concurrents, mais on ne risque guère de se tromper si l'on explique le succès bouddhique par l'évidente modération, la recherche systématique du juste milieu, si caractéristique de la sagesse de Gautama. Comme nous l'avons signalé plus haut, le bouddhisme des origines n'a connu qu'un cénobitisme intermittent, et les formes de vie érémitiques ont laissé leur marque indélébile sur la règle monastique, quitte à ce que l'évolution des institutions en transforme au cours des temps certaines stipulations en lettres mortes. Il semble cependant que, déjà du vivant du fondateur,

de riches bienfaiteurs, peut-être en raison d'une coutume immémoriale, aient mis régulièrement à la disposition des disciples de Gautama leurs quartiers d'été afin qu'ils puissent y construire des abris provisoires pour la durée de la mousson. Avant de se disperser, à la fin de cette période annuelle de vie commune, les *bhikshu* étaient gratifiés, au cours d'une journée désignée à cet effet et qui prit très vite l'allure d'une fête religieuse, de dons en nature, principalement de tissu de coton. Une telle communauté, même temporairement réunie, ne pouvait subsister qu'à la faveur d'une concentration suffisante de laïcs sympathisants, située à une distance accessible au cours de la tournée matinale de mendicité. Cette dernière, imposée par la règle, devait se terminer avant midi et se limitait, sauf exception, à la quête de nourriture. Des vêtements ou pièces de tissu pouvaient être acceptés d'une personne généreuse, à l'occasion d'une réception organisée en faveur d'un ou de plusieurs membres de la communauté, ou encore de la foule des sympathisants venus fêter les moines avant leur dispersion, à la fin de la saison des pluies, pendant laquelle ceux-ci avaient édifié les laïcs du voisinage par leur prédication.

Bien que l'entrée dans l'ordre ait dû trouver assez tôt sa forme juridique, le bouddhisme n'a jamais connu l'institution des vœux perpétuels. Chacun demeure libre, à tout moment, de déclarer, en bonne et due forme, qu'il renonce aux privilèges comme aux obligations attachés à la vie régulière. Une institution qui a dû contribuer considérablement à fixer la discipline monastique, bien qu'elle ait changé assez tôt de caractère, est l'*uposatha,* assez proche de certaines pratiques du monachisme occidental. Cette cérémonie, qui n'a jamais été quotidienne, est fixée à chaque nouvelle et pleine lune, rythme qu'elle a très probablement emprunté à une coutume préexistante dans le milieu ambiant. Elle a consisté aux origines en un examen de conscience collectif, selon une liste tôt fixée de manquements possibles. Comme des sanctions, telles que le rejet définitif ou temporaire (avec période de probation) hors du *samgha,* frappaient la transgression dûment établie de certaines prescriptions, toute une casuistique s'est développée,

qui spécifie par exemple le nombre de religieux présents, requis pour prendre des décisions valides. Seules les assemblées de plus de vingt membres pouvaient validement prendre toutes les décisions prévues par le code de discipline. L'admission au noviciat était liée également au consentement de l'assemblée locale et se trouvait soumise à des formes fixées avec grande précision.

Il est intéressant de noter que le *samgha* primitif a accordé un privilège à l'admission, non seulement aux membres du clan du fondateur, mais aussi à tous ceux qui croyaient à la doctrine de la rétribution des actes, généralement connue sous le nom de loi du karman. Toute l'histoire du bouddhisme restera marquée par ce rapport entre la décision de prendre l'habit religieux et l'intention de se purifier des impuretés contractées à l'occasion d'actes moraux entachés de concupiscence et de passion. En ce sens, le *bhikshu* correspond exactement au « *conversus* » de la tradition monastique chrétienne. La prédication des moines, tant en Orient qu'en Occident, a d'ailleurs toujours eu comme thème favori la description des sanctions qui attendent, dans cette vie ou dans une autre, ceux qui vivent insouciants de leurs péchés. De même, tant en Orient qu'en Occident, la violence meurtrière, le vol, l'adultère et l'ivrognerie furent considérés comme les crimes qui vouaient les coupables aux destins les plus misérables. Le parallèle s'étend jusqu'à la réaction, au sein de ces traditions monastiques, contre une conception trop exclusivement basée sur la crainte servile, en faveur d'une motivation plus positive de l'effort ascétique et mystique. Il est très vraisemblable que ce changement d'orientation ne fut pas sans relation avec une transformation progressive du mode de recrutement du *samgha.*

Dans la mesure même de leur réussite, les communautés devenaient des centres de rayonnement moral et culturel puissants, objets des faveurs et des dotations des princes et des notables. On aima confier aux moines vertueux et expérimentés de jeunes sujets prometteurs, issus des meil-

leures familles, afin de leur inculquer les bonnes mœurs et leur transmettre les rudiments des lettres et des sciences. Bref, les monastères « firent école ». On ne pouvait attendre de tout jeunes gens que leur profession monastique résultât d'une prise de conscience d'un passé coupable, sauf à mettre l'accent sur l'incontinence. Ce n'est certainement pas par hasard que le mot du vocabulaire technique de la morale bouddhique qui en viendra à prendre le sens le plus général d'obstacle sur la voie du nirvâna est le mot d'*asrava,* qui signifie littéralement « écoulement », tout comme ce ne peut être un hasard que la première grande division des esprits dans le monde bouddhiste se soit produite à propos du problème de savoir si la pollution nocturne, même si elle se produit inconsciemment pendant le sommeil, suffit ou non à prouver qu'un moine n'est pas encore un « arhat », c'est-à-dire reconnu comme « vénérable » en raison de l'*habitus* vertueux acquis par la victoire sur ses passions. L'absence de motivation issue de la mauvaise conscience chez le modèle des jeunes gens vertueux attirés par l'ordre a été en quelque sorte thématisée dans la légende de Gautama, ainsi que dans la bouddhologie (nous employons ici le mot dans un sens parallèle à celui de christologie) développée par les diverses branches de la scolastique bouddhique. La légende de l'ascète de Sakya nous le présente comme le jeune homme doué de toutes les qualités et promis aux plus hautes réalisations. Quant à la scolastique, elle précise que ne devient « bouddha », c'est-à-dire totalement éclairé, que celui qui, au cours de ses existences antérieures, s'est totalement purifié des « écoulements » qui grevaient son karman.

Cette sublimation du modèle de la vie religieuse aura un effet paradoxal. Au déplacement de motivations, de la contrition et de la justification vers le désir de perfection, correspond en effet la substitution à l'*arhat* (type du moine parvenu à la destruction de la concupiscence) du *bodhisattva,* type du laïc parvenu au sommet de la générosité envers autrui, en tant que modèle d'un être arrivé au seuil de l'accomplissement suprême. Cette substitution, qui se préparait déjà depuis

l'époque d'Asoka (III^e siècle avant J.-C.), entraîna, avec l'avènement du Mahayana, une relativisation et une dégradation progressives de l'estime pour la vie religieuse, ce qui aboutit, quelques siècles plus tard, à une surprenante réhabilitation de l'*eros* dans le bouddhisme dit « tantrique ».

Cette histoire édifiante doit nous avertir que le rapport entre l'anachorèse, avec son mouvement de retrait par rapport au monde, et l'assomption consciente des valeurs mondaines comme moyens en vue d'une fin étrangère au monde, peuvent apparaître successivement dans le cours d'une même tradition, sans rupture ni discontinuité, et cela même dans un cas comme celui du bouddhisme, où l'anachorèse a partie liée avec l'expérience originelle qui fonde la tradition.

Il est vrai que l'on peut parler d'une « conversion » bouddhique, comme condition de l'« entrée en religion ». Il ne faut cependant pas perdre de vue qu'elle a nécessairement une autre saveur, une autre qualité, que la « conversion » à laquelle appela Jésus. L'adepte de Gautama aspire à la « libération » (*moksha*) mais c'est en vue de la paix du nirvâna, plutôt qu'en vue de la fraternité des enfants de Dieu dans le Royaume. L'entrée dans le Royaume est le fait de la grâce sacramentelle. La grâce chrétienne de l'entrée en religion ne fait que raviver la grâce baptismale. La formule du Triple Joyau par laquelle le novice entre en religion et déclare prendre refuge dans le Dharma, le Bouddha et le Samgha, n'a pas l'efficacité d'un sacrement. La dernière parole du Bouddha exhortera en conséquence les disciples à ne se fier qu'à leur propre effort pour atteindre le but. La scolastique bouddhique propose donc un itinéraire spirituel qui, d'ascèse en méditation, de concentration en extase, doit conduire le moine à l'apaisement total de ses passions et à l'élimination de leurs séquelles.

Ce serait ici le lieu de faire place à un chapitre sur les « spiritualités » monastiques comparées, mais il risquerait de nous écarter rapidement de notre sujet, la vie religieuse, pour nous fixer sur un autre thème, celui de l'ascétique et de la mystique comparées. Nous nous bornerons à remarquer

que, malgré les grandes différences de contexte doctrinal (monothéisme, incarnation, grâce d'un côté ; athéisme, évanescence du charnel, catharsis de l'autre), les monachismes, tant chrétien que bouddhique, ont élaboré des « cheminements » comparables, jalonnés par des pionniers que des expériences semblables ont conduits à des systématisations plus ou moins parallèles. Cela nous ramène à la question des fondements universels de la vie religieuse. C'est, selon toute vraisemblance, dans la structure même de l'expérience spirituelle, qu'il faut les chercher. Cette expérience est favorisée par certaines institutions, défavorisée par d'autres. Si par retouches successives, des hommes de cultures, de doctrines, de régions et d'époques différentes sont parvenus à établir empiriquement à cette fin un cadre à peu près identique et si les quelques différences que l'on peut cependant relever d'une région et d'une époque à l'autre s'expliquent mieux en raison de la variété des conditions socio-économiques ou climatologiques, que par la nature des idéologies religieuses, cosmologiques ou anthropologiques différentes, c'est que la voie de la « sublimation » de leur commune expérience n'est pas arbitraire mais passe par des points obligés que le pèlerin de l'absolu découvre de proche en proche, de tournant en tournant. Communauté de base, soumission à une discipline de vie librement consentie, sobriété, retour régulier de périodes de silence et de contemplation, ascèse dosée par un maître expérimenté, attentif aux tempéraments et aux cheminements individuels, chasteté enfin, conçue comme un moyen de se concentrer sur l'essentiel, plutôt que comme une aversion de la chair, voilà les caractères généraux qu'on trouve mis à l'honneur dans la plupart des cultures qui ont connu l'institution cénobitique.

L'engagement pris par les moines jaïnistes et taoïstes à l'occasion de leur profession se réduit en fait à une simple promesse de vie vertueuse (ne pas tuer, ne pas voler, dire vrai) et de célibat. Le fait que le cénobitisme ait été amené, jusque sous des cieux aussi différents que l'Amérique centrale pré-colombienne et le Sud et Sud-Est asiatique, à adopter

des conditions d'admission et de vie aussi remarquablement proches les unes des autres, doit donner à penser. Comme la majorité des règles du code de discipline du *samgha* bouddhique s'expliquent au mieux par la nécessité de « sauver la face » de la communauté aux yeux du monde et de maintenir en son sein un climat suffisant de paix pour justifier son caractère de lieu d'asile, où des hommes privilégiés consacrent leurs loisirs à concevoir et à réaliser en toute liberté un certain idéal de vie, il nous semble nécessaire d'en conclure que la règle du célibat religieux doit trouver sa véritable raison d'être dans ce contexte. Elle est le prix qu'il faut payer pour jouir d'un tel privilège, tout comme les autres prescriptions morales explicites s'expliquent au mieux par la nécessité de justifier au yeux de ceux qui en font les frais, l'existence « oisive » de la gent monastique.

Nous ne prétendons pas par là mettre en question l'existence d'un rapport plus intrinsèque et plus nécessaire entre une certaine discipline morale et le but que se proposent les adeptes de la vie religieuse. Mais ce lien interne est à la fois plus strict et plus souple que le cadre des prescriptions légales, dont il est aisé de reconnaître qu'elles subissent directement l'influence de la législation et des coutumes de la vie civile. Au for externe, le moine est l'exception qui doit confirmer la règle. Au for interne, chaque étape sur la voie de la sainteté connaît ses exigences internes, qui apparaîtraient souvent coupablement extravagantes à l'homme dans le monde. L'ascétique indienne, qui participe au génie d'une culture qui n'a jamais résisté à la tentation de classifier même les choses les plus subtiles et les plus insaisissables, a décrit, en particulier dans les traités dits « tantra », cette « autre » voie, nécessairement ésotérique, qui s'écarte parfois notablement, résolument et systématiquement des sentiers battus des comportements assurant l'ordre social. Depuis Freud, l'Occident a tardivement (et sans doute incomplètement) découvert le sens et la nécessité de ces errements apparemment anarchiques mais en réalité régis par des lois plus fondamentales que les lois écrites.

La vie cénobitique est donc le résultat d'un compromis. Ses modes propres résultent d'un équilibre nécessairement précaire, d'une tension entre deux forces antagonistes : une pression externe à laquelle il lui faut bien se soumettre pour assurer la « respectabilité » de ses membres (qui sont *arhat* = vénérable, révérend, *ehrwürdig*) et l'exigence intérieure réglée par les démarches d'un processus de libération, de dénouements successifs des liens de l'âme profonde corrélatifs aux règles imposées par la vie en société. Cette dialectique trouve un de ses champs d'application et d'expression dans les rapports entre communautés monastiques et pouvoirs publics. Ces derniers ont des racines profondes dans la structure des sociétés archaïques. Deux cas classiques nous en avertissent, mais il y en a quantité d'autres. Il s'agit d'une part des « Vierges du Soleil » du Pérou pré-colombien, d'autre part des Vestales romaines. Ces deux institutions, pour autant que nous puissions le savoir, possédaient une structure et une fonction pratiquement identiques. L'intégrité de ces vierges importait suprêmement à la sécurité de l'Etat. Aussi la sanction prévue pour toute infraction à l'interdit jeté sur les rapports sexuels était-elle la peine capitale et seules des mesures d'exception décrétées par les autorités religieuses de la nation pouvaient écarter la menace des calamités par lesquelles la divinité ne manquerait pas de venger l'atteinte faite par la transgression à sa majesté. Les approches structuralistes de Claude Lévy-Strauss nous ont aidés à comprendre à quelles profondeurs s'enracinent de telles croyances. Il n'est pas hors de propos de rappeler ici les conclusions de son étude sur la place de la « maison des hommes » dans la conception du monde Bororo. « La signification de la maison des hommes dépasse encore celle de centre de la vie sociale et religieuse que j'ai essayé de décrire. La structure du village ne fait pas que permettre le jeu raffiné des institutions : elle résume et assure les rapports entre l'homme et l'univers, entre la société et le monde surnaturel, entre les vivants et les morts » (*Tristes Tropiques*, p. 197).

Dans le cas du bouddhisme, à l'époque du règne d'Asoka, (environ 250 ans avant notre ère), cette interdépendance

structurelle entre vie religieuse et exercice du pouvoir souverain va conduire à une révolution religieuse aux conséquences littéralement illimitées, à la suite de l'explicitation du principe universel et par conséquent du caractère essentiellement missionnaire de l'institution cénobitique, défini, ainsi que nous l'avons fait plus haut, comme le lieu d'égale tension entre la pression extérieure de l'ordre social à maintenir et la pression intérieure de la libre recherche d'un affranchissement intégral de toute contrainte, de quelque nature et de quelque origine (intérieure ou extérieure) qu'elle soit. Pour saisir la signification de ce moment capital de l'histoire de l'humanité, il faut s'en référer tout d'abord à la conception alors récente d'un empire universel, fondé sur l'ordre cosmique lui-même, telle que le génie des Achéménides l'avait élaborée en Iran, sur la base d'ailleurs de conceptions plus anciennes, dont G. Dumézil a démontré qu'elles furent partagées par tous les peuples de la grande famille indo-européenne. La légitimité du souverain se trouvait, de ce fait, fondée sur son intention droite de se conformer en tout à la vérité même des êtres et des choses, de tous les êtres et de toute chose. Cette sublime conception n'était pas jaillie toute pure d'une pensée détachée de ce monde, mais elle venait à son heure pour étayer un pouvoir politique établi sur l'ouverture, l'entretien et la sécurité des voies impériales parcourues régulièrement tant par les transports marchands que par les militaires et les fonctionnaires, plutôt que sur la politique antérieure de destruction, de déportation et d'asservissement des populations conquises. Dès sa naissance, le bouddhisme avait eu partie liée avec les représentants les plus éclairés et les plus progressistes de la population : princes attentifs à supprimer les obstacles au commerce, banquiers et marchands intéressés à la libre circulation des biens, sans oublier les riches hétaïres, à la culture cosmopolite, qui entretenaient des connexions avec toutes les couches de la société. Le *samgha* bouddhique, s'il accueille volontiers les fils de bonnes familles, a cependant dès le départ brisé radicalement avec les conceptions étroites du recrutement des brahmanes au sein d'une seule caste. Aussi n'est-il pas surprenant de

constater que les voies d'expansion du bouddhisme, phénomène par ailleurs essentiellement citadin, vont coïncider avec les grandes voies commerciales du bassin gangétique d'abord, de tout le Sud et Sud-Est asiatique ensuite. Le bouddhisme n'était pas, à cet égard, un cas unique en Inde. Bien des mouvements analogues se faisaient alors concurrence, préconisant pour leurs sympathisants laïcs un mode de vie répondant à une même préoccupation : assurer, grâce à un fondement moral minimum (ne pas tuer, ne pas voler, ne pas tromper, respecter les règles matrimoniales), la sécurité et l'ordre social indispensables pour que le surplus de biens matériels qui en résulterait permette d'assurer, par l'exercice de la générosité, vertu suprême des laïcs, la subsistance des « bouches inutiles » des moines mendiants. Cependant, par la prédication de leur « dharma », tous ces moines en perpétuel déplacement opéraient un brassage des conceptions morales, qui jetait les bases de l'éthique indispensable à un souverain à prétentions universelles pour qu'il puisse légiférer avec efficacité aux quatre coins d'un empire où vivaient côte à côte des populations de mœurs très diverses. Lorsque Asoka, selon toute vraisemblance inspiré par la réussite achéménide, eut réussi le premier (et le dernier jusqu'à l'arrivée de la puissance coloniale britannique !) à réunir (non sans de sanglantes campagnes militaires) la quasi totalité du sub-continent indien sous son autorité, il eut — on ne sait trop comment dire... — le génie politique, l'idéal humanitaire ou l'inspiration religieuse d'intégrer à l'idéologie impériale destinée à assurer la paix et la stabilité de son empire non seulement la conception brahmanique traditionnelle de l'ordre cosmique dont son sacre par les brahmanes, tout en le revêtant d'autorité, risquait de le rendre prisonnier, mais aussi la conception plus universaliste dans sa simplicité du dharma communément prêché aux laïcs par les moines de diverses obédiences, actifs dans ses Etats. En se faisant le protecteur des bouddhistes, des *nirgranthas*, des *ajivikas*, etc., il s'assurait du même coup un droit de regard sur leur mode de vie, tout en favorisant leur expansion missionnaire. Il ne fait pas de doute que la conception bouddhiste du « samgha des quatre orients » a

été le résultat de l'heureuse rencontre entre les visées universalistes du prince et le principe sans doute déjà actif mais encore informulé de la portée universelle de la voie de salut proposée par le Bouddha. Ainsi est apparue au monde la première esquisse d'une « église universelle ». Il faut en effet tenir compte de la probabilité que la notion de « samgha des quatre orients » ne se limite pas à la totalité des moines ordonnés, mais s'étend à tous les laïcs qui ont publiquement prononcé la formule de la prise de refuge dans le Dharma, le Bouddha et le Samgha. Celui que l'on a appelé le Constantin du Bouddhisme, Asoka le Grand, a appris, avant les *basileis* byzantins, ce qu'il peut en coûter à un souverain de maintenir un semblant de paix entre moines passionnément engagés dans des disputes portant sur la discipline ou la doctrine. Mais c'était la grandeur même, à présent clairement perçue, de l'enjeu, à savoir une voie de salut universellement acceptée, qui expliquait la violence même des prises de position et le caractère inévitable du schisme, qu'un concile rassemblé à grands frais ne parviendra pas à éviter.

L'histoire ne se répète, il est vrai, jamais identiquement. Parfois cependant trop d'analogies entre certaines situations sautent aux yeux pour qu'on ne cherche pas à en découvrir des causes, sinon identiques, au moins analogues. Lorsque les détenteurs d'esprit de corps, après avoir pris conscience des réussites passées, voient s'entrouvrir des perspectives de conquêtes illimitées à la faveur de circonstances favorables, il est sans doute normal et très humainement explicable qu'ils élaborent un plan de conquêtes sans frontières et en entreprennent l'exécution avec audace, patience et méthode. Il faut reconnaître que les incidents sanglants, comme ceux qui marquèrent le concile de Pataliputra, demeureront rares au cours de l'expansion du bouddhisme de Ceylan au Japon, à travers la Chine, le Thibet, la Birmanie, la Thaïlande, le Vietnam, etc.

L'esprit missionnaire du bouddhisme a-t-il influencé historiquement celui des Eglises chrétiennes ? Il est bien difficile de répondre à une telle question. Une chose est certaine : ce

sont les organisations de cénobites qui se sont avérées, tant en Orient qu'en Occident, les véhicules de choix pour l'expansion d'une culture religieuse capable, à la longue, de surmonter les étroitesses tribales et de jeter les bases de relations plus fraternelles entre les hommes de langues et de nations différentes.

Le rôle socio-économique des centres de cénobitisme a déjà fait l'objet d'études importantes assez nombreuses pour être aujourd'hui apprécié justement dans ses aspects à la fois positifs et négatifs. Leur rôle éducatif, en des temps et des lieux où l'Etat ne pouvait en assumer la tâche, a été décisif pour les régions qui ont eu l'immense privilège de profiter de leur rayonnement. Tout cela vaut à l'extérieur du christianisme comme au sein de son histoire monastique. Partout, les centres permanents de vie religieuse ont fonctionné comme des accumulateurs d'énergie où les hommes investissaient le meilleur de leurs forces créatrices pour assurer la transmission des valeurs spirituelles contre les hasards de la guerre et des autres calamités. Partout une complémentarité s'est dessinée avec plus ou moins de bonheur entre les institutions de la vie dans le monde et ces lieux de retraite et de contemplation. Plus la société civile devenait complexe, industrieuse, ambitieuse, riche, plus le danger de tout perdre dans des guerres inexpiables menées par des armées équipées selon les meilleures techniques du temps grandissait, plus le rôle de ces havres de paix et de réflexion s'avérait indispensable pour assurer, à travers les crises issues du progrès humain lui-même, la sauvegarde de l'essentiel : l'espérance fondée sur l'expérience, d'une « autre » vie, meilleure...

Etienne CORNELIS

# LES ORIGINES DE LA VIE RELIGIEUSE DANS LE CHRISTIANISME

Dans l'état actuel de nos connaissances, il est impossible de tracer un tableau vraiment satisfaisant des origines de la vie religieuse dans l'Eglise. Trop de textes ont disparu, trop de faits sont mal connus ou n'ont laissé aucune trace dans les témoignages qui nous sont accessibles. Sur bien des points, souvent importants, nous en sommes réduits à des hypothèses souvent fragiles : nous ne savons rien de précis sur le rapport qui a pu exister entre l'ascétisme juif, mieux connu maintenant, et le premier ascétisme chrétien. De même, l'ascétisme manichéen en Syrie, certains usages de l'ancienne religion égyptienne dans la vallée du Nil, ont sans doute contribué à créer un climat favorable au développement de l'ascétisme et du monachisme dans ces contrées, et peut-être en ont directement inspiré certains éléments : mais ici encore, nous devons surtout avouer beaucoup d'ignorance. Sur les courants spirituels qui forment l'arrière-plan du monachisme cappadocien, les données positives sont assez réduites, et il serait imprudent de tenir pour des certitudes certaines conjectures, d'ailleurs fort séduisantes.

Aussi bien, le propos de cet article n'est pas de faire le bilan de nos connaissances sur les débuts de la vie religieuse et du monachisme dans l'Eglise[1]. Partant des données qui

1. On trouvera une esquisse de l'évolution historique du monachisme dans *L'Evangile au désert* (Coll. « Chrétiens de tous les temps »), Paris, 1965 ; pour une étude plus développée L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères,* Paris, 1960, et l'ouvrage collectif : *Théologie de la vie monastique, Etudes sur la tradition patristique* (Coll. « Théologie », n° 49), Paris, 1961.

nous semblent assurées, nous voudrions plutôt nous arrêter à quelques-uns des types principaux de la vie religieuse dans l'Eglise des quatre premiers siècles, et essayer d'en discerner le sens. Nous devrons pour cela nous efforcer de percevoir les réalités en cause, à travers les formulations parfois inadéquates ou incomplètes que nous livrent les textes.

## I. L'ASCÉTISME PRIMITIF ET L'IDÉAL DE LA VIRGINITÉ

### *Ascètes et vierges durant les premiers siècles*

La plus ancienne littérature chrétienne nous montre que, dans l'Eglise des premiers siècles, la pratique du célibat pour le Royaume de Dieu était largement répandue. La littérature consacrée à la virginité devient relativement abondante au IIIe siècle. Ces écrits, il est vrai, nous livrent peu de détails concrets sur l'existence des vierges dans les communautés chrétiennes, et moins encore sur celle des ascètes masculins. Ignace d'Antioche nous laisse entendre que des vierges avaient été admises dans les rangs des veuves[2] ; elles devaient, comme elles, « consacrer leurs jours et leurs nuits à la prière et à l'oraison » (*1 Tim.*, 5, 5), « intercédant sans cesse pour tous »[3]. Les *Lettres aux vierges* jadis attribuées à saint Clément de Rome mentionnent certaines œuvres de charité que les vierges devaient remplir, le soin des enfants et des malades en particulier. Ces mêmes *Lettres* signalent l'existence d'ascètes qui remplissaient le rôle de prédicateurs itinérants, comme les apôtres de la *Didaché*.

Dès le IIIe siècle au moins, il semble que des vierges aient mené une certaine vie commune, sans que l'on puisse encore parler de cénobitisme proprement dit. Dans sa *Vie de saint Antoine*, Athanase nous dit qu'Antoine « plaça sa sœur dans une maison de vierges pour y être élevée », et il ajoute : « Il

2. IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Smyrniotes*, 13, dans *Les Ecrits des Pères apostoliques* (Coll. « Chrétiens de tous les temps »), Paris, 1963, p. 194.

3. POLYCARPE DE SMYRNE, *Aux Philippiens*, 4, 3 ; *l. c.*, p. 210.

n'y avait pas alors en Egypte autant de monastères que maintenant, et aucun moine n'avait encore fait l'expérience du désert »[4]. Des groupements ascétiques masculins durent aussi se former, selon des formules diverses et fort souples ; on regrette particulièrement de ne presque rien savoir du milieu ascétique auquel appartint saint Ephrem, ou de l'ascétérion de Diodore à Antioche. A Césarée, le didascalée d'Origène était « avant tout une école de vie intérieure » ; on y menait une certaine vie commune, et son enseignement multiforme était « centré sur la spirtualité » ; mais l'appartenance à ce groupe n'avait qu'un caractère transitoire, et ses membres n'étaient pas nécessairement voués au célibat[5]. De tous ces ascètes, on peut dire sans doute que « leur idéal ascétique s'exprimait de préférence par leur attachement à la virginité et leur détachement total des biens temporels ; leur solitude était « intérieure » et n'excluait pas les tâches apostoliques ; ils la trouvaient dans la prière continuelle et la méditation constante des Ecritures qui devenaient leur unique objet d'étude »[6].

En ce qui concerne la vie quotidienne des vierges, le *Traité sur la virginité* du pseudo-Athanase contient une sorte de directoire où apparaît l'image d'une existence entièrement vouée à la lecture de la Parole de Dieu et à la prière : « Tout le temps de votre vie, persévérez dans le jeûne, la prière et l'aumône... Que ni jour ni nuit, la parole de Dieu ne quitte votre bouche. Que votre travail soit de méditer continuellement les divines Ecritures. Ayez un psautier et apprenez les psaumes »[7]. La vierge priera à la troisième, à la sixième, à la dou-

4. Saint ATHANASE, *Vie de saint Antoine,* 3 ; dans *Les saints moines d'Orient,* Namur, 1959, p. 19.

5. Cf. H. CROUZEL, «Origène, précurseur du monachisme», dans *Théologie de la vie monastique,* p. 15-38 ; les expressions citées entre guillemets sont de lui. Voir aussi son introduction à GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement à Origène* (*SC* 148).

6. J.-M. LEROUX, « Monachisme et communauté chrétienne d'après S. Jean Chrysostome », dans *Théologie de la vie monastique,* p. 149.

7. *PG* 28, 264 B ; l'essentiel du traité est traduit dans ROUET DE JOURNEL, *Textes ascétiques,* Fribourg, 1947, p. 95-99.

zième heure, au milieu de la nuit, le matin et à la pointe du jour, en mettant ces moments de prière en relation avec les principaux épisodes de la passion et de la résurrection du Christ, selon un usage assez général chez les chrétiens fervents et attesté, avec diverses variantes, depuis Tertullien et la *Tradition apostolique.* L'auteur du traité signale expressément que la vierge aura parfois avec elle, pour le repas, deux ou trois compagnes, ou même des femmes étrangères à la condition ascétique ; pour les prières de la douzième heure et de la nuit, la présence possible d'autres vierges est aussi mentionnée.

*Le sens de la virginité*

Si les précisions que nous possédons sur le genre de vie et le statut des vierges et des ascètes dans l'Eglise des premiers siècles sont trop rares à notre gré, nous sommes par contre abondamment renseignés sur la signification que les Pères attribuaient à la vocation au célibat.

Durant les trois premiers siècles, c'est incontestablement le martyre qui apparaissait comme le mode le plus élevé de l'imitation du Christ, et la voie la plus directe pour s'unir au Christ. Cependant, l'ascèse et la viriginité furent considérées très tôt non seulement comme une voie excellente pour se préparer au martyre, mais aussi comme une suppléance possible de celui-ci. Comme le martyr, l'ascète ratifie et réalise, par le consentement de sa liberté soutenue par la grâce, le mystère de mort et de vie auquel il a été initié par les sacrements ; selon Méthode d'Olympe, « les vierges ont porté témoignage, non pas en subissant pendant un court moment des tortures corporelles, mais en soutenant jusqu'au bout, sans faiblir, toute leur vie durant, le véritable combat olympique qu'est la lutte pour la chasteté. Elles ont tenu bon devant les féroces tourments qu'exerçaient contre elles plaisir, crainte, chagrin et tous les autres maux que développe la méchanceté humaine, et ce sont elles qui seront récompensées les premières avant toutes les autres »[8].

8. MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet,* VII, 156-157 ; *SC* 95, p. 186.

Dans son traité sur *La conduite des vierges,* saint Cyprien réunit la plupart des éléments qui resteront traditionnels dans ce genre de littérature : le dossier scripturaire constitué par *Matth.,* 19, 10-12 ; *Apoc.,* 14, 1-4 ; *1 Cor.,* 7, 32-34 et *Luc* 20, 31-36 ; l'affirmation, déjà présente chez Tertullien, selon laquelle le propos de virginité fait de la vierge l'épouse du Christ, et donc de son infidélité un adultère ; l'évocation du thème de la vie angélique : « Ce que nous serons plus tard, vous avez, vous, déjà commencé à l'être. La gloire de la résurrection, vous la possédez déjà en ce siècle, traversant celui-ci sans en subir la contagion. Persévérant dans la chasteté virginale, vous êtes égales aux anges de Dieu »[9].

Nous sommes ici au cœur de la doctrine patristique de la virginité, et celle-ci demeurera la clé de tout l'ascétisme chrétien, même sous la forme plus spécifiquement monastique qu'il revêtira dans la suite. La formulation que cette doctrine a reçu chez les anciens auteurs chrétiens est évidemment tributaire d'une mentalité qui n'est plus la nôtre, et certaines de ses expressions peuvent nous apparaître inadéquates ou faussées. Il n'en est que plus nécessaire d'essayer de percevoir l'expérience foncièrement chrétienne qui a tenté de se traduire dans ces catégories.

En qualifiant la vie ascétique, et très spécialement le célibat consacré, d'imitation de la vie des anges, les Pères ne cèdent pas nécessairement à un angélisme de mauvais aloi. Chez les auteurs orthodoxes, la formule signifie essentiellement que le célibat consacré anticipe, autant qu'il est possible ici-bas, la vie céleste où l'homme, libéré des servitudes et des limitations du monde présent, sera fixé dans la louange de Dieu et la communion constante et actuelle avec lui. Le renoncement au mariage et, subsidiairement, le renoncement partiel à d'autres servitudes terrestres : nourriture, sommeil, biens matériels, permettent d'approcher dès ici-bas le régime de la charité qui est celui des anges et sera celui des bienheureux après la Parousie. Par ces renoncements, l'homme se détache, autant

9. Saint CYPRIEN, *De la conduite des vierges,* 22 ; *PG* 4, 461 A.

qu'il lui est possible, des choses temporelles, même licites, dont le souci entrave le mouvement actuel du cœur vers Dieu, ainsi que l'enseignait déjà saint Paul (cf. *1 Cor.*, 7, 32-34).

Sur terre, en effet, les conditions communes d'existence obligent l'homme à s'appliquer à des tâches multiples, absorbantes ou distrayantes, qui ne lui laissent la possibilité d'aimer Dieu d'une façon actuelle et consciente qu'à certains moments. Le reste du temps, il ne peut ordinairement exercer cet amour que d'une façon virtuelle, en agissant dans le seul dessein de lui plaire, mais sans penser actuellement à lui. Quelle que soit l'intensité de son amour pour Dieu, il restera toujours un hiatus entre le mouvement profond de son cœur, tendu vers le Seigneur, et l'activité de son esprit, habituellement absorbée par des objets divers qui captivent nécessairement l'attention. Une telle situation fait violence au mouvement spontané de la charité répandue dans nos cœurs par l'Esprit : celle-ci est un amour de personne à personne, elle appelle l'intimité du face à face et de la communion consciente.

Cette tension disparaîtra à la Parousie, quand le dessein définitif de Dieu sur l'homme se révélera en sa plénitude. La puissance de la charité divine fera éclater toutes les limitations de notre condition terrestre et mortelle pour nous permettre, en des corps devenus spirituels, d'être unis au Seigneur d'une façon toujours actuelle.

Mais dès ici-bas, cette force victorieuse de la charité donne à quelques-uns d'anticiper, d'une façon encore bien imparfaite assurément, la condition eschatologique. Elle les arrache, autant qu'il est possible, aux servitudes comme aux joies limitées de la condition terrestre, et surtout à leur « moi » opaque et encombrant, pour leur permettre de vivre dans une communion plus consciente et constante avec Dieu. Telle est la vocation de la vierge et du continent chrétiens. Par cette forme particulière de communion avec le Seigneur, ils entrent en participation, au-delà des signes, avec le mystère nuptial du Christ et de l'Eglise, auquel les époux chrétiens accèdent à travers le sacrement de mariage.

Cette doctrine appelle quelques réflexions complémentaires.

En premier lieu, on voit que la virginité et le célibat ne relèvent pas seulement d'une libre décision de l'homme ; celle-ci n'est que le consentement de sa liberté à une saisie de son être par la grâce de Dieu qui veut l'élever à un mode particulier, eschatologique d'exercice de la charité. C'est pourquoi les rituels liturgiques que l'Eglise ancienne instituera pour l'entrée dans l'état de virginité ou le monachisme ne mettront pas unilatéralement l'accent sur l'engagement humain, mais souligneront fortement aussi l'aspect de consécration *par* Dieu[10].

En second lieu, le célibat consacré ne prend son sens que par rapport à une intimité « plus consciente et plus constante » avec Dieu. Cela ne veut pas dire que le service caritatif du prochain (les « œuvres de miséricorde corporelles » des anciens) n'aura pas de place dans une telle vie ; mais ce service ne semble pas pouvoir, à lui seul, soutenir efficacement et motiver le propos de célibat. Seule une expérience d'intimité profonde avec Dieu peut suppléer parfaitement à l'expérience affective du chrétien marié. Dans tous les traités sur la virginité, d'ailleurs, nous constatons qu'une vie de prière personnelle intense est présentée comme le premier devoir des vierges.

Remarquons encore que la primauté de la virginité, universellement affirmée par les Pères, ne se fonde pas sur une supériorité morale attribuée aux vierges. Sur terre, le chrétien marié peut parvenir à un degré de charité aussi élevé que celui qui a renoncé au mariage et à l'usage légitime des biens créés[11]. La supériorité objective du célibat dans l'Eglise vient

---

10. Ceci a été très justement souligné par P. RAFFIN, *Les rites orientaux de la profession monastique* (ronéotypé), Bellefontaine, 1969, p. 169 s.

11. Dans la littérature monastique ancienne, de nombreuses anecdotes racontent comment un moine aurait appris par révélation que tel séculier le surpassait en perfection ; cf. les références réunies par A.-J. FESTUGIÈRE, *Enquête sur les moines d'Egypte*, Paris, 1964, p. 90, n. 1.

essentiellement de ce qu'il permet un *mode d'exercice* de la charité plus semblable à celui du ciel, et donc plus conforme au dessein définitif de Dieu sur l'homme et au dynamisme profond inscrit par l'Esprit-Saint dans le cœur de tout baptisé. Il faut ajouter pourtant que, de cette excellence objective du célibat consacré, les Pères ont toujours conclu qu'il constituait une voie privilégiée de sainteté : puisqu'une telle vie « est une vie chrétienne plus « logique » dans la ligne de sa finalité éternelle », elle devrait « *normalement* faire une plus forte proportion de saints »[12]. Bien comprise, cette proposition n'invite à aucun « triomphalisme monastique », mais plutôt à une profonde humilité.

Les renoncements inhérents à la vocation ascétique apparaissent ainsi comme l'effet non d'un mépris de la création matérielle et des valeurs profanes considérées en elles-mêmes, mais d'une prise de conscience, dans la lumière de l'Esprit, du caractère provisoire de leur condition actuelle et des entraves qu'elles opposent encore à la plénitude de notre élan vers Dieu. Un jour viendra où Dieu sera tout en tous et en tout, et où les réalités matérielles elles-mêmes seront entièrement transparentes à la lumière. L'ascète chrétien sait que, par son renoncement, il hâte cette libération du créé. Même s'il use, pour exprimer son détachement du monde présent et son aspiration au monde à venir, d'une terminologie platonicienne inadéquate, il ne cherche pas, en définitive, à s'évader du visible pour contempler l'invisible par son intelligence dématérialisée, mais il se sent pressé par la grâce de renoncer à tout ce qui, dans notre condition présente, est occasion de dispersion et d'inattention à Dieu, afin d'être pleinement éveillé à la présence mystérieuse de l'Esprit qui nous appelle à goûter déjà, au fond de nos cœurs, les prémices de la gloire eschatologique.

## II. L'ANACHORÉTISME ET LE SEMI-ANACHORÉTISME ÉGYPTIENS

Le monachisme proprement dit apparaît lorsque des ascètes, à la fin du IIIe siècle et au début du IVe, se retirent à l'écart des

12. P.-R. RÉGAMEY, *L'exigence de Dieu*, Paris, 1969, p. 201.

lieux habités pour y mener une vie consacrée à la recherche de Dieu. Ce mouvement est né simultanément, ou presque, en des régions très diverses et dans des contextes spirituels assez différents ; mais des échanges d'influences se sont opérés très tôt. Il faut dès lors se garder d'établir trop rigoureusement, entre les diverses formes de vie ascétique et monastique, un rapport de continuité historique et de perfectionnement progressif : souvent, dans une même région, l'ascétisme dans le monde, l'anachorétisme et le semi-anachorétisme, et diverses formes de cénobitisme, ont coexisté et se sont développés d'une façon presque simultanée. On ne saurait trop se défier des schématisations faciles que l'on trouve encore dans la plupart des ouvrages de vulgarisation. L'histoire réelle est autrement complexe.

Pourtant, au sein du mouvement monastique, le monachisme égyptien a été amené très vite à exercer une influence prépondérante, en partie en raison de son importance numérique et de la valeur exemplaire de ses plus illustres représentants, mais aussi sans doute à cause de la séduction qu'exerçait l'image presque mythique de « l'Egypte » et du « grand désert ». Quoi qu'il en soit, l'Egypte, et surtout l'Egypte semi-anachorétique, est devenue comme la patrie spirituelle, la « terre des origines », pour beaucoup de moines, même en des régions où le monachisme était autochtone.

*La vie semi-anachorétique*

Dans la majorité des cas, semble-t-il, l'érémitisme égyptien a été un semi-anachorétisme. Les moines qui se retirèrent seuls dans le désert, comme Antoine, ont été relativement rares, ou du moins cette retraite totale a été ordinairement précédée d'une période plus ou moins longue de vie moins solitaire. En général, les moines appartiennent à des groupements sans organisation rigoureuse, mais dont les membres se réunissent à la fin de la semaine pour célébrer la liturgie, prendre un repas en commun et, à l'occasion, tenir une conférence spirituelle. Le reste du temps, ils vivent dans des cellules disséminées dans le désert ; ces cellules pouvaient comporter plusieurs pièces,

et des fouilles récentes en ont révélées de relativement vastes. Le moine y vivait seul, soit avec deux ou trois disciples avec qui il prenait ses repas et, dans certains cas, célébrait les offices du soir et de la nuit. L'ancien assurait la formation spirituelle des disciples et, en retour, ceux-ci lui rendaient divers services matériels. Durant la journée, chacun demeurait seul dans sa cellule à fabriquer des nattes ou des corbeilles de jonc, à moins que quelque travail à faire en commun, ou une commission plus lointaine, ou une visite à quelque ancien, n'exigeât une sortie. A l'époque des moissons, certains allaient se louer dans des fermes. En plusieurs endroits, comme en témoigne par exemple l'*Historia monachorum in Egypto*, le semi-anachorétisme semble avoir évolué vers des formes plus cénobitiques, moins précises cependant que l'institution pachômienne.

*L'esprit du désert*

L'éloignement des lieux habités par les séculiers est sans doute le trait le plus caractéristique de ce monachisme, si on le compare à l'ascétisme urbain. Un premier motif de cette « anachorèse » est le désir de diminuer les occasions de péché ; certains apophtegmes le disent clairement :

> « *Un ancien racontait : Lorsque j'étais jeune, j'avais un abba qui aimait aller toujours dans de plus lointains déserts et à y vivre en hésychaste. Un jour donc, je lui dis : « Pourquoi, Abba, fuis-tu toujours dans les déserts ? Car j'ai idée que celui qui demeure près du monde, le voyant et le dédaignant, a plus de mérite que celui qui ne le voit pas du tout ». Le vieillard me répondit : « Crois-moi, mon enfant, tant que l'homme n'est pas arrivé à la mesure de Moïse et n'est pas devenu presque un ange, il ne tire aucun profit du monde. Quant à moi, je suis encore fils d'Adam ; et comme mon père, quand je vois le fruit du péché, aussitôt je le désire, je le prends, je le mange et je meurs. C'est pour cela que nos pères ont fui dans les déserts où, ne trouvant pas ce qui excite les passions, ils supprimaient celles-ci plus facilement* »[13].

Cependant, le motif principal de la retraite du moine dans la solitude rejoint celui qui animait déjà la pratique du célibat chez les ascètes et les vierges : comme le renoncement au

13. Apophtegme inédit (= n° 538 de la liste de F. NAU).

mariage, l'anachorèse et l'éloignement du tumulte des affaires du monde permet au moine de s'adonner au « souvenir de Dieu » et à sa prière d'une façon aussi continuelle qu'il est possible ici-bas, et de tendre ainsi vers l'idéal de la « vie angélique » :

> « *Source inviolable de la sainteté, Notre Seigneur n'avait nul besoin pour s'établir dans une pureté parfaite du secours extérieur de l'éloignement des hommes et de la solitude... Il se retire cependant sur la montagne, seul, pour prier* (*cf.* Matth., *14, 23*), *afin de nous apprendre que, si nous voulons nous aussi prier Dieu d'un cœur pur et vierge, nous devons comme lui nous séparer de l'agitation désordonnée des foules. Ainsi, en cette chair mortelle, nous pourrons nous conformer déjà en quelque mesure à cet état bienheureux promis aux saints dans le monde à venir, et Dieu sera pour nous tout en tous* »[14].

La solitude favorise l'union constante avec Dieu. Mais elle le fait d'abord en permettant au moine de faire porter son effort spirituel sur son véritable terrain, celui des « pensées », c'est-à-dire celui des tentations, des mouvements intérieurs, des suggestions et inspirations bonnes ou mauvaises qui s'élèvent sans cesse en notre cœur. La solitude rend le moine attentif à ce monde intime, et va lui permettre de mener un « combat invisible » qui requerra de lui un effort constant, et par lequel il participera au combat rédempteur du Christ :

> « *Vous savez vous aussi, mes chers frères, écrivait Abba Ammonas, que depuis la prévarication, l'âme ne peut connaître Dieu comme il faut si elle ne s'éloigne pas des hommes et de toute distraction. Car elle verra alors l'attaque de ceux qui luttent contre elle, et, si elle triomphe de l'attaque qui lui survient ainsi, l'Esprit de Dieu habitera alors en elle, et toute la peine sera changée en joie et en allégresse* »[15].

Cette attention intérieure (appelée aussi « vigilance », « garde du cœur », « sobriété spirituelle ») est la clé de toute la méthode spirituelle des Pères du désert, qui revêt ainsi un caractère éminemment personnaliste. Pour eux, l'objectif de la formation spirituelle n'est pas d'obtenir du moine qu'il se

14. Saint CASSIEN, *Conférences*, X, 6.
15. Abba AMMONAS, *Lettre I; Patrologie orientale*, X, 4, p. 432.

conforme à une règle commune et adopte un certain nombre de comportements définis ; ils veulent amener leur disciple à être parfaitement lui-même, grâce à une totale expropriation de soi, en sorte que l'Esprit-Saint qui vit en lui puisse devenir le principe de toutes ses actions. Or ceci requiert non seulement la rectitude objective des actes, mais aussi une purification très affinée des motifs de l'agir, et un discernement averti des mouvements et inspirations intérieures. Aux suggestions mauvaises, aussitôt démasquées, le moine doit opposer le « souvenir de Dieu », qui est une attention à la présence intime du Seigneur, soutenue par une invocation brève et fréquente[16].

S'il nous est souvent difficile d'éviter des contre-sens dans notre compréhension du monachisme primitif, et même du monachisme oriental actuel qui lui est demeuré profondément homogène, c'est que nous sommes habitués à penser en termes d'institutions, de formules définies une fois pour toutes, d'états de vie bien spécifiés, alors que ce monachisme a pour critère essentiel le discernement des esprits. A ses yeux, ce qui légitime ou non telle initiative, telle « pratique », tel genre de vie adopté par un moine, ce n'est pas sa conformité avec une norme théorique établie une fois pour toutes, mais la nature — bonne ou mauvaise — de l'esprit qui y a présidé. De là vient la grande diversité des réalisations spirituelles que nous constatons à l'intérieur de ce monachisme, sans préjudice d'une profonde unité.

Dans cette conception, le rôle du père spirituel, de l'*abba*, revêt évidemment une grande importance[17]. L'abba n'est pas un supérieur au sens canonique du mot. C'est avant tout un homme pacifié, libéré de ses passions, et qui par son seul rayonnement communique déjà aux autres quelque chose de l'Esprit qu'il porte en lui. Les rapports des disciples avec leur abba se ramènent surtout à ceci : lui manifester leurs « pensées » avec

16. C'est là l'origine de la « Prière de Jésus », qui prendra une grande importance dans le monachisme oriental.

17. Cf. l'excellente étude de Thomas MERTON, « Le Père spirituel dans la tradition du désert », dans *La Vie spirituelle*, novembre 1969, p. 438-463.

une sincérité absolue pour être formés par lui au discernement des esprits ; suivre en toute soumission ses directives ; imiter ses exemples ; avoir foi dans sa prière ; lui rendre les humbles services dont il peut avoir besoin. On ne voit guère d'exemple, dans ce milieu où la sobriété spirituelle est une exigence fondamentale, de cet enthousiasme émouvant, mais un peu adolescent, qu'un Grégoire le Thaumaturge professait au didascalée de Césarée pour son maître Origène. Au désert, la paternité spirituelle revêt d'ailleurs à l'occasion une sorte de caractère collégial : il n'est pas rare de voir un moine consulter plusieurs anciens, qui veillent avec tact, s'ils sont d'authentiques spirituels, à ne pas se contredire mutuellement. Tous ne sont que les organes d'un même esprit ; un abba ne peut avoir « ses » idées et « sa » doctrine. Il est un chaînon dans une tradition qu'il a très personnellement assimilée.

Les apophtegmes sont remplis de traits qui montrent avec quelle discrétion, quel tact et quelle réserve les pères spirituels répondent à ceux qui viennent les consulter. Ils sont avant tout soucieux de respecter l'intégrité spirituelle de leurs disciples, de les aider à devenir eux-mêmes. Ils attendront parfois très longtemps qu'une situation mûrisse avant de dire le mot qui libère. A qui les interroge avec un secret attachement à son sens propre, ils ne pourront donner qu'une réponse proportionnée à ce que le consultant peut porter, mais qui ne lui apportera pas le repos. Comme on l'a dit très heureusement, « les maîtres spirituels du désert, loin de vouloir endoctriner leurs disciples et de leur inculquer des théories, visaient plutôt à les libérer de toutes celles qu'ils pouvaient avoir dans la tête pour les rendre capables d'entendre la voix de Dieu dans le silence du désert » [18].

Mais autant les pères sont attentifs à ne pas s'imposer, à ne pas exercer un rôle de commandement à l'égard de leurs disciples, autant ceux-ci doivent être disposés à se soumettre à

18. Un Moine de Solesmes, dans l'introduction de : *L'Ascéticon de l'Abbé Isaïe* traduit du grec, à paraître à l'Abbaye de Bellefontaine, dans la collection « Spiritualité orientale ».

eux, à ne jamais chercher à faire prévaloir, de quelque façon que ce soit, leur volonté, à se laisser enseigner et conduire par autrui. Cassien nous dira : « Cette obéissance, ils ne la préfèrent pas seulement au travail manuel, à la lecture ou au silence et au repos de la cellule, mis aussi à toutes les vertus, à tel point qu'ils estiment devoir tout faire passer après, et qu'ils sont heureux de subir n'importe quel dommage plutôt que de paraître l'avoir en quelque façon transgressée »[19].

L'obéissance n'est d'ailleurs pas seulement pour le moine un moyen de se laisser former par un plus éclairé : elle traduit avant tout une attitude foncière de démission de soi, d'humilité et de respect de la personne d'autrui. C'est pourquoi, dans ce milieu semi-anachorétique, le moine l'exercera même à l'égard de ceux qui ne détiennent aucune autorité sur lui : toujours il devra être prêt à renoncer à ses vues et à ses préférences, en faveur de son frère. Cette spiritualité personnaliste, qui apprend à l'homme à ne plus voir dans son moi le centre autour duquel tout gravite, a d'ailleurs développé remarquablement chez ces moines le sens de l'autre et le sens de la communion des personnes. C'est dans un apophtegme attribué à saint Macaire, le fondateur de Scété, que l'on trouve l'une des descriptions les plus extraordinaires qui soient de l'enfer ; elle est l'antithèse exacte d'une formule bien connue de Sartre. Pour Macaire, ou du moins pour le défunt qui lui apparaît, l'enfer consiste « à ne pas pouvoir regarder le visage d'autrui » ; et le plus grand soulagement que pourrait recevoir un damné serait « de voir un peu le visage d'un autre »[20].

« Aimons aimer les pauvres... Aimons à être en paix avec tout homme, avec les grands et avec les petits... Aimons tous les hommes comme nos frères », dira abba Isaïe[21]. Et dans

19. Saint CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, IV, 12 ; *SC* 109, p. 136.

20. Macaire, 38, dans *Les Apophtegmes des Pères du désert*, traduits par J.-C. GUY (ronéotypé), Bellefontaine, 1968, p. 181.

21. Abba ISAIE, *Ascéticon syriaque*, Logos XV, 9-11, dans R. DRAGUET, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe* (CSCO 293-294), II, p. 281. Il est significatif que dans l'index dressé

l'*Ascéticon* de ce dernier, comme dans les Apophtegmes, transparaît partout le souci d'une charité humble, active, étonnamment délicate dans ses manifestations, ingénieuse à rendre service, soucieuse à l'extrême de ne pas peiner autrui et de respecter sa liberté.

Plein de douceur et de condescendance pour les autres, le semi-anachorète est austère pour lui-même, selon sa mesure. Devant l'importance accordée au jeûne et à l'ascèse par l'ancien monachisme, nous sommes souvent tentés d'imputer aux Pères un dualisme peu chrétien, où nous verrions volontiers une contamination platonicienne ou manichéenne. Assurément, la pensée des Pères comporte un certain dualisme, qui s'exprime parfois au moyen d'expressions platoniciennes et qui a pu, dans une mesure à apprécier pour chaque cas, en être faussé. Mais dans son fond, ce dualisme est d'origine biblique et proprement chrétienne : il oppose non la matière comme telle à l'esprit, mais le monde présent, non glorifié, soumis à la « corruption », au monde qui vient, et qui sera celui de la résurrection et de la transfiguration des corps et des âmes. Aussi le but de leur ascèse n'est-il pas de séparer l'âme du corps autant qu'il est possible ici-bas, mais de transfigurer le corps lui-même pour le faire participer à la divinisation de l'âme.

Par l'ascèse, disait saint Antoine, « tout le corps est transformé et vient sous le pouvoir de l'Esprit-Saint ; et je pense que quelque part lui est accordée déjà de ce corps spirituel qu'il recevra lors de la résurrection des justes »[22].

Le but que poursuivaient ces moines était d'assurer l'unification de tout leur être, corps et âme, dans la lumière de Dieu. La « pureté du cœur » ou, dans un langage plus philosophique, l'*apathéia,* à laquelle était ordonné leur effort ascétique ne consistait nullement, comme chez les stoïciens, à éteindre la

---

par R. Draguet pour son édition de cette somme de la spiritualité semi-anachorétique, l'article « Prochain » couvre 139 lignes de références, alors que les articles « Retraite et silence » et « Prière » n'en couvrent respectivement que 4 et 16.

22. Saint ANTOINE, *Lettre* I, 4.

sensibilité ou à assurer sur elle une emprise despotique de la volonté, mais, au contraire, à l'apprivoiser, comme ces bêtes redoutables du désert qui devenaient pour les vieux ascètes des auxiliaires forts et dociles. Ainsi, les passions, intérieurement rectifiées, apporteraient toute leur énergie au service de l'amour de Dieu, avec aisance et spontanéité.

*Vie active et vie contemplative*

Nous n'avons pas eu jusqu'ici à faire intervenir les notions de « vie active » et de « vie contemplative ». A vrai dire, c'est surtout au cours du moyen âge latin que ces deux termes deviendront d'usage courant pour désigner des états de vie distincts, et que l'identification entre les concepts de vie monastique et de vie contemplative deviendra presque générale. Le monachisme oriental primitif ne les a pas ignorés, mais, dans une très large mesure, il a préféré exprimer les mêmes réalités selon d'autres catégories.

Les notions de vie active et de vie contemplative ont été introduites dans la spiritualité du désert par le groupe de moines intellectuels, disciples d'Origène et des Alexandrins, qui gravitait autour d'Evagre le Pontique. L'hétérodoxie des spéculations théologiques de ce dernier ne fait plus aucun doute. Mais il s'est trouvé parmi ses disciples des auteurs de la qualité de Cassien, qui ont su opérer les discernements nécessaires dans la doctrine du maître, et nous la transmettre sous une forme dont toute la tradition chrétienne a reconnu la rectitude théologique et l'équilibre spirituel.

Selon cette école [23], les termes de vie active et de vie contemplative représentent moins des états de vie distincts, que deux étapes, ou deux aspects complémentaires, de la vie spirituelle. La vie active n'est pas une vie consacrée à l'apostolat ou aux œuvres de miséricorde ; elle se définit par la pratique de l'ascèse et de la charité fraternelle, selon les modalités re-

23. La source en est Origène, dont l'enseignement est bien exposé par H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, Paris, 1961, p. 434 s.

quises par la vie quotidienne dans les groupes semi-anachorétiques. La contemplation correspond aux formes supérieures de la vie de prière, que nous qualifierions de « mystiques ».

Dans cette perspective, la vie du moine est inséparablement active et contemplative. Elle est active, non en ce sens qu'elle serait organisée en vue d'une forme particulière de service du prochain, mais en tant qu'elle comporte nécessairement l'exercice des vertus évangéliques, de l'ascèse chrétienne et de la charité fraternelle. Cet effort vers la « pureté du cœur», joint à la prière active assidue et soutenu par la grâce, est même la seule chose qui dépende du moine, la contemplation étant un don purement gratuit de Dieu, auquel l'homme peut seulement se disposer.

C'est pourquoi un grand nombre de maîtres spirituels parmi les plus sages, aussi bien dans les milieux semi-anachorétiques que dans les milieux cénobitiques, ont consacré presque exclusivement leur enseignement à cet aspect pratique de la vie spirituelle [24], craignant que les spéculations origéniennes sur la *théoria* ne nourrissent, chez les moines dont le cœur n'est pas encore purifié, une exaltation pseudo-mystique ou des succédanés imaginatifs de la vraie contemplation, dont l'accès leur serait par là même irrémédiablement fermé.

---

24. C'est sans doute une vue trop systématique de dire : « Il n'est pas douteux que le but précis de l'érémitisme est la recherche de Dieu par la contemplation. Mais il est non moins douteux que le but du cénobitisme est tout-à-fait différent et prétend trouver Dieu dans le service des autres... Vouloir faire du cénobitisme une institution contemplative est un préjugé mortel pour l'institution cénobitique elle-même » (J. LEROY, « Regards sur le monachisme athonite », dans *L'Œuvre bénédictine* (En-Calcat), avril 1961, p. 39-40). Cette thèse se retrouve dans l'article « Théodore Studite », dans *Théologie de la vie monastique,* p. 423 s. En fait, le service des frères et les sujétions de la vie commune ne sauraient faire obstacle à une authentique orientation « contemplative » ; au contraire, ils correspondent à cette part de « vie active » qui, selon Evagre et Cassien, est absolument nécessaire pour parvenir à la pureté du cœur et se disposer à la contemplation. Et si une atmosphère de solitude et de silence est suffisamment sauvegardée dans le monastère, la vie cénobitique elle-même permettra l'éclosion d'une vraie prière contemplative.

Les auteurs monastiques se rattachant à la tradition alexandrine n'ont pas été arrêtés par ce scrupule, au moins dans ceux de leurs écrits qui s'adressent à des lecteurs possédant une maturité spirituelle suffisante. Expurgée de ses attaches hétérodoxes, la contemplation évagrienne semble correspondre à une forme authentique de vie mystique ; on peut la rapprocher de cette « épignose » que saint Paul attribuait à la pleine maturité chrétienne, et qu'il opposait aux formes inférieures d'enthousiasme mystique et charismatique [25]. La tradition mystique du monarchisme n'intégrera cependant la doctrine évagrienne de la contemplation, formulée en termes assez intellectualistes, qu'en la corrigeant et en la complétant par l'apport d'autres courants, tributaires eux aussi d'Origène, qui insistaient davantage sur le « sentir » spirituel [26].

L'emploi des termes « vie active » et « vie contemplative » pour désigner, sinon des états de vie, du moins des options spirituelles différentes, n'est pourtant pas entièrement absent de l'ancienne littérature monastique. L'actif est alors le chrétien fervent ou le moine qui s'applique principalement à l'ascèse et aux œuvres de charité : hospitalité, soin des malades, aumône, etc. Cela peut d'ailleurs ne représenter qu'une étape dans une vie spirituelle ; tout moine doit même avoir été, pendant une longue période de formation, un « actif » en ce sens. Le « contemplatif » est le moine qui, après avoir acquis une grande pureté de cœur par l'action ainsi entendue, peut réduire la part de celle-ci dans sa vie pour se consacrer presque exclusivement à la prière. Pour désigner cet état spirituel, la tradition orientale préférera ordinairement employer le terme d'« hé-

25. Mgr. L. CERFAUX, *Le Chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962, note que « l'appel que saint Paul fait à l'intelligence (le *noûs*)... trace la voie aux Pères apologistes et aux grands alexandrins » (p. 232) ; l'épignose est « une expérience que les modernes appelleraient mystique... Une mystique de ce genre est « intellectuelle », ce qui n'est pas une condamnation » (p. 468).

26. Cette tendance se discerne déjà dans les lettres d'Ammonas ; elle sera surtout représentée par le courant « messalien », sur lequel subsiste encore beaucoup d'obscurités ; cf. *L'Evangile au désert*, p. 44-46.

sychaste ». Il est certain que tous les moines, même dans le milieu semi-anachorétique, n'accédaient pas à cette vie contemplative au sens strict. La vie d'union intime et profonde avec Dieu dans la prière n'en constituait pas moins comme le pôle vers lequel toute existence monastique était tendue et qui lui conférait son sens.

D'autre part, jamais la vie contemplative n'a constitué, dans l'ancien monachisme, une « institution », aux contours définis, excluant *a priori* toute activité apostolique. Au contraire, c'est à l'« actif » que cette tradition interdit l'apostolat et toute ingérence dans la vie spirituelle d'autrui : une âme non pacifiée ne saurait pacifier les autres, et risquerait de compromettre sa propre œuvre spirituelle en assumant une fonction dont elle ne peut encore affronter les risques. Par contre, il était considéré comme normal que l'hésychaste, libéré des tâches matérielles absorbantes, exerçât une fonction de père et de guide spirituel, selon des modalités diverses qui relevaient du discernement des esprits :

> « *Nos saints Pères... ont commencé, en vivant dans une grande solitude, par obtenir que la vertu divine habitât en eux ; c'est après cela que Dieu les a envoyés au milieu des hommes, lorsqu'ils possédaient déjà les vertus pour servir à l'édification des hommes et pour guérir leur faiblesse, car ils étaient des médecins de l'âme et ils pouvaient guérir leurs faiblesses.* (...). *Il est impossible en effet que Dieu envoie au milieu des hommes, pour les édifier, une âme qui a une maladie ; ceux qui sortent de la solitude avant d'être parfaits le font d'après leur propre volonté et non d'après celle de Dieu* (...). *Ceux qui sont envoyés par Dieu ne veulent pas abandonner la solitude, sachant que c'est grâce à elle qu'ils ont acquis les vertus divines ; c'est pour ne pas désobéir à leur Créateur qu'ils sortent pour l'édification des hommes* »[27].

## III. LES PREMIÈRES FORMES DE VIE COMMUNE

### *Le cénobitisme pachômien*

On a longtemps prétendu que le monachisme pachômien aurait été un cénobitisme rudimentaire, organisé militairement,

27. Abba AMMONAS, *Lettre I ; Patrologie Orientale*, X, 4, p. 432-434.

où les moines, rassemblés dans d'immenses « casernes » ou « manufactures », auraient ignoré tout véritable esprit de communauté. Il est impossible aujourd'hui, surtout depuis que les *Vies* coptes de Pachôme nous sont devenues accessibles, de maintenir une telle interprétation, qui reparaît pourtant encore dans des ouvrages de vulgarisation.

Une première constatation qui se dégage de la lecture des *Vies* est que l'on retrouve dans les communautés pachômiennes un bon nombre des éléments essentiels du monachisme semi-anachorétique, à peine transposés. La clôture stricte et l'insistance sur le silence remplacent l'éloignement dans le désert ; Pachôme et ses collaborateurs jouent à l'égard de leurs disciples un rôle de père spirituel, analogue à celui des abbés du désert ; les frères ont des cellules, et, quand un travail ne les appelle pas au dehors, ils y tressent des joncs tout en ruminant des psaumes et des passages d'Ecriture, et en interrompant leur besogne par de brefs instants de prière ; l'exercice de la charité fraternelle connaît les mêmes exigences et les mêmes délicatesses qu'au désert ; le moine pachômien utilise les mêmes pratiques d'ascèse que son frère de Scété ou de Nitrie.

Cependant, les moines pachômiens sont plus souvent ensemble que la plupart des semi-anachorètes : les offices du matin et du soir, et, sauf exceptions individuelles, les repas, les réunissent quotidiennement ; les travaux manuels, agricoles en particulier, exigent souvent une activité communautaire.

Ce n'est pas en cela pourtant que consiste la note spécifique du monachisme pachômien [28]. L'originalité de l'institution cénobitique réside essentiellement en ce que l'existence du groupe

28. J'ai essayé de dégager les traits caractéristiques du monachisme pachômien dans *L'esprit du monachisme pachômien* (ronéotypé), Bellefontaine, 1969. On y trouvera la justification des positions adoptées ici. Ce travail avait été rédigé avant la parution de la thèse importante de A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitime pachômien au IVe* siècle (Studia Anselmiana, 57), Rome, 1968. Après la publication de ce livre, j'aurais utilisé avec plus de réserve certains documents, mais l'ensemble de l'interprétation du cénobitisme pachômien qui y est exposée me semble devoir être maintenue.

des frères n'est pas simplement le résultat empirique d'un afflux de disciples autour d'un maître spirituel. Elle est voulue en quelque sorte pour elle-même ; le fondateur semble avoir eu très explicitement le dessein, dès l'origine, de faire de ce groupe une véritable *Koinônia*, à l'image de l'Eglise primitive de Jérusalem.

L'idéal des maîtres spirituels du désert était bien de conduire leurs disciples à répudier tout individualisme ; mais ce renoncement très profond au « moi » s'exprimait dans une attitude d'ouverture et de communion à l'égard de *tout* homme : « Le moine est séparé de tout et uni à tout », disait Evagre le Pontique. La médiation du groupe concret auquel appartenait l'anachorète, apparaissait assez peu, malgré l'importance de l'eucharistie dominicale. Pour Pachôme au contraire, la désappropriation intime du moine et son insertion toujours plus effective dans le Corps du Christ s'accomplit et s'exprime à travers le mystère de la communauté, conçue comme une église particulière.

Pachôme apparaît dès lors comme le père non seulement de chaque moine en particulier, mais encore de la communauté envisagée comme telle. Selon la littérature pachômienne, les frères sont membres de Pachôme comme ils sont membres du Christ, parce qu'il n'a plus qu'un même esprit avec le Christ, et qu'ils n'ont plus qu'un même esprit avec lui. Obéir à Pachôme, pour eux, c'est obéir à Dieu qui habite en lui. En aucune façon, les textes ne donnent l'impression que le Père de la communauté ne représente qu'« un service de la communion fraternelle » émané de cette communauté [29]. L'autorité du su-

29. Selon A. VEILLEUX, « La théologie de l'abbatiat cénobitique et ses implications liturgiques », dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, septembre 1968, p. 351 s., ce serait seulement dans les groupements semi-anachorétiques que le supérieur jouerait le rôle de « maître ayant des disciples à former, et les dirigeant au nom de Dieu » ; dans le cénobitisme pachômien ou basilien, il ne serait que « le frère ayant à remplir le service de maintenir le groupe dans la communion..., celui en qui se concentre l'effort communautaire de la recherche de la volonté divine » (p. 375). Dans cette hypothèse, la conception bénédictine de l'abbé proviendrait, avec quelques correc-

périeur pachômien, assurément, s'exerce comme un service, dans un esprit évangélique très marqué, mais elle n'en reste pas moins pour les frères le signe de la présence du Christ à la tête de son Eglise et de l'autorité de Dieu sur son peuple.

Cet idéal proprement communautaire se traduira surtout de trois façons. D'abord par la mise en commun de tous les biens, signe particulièrement efficace d'une totale abnégation du « moi ». Le semi-anachorète disposait du fruit de son travail ; sa pauvreté consistait à se contenter en tout du strict minimum, et à être prêt à donner même de son nécessaire à de plus pauvres. Le pachômien n'a absolument rien en propre.

Ensuite, par une intensification de l'esprit de soumission et de service mutuel, exigée d'ailleurs par le style de la vie communautaire. Il n'est pas douteux qu'aux yeux de Pachôme, cet état de constante « servitude » à l'égard des autres, si profondément évangélique et paulinien, était un instrument de purification du cœur beaucoup plus efficace que la vie semi-anachorétique, et assurait au cénobitisme une incontestable supériorité sur celle-ci.

Enfin, par l'établissement de règles[30] proprement dites, exigées par le développement des communautés. Mais nous

---

tifs, d'une confusion regrettable opérée par Cassien entre la conception semi-anachorétique et celle du cénobitisme authentique, dont il aurait méconnu la nature propre (*art. cit.*, p. 370-371).

30. Il est difficile de déterminer ce qui, parmi les *Règles* pachômiennes, est authentique, et ce qui pourrait représenter un développement dû à ses successeurs. Deux études récentes consacrées à ce problème aboutissent à des conclusions diamétralement opposées, ce qui invite à la prudence. A. VEILLEUX, *La Liturgie dans le cénobitisme pachômien*, p. 131, écrit : « La plus ancienne section, constituée indéniablement par les *Praecepta...* » ; par contre, Mlle VAN MOLLE, « Essai de classement chronologique des premières règles de vie commune connues en chrétienté », dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, février 1968, p. 124, conclut à la priorité des *Praecepta atque judicia ; les Praecepta et instituta* marqueraient une transition ; quant aux *Praecepta*, ils seraient postérieurs à la mort de Pachôme et représenteraient une véritable trahison de son esprit. Cette chronologie n'est pas dénuée de vraisemblance, mais il est difficile de souscrire aux jugements de valeur de l'Auteur.

constatons que, dans le monachisme pachômien, ces règles ne se substituent pas à l'Ecriture ; elles n'en veulent être qu'une application aux circonstances concrètes de la vie de communauté, et elles renvoient sans cesse le moine à la rumination du texte sacré, qui demeure la règle fondamentale.

Les règles ne se substituent pas non plus à la conscience personnelle, ni « à l'appel sans limite à une docilité totale à l'Esprit ». Beaucoup d'épisodes des *Vies* nous montrent que, pour Pachôme, il ne suffit pas que les frères obéissent aux règles écrites : ils doivent en outre être dociles à la voix de la conscience et aux inspirations particulières de l'Esprit. Les communautés pachômiennes n'étaient nullement soumises à un principe d'uniformité absolue.

Pachôme n'entendait d'ailleurs pas limiter l'ambition de ses moines à une simple rectitude morale. Hostile à toutes les spéculations alexandrines et réservé à l'égard des manifestations charismatiques extraordinaires, il enseigne que l'effort spirituel conduit à « l'inhabitation du Saint-Esprit », à « la perfection des fruits de l'Esprit », à « l'unité d'esprit », expressions qui désignent un éveil du sens intime des choses de Dieu et un discernement expérimental des réalités spirituelles, très proches eux aussi de l'« épignose » paulinienne et de l'expérience mystique des moines du désert qui, tel Ammonas, ignoraient le vocabulaire évagrien.

Le cénobitisme pachômien nous apparaît ainsi comme une forme de vie monastique remarquablement équilibrée, où l'inspiration charismatique et l'héritage spirituel du désert s'allient heureusement à un sens très vif de la communion ecclésiale et à une organisation déjà très développée, sans être oppressive.

*Le cénobitisme cappadocien*

L'œuvre monastique de saint Basile ne peut être considérée comme un perfectionnement raisonné du système pachômien. Elle s'est développée dans un contexte très différent — celui d'un mouvement ascétique encore peu organisé, mais en partie vicié par un rigorisme exagéré ou par un enthousiasme mystique mal discipliné — et dans un milieu déjà marqué par l'influence

alexandrine [31]. Basile d'ailleurs ne semble pas avoir eu l'intention de critiquer le cénobitisme pachômien, dont il n'avait probablement pas une connaissance précise.

Saint Basile ne représente pas non plus tout le cénobitisme cappadocien. Le rôle exact de son maître Eustathe de Sébaste nous est mal connu ; mais nous savons l'influence profonde que Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse ont exercé sur la spiritualité de ce milieu monastique, dans un sens qui ne s'harmonisait peut-être pas toujours sans quelques tensions avec les tendances de Basile.

L'empreinte d'Origène sur le milieu basilien est, en quelque sorte, un héritage de famille, et Basile le reconnaissait volontiers. Son aïeule Macrine avait été convertie et baptisée par Grégoire le Thaumaturge, disciple enthousiaste d'Origène. Dès le début de sa vie monastique, nous voyons Basile compiler avec

---

31. J. GRIBOMONT a beaucoup éclairé les origines du cénobitisme basilien et la genèse des Règles de S. Basile dans de nombreux articles ; cf. notamment « Saint Basile », dans *Théologie de la vie monastique,* p. 99-113 ; « Eustathe de Sébaste », dans *Dictionnaire de Spiritualité,* IV/2, col. 1708-1711. La conception de l'autorité qu'il croit pouvoir dégager des textes basiliens dans « Obéissance et Evangile selon saint Basile le Grand », *Supplément de la Vie Spirituelle,* 15 mai 1952, et que A. Veilleux (*supra,* note 29) a étendue au monachisme pachômien, appellerait sans doute des nuances. Dans les passages de son *Traité de la Virginité* où Grégoire de Nysse semble bien vouloir opposer la conception « basilienne » aux déficiences de l'ascétisme cappadocien d'inspiration rigoriste ou pré-messalienne, nous lisons que les jeunes ascètes « devraient avant tout s'occuper de chercher pour cette route un guide et un maître (*didascalos*) excellent » (*Traité de la Virginité,* XXIII, 3 ; *SC* 119, p. 530-532), et il développe longuement cette idée, après avoir précisé que ses conseils ont une portée générale, et n'évoquent pas seulement la personnalité de Basile (*o. c.,* XXIII, 5-6 ; p. 542-533 ; cf. Pr. 2 ; p. 250-252). Si l'on doit discerner dans ces pages, comme le pense M. AUBINEAU, *o. c.,* p. 58-59, un écho des entretiens de Grégoire avec son frère à Annési, et si le traité a été rédigé en 371 à la demande de Basile (*o. c.,* p. 235), on hésitera à admettre que le cénobitisme basilien « n'implique point de référence nécessaire à un abbé » (J. GRIBOMONT, «Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce», dans *Studia Monastica,* 7 (1965), p. 21).

Grégoire de Nazianze une anthologie de textes d'Origène, la *Philocalie,* en même temps qu'il rédige ses *Règles morales,* guide pour la vie ascétique d'inspiration purement biblique. Et lorsque Grégoire de Nysse veut décrire le groupe de disciples rassemblé autour de son frère, il recourt spontanément à des termes traditionnellement utilisés pour désigner les écoles philosophiques : « Tu verras non pas une personne unique, mais un chœur de saints, rangés sous la direction de ce coryphée (Basile), appliqués à imiter celui qui a pratiqué avec succès la vertu »[32]. La communauté de Basile rejoint, mais cette fois avec des traits proprement monastiques, le didascalée d'Origène. Comme l'a d'ailleurs bien vu Louis Bouyer, l'idéal exclusivement cénobitique de Basile « reste bien dans la ligne de la gnose de Clément et d'Origène, qui ne conçoit pas le vrai gnostique autrement que formé dans la vie commune et faisant part aux autres de toutes les richesses spirituelles qu'il a pu faire siennes »[33].

Pourtant, le contraste que nous avons pu constater entre la *Philocalie* origénienne et les *Règles morales,* se retrouve, plus accusé encore, entre les *Règles longues* et les *Règles brèves* de Basile d'une part, et les écrits rédigés par Grégoire de Nysse pour le même milieu monastique, notamment le *Traité sur la Virginité,* de l'autre. Les œuvres ascétiques de Basile portent la marque d'une austère sobriété qui ne laisse filtrer un apport philosophique que dans la mesure où il appuie des exigences d'ordre moral, assez rigoristes. Chez Grégoire au contraire, nous trouvons une doctrine mystique très élaborée, où la tradition alexandrine s'enrichit d'une référence plus explicite à l'ordre sacramentel.

Basile n'est pas moins origénien, au fond, que son frère, et le *Traité du Saint-Esprit* montre bien qu'il était fort capable lui aussi de développer une doctrine de la gnose et de la

---

32. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la Virginité,* XXIII, 6 ; *l. c.,* p. 545.

33. L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères,* p. 408.

*théoria*[34]. Mais il est aussi un conducteur d'âmes avisé, et son réalisme spirituel devait l'inciter à une grande sobriété. Le caractère exclusivement pratique de ses règles tient à ce qu'elles ont été rédigées, comme toutes les règles, pour le tout-venant des moines. Livrer de hautes spéculations à ce milieu où tout n'était peut-être pas entièrement sain devait lui sembler dangereux, ou du moins assez vain. Son silence sur la contemplation ne vient pas d'une opposition de principe, mais plutôt d'une économie pastorale, analogue à celle dont il ferait preuve, en matière doctrinale, à propos de la consubstantialité du Saint-Esprit. La tâche essentielle d'un éducateur monastique est de former d'abord les moines aux vertus pratiques, à la « vie active » d'Origène et d'Evagre. Et celle-ci, pour Basile, peut impliquer une participation à ces œuvres charitables qu'il développera durant son épiscopat.

Mais si Basile ne parle guère aux moines de la *théoria*, il n'en insiste pas moins sur la solitude effective et son orientation vers le « souvenir de Dieu » et la prière continuelle ; ses disciples ne forment pas un groupe d'ascètes vivant dans le monde, mais une communauté proprement monastique, même si le mot n'y est pas :

> « *L'ascèse que l'on pratique pour plaire à Dieu selon l'Evangile du Christ consiste à rompre* (anachorein) *avec les soucis du monde et à se rendre étranger à tout sujet de distraction... Cela fait, il faut garder notre cœur avec tout le soin possible, de manière à ne jamais laisser échapper la pensée de Dieu, et à ne pas laisser souiller le souvenir de ses merveilles par l'image des choses vaines. Au contraire, il faut porter partout avec soi la sainte pensée de Dieu, imprimée sur nos âmes comme un sceau ineffaçable grâce à un souvenir pur et continuel. C'est ainsi en effet que l'amour pour Dieu naît dans l'âme ; celui-ci nous excite à accomplir les commandements du Seigneur, et lui-même est à son tour préservé par eux d'une façon durable et constante* »[35].
>
> « *Une habitation retirée évite à l'âme les divagations. Afin de pouvoir prier inlassablement, commençons par vivre*

34. B. PRUCHE, Introduction à BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit* (SC 17bis) p. 196-205.

35. Saint BASILE, *Grandes Règles*, 5 ; *PG* 31, 920 C - 921 B.

*dans la retraite... Par le tumulte et les occupations que comporte la vie commune (c'est-à-dire celle des chrétiens dans le monde), l'âme est détournée du très précieux souvenir de Dieu, et perd ainsi l'avantage de se réjouir en Dieu, de jouir de ses charmes et de ses délices et de goûter la douceur de ses paroles* »[36].

Cependant, pour Basile comme pour Pachôme, les disciples rassemblés autour de leur maître spirituel ne forment pas un simple groupement accidentel, mais une véritable communauté où ils sont unis comme les membres d'un même corps par le lien du Saint-Esprit. Nous trouvons une réflexion particulièrement élaborée sur ce thème de la communauté dans les *Constitutions monastiques*, inauthentiques, mais d'inspiration basilienne :

« *Que comparer à ce genre de vie ?... Des hommes de diverses races et de diverses régions sont si parfaitement unis en un même lieu qu'on ne voit plus qu'une seule âme en beaucoup de corps, et que tous ces corps ne semblent plus être que les organes d'un même esprit... Dieu avait voulu dès le commencement que nous soyons tels, et il nous avait formés pour cela. Ceux qui mènent cette vie restaurent ce bien antique et font disparaître la faute d'Adam, notre premier père. Il n'y aurait jamais eu en effet ni division, ni querelle, ni guerre parmi les hommes, si le péché n'avait divisé la nature. Ils sont de parfaits imitateurs du Sauveur et de la vie qu'on menait dans son entourage quand il était sur la terre. En effet, ayant rassemblé le chœur des disciples, il a rendu toutes choses communes entre les apôtres, et il s'est donné lui-même à eux en commun ; de même, ceux qui se confient à un supérieur* (« *cathigoumène* »), *s'ils gardent fidèlement leur règle de vie, imitent parfaitement la vie des apôtres du Sauveur. Ils rivalisent avec la vie des anges, en gardant parfaitement, comme eux, ce qui est propre à une société : en effet, il n'y a parmi les anges ni dispute, ni contestation, ni querelle, mais chacun possède les biens de tous, et tous cependant jouissent intégralement de ce qui leur est propre... Ils pratiquent parfaitement la non-possession, n'ayant rien en propre, mais tout en commun. Ils montrent ainsi de quels biens l'incarnation du Sauveur a été la source, elle qui a rassemblé en elle-même et uni à Dieu la nature humaine brisée et divisée en d'innombrables fragments. En effet, en cela se résume toute*

36. ID., *Ibid.*, 6 ; *l. c.*, 925 A, 928 A-B.

*l'économie du Sauveur : rassembler la nature humaine en elle-même et, avec lui, faire cesser sa division pernicieuse pour restaurer l'union primitive* »[37].

Le style des communautés cappadociennes est certainement différent de celui des monastères de saint Pachôme, mais la conception de la vie religieuse qui s'y exprime semble bien être fondamentalement la même. Ce qui en fait la spécificité est certainement le désir de réaliser aussi parfaitement que possible l'idéal d'une communauté chrétienne, réplique de l'Eglise primitive des *Actes des Apôtres*, et en même temps anticipation de la cité céleste, où toutes les déchirures provoquées par le péché seront réparées, et où l'humanité rachetée, rassemblée dans l'unité du Corps du Christ, ne formera plus qu'une seule image du Dieu unique. C'est là une nouvelle façon d'anticiper partiellement la condition eschatologique de l'humanité, et de réaliser un certain type de vie angélique. Mais alors que la virginité possède déjà la réalité signifiée par le mariage, sans la médiation du signe sacramentel, le cénobitisme incarne partiellement la réalité eschatologique dans un signe qui reste de ce monde, la communauté locale. Cela explique que l'exclusivisme cénobitique de Pachôme et de Basile n'ait jamais pu s'imposer totalement, et qu'un large courant de la tradition monastique ait toujours vu dans l'érémitisme un au delà légitime du cénobitisme.

Sans doute faut-il ajouter que le cénobitisme, en lui-même, n'est pas spécifiquement monastique. Un idéal de vie commune peut fort bien s'allier à un type de vie religieuse qui n'a rien de monastique ; l'adoption de la *Règle* de saint Augustin, en Occident, par diverses congrégations modernes le montre bien. On peut même concevoir des communautés de ce genre admettant dans leur sein des chrétiens mariés. Si le cénobitisme de Pachôme, de Basile, et aussi celui de saint Augustin[38] (dont la *Règle* n'exprime pas toute la conception de la vie religieuse), est mo-

37. PSEUDO-BASILE, *Constitutions monastiques*, 18 ; *PG* 31, 1381 D - 1385 A.

38. Comme plus tard, celui de saint Benoît et de la tradition occidentale.

nastique, c'est parce qu'il a intégré les éléments essentiels de l'ascétisme primitif et du semi-anachorétisme : le célibat et la retraite à l'écart du monde, afin de vivre, comme on l'a dit, dans une communion aussi consciente et constante que possible avec Dieu. La réussite de cette synthèse entre solitude et communauté est inscrite dans les faits, et le monachisme cénobitique s'est montré, au cours des siècles, en Orient comme en Occident, parfaitement adapté au grand nombre, et capable de conduire les meilleurs jusqu'à une authentique contemplation.

Il ne faut jamais oublier d'ailleurs que l'ascétisme dans le monde, l'érémitisme, le semi-anachorétisme et le cénobitisme ont connu, dès les origines, des réalisations très variées, dont la présente étude ne pouvait que suggérer la diversité ; de l'un à l'autre, le passage est presque insensible, et la vie s'est souvent chargée d'atténuer les arêtes un peu vives que certains fondateurs avaient données à leur œuvre. Certaines constantes ne s'en dégagent que mieux ; elles peuvent encore nous inspirer pour les renouvellements qu'il nous faut entreprendre.

Placide DESEILLE, O. C. S. O.

# RECHERCHE SUR LE SENS DE LA VIE RELIGIEUSE

Il est habituel de n'introduire un article qu'après en avoir achevé la conclusion. C'est pourquoi je commencerai par une remarque portant sur les difficultés rencontrées dans la rédaction de ces pages. N'est-ce pas une entreprise vouée dès le départ à l'échec que de vouloir cerner, avec quelque précision, la vie religieuse chrétienne, alors que sont remis en cause les présupposés qui lui permettaient jusqu'à présent d'exister tant bien que mal ? Est-il possible de dire quelque chose, aussi modeste que soit ce dire, sans prendre appui sur des certitudes préalables qu'il faudrait interroger à leur tour ? Est-il même possible d'interroger véritablement sans mettre en œuvre des concepts qui devraient faire eux-mêmes l'objet d'un questionnement préalable ? Ainsi, le mouvement même qu'il conviendrait d'épouser est celui d'une régression permanente vers cet en-deçà auquel toute question, aussi radicale qu'elle puisse être, renvoie nécessairement. Un tel mouvement, par définition, ne peut avoir de terme. J'ai bien tenté de le suivre, mais sans lui être pleinement fidèle ; j'ai couru le risque de n'être pas qu'interrogatif.

Les détours qu'il faudrait accomplir pour risquer une quelconque affirmation sont innombrables. Si la route ici suivie est quelquefois sinueuse, il m'a fallu également emprunter bien des raccourcis qui conféreront une apparence « dogmatique » à certaines assertions. Mais ce dogmatisme n'est pas aussi réel qu'il pourrait paraître : je l'interroge pour ma part alors même que je n'ai pas toujours explicité ci-après les questions préalables.

Je tiens simplement à dire au lecteur éventuel de ces pages que le résultat ne serait pas méprisable si les raccourcis empruntés et les quelques assertions hasardées ne provoquaient en retour que de nouvelles questions.

## I. REMARQUES SUR LES DIMENSIONS CULTURELLES ET THÉOLOGIQUES D'UNE CRISE

Un certain nombre d'études ont cherché à discerner les sources diverses de la crise que traverse actuellement la vie religieuse. Les modes d'approche peuvent être extrêmement variés, mais il semble bien qu'à la racine de ce qui se passe, en ce domaine particulier comme dans l'Eglise en général, il y ait un phénomène que l'on pourrait désigner par le terme de « révolution anthropologique ». La vie religieuse n'est pas un en-soi qui planerait en quelque sorte au-dessus de l'histoire, mais elle s'est effectivement construite à l'intérieur d'un contexte culturel donné. Toute réalisation de ce type ne met pas en œuvre seulement des vérités évangéliques. Elle fait aussi appel à toute une façon de vivre et de comprendre l'existence humaine qui n'est pas déduite de l'Evangile, mais qui est au contraire le sol humain préalable à l'intérieur duquel seront vécues et signifiées ces vérités évangéliques. C'est à l'intérieur de ce contexte culturel, donc nécessairement relatif à l'espace et au temps, que l'Eglise invente la façon dont l'Evangile peut être manifesté. Or nous assistons, depuis longtemps déjà, à une modification assez considérable de ce substrat humain. La crise que nous traversons, avant d'être interprétée comme une crise de la foi, doit d'abord être saisie au niveau de son infrastructure anthropologique. Faute d'opérer un tel discernement, on en vient facilement à conférer une signification théologique indue aux événements qui secouent actuellement l'Eglise. Pour prendre un exemple récent, il est clair que le *Credo* de Paul VI et le *Catéchisme Hollandais* représentent des expressions de la foi qui mettent en œuvre des univers culturels profondément différents. Lorsqu'on ne tente pas d'opérer ce discernement entre la foi et ses expressions culturelles, on en vient à déplacer sur un

terrain qui n'est pas le sien l'affrontement qui s'opère. Un tel discernement n'est certes pas toujours facile, mais il demeure un des moyens les plus fertiles dont nous puissions disposer pour éclairer notre situation, mettre un peu plus de justesse dans les affrontements actuels et respecter, de part et d'autre, un véritable pluralisme dans l'unité de la foi.

La vie religieuse est l'une des façons, mais non la seule, dont l'Eglise a voulu manifester l'Evangile dans le monde, et, pour ce faire, elle a mis en œuvre l'anthropologie dont il était possible de disposer en ce temps-là. Mais que vienne à être modifié le sol humain sur lequel se sont enracinées les formes traditionnelles de la vie religieuse, celles-ci peuvent alors cesser de signifier exactement le message qu'elles contiennent. Bien plus, dans la mesure où les signes demeurent identiques, ils peuvent changer de signification au point de dire le contraire de ce qu'ils indiquaient originellement, parce que le substrat humain à l'intérieur duquel ils ont pris naissance se trouve modifié. L'identité des signes, loin de préserver une identité du signifié, entraîne au contraire un changement de sens. Nous sommes précisément en un temps où la transformation des signes est le seul moyen de maintenir l'identité du signifié évangélique.

Les formes actuelles de la vie religieuse, qui ne sont autres que les formes anciennes quelquefois retouchées à la périphérie d'elle-mêmes, s'enracinent dans un monde humain différent de celui qui semble caractériser l'homme de notre temps. Sans doute, la situation actuelle est-elle assez complexe : tous les hommes ne vivent pas à l'intérieur du même « monde ». Mais de nouvelles tendances naissent qui ne permettent pas de considérer le présent comme la morne répétition du passé. Aussi évangélique qu'il pouvait être dans le concret des existences, le système d'autorité mis en œuvre dans les Ordres ou Instituts consonnait réellement avec celui qui existait soit dans le monde féodal, soit dans les villes libres au temps du mouvement communal, soit sous le régime de la monarchie absolue. Aujourd'hui le contexte culturel est porteur de réalités bien différentes : pouvoir démocratique,

responsabilité personnelle, création collective, tendance vers l'autogestion, etc. Or, dans l'un et l'autre cas, nous n'avons pas affaire à des vérités évangéliques, mais tout simplement à des vérités humaines, plus ou moins parfaites, qui émergent dans leur diversité au cours de l'histoire et qui constituent autant de préalables aux significations évangéliques. Il convient d'autant plus de le rappeler que, aujourd'hui comme hier, on s'empresse de qualifier d'évangélique ce qui est avant tout d'ordre purement humain, sacralisant à tour de rôle la démocratie après la monarchie, le socialisme après le féodalisme, la révolution après l'ordre établi. Faut-il rappeler qu'il s'agit d'abord de tester la vérité humaine immanente à de telles options, au lieu de faire un détour fallacieux par l'Evangile pour affirmer leur légitimité ? On ne peut utiliser la Parole de Dieu pour se dispenser de rechercher la vérité intramondaine qui est en cause. Ce serait demander à l'Evangile une réponse qu'il ne peut pas donner.

S'il est extrêmement important de saisir la dimension anthropologique et culturelle du problème actuel, il est non moins important d'en voir les conséquences au niveau de la foi. Le problème anthropologique prend une dimension théologique parce que les vérités évangéliques sont vécues et signifiées par la mise en œuvre d'un monde humain. Si le monde humain des religieux devient trop étranger à celui des autres hommes, c'est la signification théolologique de leur existence qui sera perçue comme étrangère par rapport à la vie quotidienne des hommes. Tant qu'ils ne seront pas libérés d'un passé qui, pour glorieux qu'il soit, n'en est pas moins culturellement révolu dans son ensemble, les religieux transmettront une image de Dieu incapable d'avoir un sens réel pour les hommes ou ayant un sens différent de celui qui est attesté en Jésus-Christ. L'actualité d'un tel Dieu ne peut être exprimée en conjuguant l'existence humaine aux temps passés ; la communion universelle de ce même Dieu ne peut pas être signifiée avec des termes qui sont eux-mêmes expressifs d'une séparation culturelle. Pour témoigner authentiquement du Dieu de Jésus-Christ, pour être fidèle à leur vocation

la plus traditionnelle, les religieux doivent opérer leur propre « révolution anthropologique ». La transformation des signes est vraiment le seul moyen de maintenir aujourd'hui l'identité du signifié. Lorsque le monde mis en œuvre par la vie religieuse ne possède plus de cohérence suffisante avec le monde mis en œuvre par les hommes dans leur vie quotidienne, la vie religieuse devient l'expression sociologique de l'hétérogénéité de Dieu par rapport à la vie humaine. Elle devient en quelque sorte l'épiphanie du Sacré, au sens où ce terme désigne le divin comme ce qui est radicalement séparé de l'existence de l'homme dans le monde. Vivre avec ce Dieu sera donc passer de ce monde à un autre monde aussi différent que possible, c'est-à-dire, en fin de compte, ne pas vivre avec lui dans le monde réel. Qu'on le veuille ou non, la distance culturelle qui sépare l'Eglise dans son ensemble, l'état religieux en particulier, et le monde, exprime une image sacrale de Dieu, alors que Jésus-Christ est venu nous en révéler le visage humain. Ainsi, au lieu d'être un signe de l'Evangile, la vie religieuse tendrait à en devenir un contre-signe, si du moins on estime que Jésus-Christ est venu manifester Dieu par le mouvement même de sa communion aux hommes et non par je ne sais quel retrait, par l'ébauche d'un rapport humain universel et non par l'isolement culturel, par l'extrémité de sa présence et non par la distance infinie de son absence. Si le Dieu de Jésus-Christ n'appartient pas au registre du sacré, c'est parce que la différence en laquelle il dévoile sa propre transcendance n'est pas autre chose que l'universalité même de sa communication. Aussi bien, avant de penser que la contestation dont la vie religieuse est actuellement l'objet est la preuve évidente que les hommes (parmi lesquels il faudrait compter des religieux contestataires) ont aujourd'hui perdu le sens de Dieu, il vaudrait mieux nous demander si nous n'avons pas perdu nous-mêmes la clef de la communication et si ce Dieu dont nous prétendons être les témoins est véritablement celui de Jésus-Christ.

L'enjeu est donc sérieux. Le changement de la situation actuelle n'est pas seulement exigé par les modifications qui

s'opèrent dans la façon dont l'homme appréhende sa propre existence dans le monde et par les possibilités de vérités humaines nouvelles qu'elle semble offrir (bien que ce motif soit en lui-même déjà suffisant), mais il est encore requis pour que la vie religieuse acquière aujourd'hui une signification théologique conforme à l'Evangile et transmissible aux hommes. Si les lignes générales de ce diagnostic sont exactes, la seule conclusion que l'on puisse en tirer consiste à nous engager délibérément dans la transformation des formes actuelles de la vie religieuse, comme cela se fait déjà un peu partout, afin de libérer le sens qu'elles retiennent captif.

Mais il ne faut pas préjuger de l'avenir, c'est-à-dire vouloir établir, dès maintenant, une sorte de modèle qui servirait de critère pour les formes futures de la vie religieuse. La plupart du temps, on veut bien accepter de modifier la situation actuelle, mais à la condition de savoir à l'avance « ce que l'on mettra à la place ». Il faudrait en quelque sorte construire une maison nouvelle et ne déménager que lorsque tous les travaux seraient achevés, les pelouses tondues et les parquets cirés. C'est oublier que l'avenir ne se construit pas abstraction faite de l'expérience à l'intérieur de laquelle il est engendré et qu'un projet humain ne peut se préciser qu'au fur et à mesure de sa réalisation. C'est une démarche typiquement idéaliste que de vouloir décider de tout dès le commencement d'une entreprise. Il faut accepter de courir des risques, de tâtonner pendant longtemps et de perdre bien des sécurités. Si la théorie précède en tout point l'expérience à venir, elle n'est plus la théorie de cette expérience, mais seulement la projection de ce qui fut dans le passé. Aussi faut-il consentir à rompre le cercle vicieux, et le seul moyen de le faire est de se déprendre suffisamment du passé pour être capable d'inventer l'avenir.

Il ne convient pas pour autant de faire n'importe quoi et n'importe comment. Il ne s'agit pas (mais en est-il vraiment question ?) de substituer à cet idéalisme fréquent un conformisme de la ressemblance à autrui, privé de tout principe critique. Il serait naïf de se jeter à l'eau en procla-

mant bien haut que l'expérience, à elle seule, montrera si l'on survit ou si l'on est englouti. Pour être maîtresse de vie, l'expérience doit être critiquée tout au long de son déroulement. Elle doit l'être à deux niveaux. D'une part, en regard de la vérité humaine qui est à l'œuvre, c'est-à-dire du sol anthropologique auquel on fait appel. C'est là, avant tout, affaire de raison. Elle doit l'être d'autre part en référence à la Parole de Dieu prise dans sa totalité, c'est-à-dire vécue et comprise en Eglise. Ces deux niveaux sont différents, comme le suggèrent les remarques faites plus haut. Mais ils sont aussi impliqués l'un dans l'autre. La Parole de Dieu est plus universelle que toute existence humaine déterminée (c'est pourquoi elle est interpellation de toute existence et principe dynamique de dépassement), mais elle n'est vécue et interprétée que dans des situations historiques, c'est-à-dire à la fois contingentes et limitées. C'est pourquoi nous sommes sans cesse contraints de libérer l'universel de son expression singulière, mais sans jamais le ressaisir à notre tour qu'à travers une autre singularité. Nous reconnaissons que la vie religieuse n'est pas, dans la totalité d'elle-même, liée à une phase révolue de l'histoire de l'Eglise et de l'humanité : elle appartient à ce qu'il y a d'universel et de permanent dans la Parole de Dieu. Mais nous avons grand besoin de discerner à nouveau quel est cet universel et de ressaisir sa signification pour notre existence actuelle.

Une telle entreprise est pleine de risque. En tout état de cause, elle ne saurait être menée à bien, nous semble-t-il, si l'on ne consent pas à détacher quelque peu cet universel des bases anthropologiques trop contingentes à l'intérieur desquelles il fut vécu et qui lui donnèrent un visage historiquement limité. Pour notre part, nous tenterons simplement de relier cet universel à une vérité de l'existence humaine qui ne fut pas nécessairement explicitée jadis avec l'amplitude aujourd'hui requise, mais qui n'en était pas moins vécue. Nous en appellerons, en quelque sorte, du plus contingent au moins contingent, du plus apparent au plus profond, tout en sachant que celui-ci ne se livre que sous les espèces de celui-

là. Notre réflexion aura donc un caractère relativement abstrait, mais une telle démarche nous apparaît inévitable si l'on veut pouvoir inscrire à nouveau, au cœur de notre situation historique, une vérité permanente de la Parole de Dieu. D'ailleurs, notre vie n'est-elle pas faite d'une tension continuelle entre l'universalité de la Parole et la contingence multiple de notre situation historique ?

## II. DÉFINITION DE LA VIE RELIGIEUSE OU RECHERCHE D'UNE SIGNIFICATION

Jusqu'à présent, nous avons parlé de vie religieuse sans préciser davantage le contenu concret d'une telle réalité. Il suffisait, pour une première approche, de cette appréhension globale, non encore critiquée, à laquelle chacun se réfère lorsqu'il est question de vie religieuse. Mais lorsqu'il s'agit de déterminer, avec autant de rigueur que possible, la raison pour laquelle nous appelons religieuse telle forme particulière d'existence, de nombreuses difficultés surgissent. On sait que le Concile lui-même s'est heurté à ce problème. Il faut pourtant procéder à ce travail d'élucidation. Quel critère peut-on utiliser pour discerner, dans l'histoire passée et présente de l'Eglise, ce qui appartient à la vie religieuse et ce qui lui demeure extérieur ? Il n'est pas besoin de s'engager bien avant dans une telle entreprise pour constater assez vite que nous regroupons à l'intérieur d'une même catégorie des formes d'existence extrêmement diverses. A la limite, elles apparaissent même si peu homogènes les unes aux autres que l'on est en droit de se demander si nous ne sommes pas en pleine confusion lorsque nous recherchons à saisir une telle diversité par le médiation d'un unique concept ! La notion de vie religieuse ne serait-elle pas d'autant plus vide qu'elle serait plus compréhensive ? D'autre part, même si l'on parvenait à discerner une structure objective commune à toute une multiplicité de cas concrets, il ne s'ensuivrait pas pour autant que la signification vécue soit la même dans tous ces cas. Il peut y avoir une ressemblance purement matérielle ou logique entre les « états religieux », mais une profonde dissemblance

au plan des motivations et des investissements existentiels.

La seule façon d'aller plus avant nous semble donc de formuler une hypothèse qui soit à la fois suffisamment précise pour guider une recherche et suffisamment souple pour ne pas être *a priori* trop réductrice. Sans toujours donner les raisons de notre choix (pour ne pas allonger démesurément cet article), nous pouvons dire que cette hypothèse s'est formée à l'intérieur d'un double mouvement : discerner la réalité vécue en tenant compte d'un critère présent dans l'Evangile et ouvrir ce critère évangélique grâce à cette réalité historiquement vécue.

Il importe de rappeler tout d'abord qu'on ne peut pas trouver dans l'Evangile une justification de la vie religieuse telle qu'elle est aujourd'hui pratiquée et juridiquement définie. La célèbre distinction entre préceptes et conseils ne peut pas se prévaloir d'une vérification biblique aussi évidente que celle qui a pu être faite dans le passé. Les progrès de l'exégèse d'une part, la connaissance de l'histoire de la vie religieuse d'autre part, montrent que la trilogie « célibat-pauvreté-obéissance » accompagnée de vœux ou de promesses, ne représente qu'une modalité historique particulière de la vie religieuse, mais non la forme universelle qu'elle doit prendre. Nous sommes profondément marqués par la définition juridique qui a cours depuis des siècles, et nous y voyons spontanément l'expression la plus parfaite que l'on puisse atteindre. Cette perfection est en réalité toute relative. Il importe aujourd'hui de reprendre conscience du caractère contingent de la liaison qui est ainsi faite entre pauvreté, obéissance et célibat, ainsi que des modes d'engagement et des styles de vie qui leur sont joints. Il n'en est pas toujours allé ainsi et l'avenir peut offrir de nouvelles possibilités, y compris pour des Ordres traditionnels, si nos définitions préalables ne nous empêchent pas de les discerner. C'est faire preuve d'un peu trop de prétention que de considérer une telle définition comme un sommet immuable bienheureusement atteint par la théologie de l'Eglise. Pourquoi faudrait-il penser que toute forme de vie qui n'inclurait pas l'ensemble de ces éléments ne serait qu'une forme imparfaite et quelque peu dégradée de la vie religieuse ?

Il faut plutôt voir, dans la pratique actuelle de la vie religieuse à l'intérieur de l'Eglise, une modalité historique particulière, mais nullement exclusive, selon laquelle des hommes et des femmes ont cherché et cherchent encore à répondre à des exigences évangéliques qui s'adressent à tous les chrétiens mais que tous ne mettent pas en œuvre de la même manière. L'Evangile est le même pour tous et tous sont donc appelés à répondre aux mêmes exigences fondamentales. Le célibat représente toutefois un cas particulier : il est bien certain que nous n'avons plus là affaire à une exigence qui s'adresserait telle quelle à tous les chrétiens, mais à un mode d'existence auquel Dieu appelle certains membres de son peuple. Il s'agit du célibat « en vue du Royaume ». Le mariage, vécu comme mystère du Christ et de l'Eglise, représente une autre possibilité d'existence chrétienne. Tout chrétien est appelé à pratiquer la pauvreté, à faire sienne la volonté de Dieu, à vivre dans la pureté du cœur et la douceur évangélique, à souffrir pour la justice, etc. L'Evangile ne nous indique pas la façon dont il faut, selon des temps et des lieux divers, mettre concrètement en œuvre ces exigences. Là encore il nous faut inventer. Mais tout chrétien n'est pas appelé au célibat, de même que tout chrétien n'est pas appelé au mariage. Il y a là une alternative *a priori* possible pour tout croyant (et ce possible n'est pas rien, il est une dimension de l'existence humaine), mais seul le charisme de l'Esprit concrétise la voie que chacun se doit alors de suivre.

Il est fort possible que le texte de *Matthieu*, 19, 12 ne concerne pas immédiatement le choix du célibat, mais désigne la situation des époux qui, séparés de leur femme, entendent ne pas se remarier au nom même des exigences qui sont rappelées dans les versets antérieurs sur le divorce. Même s'il faut adopter une telle exégèse, il n'en reste pas moins, nous semble-t-il, que le choix du célibat lui-même, pratiqué dans l'Eglise depuis les origines, se situe très exactement dans le champ ouvert à la vie chrétienne par cette Parole. Ce texte évangélique, alors même qu'il ne désignerait pas explicitement l'expérience ecclésiale du célibat, demeure susceptible

de l'éclairer et de la fonder pour sa part. Il ne s'agit certes pas de bricoler les textes évangéliques pour leur faire avouer ce qu'ils ne contiendraient pas, mais il ne saurait être davantage question de limiter leur sens à celui que discernent les exégètes et que permet de découvrir le contexte historique dans lequel ils sont nés. L'expérience ecclésiale déborde le texte de l'Ecriture et lui confère une profondeur qui dépasse (mais ne doit pas contredire) l'approche scientifique de l'exégète, alors même que ce texte fournit en retour un principe régulateur et critique par rapport à cette expérience. S'il est vrai que cette parole évangélique exige des époux séparés qu'ils se rendent eunuques en vue du Royaume, c'est-à-dire qu'ils ne se remarient pas, à plus forte raison (mais cette raison n'est pas celle de l'exégèse) est-il possible de se rendre eunuque en vue du Royaume en ne se mariant pas, de façon définitive ou pour un temps donné.

Mariage et célibat représentent donc deux différenciations possibles à l'intérieur d'une même vocation partagée par tous les chrétiens. Ils sont deux façons différentes de vivre le même Evangile. Mais cette différenciation ne doit pas être considérée comme une situation neutre, indifférente en elle-même par rapport à cette vocation commune. Bien au contraire, la différence, elle-même enracinée dans l'Evangile et la vie de l'Eglise, doit être révélatrice d'une signification particulière à ce même niveau. Si tous les chrétiens ont en partage la même vocation à la sainteté, ceux qui sont engagés dans le célibat ou le mariage vivent donc le même Mystère. Leur existence ne peut pas signifier quelque chose d'absolument différent. Il ne faut en aucun cas perdre de vue cette unité fondamentale entre ceux qui choisissent le célibat en vue du Royaume et ceux qui vivent le mariage comme le Mystère du Christ et de l'Eglise. La signification ultime poursuivie et manifestée ne peut être qu'identique. Mais, en même temps, la façon dont l'homme et la femme se rapportent à cette signification est profondément différente dans l'un et l'autre cas. La différence ne doit jamais être comprise en portant atteinte à l'identité et l'identité devra être comprise

de telle sorte qu'elle puisse supporter le poids d'une telle différence. C'est là, nous semble-t-il, que réside toute la difficulté.

Faut-il, dans ces conditions, définir la vie religieuse par le célibat ? Il ne semble pas puisque la pratique de celle-là demeure plus vaste que ce dernier. La vie religieuse peut imprimer sa marque sur des secteurs très variés de l'existence humaine, tels que le travail, la consommation, la conduite de nombreuses activités individuelles et collectives, les relations à autrui, voire même le lieu d'habitation. Du moins est-ce ainsi que les choses se sont historiquement passées, même si, en définitive, on doit juger aberrantes certaines d'entre elles. Il serait tout aussi arbitraire de réduire la vie religieuse au seul célibat que de situer en dehors d'elle toute forme de vie dont le célibat serait absent. Il n'est guère possible, mais encore moins souhaitable, d'établir une définition concrète de la vie religieuse, à moins d'ériger, une fois de plus, en norme universelle une forme historique déterminée et de trancher le débat en ayant recours à l'arbitraire. Plus que de définitions, nous avons surtout besoin de retrouver des significations. La vie religieuse n'est pas une chose, ni principalement une structure : elle est une œuvre humaine porteuse d'intentionnalité. C'est le sens même d'une telle démarche qu'il nous faut tenter de retrouver à l'intérieur d'une diversité extrême. La vie religieuse, croyons-nous, se réfère à une universalité de la Parole et cette universalité est présente, plus encore, elle est pratiquée à l'intérieur de ces réalisations historiques multiples. La Parole de Dieu arrache en quelque sorte à la pure diversité ce foisonnement de formes. Les innombrables façons d'être religieux semblent traversées par une même intentionnalité fondamentale dont le célibat est une réalisation particulièrement révélatrice mais nullement exclusive. Il faut, aujourd'hui plus que jamais, aller de la diversité des signifiants jusqu'à cette unité de sens plus radicale et plus englobante que toute détermination particulière. Une telle démarche, que nous tenterons sans prétendre la réussir, laisse entièrement sa place à une réflexion plus détaillée qui

chercherait à ressaisir explicitement, dans chacun des cas et pour chaque secteur de l'existence humaine, les sens plus immédiats qui sont chaque fois en jeu au niveau des déterminations concrètes. C'est dire, du même coup, la nécessité et l'insuffisance d'une telle recherche.

En résumé, le célibat est un aspect privilégié du projet religieux, mais il n'en est pas la norme absolue. Il est une forme possible de l'existence humaine dont le choix peut être légitimement fait en vue du Royaume. Il n'est pas seulement lié à des données culturelles maintenant dépassées, bien que le système de représentation autant que le régime de vie auquel il fut rattaché puissent être aujourd'hui périmés. Il représente également un choix qui engage l'être humain beaucoup plus profondément, semble-t-il, que tous les autres choix auxquels la vie religieuse peut donner lieu. Nous sommes en droit de penser que c'est en lui que la vie religieuse peut, d'une façon à la fois plus manifeste et plus certaine, révéler sa propre signification. Au lieu d'établir une définition, il semble préférable de partir à la recherche de l'intentionnalité fondamentale qui anime de l'intérieur des réalisations historiques extrêmement variées et dont beaucoup ne sont pas encore apparues. Pour cela, il paraît raisonnable d'utiliser le célibat comme grille de lecture et lieu privilégié de manifestation, mais non pas comme norme ou comme définition.

## III. L'HISTOIRE COMME HISTORICITÉ ET ESCHATOLOGIE

Découvrir l'intentionnalité fondamentale de la vie religieuse en faisant appel au célibat ne peut se faire sans recourir à la motivation que l'Evangile livre à ce sujet. Le Christ ne propose pas le célibat en-soi. Il s'agit là d'une constatation assez banale, mais elle est de la plus haute importance. Elle nous indique que le célibat n'a pas son sens en lui-même, mais en vertu de sa référence à ce qui est en avant de lui : il est choisi « en vue du Royaume ». Que cette référence cesse d'être vécue, le célibat perd, du même coup, toute justification évangélique. C'est donc en élucidant le rapport entre une forme historique déterminée de l'existence

humaine et la venue du Royaume que pourraient être discernés le dynamisme interne et la vérité propre de la vie religieuse. En un premier temps, nous aborderons cette vérité en précisant surtout le cadre formel dans lequel elle se situe. Dans la partie suivante, nous insisterons davantage sur le contenu mis en œuvre concrètement.

Le Royaume n'est ni l'Eglise, ni à plus forte raison l'ensemble du monde. Il est la fin, déjà constituée, de l'Eglise et du monde. Expression symbolique de la réconciliation des hommes avec Dieu dans le Christ, le Royaume est aujourd'hui présent à notre histoire sans se confondre absolument avec elle. En lui se réalise la vérité la plus définitive de notre vie. Mais il ne se situe pas à l'extérieur de notre monde, bien qu'il ne soit pas contenu dans les seules limites de notre historicité.

C'est notre *histoire* qui est à la fois historicité et eschatologie. Par *historicité,* nous désignons l'ensemble des structures, des valeurs et des événements tels qu'ils nous sont donnés dans leur contenu intra-mondain et leur déploiement temporel. C'est en quelque sorte le visage de l'histoire immédiatement tourné vers nous, tout le champ des relations de l'homme avec l'homme et la nature, dont nous entreprenons, aujourd'hui plus que jamais, l'investigation et la transformation. L'*eschatologie* est la dimension cachée, dévoilée dans la foi et par la médiation de la Parole, de cette même histoire : elle concerne la communication que Dieu fait de lui-même aux hommes et l'appartenance de tout amour humain à cette communication. C'est Dieu qui nous a aimés le premier et quiconque aime est né de Dieu car Dieu est amour. Les relations inter-humaines, qui se déploient dans l'historicité, constituent la médiation concrète grâce à laquelle nous décidons de notre propre situation eschatologique. La pratique du rapport à autrui détermine existentiellement et vérifie pratiquement l'authenticité de la réponse humaine à la communication de Dieu. L'historicité peut alors devenir signifiante de l'eschatologie dans la mesure où les rapports humains, compte tenu de la diversité des formes qu'ils

peuvent prendre, expriment la présence d'un amour inconditionnel. C'est ainsi que les relations de l'homme Jésus aux autres hommes, moyennant le dire de sa Parole, étaient le signe révélateur de la présence en lui de Dieu et de sa propre présence en Dieu. Le contenu eschatologique de notre existence n'est donc pas an-historique, puisqu'il est fonction de la pratique par laquelle nous déterminons, dans l'historicité, nos rapports à autrui. Historicité et eschatologie sont donc deux dimensions connexes mais non identifiables dont la compénétration constitue notre unique histoire.

L'eschatologie est, dans le présent, la vérité ultime de notre historicité. Mais elle nous instaure également en situation d'attente vers un dévoilement à venir de cette même réalité : la pleine manifestion de Dieu dans la pleine réconciliation des hommes. Dieu se communique aujourd'hui dans le temps de l'amour humain, mais cette communication devient à son tour promesse d'un avenir qui transcendera jusqu'aux limites de l'historicité. Ce dépassement dans un « avenir absolu » n'est pas encore accompli. Mais l'espérance qui le vise se monnaie et n'existe que dans le dépassement de l'imperfection présente de nos rapports humains vers leur modification réelle dans « l'avenir historique » qui nous est offert.

Il importe enfin de remarquer l'efficience universelle de la communication de Dieu. Si on reconnaît que le Christ est mort et ressuscité pour tous les hommes, qu'il est l'Alpha et l'Oméga de la totalité du monde, il faut également affirmer, sous peine de nier l'universalité de l'interpellation divine, que la libération réalisée en Jésus-Christ exerce une véritable puissance d'attraction à l'intérieur de toute existence humaine. Il ne s'ensuit pas, du moins en principe, que tout homme réponde effectivement à cet appel et participe à cette communication, mais, qu'elle soit ignorée, acceptée ou refusée, elle demeure la seule réalité ultime *possible*. Il n'y en a pas d'autre. Selon des voies diverses et qui ne sont pas toujours explicitement religieuses, elle est offerte à tout homme. Passer de l'attirance au consentement, c'est se conver-

tir. La conversion ne consiste pas à rendre présent ce qui était absent, mais à nous rendre présent à ce qui était déjà là.

Le célibat chrétien, parce qu'il est choisi « en vue du Royaume », se réfère *explicitement* à la dimension eschatologique de toute vie humaine. C'est dire qu'il ne repose pas sur une vérité qui serait propre à une catégorie déterminée d'individus. Bien au contraire, il s'enracine dans une dimension de l'existence qui agit en tout homme. Il est donc essentiel à la vie religieuse de mettre en œuvre des signes concrets tels que les hommes puissent, en un lieu et en un temps donnés, se sentir concernés par l'enjeu eschatologique de leur propre situation. La particularité du signifiant est au service d'un signifié universel. La vie religieuse n'est pas un langage dont la compréhension serait réservée aux seuls initiés, mais elle doit plutôt fonctionner à la façon d'un révélateur qui fait apparaître une image demeurée latente et sur laquelle chacun peut reconnaître un trait de son visage. Nous retrouverions ainsi la capacité d'éveil et d'interpellation dans l'Eglise et le monde, que tant d'Ordres ou de Congrégations avaient à leur naissance. Sans doute, comme nous le verrons, la vie religieuse n'est pas le seul chiffre du Royaume inscrit dans l'existence humaine, mais elle se renierait elle-même si elle ne révélait pas la tension eschatologique qui habite notre histoire.

Le célibat n'est pas un mode d'existence eschatologique, contrairement à ce qui a pu être dit quelquefois en référence à la parole du Christ : « A la résurrection, on ne prend ni femme ni mari ». Une telle affirmation ne vise pas à décrire la « société eschatologique ». C'est pourquoi il serait absurde d'en conclure, *a contrario,* que le célibat serait le paradigme historique de la vie dans le Royaume. De telles transpositions n'ont guère de sens. Une telle parole est davantage un refus de réponse qu'une réponse à la question posée : elle nous demande d'assumer la non-connaissance de l'avenir absolu dans l'espérance même qui nous tourne vers lui. Le célibat n'est rien d'autre qu'un mode d'existence historique, mais ce mode lui-même résulte en quelque sorte de l'avènement du Royaume. C'est pourquoi il ne peut être compris dans le

seul horizon de l'historicité humaine. Il faut en rechercher le fondement dans un dépassement intérieur à notre propre histoire, dans le rapport de notre historicité à l'eschatologie qui en est maintenant la vérité ultime. Et ce dépassement est en lui-même orientation vers un avenir qui transcendera les limites inhérentes à l'historicité présente de notre condition, avec tout son cortège de loi, de mort et de péché : la fin absolue de l'histoire ne peut se réaliser dans le temps même de cette histoire. Le Royaume en vue duquel le célibat est choisi désigne une telle plénitude, la réalisation dernière de la communication de Dieu dans la réconciliation humaine universelle. Tel est le sens définitif qui est prophétisé par ce mode d'existence. Mais une telle espérance n'existe concrètement que par l'orientation de notre vie vers la construction de relations humaines universelles et fraternelles dans l'avenir historique. C'est là que nous discernerons le sens intra-mondain du célibat. Mais, comme nous le verrons, ce sens est précisément tel qu'il ne peut être pleinement vécu que dans le mouvement qui réfère l'historicité à l'eschatologie. En tout état de cause, c'est bien un tel mouvement que le célibat évangélique entend signifier puisqu'il est explicitement choisi pour rien de moins que le « Royaume ». Si le célibat proteste tout particulièrement de la venue d'un « avenir absolu » et de l'inachèvement du présent, ce n'est pas en fuyant l'historicité du monde, mais en l'ouvrant, jusque dans sa texture la plus visible, à la promesse de l'avenir.

Le mariage est également une façon de vivre par laquelle l'homme répond à cet appel inscrit en lui par la « fin des temps ». Il est sacrement du Christ et de l'Eglise, et donc aussi signe du Royaume. Mais puisque c'est jusque dans leur différence que mariage et célibat sont évangéliquement situés, la vie chrétienne des époux doit elle-même avoir une signification originale par rapport au Royaume.

Les théologiens reconnaissent habituellement que le mariage-sacrement n'est rien d'autre que le mariage humain contracté par des croyants. En fait, la communication de Dieu en Jésus-Christ implique un certain nombre d'exigences

irréductibles au sujet de l'union de l'homme et de la femme, et c'est par la réalisation de ces exigences que les époux témoignent de la dimension eschatologique de leur rencontre. Mais il n'en reste pas moins que le mariage n'est pas dû à la venue du Royaume. Il est avant tout fondé à l'intérieur même de notre historicité. On ne se marie pas, à proprement parler, « en vue du Royaume » comme c'est le cas pour le célibat. Il n'est pas sans intérêt de remarquer (bien qu'il ne s'agisse pas là d'une preuve quelconque) que le célibat volontaire n'est apparu dans l'histoire visible du Peuple de Dieu qu'avec la venue du Christ, alors que le Christ n'a fait que rappeler certaines exigences au sujet du mariage. Il suffit de comparer des textes tels que *Matth.*, 19, 1-9 et 19, 10-12, si, du moins, on accepte l'exégèse traditionnelle, pour voir apparaître une différence d'accent dans l'un et l'autre cas. Le mariage est avant tout rendu à lui-même par le Christ : l'existence conjugale peut désormais se déployer dans sa ligne propre, atteindre la vérité qui lui revient directement. Elle accomplit un désir que l'être humain porte originellement en lui, alors même qu'un autre désir vient s'y opposer (« Le Créateur, dès l'origine... » et « C'est en raison de votre caractère intraitable... »). Le dynamisme *premier* qui donne lieu à la vie conjugale n'est pas à rechercher dans le rapport de l'historicité à l'eschatologie, mais bien à l'intérieur même de l'historicité. C'est pourquoi le mariage possède pour nous une sorte de justification première et d'évidence immédiate que n'a pas le célibat.

Mais c'est aussi parce qu'il s'enracine immédiatement dans notre historicité que le mariage, en devenant sacrement du Christ et de l'Eglise, nous parle du Royaume pour nous indiquer la réalité de son commencement dans notre vie historique. Le don que Dieu fait de lui-même en Jésus-Christ s'accomplit dans la fidélité réciproque de l'homme et de la femme. C'est dans la pleine historicité de son contenu humain que la vie conjugale est vécue comme mystère du Christ et de l'Eglise. Le mariage-sacrement indique que le Royaume est déjà là, dans ce présent qui précède tout avenir temporel et

dans tout avenir temporel qui précède la mort. Il insiste sur l'actualité de la communication de Dieu dans le temps de l'histoire, sur le fait que cette communication épouse la forme même de rapports humains dans l'historicité.

Le rapport de l'homme et de la femme est une structure fondamentale de l'existence humaine. Mais la réalisation conjugale de ce rapport n'est que l'une des formes qu'il peut revêtir. Le célibat doit également être pensé comme réalisation possible de ce rapport, bien que cela n'ait guère été fait jusqu'à présent. Mariage et célibat, pour autant qu'ils sont deux modes possibles de réalisation du rapport homme-femme, se relativisent réciproquement. Aucun des deux ne peut prétendre détenir à lui seul toute la vérité de l'être humain. Toutefois, la réalisation conjugale de ce rapport semble affectée d'une contingence particulière lorsqu'elle est considérée dans la perspective du Royaume : comme tout sacrement, comme l'Eglise elle-même, le mariage est pour ce temps qui précède la mort. La conjugalité est rivée à l'historicité présente de notre condition en un sens beaucoup plus radical que ne l'est le célibat. Sous réserve d'une recherche plus approfondie, cette plus grande contingence semble liée à la *particularité* qui caractérise la réalisation conjugale, alors que le célibat confère à ce rapport un statut plus *universel.* Dans cette perspective, le célibat apparaît comme un acte de liberté dans lequel l'être humain s'affirme comme dépassement d'un lien qui développe son être dans un rapport particularisant, au profit d'un mode d'existence relationnel qui est ouverture à l'autrui humain universel et plural. C'est dans un tel mouvement que se joue le rapport de l'historicité à l'eschatologie, dans la situation actuelle et l'avenir promis. Le dépassement du particulier vers l'universel rend réel le dépassement de l'historicité vers l'eschatologie à l'intérieur de l'histoire, et annonce concrètement le dépassement dernier de l'histoire dans le Royaume.

La réalisation conjugale du rapport de l'homme et de la femme ne demeure pas étrangère à un tel processus dans la mesure où tout amour déterminé est porteur d'un dépas-

sement de sa détermination. Mais un autre processus y est plus apparent, en raison de la pleine immanence dans l'historicité du lien conjugal. La particularisation dans laquelle se réalise alors le rapport de l'homme et de la femme y est condition nécessaire à l'approfondissement, la personnalisation et l'inconditionnalité du don réciproque des époux. Cette particularisation, liée à notre historicité, permet au mariage d'être le sacrement présent de l'amour actuel du Christ pour son Eglise. Il témoigne particulièrement de l'actualité de la Promesse dans le temps de notre vie et pour ce temps lui-même, il nous indique son immanence au cœur de notre histoire. Par contre, le célibat, dans la mesure où il permet d'instaurer un rapport à autrui de type plus universel, peut spécifiquement témoigner d'un avenir qui réalisera effectivement l'universalisation des relations humaines dans la communication de Dieu.

Alors que la vie religieuse insiste particulièrement sur la réalisation future de la Promesse de Dieu, son inachèvement présent, sa transcendance par rapport à tout développement possible ou donné de l'homme dans le temps, le mariage-sacrement insiste à son tour sur la réalité de son commencement et de son appartenance au temps présent. Il nous rappelle que la plénitude à laquelle nous sommes destinés n'exige pas dans le présent une déshumanisation quelconque de notre vie (enseignement infiniment riche de sens pour la vie religieuse elle-même) et, puisque Dieu est fidèle, ne peut que réaliser dans l'avenir la récapitulation de la richesse déployée par les hommes dans leur historicité.

Il est évidemment dangereux de ne retenir que les différences. On risque alors de prendre la partie pour le tout. D'une part, il faut remarquer que l'être humain n'est pas réductible à cette seule dimension de lui-même qui est en jeu lorsqu'il choisit le célibat ou le mariage. Il s'y trouve tout entier engagé, mais la totalité de son être ne se déploie pas sur cette ligne seule. D'autre part, la signification dernière (présente et à venir) de notre existence est la même pour tous : c'est la communication de Dieu dans la réconciliation humaine. Dans

cette perspective, mariage et célibat représentent deux accentuations différentes, mais non pas des choix sans commune mesure, en regard de la vérité eschatologique de l'existence humaine. Tous sont appelés à vivre la présence et l'inachèvement de la communication de Dieu, mais *l'un de ses aspects est simplement rendu plus immédiat et plus visible* selon que l'on choisit le célibat ou le mariage. La vie religieuse ne doit pas être vécue comme la négation de la vérité du mariage, ni le mariage comme la négation de la vérité vécue dans la vie religieuse. En deçà de leurs accentuations différentes, ils communiquent l'un et l'autre dans une même vérité eschatologique et historique. La vie religieuse, comme nous le verrons, comporte elle aussi un projet humain qui se déploie au sein même de l'historicité, tout comme le mariage est orienté vers le dépassement eschatologique de cette historicité. Bien qu'il ne s'agisse que d'accidents différents et non pas d'options hétérogènes, il faut cependant reconnaître que ces accents ne sont pas sans importance pour ceux qu'ils concernent, ni pour la manifestation de l'insondable amour de Dieu pour les hommes. Ce n'est que dans ce dialogue du mariage et du célibat que la réconciliation eschatologique des hommes en Jésus-Christ apparaît sous son double et unique visage d'*accomplissement* et de *dépassement* de l'histoire.

## IV. L'UNIVERSALISATION DU RAPPORT A AUTRUI

Comment comprendre que le célibat puisse exprimer la tension eschatologique présente en toute vie humaine ? En quoi ce mode d'existence est-il particulièrement apte à signifier l'inachèvement de l'histoire et la transcendance de la communication de Dieu dans la réconciliation humaine ? Jusqu'à présent nous n'avons guère fait qu'affirmer une telle signification, que saisir ses arêtes majeures, sans discerner encore la démarche qui est mise en œuvre, le processus concret qui permet à une telle signification d'apparaître.

« Pour le Royaume » : une telle expression est trop riche de sens pour être immédiatement vécue. Elle relève de

la foi et il serait vain de vouloir la situer à l'intérieur d'un système quelconque comme s'il était possible de lui assigner une place déterminée et non problématique. Elle transcendera toujours les signes humains qui tenteront de l'exprimer. Mais, pour déployer une telle richesse de signification, la théologie fait appel à des « concepts médiateurs » qui sont toujours liés au contexte culturel dans lequel elle se développe. Il est frappant de constater que la plupart de ceux qui sont mis en œuvre par la théologie de la vie religieuse sont encore, le plus souvent, des concepts empruntés au domaine de la vie privée et dont le contenu est d'ordre négatif. Les concepts d'ordre négatif renvoient à toute une série de dualismes dont nous sommes loin d'être sortis : Dieu et monde, sacré et profane, contemplation et action, esprit et corps, pur et impur, etc. Dans cette perspective, la vie religieuse est conçue comme un état grâce et le chrétien peut alors se polariser sur le premier de ces termes parce qu'il se dégage du second. C'est ainsi, par exemple, que le monde est vu sous l'angle du « souci » qu'il cause et de la « concupiscence » qu'il éveille. La valorisation de la vie religieuse devient alors proportionnelle à une dévalorisation des autres modes de vie. On n'ose plus guère utiliser de nos jours des concepts de ce genre avec toute la rigueur qu'on leur conférait autrefois, mais il suffit de lire la littérature actuelle sur le sujet (y compris certains textes conciliaires) pour constater à quel point ils sont encore présents. Ils fonctionnent d'une manière plus cachée, mais qui n'en est pas moins réelle. Les concepts empruntés à la vie privée recoupent d'ailleurs en partie ces concepts négatifs. Dans cette ligne, la vie religieuse se justifie comme recherche de la perfection personnelle, consécration d'un sujet mis à part pour la divinité, poursuite d'une intimité avec Dieu impossible par ailleurs, etc. L'espace social de l'existence humaine demeure extérieur au projet religieux ou, dans le meilleur des cas, n'intervient qu'après coup, lorsque les jeux sont déjà faits entre l'individu et Dieu.

Nous tenterons d'indiquer que la vie religieuse n'acquiert de signification eschatologique réelle que dans la mesure où elle met en œuvre des médiations humaines positives et

sociales. Le mouvement qui l'anime ne peut pas être réduit au schème largement répandu de la « substitution » : se dépouiller des biens humains afin de se remplir de la plénitude de Dieu (ne rien posséder pour n'avoir d'autre bien que le Christ, renoncer à sa liberté pour n'obéir qu'à Dieu, ne pas se marier pour être tout au Christ). Bien au contraire, ce n'est que dans la mesure où la vie religieuse plonge ses racines dans un projet humain positif, qui a pour champ d'extension notre historicité, qu'elle peut prétendre avoir une signification eschatologique réelle.

*L'instance négative de la vie religieuse*

Mais avant de préciser plus avant l'ensemble de ce processus, il nous faut reconnaître que le choix du célibat implique nécessairement, et de façon essentielle, la marque d'une privation réelle. Il faut accepter que cet élément de négativité fasse intégralement partie de la vie religieuse. Pour tout être humain (à moins qu'il ne s'agisse d'un cas pathologique), et donc également pour celui qui choisit librement le célibat évangélique, il est plus normal de se marier. La réalisation conjugale du rapport de l'homme et de la femme est en effet plus conforme à l'historicité présente de notre situation. C'est pourquoi le célibat *est* renoncement au mariage. Celui-ci ne peut pas être vécu sans apparaître comme privation réelle d'un mode de relation entre l'homme et la femme auquel le sujet est effectivement ordonné comme l'ensemble des humains. Il suffit d'inverser la proposition (le mariage est renoncement au célibat) pour s'apercevoir que les deux ne sont pas à égalité, et que la privation n'a pas la même portée existentielle dans les deux cas. Cet élément négatif peut devenir maladif, être à l'origine de perturbations profondes et provoquer un grave déséquilibre de la personnalité. Mais il subsiste alors même qu'il ne revêt pas un caractère pathologique et que sa voie est paisible. Il est tout simplement humain. Il serait utopique et malsain de le nier.

C'est là que s'enracine cette sorte de justification immédiate et d'évidence première dont le mariage fait l'objet,

alors que tel n'est pas le cas du célibat. On pourrait évidemment attribuer une telle réaction à la superficialité d'un regard qui ne saisit que les apparences. Nous pensons qu'il y a là plus que l'expression d'une myopie due à notre faiblesse, mais la constatation juste d'une différence réelle dans la façon dont le célibat et le mariage sont effectivement situés dans l'existence humaine. C'est, en partie, à cause de cela que le célibat pose question plus radicalement que le mariage et que la réponse à cette question doit être recherchée dans une référence explicite à la dimension eschatologique de l'existence humaine. C'est pourquoi nous n'avons pas fait intervenir jusqu'à présent les justifications qui peuvent exister, en faveur d'un tel choix, au niveau même de notre historicité : quelle que soit la vérité de tels arguments, il ne serait pas juste d'en profiter pour supprimer la négativité sous laquelle le célibat se livre ainsi que le lien qui existe entre cette négativité et le sens eschatologique du célibat.

La position que l'on prend à ce sujet est riche de conséquences. On peut, comme le font certains, ne voir dans cette négativité que la simple conséquence d'un choix essentiellement positif. Le célibat est alors compris, au plan humain comme au plan théologique, en dehors et même malgré l'expérience de privation qu'il implique. On peut également, avec d'autres, ne retenir que cet aspect de renoncement et fonder sur lui l'interprétation théologique du célibat. Pour les uns, le renoncement est « un aspect inévitable », pour d'autres, les « conseils évangéliques » sont « dans leur essence même, renoncement ».

Il ne nous semble pas possible de rejeter dans l'insignifiance la négativité réelle qu'inclut le célibat, ni de l'exalter au point de ne plus retenir qu'elle. La théologie de la vie religieuse ne doit rien exclure de l'expérience humaine à laquelle elle donne lieu. Dans la mesure où elle écarte l'un ou l'autre de ces aspects, elle tend à devenir un discours excessivement partiel et finalement partial.

La signification théologique du célibat inclut, comme l'un de ses moments essentiels, cette négativité. C'est en partie

parce qu'ils renoncent à actualiser un mode de réalisation du rapport de l'homme et de la femme qu'il serait normalement plus souhaitable pour eux de vivre, que les religieux témoignent particulièrement de l'attente du monde à venir. Il ne faut pas craindre de le dire, aussi difficile que cela soit aujourd'hui à admettre : les religieux manifestent particulièrement que l'accomplissement de l'homme au niveau de son historicité n'est pas le terme ultime de toute vie humaine, parce qu'ils excluent une modalité (mais non pas toute modalité) tout à fait normale du développement humain. L'espérance eschatologique ne peut pas être chez eux totalement étrangère à l'absence créée par un tel renoncement. De telles affirmations peuvent être profondément ambiguës. Mais aussi prévenu que l'on puisse être à leur égard, il ne serait pas réaliste de nier leur part de vérité.

*L'instance positive de la vie religieuse*

Mais tout n'est pas dit lorsqu'on a reconnu cette négativité. Il ne s'agit là que d'un moment à l'intérieur d'un processus qui passe par une instance humaine réellement positive. La négativité joue un rôle dialectique d'opposition permettant à cette signification positive de mieux se constituer elle-même. En effet, le côté négatif du célibat ne manifeste pas en tant que tel le contenu eschatologique de l'existence humaine : il est plutôt de l'ordre des présupposés mis en œuvre pour qu'apparaisse cette signification. Mais celle-ci demeurerait une forme vide, dépouillée de toute réalité, si le célibat n'avait pas un contenu intra-mondain positif. L'homme ne se dépasserait alors que vers le néant ou, ce qui revient au même, vers un « au-delà » qui ne serait que l'image inversée de sa propre inconsistance, la projection idéale et compensatoire de ce qui lui fait humainement défaut. Peut-on penser réellement, par exemple, que la puissance affective considérable qu'un clergé célibataire a investi dans le culte marial, que l'exaltation de la Femme parfaite, cumulant les privilèges contradictoires d'être à la fois Mère, Epouse et Vierge, n'aient pas fonctionné sur de telles bases ? Retrouver la signification

intra-mondaine et positive du célibat est l'une des tâches les plus urgentes qui s'impose aujourd'hui et qui ne relève d'ailleurs pas des seuls théologiens. Si le célibat n'avait aucune signification à ce niveau et si c'était pour cette raison qu'on lui reconnaissait une signification eschatologique, il faudrait alors voir dans ce mode d'existence un cas particulièrement aigu d'aliénation.

On a procédé depuis quelques années à une valorisation considérable de la vie séculière dont la théologie du mariage a fortement bénéficié. La sacramentalité de ce mode d'existence n'est plus établie au détriment de la réalité humaine de l'amour conjugal. Bien au contraire, celle-ci apparaît de plus en plus nécessaire pour que puisse être vécu et signifié le mystère du Christ et de l'Eglise. Nous n'avons pas ici deux niveaux de signification qui s'opposeraient l'un à l'autre, mais le niveau théologique requiert au contraire l'existence d'une vérité intra-mondaine de l'amour conjugal. Loin de mesurer la signification théologique par une absence de signification humaine, c'est la présence de celle-ci qui est nécessaire à l'existence de celle-là.

Tout comme celui qui vit dans la relation conjugale le mystère du Christ et de l'Eglise, le chrétien engagé dans le célibat « en vue du Royaume » fait appel à une médiation humaine positive pour vivre la vérité religieuse qu'il vise. La médiation mise en œuvre dans le célibat n'est pas identique, concrètement, à celle mise en œuvre dans le mariage, mais elle n'en est pas moins réelle pour autant. Elle est à rechercher, nous semble-t-il, dans l'espace relationnel de l'existence humaine. C'est là que pourrait être située cette vérité moins contingente de l'existence humaine dont nous parlions plus haut (moins contingente par rapport aux déterminations concrètes dans lesquelles elle prend forme) et dans laquelle s'est enracinée la vie religieuse.

Nous savons, en grande partie grâce à l'apport de la psychologie et d'autres sciences humaines, que nous n'accédons à une existence proprement humaine que dans la mesure où nous sommes en relation avec d'autres personnes.

L'homme n'existe pas comme sujet antérieurement à son rapport à autrui, mais il ne le devient que grâce à ce rapport. Même notre relation aux choses est en quelque sorte contenue dans notre relation aux autres hommes. L'univers ne nous est jamais donné directement, mais toujours à l'intérieur d'un rapport social. La relation à autrui est, dès l'origine, une réalité englobante par rapport à la conscience que nous avons de nous-mêmes, de notre corps et des choses. Mais le sujet humain n'est pas la simple résultante d'un tissu relationnel qui lui est antérieur, il est personne agissante, capable de modifier et de structurer, à l'intérieur de certaines limites, son rapport à autrui. Mariage et célibat sont deux modes fondamentaux selon lesquels le sujet humain peut s'autodéterminer dans son rapport à autrui. Il importe de remarquer, tout d'abord, que ces modes ne se distinguent pas par le fait que, dans un cas, l'être humain se rapporterait à autrui comme homme ou comme femme et que, dans l'autre cas, il s'y rapporterait abstraction faite de la différenciation sexuelle. Celle-ci est certainement partout présente quelle que soit la façon dont s'organise ce rapport. Mais, dans le mariage, un homme ou une femme décide d'orienter son existence d'une façon privilégiée en direction de cette autre personne qui portera le nom d'épouse ou d'époux. La relation conjugale est vécue sous le signe de la singularité en ce sens que son terme n'est pas une pluralité de sujets humains, mais une seule autre personne. Chacun des deux accepte et désire que sa propre existence soit en quelque sorte déterminée par celle de l'autre. Bien plus, les deux accèdent à une même vie, aussi nouvelle pour l'un que pour l'autre, puisqu'elle est tissée par la réciprocité de leurs relations. Toute leur existence ne se limite pas à ce seul rapport, mais la totalité de leur existence est marquée par lui. Les époux acquièrent une responsabilité première et fondamentale l'un envers l'autre. Ils ne peuvent s'organiser librement d'une façon telle qu'ils ne seraient plus en mesure de répondre aux exigences de cette responsabilité. Le don réciproque s'opère enfin de façon exclusive en ce sens qu'il n'est pas universalisable : la vie conjugale ne se déploie authen-

tiquement que dans l'exclusion par chacun de toute relation identique et simultanée avec une autre personne. L'exercice génital de la sexualité qu'implique le mariage appartient au caractère singulier, privilégié et exclusif de ce rapport.

Pour sommaires que soient ces quelques remarques, elles peuvent cependant nous aider à mieux comprendre l'originalité du célibat. Le chrétien qui se voue au célibat « pour le Royaume » choisit en quelque sorte de ne déployer son existence relationnelle qu'en référence à la communauté humaine. La visée est universelle non seulement dans son intention, mais dans la structure objective qui l'accompagne. Le célibat est un mode d'existence dans lequel un sujet réfère sa vie à une pluralité d'autres sujets humains. Il est libre de toute relation d'exclusivité afin de vivre plus entièrement à ce niveau où tout être humain, homme et femme, est capable de partager et de communiquer avec tout autre être humain. Il renonce à particulariser son existence dans le rapport privilégié entre époux, afin de ne s'adonner qu'à la création de relations humaines universelles. Les deux, bien sûr, ne sont pas incompatibles : la dynamique interne de l'amour conjugal porte les époux à s'ouvrir au-delà de leur propre relation, dans un dépassement commun vers leurs propres enfants et ils sont eux-mêmes insérés dans un réseau relationnel (économique, social, politique) qui possède sa propre irréductibilité par rapport à la vie conjugale et familiale. Mais il semble que le célibat confère à ce rapport à la communauté humaine un caractère original d'immédiateté. Le prochain le plus proche de l'homme marié doit rester son épouse et celui de l'épouse demeure son époux. Le prochain le plus proche du religieux revêt toujours de multiples visages. Sa vie doit être le signe d'un dépassement permanent des particularités ; il est prophète de la réconciliation universelle.

La vie religieuse ne contient pas toute la vérité au sujet des relations humaines, mais seulement l'un de ses aspects. Le mariage exprime mieux la personnalisation des rapports humains dans la mesure où celle-ci va de pair avec leur

particularisation. Il représente, mieux que ne le fera jamais le célibat, le mystère de la découverte du moi par l'autre et de l'autre par moi, la singularité infinie et irremplaçable de l'homme et de la femme. La vie religieuse, par contre, est plus apte à manifester l'ouverture de tout sujet humain vers la totalité des autres. La vérité intra-mondaine de la vie religieuse réside dans cette universalisation des rapports humains dont elle est une ébauche. Mariage et célibat ne doivent donc pas être pensés en terme d'opposition ou de classement hiérarchique, mais bien plutôt de complémentarité. Il n'est pas possible qu'un être humain manifeste toute la vérité de l'homme. Il n'est pas bon non plus qu'il ignore la vérité que d'autres expriment : les époux doivent, eux aussi, s'ouvrir à l'universel et les religieux doivent aussi singulariser leurs rapports à autrui. Mais tout ne peut pas être choisi *avec la même immédiateté.* Cette impossibilité ne pourra être surmontée que dans le dépassement absolu de l'historicité présente : alors seulement seront pleinement réalisées l'universalisation et la personnalisation de tous les rapports humains.

L'universalité visée par la vie religieuse ne peut se réaliser présentement que de façon relative. Il n'y a pas, en toute rigueur de terme, de mode d'existence qui soit effectivement déterminé par un rapport sans détour à la totalité des hommes. Mais il semble qu'un pas décisif puisse être fait dans cette direction lorsqu'il y a renoncement à la réalisation conjugale du lien de l'homme et de la femme : c'est alors que peut s'opérer un véritable dépassement, à la fois objectif et subjectif, vers plus d'universalité. Il ne s'agit pas là d'une loi générale de l'existence humaine comme si tout être humain se trouvait effectivement dans cette situation en choisissant le célibat. Du moins peut-il en être ainsi pour certains. La concrétisation à laquelle chacun est appelé (et dans laquelle nous reconnaissons également un charisme) est en dépendance de ce qu'il est personnellement et non pas seulement de ce qui lui appartient en commun avec les autres hommes, bien que le choix particulier ne puisse être éclairé que par son enracinement dans un fonds

commun. Le renoncement impliqué dans le célibat n'a donc de sens que dans la mesure où il permet effectivement de vivre un rapport à autrui plus universel. Il ne porte ses fruits que s'il permet d'atteindre une réelle disponibilité, une libération effective pour les autres. C'est pourquoi un des traits caractéristiques d'une vie religieuse authentique réside dans l'ouverture au besoin de quiconque, dans le dévouement à des services collectifs, dans un don de soi qui ne fait pas acception des personnes : en un mot, *dans une libération de l'universalité même de l'amour.*

Une telle compréhension, nous semble-t-il, devrait permettre d'échapper, au moins partiellement, à la critique de l'aliénation dont la vie religieuse pourrait être un parfait exemple. En effet, la religion devient aliénation dans la mesure où la négativité qu'elle semble contenir n'a pas de corrélat positif à l'intérieur du monde humain, car cette négativité ne serait faite qu'au profit d'une positivité extérieure au monde. La vie religieuse inclut bien un mouvement de ce genre, mais la négativité qu'elle contient à l'égard d'un développement possible de l'être humain renvoie à la positivité d'un autre développement intra-mondain de ce même sujet. Le sens eschatologique de la vie religieuse ne dérive pas immédiatement de la négativité qu'elle contient, mais il est médiatisé par la poursuite d'un sens intra-mondain, justifiable en lui-même comme projet historique. Mais la positivité de l'intra-mondain ne réduit pas à néant la négativité. C'est, en réalité, ce double mouvement de négation et d'affirmation, intérieur à l'historicité, qui permet de signifier un dépassement eschatologique : le renoncement au mariage suggère, sans le nommer, l'attente d'un monde à venir, tandis que l'universalisation des relations humaines manifeste déjà le contenu de cet avenir transcendant.

On comprend, dans cette perspective, qu'un lien profond existe entre célibat et vie commune. Mais il ne s'agit pas de prôner la vie commune afin que chacun puisse trouver le minimum d'épanouissement et de soutien affectif en dehors duquel il n'est pas possible de « garder le célibat ». Vivre

ensemble n'a pas pour but la sauvegarde d'une chasteté individuelle. Bien au contraire, c'est le choix du célibat qui ne trouve son sens que dans la réalisation du partage communautaire. Notons enfin que la communauté qui donne sens au célibat n'est pas fondamentalement la communauté religieuse à laquelle on peut, selon des modes très divers, appartenir. Celle-ci ne doit pas être pensée comme un en-soi, ni même comme une communauté exclusivement composée de religieux au sens traditionnel du terme, mais bien plutôt comme un relais au service d'une communion universelle qui dépasse ses propres limites. C'est la transformation de tous les rapports humains qui se trouve à l'horizon de la vie religieuse.

S'il est vrai que le projet même de la vie religieuse s'enracine dans la sociabilité la plus vaste de l'existence humaine, s'il est vrai que son sens intra-mondain réside dans la promotion d'une fraternité humaine universelle, il faut donc reconnaître que le choix du célibat est un acte éminemment « politique ». Etre religieux ne peut pas consister à se retirer de la société humaine et donc à rester neutre par rapport aux événements et aux structures qui décident de la réalité présente et future des rapports humains. Sous prétexte de « consécration religieuse » (pour reprendre une expression plus que douteuse) beaucoup estiment que leur devoir est de se situer au-delà des conflits humains sociaux et politiques. Le moins que l'on puisse dire est qu'une telle position est d'abord illusoire : rester neutre à ce sujet, c'est toujours prendre le parti de la situation présente. C'est faire, inconsciemment peut-être, mais réellement à coup sûr, le jeu de ceux qui détiennent les privilèges de la fortune, de la culture et du pouvoir. Le sens intra-mondain de la vie religieuse devient purement utopique si n'est pas reconnue la réalité des divisions entre les hommes et l'inégalité des situations réelles. Un projet de réconciliation universelle ne peut être réaliste que s'il inclut une prise de position particulière en faveur de ceux qui sont aujourd'hui dominés. Il impliquera également une remise en question plus radicale encore de

l'ensemble des valeurs et des normes qui ont abouti à l'absurdité présente de la vie sociale. Ce n'est pas le lieu de faire ici une telle analyse, du moins fallait-il indiquer que les religieux ne peuvent pas faire l'économie d'une élucidation de leur projet intra-mondain et de la signification politique de leur propre existence. Ils ne peuvent éviter, à moins de succomber à l'illusion, que la contestation de la situation actuelle dans l'Eglise et le monde, et de leur propre situation dans l'Eglise et le monde, ne soit une instance fondamentale de leur vie.

Il est frappant de constater que les religieux ont toujours eu tendance à vouloir créer des communautés restreintes de partage et d'amour. Il ne faut pas nier la légitimité de ces micro-réalisations, mais à la condition expresse qu'elles aient valeur de signe prophétique et efficace pour la société humaine. Elles doivent toujours, d'une façon ou d'une autre, s'articuler sur la société globale. Comment vivre aujourd'hui une pauvreté évangélique qui permette de contester efficacement le système de production et de consommation qui sévit dans notre monde capitaliste ? Comment soumettre sa vie au service d'une multitude (n'est-ce pas le sens de l'obéissance ?) de telle sorte que soit remis en cause les rapports de domination qui sévissent dans notre société ? Comment assumer la sexualité de telle sorte que soit dénoncée pratiquement l'exploitation structurelle qui en est faite pour défigurer les relations humaines ? Comment faire place à l'inutile, au poème et au chant, de telle sorte que tout homme soit invité à rompre le cercle vicieux du besoin et de la consommation qui se referme chaque jour davantage sur lui ? Autant de questions, auxquelles beaucoup d'autres pourraient être rajoutées, qui ne sont pas propres aux religieux, mais en dehors desquelles leur projet deviendrait irréel. Ils doivent les affronter de concert avec tous ceux qui, croyants ou incroyants, refusent la réduction des rapports humains à des rapports de choses.

En vérité, il n'y a pas de secteur de la vie humaine qui doive *a priori* échapper à cet effort d'universalisation et de

transparence. Nous sommes partis à la recherche de l'intentionnalité inhérente à la vie religieuse en utilisant le célibat comme grille de lecture et lieu privilégié de manifestation. Il serait possible, comme par un mouvement de retour, de ressaisir dans cette lumière nombre d'autres pratiques traditionnellement liées à la vie religieuse, ainsi que d'en opérer la critique fructueuse. Une telle démarche ne permet pas de décider quels sont les éléments qui doivent absolument être conjoints pour que l'on obtienne une définition de la vie religieuse, une catégorie juridique répondant à celle d'un « état religieux ». Ce n'est d'ailleurs pas ce dont nous avons besoin. Mais elle nous permet de savoir que la vie religieuse, par le projet humain qu'elle implique, ne peut exister que lorsque des hommes organisent structurellement leur vie pour y privilégier cette recherche d'universalisation, cette organisation pouvant se réaliser de façon diverse, selon une ou plusieurs des possibilités qu'offre le champ même de l'existence humaine. Les charismes multiformes de l'Esprit ne sont pas soumis aux rigidités de nos catégories. La vie religieuse ne peut pas davantage être identifiée aux seules sphères dans lesquelles elle fut juridiquement située.

*Intentionnalité religieuse et rapport à autrui*

Cette recherche d'une plus grande universalité fraternelle dans les rapports humains ne suffit pas à rendre compte de la vie religieuse. Il n'est même pas besoin de se référer au Christ pour la légitimer. C'est pourquoi nous avons dit que la vie religieuse contenait en elle l'existence d'un tel projet, le présupposait comme l'une de ses conditions indispensables, mais ne s'identifiait pas à lui. Il convenait cependant d'insister particulièrement sur ce point parce qu'il n'y a pas d'intentionnalité religieuse réelle qui puisse se constituer directement, dans une sorte d'auto-position dans l'absolu, c'est-à-dire sans être médiatisée par l'espace non-religieux des relations humaines. Dieu n'est jamais pour l'homme immédiatement donné. Il n'est ni un objet, ni un sujet présent parmi d'autres objets ou d'autres sujets. On ne peut le connaître

ni le rencontrer à la façon d'un existant de ce monde. Dieu se manifeste plutôt comme l'horizon impliqué en tout rapport humain. L'exigence qui naît d'une telle Présence nous parvient sous la forme d'un appel à l'inconditionnalité dans l'existence pour autrui. Notre situation historique est toujours riche d'un enjeu eschatologique : Dieu est la seule réalité ultime *possible.* Mais la détermination de cet enjeu eschatologique (Dieu est-il la réalité ultime *donnée* à notre vie ?) s'opère en la détermination de nos rapports à autrui dans l'historicité. S'il est permis d'emprunter aux sociologues un terme pour désigner un domaine qui échappe à leur mensuration, nous dirons que le rapport de l'homme à Dieu est une variable dépendante de l'existence pour autrui. Nous n'entendons pas nier que ce consentement réel et efficace à l'amour inconditionnel des hommes ne soit originellement possible que sous l'initiative de l'Esprit. Mais, nous situant du point de vue de la démarche humaine, c'est l'espace relationnel humain qui s'offre d'abord à nous et c'est dans le dynamisme qui l'anime que s'opère l'ouverture à la présence de Dieu. Cette ouverture n'est pas créée par l'homme : Dieu est toujours déjà là, en sorte que sa connaissance est aussi une re-connaissance. La vie religieuse entend manifester aussi explicitement que possible le présupposé eschatologique sur lequel repose le projet humain d'une communauté universelle et fraternelle. Le sens intra-mondain qui est le sien, par le double mouvement de la positivité et de la négativité, dévoile le rapport qu'il soutient avec l'avènement de Dieu en Jésus-Christ. La recherche active d'une communauté historique universelle et fraternelle n'existe réellement que parce qu'elle dépasse le terme même qu'elle vise. La vie religieuse témoigne que ce mouvement intra-mondain de l'existence humaine est lui-même emporté dans un mouvement plus vaste, celui du dépassement de l'homme vers Dieu.

Mais l'existence d'un tel rapport ne fait l'objet d'aucune évidence. Quelles que soient les raisons qui peuvent être avancées en sa faveur, il demeure de l'ordre de la foi. La certitude qu'il y a un surcroît de sens impliqué dans notre

vie historique s'acquiert grâce à la Parole. La vie religieuse proteste explicitement que le sens que nous donnons aux relations humaines possède lui-même un sens ultime, qu'il y a un avenir absolu de notre avenir historique, qu'un dépassement de l'homme vers l'Amour transcendant s'opère dans le dépassement de l'homme vers l'autre homme. Mais une telle explicitation ne se livre comme telle que si elle est reprise dans le circuit de la Parole révélante. En un mot, il ne suffit pas de vivre un tel rapport, il faut encore qu'il se rende manifeste dans un dire. La Parole seule permet de connaître ce qui est en jeu. Elle est le seuil dont le franchissement manifeste l'irréductibilité de la foi, elle est le seul obstacle, dénué de toute puissance humaine, qui puisse être définitivement opposé à toute tentative de réduction de notre vie à son contenu visible. C'est aussi pourquoi la reprise festive de nos rapports humains dans la célébration de la Parole, la symbolisation poétique du rapport à Dieu dans l'action liturgique, sont des instances indispensables pour que ce surcroît de sens ne demeure pas enseveli.

Le sens eschatologique et ultime, qui n'advient à la connaissance que dans la Parole, se trouve précisé à partir des significations plus immédiates vécues dans la pratique sociale. Le nom qu'il porte est relatif au contenu de notre vie. Il y a une détermination du visage divin qui s'opère, pour nous, en fonction de notre façon d'exister dans le monde. Il y a de nombreuses manières de le nommer et aucune n'est exhaustive. S'il est vrai que la vie religieuse comporte une pratique sociale dont l'accent majeur porte sur l'universalisation des relations humaines, elle désigne, avec la même insistance particulière, *la catholicité même de l'Amour divin* et la nécessaire coïncidence entre la communication de Dieu et la réconciliation humaine.

Vérité de la vie religieuse ou, plus simplement, vérité de toute vie chrétienne ? Avant tout, vérité de toute vie chrétienne. Il n'est pas possible de se réclamer du Christ sans vivre cela. Les religieux ne sont ni les seuls à le faire, ni nécessairement ceux qui le font le mieux. Dès lors que

l'on cherche à dépasser le point de vue juridique, on est conduit à ne voir dans la vie religieuse qu'une façon, parmi d'autres, d'être fidèle au Christ. Les religieux cherchent simplement à accentuer cet aspect de la vie chrétienne en le visibilisant au maximum dans des structures objectives. Leurs frères dans la foi ne sont pas sans vivre aussi la vérité en question ; ils peuvent aussi choisir d'en accentuer tel aspect cher aux religieux, sans entrer pour autant dans la catégorie canonique en question. Il n'est même pas sûr que ceux qui répondent le mieux à un tel projet soient principalement là où le droit en vigueur indique leur présence. Il est bon qu'après avoir tant insisté sur la différence des états, on se laisse existentiellement interpeller par l'identité des vocations et la pluralité des expressions possibles. Il est non moins nécessaire de percevoir que la vie réelle de l'Esprit ne se laisse pas enclore dans l'héritage du passé et les réformes du droit ecclésiastique.

⁂

Bousculés — mais avec quel retard ! — par les secousses qui ébranlent la vie humaine, religieux et religieuses sont en train de perdre le visage qu'ils avaient revêtu. Qu'adviendra-t-il à la place ? Il se passe pour eux un événement semblable à celui que vécut un poète lorsqu'il rencontra une femme à l'angle de la rue Notre-Dame-des-Champs :

> « *Dès que je la vis, je me mis à marcher doucement. Quand de pauvres gens réfléchissent, on ne doit pas les déranger. Peut-être finiront-ils par trouver ce qu'ils cherchent.*
>
> *La rue était vide ; son vide s'ennuyait, retirait mon pas de sous mes pieds et claquait avec lui, de l'autre côté de la rue, comme un sabot. Trop vite, trop violemment, de sorte que son visage resta dans ses deux mains.*
>
> *Je pouvais l'y voir, y voir sa forme creuse. Cela me coûta un effort inouï de rester à ces mains, de ne pas regarder ce qui s'en était dépouillé. Je frémissais ainsi de voir un visage du dedans, mais j'avais encore bien plus peur de la tête nue, écorchée, sans visage* »[1].

1. Rainer Maria RILKE, *Les cahiers de Malthe Laurids Brigge.*

C'est à travers le jeu étonnant d'un visage qui vient de se coller à nos mains et de la tête qu'il laisse à vif, par la fascination qu'exerce l'intérieur et le saisissement provoqué par le dépouillement, c'est dans la marche incertaine qui nous conduit de la vérité recherchée à l'interrogation sur notre propre recherche, c'est par la nuit qui nous retient et la clarté qui nous délivre ; oui, c'est en tout cela que nous vivons aujourd'hui plus que notre vie et que nous mourrons aussi au-delà de notre mort. C'est ainsi que nous reprenons, avec l'ensemble des hommes, l'histoire de cet homme qui mourut sur la Croix pour que Dieu ressuscite en tous. Il y a, en toute cette aventure, infiniment plus qu'il n'en paraît souvent : la quête d'un Amour qui s'est anéanti pour nous conduire à la transparence des relations humaines dans la plénitude de Dieu. L'espérance est active au feu de l'Esprit : il n'y a rien à craindre.

« Peut-être finiront-ils par trouver ce qu'ils cherchent ».

Alain DURAND, o. p.

---

# APPROCHE PHILOSOPHIQUE DE LA VIE RELIGIEUSE

« Quand on fait la critique ou l'apologie de la vie religieuse, tient-on toujours compte de ce que la religion a de spécifiquement religieux ? »[1]. L'avertissement de Bergson nous indique la voie à suivre pour accéder à la compréhension du phénomène religieux. Personne ne peut nier l'existence de ce phénomène, alors que, dit-on, l'irréligion va grandissant. Religion-irréligion, l'apologie et la critique nourrissent de cette opposition le ballet des arguments pour ou contre : en fait elles ne font que justifier des choix déjà arrêtés. Or la *compréhension* exige plus que la justification. Elle demande l'ouverture d'un champ d'interrogation coextensif au religieux comme tel : celui qui nous met en attente de la révélation de son *essence.* Il ne s'agit plus de justifier. Encore moins d'expliquer. Expliquer, c'est rattacher un phénomène à un autre phénomène et l'y réduire. On peut « expliquer » la poésie de Claudel par ses conceptions politiques, morales et religieuses, mais ce qui « passe » dans cette explication, ce n'est plus la poésie même. Ainsi pour la religion : on peut expliquer son état présent par la configuration des sphères économique, politique et culturelle ; entre ces différentes sphères, déterminer les lois qui régissent leurs rapports ; vérifier ces lois ; mais, tant que l'on n'a pas compris ce que le phénomène religieux a de spécifique, toute explication risque

1. Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion,* Paris, Alcan, p. 286.

d'errer à l'aventure. On ne sait au juste de quoi l'on parle. Qu'est-ce donc au fait que le religieux ? Pour comprendre ce phénomène, il faut d'abord le saisir dans son essence. Car son essence est irréductible.

Affirmation sans doute indémontrable. Si on n'explique pas la religion dans son essence, on ne la démontre pas non plus. L'athéisme n'est pas la preuve de l'inexistence du religieux. La question est de savoir en effet si la reconnaissance de Dieu ne repose pas sur un terrain d'écoute qui serait précisément le terrain religieux. Ce terrain, cet *humus,* on peut l'explorer, le défricher, le déblayer, mais non pas l'inventer : c'est une dimension originelle de l'homme, — ou bien, par définition, on ne le rencontrera jamais. Qui veut comprendre la religion doit se montrer prêt à libérer cet espace originel qui constitue son « humus » fondamental. Un « humus » plein de virtualités : il faut donc descendre en soi-même en deçà de l'attitude de neutralité. La neutralité paraît placée entre la capacité et la virtualité, entre l'option et la disponibilité, la participation et l'attente. Elle est requise tant qu'il s'agit d'observer, classer, analyser, comparer les comportements typiques et les représentations de l'homme religieux. C'est une attitude scientifique, le lieu où s'élabore toute théorie sur la religion. Mais une conception scientifique de la religion, précisément parce qu'elle se veut telle, n'est pas la vie religieuse elle-même. Le corps que j'analyse par la méthode scientifique n'est pas celui que j'éprouve en moi-même, que je suis, pôle vivant d'où procède et vers quoi revient, sans l'égaler jamais, la recherche scientifique. Ce qui manque à la « théorie » de la religion, c'est, à cause de la distance introduite par la représentation même, la vie religieuse à l'état naissant et la lumière qu'elle apporte avec elle. La compréhension travaille à l'intérieur de cette distance, elle tente d'expliciter la connexion entre la théorie et la lumière qui l'anticipe, comme le corps éveillé du savant précède sa recherche. Elle est donc moins une interrogation sur la religion qu'elle ne se laisse interroger par elle. La théorie de la religion est un mode de la connaissance. La

compréhension est un mode de l'être religieux. Elle commande, qu'on le veuille ou non, la recherche de type scientifique. En son absence, celle-ci ne saurait pas même où s'orienter.

On n'entend nullement poser à la base de la compréhension religieuse une option irrationnelle. La compréhension n'est pas la foi, ni même une réflexion sur son option. Il ne s'agit pas de savoir si telle décision religieuse peut être l'objet d'un choix rationnel ; mais on se demandera plutôt *si la liberté n'est pas elle-même d'essence religieuse.* Poser la question à cette profondeur, ce n'est pas obturer la question par un choix prématuré, offusquant ; par contre, c'est adopter une attitude telle que finalement seul l'engagement religieux sera, comme dit Bultmann, la réponse « scientifique », au-delà de la théorie. C'est pourquoi, d'ailleurs, l'écoute du témoignage religieux, s'il suffit à donner la perception du phénomène, ne suffit pas à en donner la compréhension. Il y a compréhension quand *l'expérience religieuse comme la théorie qui l'explique, est ramenée à l'essence première de la liberté.* La compréhension n'est donc pas évidence. Elle est maintenue dans une interrogation. Elle en est l'exploration. Cette interrogation même, on ne doit pas la concevoir comme une mise à distance du phénomène religieux : elle est elle-même d'essence religieuse. Ce qu'il y a de plus religieux dans l'homme est peut-être son incapacité à tirer au clair l'essence du religieux. Tel pourrait être le point de départ de la question religieuse. « Etre religieux, écrit Tillich, signifie s'interroger passionnément sur le sens de la vie et être ouvert aux réponses, même si elles nous ébranlent en profondeur. Une telle conception fait de la religion quelque chose d'universellement humain, encore qu'elle s'écarte de ce que l'on entend ordinairement par religion. Celle-ci, en tant que dimension de la profondeur, n'est pas la foi en l'existence des dieux, ni même à l'existence d'un seul Dieu. Elle ne consiste pas en attitudes et en organisations où se manifeste le lien de l'homme avec son dieu. Nul ne contestera que les religions historiques soient « religion » en ce sens.

Mais une religion en sa véritable essence est plus que cela : elle s'identifie à l'être de l'homme pour tout ce qui met en cause le sens de la vie comme son existence même »[2].

## I. LA DIMENSION RELIGIEUSE DE L'HOMME

L'essence du religieux émerge dès lors que l'homme s'interroge sur le sens de son existence : qui sommes-nous, où allons-nous, d'où venons-nous ? Ces questions, impossibles à réprimer, marquent également l'avènement de l'homme. Inséré au milieu des choses, l'être humain s'en sépare par cette capacité d'interrogation. Il n'en demeure pas moins lui-même une « chose », cette réalité physique, aveugle et sourde, traversée par les courants de la nature, en proie aux appétits les plus impérieux. Comme toute chose, il entre dans le système de la nature ; comme l'animal, il établit pour survivre un certain équilibre d'échanges avec son milieu. Et pourtant l'homme ne forme pas un système fermé de besoins et de satisfaction de ses besoins. A la fois solidaire et en rupture avec son milieu, il est à chaque instant autre chose que ce qu'il est. « Je veux dire, notait Valéry, que l'homme est incessamment et nécessairement en opposition à *ce qui est* par le souci de *ce qui n'est pas* ». Par cette rupture avec le milieu, s'opère en effet le dégagement, l'espace de jeu nécessaire à la connaissance et à l'action. Dans l'écart qui l'exhausse au-dessus de la nature, se produit une sorte de vide où les choses apparaissent telles qu'elles sont et se prêtent à l'usage qu'on en fait. Ce vide est celui d'une ouverture. Dans cette ouverture se déploie le monde. L'homme est donc dans ce monde, celui pour qui les choses s'exposent et se disposent en un monde. En ce sens il est du monde et il n'est pas du monde. L'homme se caractérise par le dépassement de ce monde. Bien plus, l'homme passe l'homme. Il est *excès*.

Les philosophes ont traduit ce dépassement par l'idée de

---

2. Paul TILLICH, *La dimension oubliée*, Desclée de Brouwer, 1969, p. 49.

transcendance. Le mot s'applique à l'homme en tant que celui-ci transgresse sans cesse ses limites. Non pas qu'il puisse sortir du monde, tel un poisson volant. Immergé dans le monde par toutes les fibres de son être, il en est un élément concret. Mais d'autre part, comme le nageur tenant la tête hors de l'eau et contemplant l'étendue marine, il garde le monde en respect, il prend à son égard un certain recul. Ce recul ne signifie pas détournement et repli sur soi, mais la mise à distance créée par le regard même qui inspecte et domine ce monde. Dans cette distanciation gît la liberté. Réalité de ce monde, l'homme tient sur lui-même. Ouverture sur le monde, il se tient hors de soi. Il est donc soi-même en se dépassant vers le monde. Au sens précis du terme, il *ex-siste.* L'existence humaine épouse ce mouvement de la transcendance. Elle est ce mouvement même : l'existence humaine est extatique.

Où la conduit ce mouvement ? L'homme ne s'exhausserait-il au-dessus du monde que pour y couler à nouveau plus sûrement ? C'est l'une des interprétations possibles du « dépassement ». L'homme ne se détacherait du monde que pour mieux le laisser venir à soi, l'attirer et l'embrasser dans son regard, l'exposer objectivement dans la représentation de plus en plus précise qu'il s'en donne, puis, armé de cette connaissance exacte des lois de son mécanisme, revenir au monde pour le modeler à son image et le contraindre à servir ses besoins. L'homme et le monde seraient réciproquement voués l'un à l'autre, soit que, suivant le point de référence choisi, le monde détienne en l'homme le foyer de sa conscience et le moteur de sa transformation, soit que l'homme, descendant de l'imaginaire au réel, s'enfonce dans le monde pour objectiver son projet et se réaliser lui-même, individuellement et collectivement. Le monde humanisé, — l'objet d'un tel projet épuise-t-il le mouvement de la transcendance ?

La réponse à cette question n'est plus de l'ordre du savoir. Elle exige par contre une vigilance accrue sur l'origine du savoir. Cette vigilance doit nous réveiller d'un certain sommeil : l'oubli de ce qui est fondamentalement en question

dans l'interrogation humaine, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus caché. Le plus caché est d'ordinaire passé sous silence. Ce qui n'est pas amené à la parole par la science et la technique, ni par aucune des formes d'organisation sociale, c'est la présence même du monde, comme la présence au monde, aux autres et à soi-même de cet observateur-acteur qu'est l'être humain. Les réserves d'information et, par conséquent, les possibilités de transformation contenues dans le monde et la société, voilà ce qui intéresse la science théorique et appliquée tout de même que les forces d'intervention propres à l'homme. Mais la présence même du monde (le fait qu'*il y a* un monde se dévoilant au regard humain), cela, la science ne l'expose jamais, comme elle n'en montre jamais les conséquences pratiques, — elle le présuppose tacitement. Et comme elle ne peut rien en faire, rien en dire, elle le passe sous silence. Elle ne peut que sauter la gratuité du « il y a », parce que cet événement initial, antérieur à tout autre, est rigoureusement inutilisable comme il est inobjectivable. Et pourtant si l'homme n'était pas *là* où se produit ce dévoilement originel du monde, il ne pourrait rien dire ni faire de ce dernier. C'est parce qu'il émerge dans la lumière du « il y a » qu'il découvre son environnement ; c'est à cause du dévoilement de l'Etre qu'il peut commencer à parler des choses et à entrer en relation avec ses semblables ; c'est à cause de son ouverture au Monde qu'il peut rencontrer *ce* monde-ci. Le Monde est le visage de l'Etre, sa force de rassemblement : l'Etre est précisément l'énergie indivise par quoi les choses sont et sont pensées par l'homme pour être rassemblées en un Monde. L'homme est donc bien voué au Monde ; celui-ci est bien dans la ligne de son mouvement de transcendance ; et par sa transcendance, l'homme exerce effectivement son ascendant sur les choses de ce monde ; mais il n'exerce cet ascendant que parce que dès l'abord et secrètement il subit l'Ascendant de l'Etre. La transcendance de l'homme, c'est l'ouverture à l'Etre.

L'Ascendance de l'Etre, qui attire tout à lui sans jamais se laisser surprendre, ouvre le champ du Sacré. Celui-ci

manifeste sa présence par deux traits caractéristiques : par son *retrait* hors des prises de l'homme, par sa *gratuité* ou puissance donatrice.

Son Retrait : si loin que s'étende le pouvoir de l'homme, jamais il ne coïncide avec le surgissement du monde dans son existence. Nous faisons des choses avec d'autres choses, nous ne les faisons pas être. Par « être », nous entendons justement l'*insaisissable,* c'est-à-dire ce que nous ne pouvons ni faire, ni produire, ni dominer, ni même détourner à notre profit. On aura beau exalter la puissance créatrice de l'homme, force est bien de reconnaître que nous ne sommes pas les producteurs des choses, mais seulement les manipulateurs. Certes, nous le savons : c'est donc que les choses, dans leur imprenabilité même, se laissent détecter. Et pourtant dans l'ordre de la connaissance, l'être occupe encore une place à part. Il est l'*indicible.* « Etre » est ce que nous ne pouvons ni définir, ni concevoir, ni comprendre, ni par suite exprimer. « Quelles que soient la puissance et la force de pénétration d'une théorie scientifique, constatait Valéry, c'est encore et encore les choses qui sont les plus réelles et, parmi leur réalité, figure le mystère que l'on prétendait dissiper ». L'Etre échappe à notre pouvoir, il se retire devant notre pensée, il pose les choses et les humains dans leur étrangeté et leur incommunicabilité. Lui-même n'est pas une chose (*res*), une réalité, mais ce par quoi les choses et les humains sont. Au sens propre du terme, il est *irréalisable.* Aucune réalité de notre expérience ne « réalise » l'énergie totale contenue dans l'Etre même. Tout s'efforce d'être, mais rien ni personne n'exténuera la vertu, la puissance de l'être sans laquelle pourtant rien ne serait. En tant que les choses et les humains *sont,* ils restent en retrait, non seulement par rapport à l'action qu'on exerce sur eux, ou la connaissance qu'on en prend, mais encore par rapport à eux-mêmes. En ce sens toute chose est sacrée : par le fait qu'elle *est.* Le Sacré ne désigne pas ici un domaine à part, distinct des réalités profanes, mais ces réalités profanes en tant qu'elles sont tenues et retenues au pouvoir de l'Etre.

Le Sacré est Retrait. Il est également Don. Le Retrait ne se manifeste que dans le Don. Nous en percevons la dispensation non pas dans l'impossibilité d'agir, mais dans l'impossibilité de mettre la main sur les sources de l'agir. Dans l'agir humain se produit la puissance de l'Etre. N'en déduisons pas que l'homme est dépossédé de son action. Il en conserve assurément la maîtrise, elle lui appartient, il en est donc responsable. Mais de l'action qu'il exerce, il n'est pas la source. En agissant, il met en œuvre une Energie qu'il utilise mais qui ne lui appartient pas. L'Etre est Energie. Partout règne la prédominance de l'Etre. Le technicien provoque la nature, il en croise les propriétés, il ne la commande pas : son pouvoir jamais ne supplante les forces captées par les instruments de son pouvoir. L'artiste enfante son œuvre : cette œuvre l'exprime et pourtant le surprend, car elle retient en elle plus que ce qu'il y a déposé. En vain le commentaire s'efforce-t-il de correspondre au poème : celui-ci ne résonne que dans le silence. Sans doute vient-il du poète. Mais le poète parle, il n'invente pas le pouvoir de parler, tout de même que l'homme politique exerce le pouvoir, il ne le crée pas. D'une façon générale, l'homme multiplie les projets, les réalise et parfois les maîtrise, mais il n'invente pas le pouvoir de se projeter. Ce pouvoir constant de dépassement où jaillit sa liberté lui est donc *donné.* C'est un don qui l'excède. Car la liberté ne procède pas de l'homme ; elle n'est pas un privilège attaché à sa personne et qu'il tiendrait à sa disposition. Bien au contraire, c'est la liberté qui dispose de l'homme. Homme suis-je parce que libre, et non libre parce qu'homme. C'est donc gratuitement (par la grâce de l'Etre) que l'homme est-libre. Ce pouvoir-être fonde l'humain comme tel. Je n'interviens souverainement que dans le choix, c'est-à-dire dans l'usage, l'application et d'ailleurs la limitation d'un pouvoir inhérent à l'être-libre. L'homme est constitué par ce Don de l'Etre. Sa transcendance en indiquait le Retrait ; sa créativité en manifeste la générosité. L'Etre est gratuité. C'est donc de lui-même et pour lui-même que le Sacré fait irruption dans l'homme.

C'est seulement à partir de cette expérience du Sacré que peut se laisser découvrir l'existence d'un Dieu. Car le Retrait et la Dispensation simultanés de l'Etre posent une question étrange. Paradoxalement l'Etre advient aux choses et les imbibe puisqu'il les constitue dans leur réalité même, et pourtant il s'en retire puisqu'il ne se laisse jamais accaparer par elles. Philosophiquement, on dira que l'Etre est à la fois immanent et transcendant aux réalités de ce monde. Don qui ne perd jamais son caractère de gratuité. Or le Don renvoie à un Donateur et le Retrait en manifeste ici-bas la transcendance. Si les réalités de ce monde par elles-mêmes ne sont rien, elles supposent un Créateur qui leur communique son Etre et auquel elles participent par tout ce qu'elles sont. Telle est la voie sur laquelle chemine la philosophie. On ne comprendrait rien à la rigueur de ce cheminement, si l'on se coupait de la base dont il part : l'expérience même du Sacré, tel qu'il se manifeste dans les choses et surtout dans la profondeur de la liberté humaine. Au défaut de cette expérience, toute « preuve » de Dieu tourne à vide ; aucune, fût-ce la plus raffinée, ne peut produire cette expérience ; en ce sens elles sont, comme on dit, tout à fait inefficaces...

La reconnaissance de Dieu à partir du Sacré ne s'identifie pas à la religion. Car la puissance du Sacré se manifeste de multiples façons. Pratiquement elle règne au cœur de toutes les grandes activités humaines : l'art, la science, la technique, la politique ; elle est la profondeur de nos relations humaines. Mais il ne suffit pas de reconnaître cette présence du Sacré pour être religieux. Il faut de plus s'y *accorder* de tout son être. Autrement dit, il faut donner à cette « reconnaissance » tout son poids : non seulement celui d'un dévoilement de l'origine, mais celui d'une louange et d'une bénédiction. La religion commence avec la liberté qui accepte et assume dans la confiance cette dépendance originelle vis-à-vis de Dieu. La liberté ne s'impose pas cette dépendance, elle ne s'y soumet pas non plus, elle la ratifie : elle se reçoit en elle. Il n'est pas aisé de décrire l'acte infiniment simple par lequel l'homme, ayant reconnu sa dépendance, y *con-*

sent, s'y abandonne et l'exprime dans sa louange, ramassant en elle tout le sens de sa vie. Il peut l'évoquer dans son admiration, l'invoquer dans sa prière, la recueillir dans son silence — il ne peut guère en rendre compte, encore moins la justifier. Une telle reconnaissance n'a pas d'efficacité, elle ne sert à rien, ne correspond à rien. Les actes qu'elle inspire n'ont de valeur que symbolique. La justifier serait montrer qu'elle est « juste », c'est-à-dire adéquate à son objet : juste est le jugement qui correspond exactement à son objet, juste l'action qui restitue exactement ce qu'elle a reçu, la réponse qui satisfait à la demande. Mais il n'y a rien à rendre ou à échanger avec Dieu. Il n'y a strictement rien à faire, sinon peut-être à laisser être ce mouvement de dépassement, cet excès, cet exhaussement vers Dieu qui nous constitue. A la limite on ne choisit pas d'être religieux ou pas religieux. Ce qu'on appelle inexactement « l'option » religieuse ne fait que sanctionner l'essence de la liberté. En tout homme il y a du religieux à l'état sauvage, dont la religion n'est que la culture. Car on ne peut choisir ce qui est la source de la liberté ; ni conférer un sens à ce qui est le sens de notre vie ; ni se lier à ce qui de toute façon nous oblige. On peut y consentir, ne pas s'opposer à la parole qui sourd de notre être : en Lui, nous nous mouvons, nous vivons et nous sommes.

La visée même de l'acte religieux, en tant qu'il porte sur Dieu, lui confère une sorte d'*irréalité.* L'extase religieuse emprunte à son Objet quelque chose de son essence : de sa *transcendance,* puisque l'Absolu est étranger au monde (bien que toute réalité de ce monde se réfère à lui) — de sa *gratuité,* puisque l'Absolu est une liberté sans intérêt. La tension vers l'Absolu entraîne donc inévitablement un exhaussement au-dessus de toute réalisation temporelle et l'oblation radicale de tout l'être, oblation par laquelle l'homme reconnaît qu'il n'est pas à lui-même sa propre fin. Certes, c'est encore en cela qu'il est l'homme. L'homme s'accomplit encore dans le détachement et la dépossession de soi-même. Mais « l'irréalité » de la religion, qui lui vient de ce qu'elle n'a pas d'effet propre et par conséquent pas de contrôle au niveau de l'expérience quoti-

dienne, est à la source d'une ambiguïté fondamentale. Si la religion s'écarte tant soit peu de sa visée, elle devient par excellence le lieu de l'illusion et de l'inhumain. La *disponibilité* qu'elle exige aura vite fait de se muer en passivité ; le *dépassement* qui la caractérise, de tourner à l'indifférence vis-à-vis des tâches proprement humaines, voire au ressentiment contre toute grandeur et valeur « profanes ». C'est avec raison que l'on accusera alors la religion d'évasion et de stérilité. Il y a naturellement méprise — méprise à laquelle « l'homme religieux » peut se prêter dangereusement. L'inefficacité fondamentale de la religion découle de la transcendance de son objet. Dieu est l'Incréé, il n'est pas à faire. Mais la stérilité que l'on reproche à la religion, ou plutôt à l'homme qui se veut exclusivement religieux, naît de la confusion entre l'Incréé qu'il *ne peut pas* créer et l'incréé qu'il *ne veut pas* créer. L'évasion religieuse joue de cette confusion. En fait, c'est par impuissance que « l'homme religieux » tourne le détachement en mépris du monde. Il justifie son impuissance par la distance évidemment infranchissable entre notre existence et celle de l'Incréé. Il croit combler cette distance par l'extase de la contemplation. Cette extase, il en prend prétexte pour se dispenser de combler cette autre distance, inhérente à tout homme, entre soi et soi, soi et les autres, l'humanité présente et l'humanité à venir. Sans doute, intellectuellement, ne confond-il pas l'Etre transcendant de Dieu avec la réalité immanente à venir de l'homme. Mais volontairement ou involontairement la confusion est maintenue entre l'Incréé divin et l'incréé humain, entre ce qui Est absolument et ce qui n'existe pas encore. La religion sert alors de refuge au vouloir impuissant. Puisque l'Absolu existe, il suffit de le contempler, l'homme à faire n'offre plus d'intérêt. Mais ce Dieu paresseusement contemplé, c'est en partie l'homme avorté. Dieu prend la place de l'homme à venir. La louange de la parole supplante la louange des actes. Et là où manque l'efficacité de l'action, la louange de Dieu se dégrade immanquablement en un sentiment de puissance d'autant plus exalté qu'il est moins opérant. Mais ce sentiment dissimule sournoisement un ressentiment à l'égard de toute créativité humaine. La louange se

change alors, selon le mot terrible de Nietzsche, en la « vengeance en bien » de l'homme religieux. L'approbation compense l'inertie, le goût de l'éloge justifie le conservatisme, le besoin de bénir sanctionne l'immobilisme, l'habitude de l'acceptation couvre la résignation. C'est alors que la religion consacre tout mais ne crée rien. Oublieuse de l'Absolu, contente de ce qui est, elle en vient à bénir les réalités les moins défendables. Dangereuse erreur, que l'histoire illustre tragiquement. Tillich en a donné un saisissant raccourci : « La religion a béni la guerre sans même lui opposer ses armes spirituelles. La religion a consacré la paix et la sécurité sans que son appel en secouât la torpeur. La religion a consacré l'idéal bourgeois de la famille et de la propriété sans le juger, et elle a sanctionné l'exploitation de l'homme par l'homme sans la dépasser, au contraire, elle l'a, à l'occasion, utilisée pour son propre compte. Aussi la première parole que la religion doit à l'homme d'aujourd'hui, c'est d'abord et avant tout une parole contre elle-même » [3].

Car la confusion signalée plus haut n'est pas inévitable. L'ambiguïté religieuse n'est pas insurmontable. Certes au départ nous éprouvons le sentiment d'une contradiction entre la réceptivité et la créativité, entre la disponibilité immanente à la religion et l'efficacité exigée par l'action. La disponibilité est ouverture, accueil, attente, dénombrement des projets. L'efficacité est choix, engagement, effectuation, acceptation des restrictions et des contraintes, bref réalisation. La contradiction est ressentie dans le temps : le terrain gagné par l'une semble retiré à l'autre. Et pourtant il faudrait comprendre qu'elles peuvent et doivent coexister. Sans disponibilité, c'est-à-dire sans le maintien de la visée de transcendance, l'effectuation humaine perd son jeu de liberté. C'est la disponibilité qui permet à la liberté de dépasser ses réalisations successives au lieu de se fixer dans le cercle enchanté des besoins et des satisfactions des besoins, de la production et de la consommation, quand bien même ce cercle s'élargirait dans une expansion indéfinie. Inversement, sans réalisation, la disponibilité retombe en

3. Paul TILLICH, *op. cit.*, p. 66.

inertie, incapacité, velléité. C'est leur coexistence qui assure leur authenticité et les ramène à leur essence. Bien plus, leur couplage les renforce mutuellement. Réaliser, c'est se rendre disponible à d'autres réalisations. Ne rien faire équivaut à ignorer ce à quoi l'on est essentiellement disponible. Car en définitive, rien de ce qui peut être décidé, effectué, réalisé ne constitue l'essence de la disponibilité chez l'homme. Ce qu'il ne peut effectuer, mais seulement accueillir, voilà ce à quoi il est fondamentalement disponible. Mais comment le savoir tant qu'il n'a pas tiré au jour ce qu'il peut et doit effectivement réaliser ? Le véritable accueil de la transcendance, voire même d'autrui, est le propre de celui qui a désencombré son moi de tout ce qu'il portait en lui en fait de réalisations possibles, expulsé toutes les ombres de projets qui le hantaient, dissipé les fantômes de sa mauvaise conscience, accepté tout ce qu'il était et promu ce qu'il devrait être pour se rendre accueillant à ce qu'il n'est pas. Quand la religion dévoile le fond de la disponibilité humaine, son ouverture à Dieu, elle indique sans doute une dépendance, mais cette dépendance est celle d'une origine : elle indique une source, non pas une sujétion. Pour être libre entièrement il faut consentir à cette dépendance, pourvu que l'on prenne garde que toutes les autres démarches de la conduite, bien loin de devenir inutiles, trouvent dans un tel consentement, conscient ou non, les ressources de leur efficacité. Comme on l'a dit, Dieu n'est pas un *donné* qui restreint la liberté, mais un *Donnant* qui la suscite et la renouvelle sans cesse. Ce qui signifie que ce n'est pas dans les situations de faiblesse, de peur ou d'inertie que se découvre la réalité de cette dépendance ; la preuve de l'Energie créatrice, c'est au contraire l'indépendance du choix et le courage de l'action. La religion n'atteint sa vérité que si elle est le sens ultime de l'action.

Mais elle n'est pas de soi cet engagement. Elle en est le dépassement. Non pas en deçà, dans une indifférence inefficace, mais au-delà, dans l'oblation de tout l'effort humain. « La religion, c'est d'abord une main ouverte pour accepter un don, et en second lieu seulement une main active pour

distribuer les dons »[4]. Ainsi la connexion entre la religion et l'engagement, dans toutes les branches de l'activité humaine, est nécessaire ; cette connexion confère à la religion son authenticité et, indirectement, le terrain de sa vérification. Mais elle n'en est pas moins quelque chose d'irréductible, distincte de l'engagement comme de la consolation du cœur. « Tu n'adoreras que Dieu seul ». On ne veut nullement nier qu'il y ait une dimension religieuse de l'art, de la science, et en particulier du politique ; que la religion imprime à la créativité, à la recherche de la vérité, à la fraternité humaine un élan proprement divin. Mais dans la religion, cette dimension est reconnue, cet élan est voulu, pour eux-mêmes. C'est pourquoi la religion ne trouve pas dans la société sa raison d'être. Elle tire l'homme au-dessus de lui-même. Elle est l'âme de cet *excès*.

## II. « L'ÉTAT RELIGIEUX », FORME CONCRÈTE DE LA DIMENSION RELIGIEUSE

C'est dans la « vie religieuse », entendue au sens restreint d'un état spécifique, que cet excès prend toute son intensité. Le mot *excès* signifie *dépassement*. Appliqué à l'état religieux, il se charge de toute l'intensité d'une *passion*. Toutes les grandes passions humaines sont excessives : le créateur, le chercheur, les grands *leaders* connaissent de telles passions qui les mettent à part, les soulèvent au-dessus du bonheur commun et les consacrent à leur œuvre ou leur tâche d'une façon apparemment inhumaine puisqu'ils y sacrifient tout le reste. On parle de « passion » précisément pour souligner cette exclusivité, cet arrachement, ce soulèvement de tout l'être, seuls capables de mobiliser toutes les énergies de l'homme pour une tâche qui le transcende. C'est pourquoi l'on parlera encore dans le cas d'une vocation, d'un appel entendu auquel il faut répondre, mais que l'on ne décide pas : l'artiste peut s'imposer les plus durs renoncements, investir dans cette réponse une volonté farouche, envers et contre tous, mais

4. Paul TILLICH, *op. cit.*, p. 72.

justement il répond à un appel intérieur, et cet appel, il ne le suscite pas, il le subit : c'est une passion. Le religieux fait du dépassement sa passion. C'est à partir de là qu'il faut essayer de le comprendre. On peut s'étonner de son retrait des règles communes de la vie en société, redouter ses excès, dénoncer le caractère inhumain de son entreprise ; mais s'il est sincère avec lui-même, le religieux sait mieux que tout autre qu'il ne prétend à aucune supériorité morale, à aucune perfection singulière, — simplement il est autre, c'est un passionné de l'Absolu. Son rôle est de manifester par un attachement exclusif à la transcendance la dimension religieuse inscrite au cœur de l'homme.

Par quelle voie ? Non pas premièrement par l'excellence d'une œuvre, d'une tâche extérieure, ou d'une action à caractère humanitaire, encore qu'il puisse s'y adonner avec énergie, comme tout autre ; mais, pour ainsi dire, en travaillant à vif son existence d'homme pour faire de cette existence même le poème du Sacré, c'est-à-dire en le manifestant visiblement, par tous les moyens, dans son double caractère de Retrait et de Don.

Observons tout d'abord que les groupements religieux ont tous pratiqué, sous une forme ou sous une autre, et quelquefois en les combinant, ce mouvement de retrait à l'égard des comportements habituels de ce monde : par le silence, la solitude, la pauvreté, le célibat, l'obéissance. Il n'y a pas de vie religieuse sans renoncement. Ne voyons pas en celui-ci une simple précaution : pour éviter un attachement désordonné aux biens de ce monde, qui assurent normalement l'épanouissement de l'homme, on pourrait sans doute s'en abstenir. Mais une telle attitude recèle évidemment un aveu de faiblesse. Mieux vaut s'abstenir que de mal user ; mais l'usage libre vaut mieux que l'abstention. Le renoncement n'est légitime qu'en faveur de l'adhésion. Dans ce qu'il a de proprement religieux, il ne se justifie pas entièrement non plus par le refus de jouir des facilités, des avantages, voire du luxe d'une société qui les refuse à la plupart de ses membres. Une telle rupture peut avoir sa motivation

religieuse, impérieuse entre toutes. Mais elle ne suffirait pas encore à rendre compte de l'abnégation religieuse. Celle-ci tire sa raison d'être du dépassement. Le dépassement est ici adhésion à l'Absolu, avant tout. L'abnégation, la condition du dépassement. Précisons encore que le renoncement religieux n'est pas un simple moyen, une technique de la révélation de l'Absolu. C'est un mode d'existence. On peut maîtriser une technique, on ne maîtrise pas l'abnégation de soi-même. L'utilisation correcte d'une technique produit un résultat infaillible et prévisible ; le renoncement nous place dans l'attente d'un Don. Réduire le propos religieux, celui du célibat par exemple, à une simple technique, ou à une ascèse, c'est oublier que l'essentiel de ce comportement n'est pas de supprimer l'inconnu, mais de le susciter. Le célibat, comme la pauvreté, n'est pas un outil que l'on utilise, ni le moyen d'arriver à sa fin, mais un mode de vie à quoi l'on se voue et qui vous étreint. On peut s'y préparer, s'y rendre disponible, et d'abord en excluant son opposé, mais non pas en anticipant l'avenir qu'il réserve, car ce qu'il ménage, c'est précisément cet avenir. C'est le vœu qui forme le religieux, et non pas l'inverse, c'est par son exigence qu'il devient ce qu'il est. A partir de lui, l'homme religieux existe d'une existence nouvelle : celle-ci devient ouverture sur l'avenir mais non sa prédétermination. L'héroïsme qu'implique l'abnégation consiste en ceci : se tenir devant l'imprévu, l'inouï, l'inattendu du Don. La fidélité au renoncement n'est pas une fin ; la fin, c'est de supporter l'Inconnu, c'est-à-dire la forme que prendra le visage de Dieu, tel qu'il se dévoile dans l'éloignement de toute créature. Obtenir de soi une telle abnégation, c'est se placer dans une situation, un état qui, loin de fixer l'avenir, lui laisse toute son imprévisibilité, loin de supprimer l'inattendu, l'attend. Si la perfection chez l'homme consiste à remplir exactement une certaine attente, que nous nous sommes définie, la vie religieuse n'est pas un état de perfection : elle est disponibilité à l'événement du Don. Ajoutons qu'il ne s'agit pas là d'une théorie. La vie religieuse, sous sa forme excessive, est essentiellement un « faire », un « sacrifice » : le dévoilement du Sacré dans

son retrait. Non pas un projet défini, mais l'exposition au risque ; non pas une morale particulière (ni la pauvreté, ni le célibat, ni toute autre forme de renoncement n'a par soi quelque chose de « vertueux ») — mais une sorte de reflux de l'être, de remontée aux sources, plus exactement un abandon total au règne terrible et doux de Celui dont l'Ascendant tout à la fois dispense et attire toute vertu sur terre. Terrible parce que sa Puissance ne se révèle qu'une fois franchies les angoisses qu'affronte le destin humain : celle de la mort, de l'absurde, de la culpabilité ; infiniment doux puisque son approche assure définitivement à l'homme que son attente, dans ce qu'elle a de plus excessif, n'était pas vaine. C'est pourquoi le courage du religieux, quand il est vrai, trouve spontanément des alliés chez tous ceux qu'un sort tragique ou la dureté des hommes ont acculés au désespoir et qui, dans leur détresse, ne peuvent croire aux mirages de l'utopie ni ne veulent céder à la fatigue de la résignation. Le religieux reste l'un des derniers témoins de leur espérance.

Le renoncement favorise une disponibilité : c'est en ce sens qu'il est religieux. La disponibilité est ouverture à la gratuité de l'Absolu. La vie religieuse manifeste visiblement l'imminence du Don. C'est en cela qu'elle apparaît comme une vie consacrée. Elle est le rappel permanent au milieu des hommes de l'origine sacrée de la vie humaine. Car elle est aux yeux de tous une façon de vivre telle qu'elle serait incompréhensible en l'absence de ce Don. Certes le religieux n'a pas le monopole de cette gratuité. Tout homme se trouve concerné par elle comme il est invité à la reconnaître par l'offrande de lui-même. Mais le religieux apporte à l'avènement sur terre de ce Don une conscience, une attention, une réceptivité qui le distingue humainement de tout autre. Il en anticipe la venue en quelque sorte par un style de vie qui, visiblement, s'efforce de reproduire à l'avance les « effets » qu'engendrerait la plénitude de ce Don. L'attention qu'il porte à ce Don à venir acquiert de ce fait chez lui une concentration si intense qu'elle devient concrètement, vitalement, le centre de sa vie cons-

ciente et libre et qu'elle commande toutes ses activités. Encore une fois il s'agit moins d'une décision, si tranchée soit-elle dans ses refus, que d'une acceptation et d'une docilité à une Emprise de plus en plus envahissante et à laquelle rien ne peut être soustrait de sa personne. C'est pourquoi il lui est si difficile d'en parler. Les plus doués parmi les mystiques l'ont évoquée sous une forme poétique ou par des sentences persuasives. Mais en vérité les mots leur manquent pour décrire ce qui fait la durée, le tourment et le bonheur de leur vie. Ils ne peuvent décrire en observateurs ce qui exige d'eux une participation totale et un abandon que le plus léger retour sur eux-mêmes réduirait à néant. Et surtout ils ne peuvent définir ce qui reste encore en attente. La philosophie utilisait le mot de transcendance pour définir la structure formelle de la religion. Cette structure rend possible, mais elle ne dit rien sur le mouvement même de la transcendance, c'est-à-dire sur l'élan d'adhésion qui emporte le religieux vers un avenir qu'il ignore encore lui-même. Mais si la vérité du Don et son ampleur échappent au discours, ses fruits tombent d'une certaine manière sous la vérification et le contrôle. La vie religieuse ne peut être humainement une occupation innocente. La libération qu'elle exige ne peut être sans fécondité. Si la présence même du Don investit l'âme religieuse, elle doit nécessairement éclater dans la trame des relations quotidiennes. Le Don ne peut se manifester au dehors que par une vie elle-même tout entière donnée. Sur les formes que pourrait prendre cet amour, on se gardera d'anticiper sur une initiative qui doit rester à la liberté, en fonction des urgences, essentiellement variables, des situations. Mais il est évidemment dans sa ligne de se porter de préférence sur les actes qui exigent à la fois le désintéressement le plus grand et la générosité la plus inconditionnelle, en fait sur ceux qu'appellent les détresses les plus extrêmes et les valeurs les plus universelles. L'attention portée aux plus pauvres, aux opprimés, le combat pour la justice, la volonté de réconciliation, la fraternité universelle, délivrée des entraves des intérêts particuliers, des égoïsmes de classe, des préjugés raciaux, des

ambitions nationales, restent l'idéal du religieux comme il fut celui de tous les saints. Cet idéal lui commande de prendre les moyens de sa réalisation. Il peut arriver que la mise en œuvre de ces moyens dissimule apparemment toute autre application proprement religieuse : c'est que pour l'âme religieuse, effectivement habitée par la Gratuité première, vient un moment où la disponibilité ne s'oppose plus à l'action et que, dans le même temps, elle donne ce qu'elle reçoit. Gandhi, dont la vie et la mort portent indiscutablement la marque d'une vie consacrée, disait : « Je ne peux trouver Dieu que dans le cœur de l'humanité ».

Normalement il devrait en être ainsi. Mais il faut prendre conscience des limites de l'état religieux. Elles ne découlent pas seulement de la faiblesse humaine. Toutes les ambiguïtés que nous avons relevées à propos de la religion, se rencontrent à nouveau, mais aggravées et comme renforcées, par le caractère excessif du propos religieux. La passion est à double tranchant : tous les défauts qui menacent l'attitude religieuse en général atteignent dans l'état religieux une sorte de pureté et de violence cachée. Le procès de la vie religieuse n'est plus à faire. Mais on remarque moins souvent que la vie religieuse porte en elle-même sa limite. L'état religieux, de soi, prépare à l'expérience de l'absolu comme au plus grand service de l'homme, puisque c'est là sa raison d'être. Il qualifie cette expérience comme il imprime à ce service une force nouvelle. Mais prenons garde : l'expérience des formes de la vie religieuse n'est pas l'expérience de l'Absolu ni l'exercice du don. Ces formes, comme telles, ont sans doute une efficacité, mais, si l'on veut, une efficacité d'ordre « poétique », du symbole en action. Elles sont, comme on l'a dit, un « faire », les règles d'un art, mais d'un art appliqué à notre propre vie pour en exprimer le caractère sacré, et, par là, révéler la profondeur divine immanente à la prose de l'existence. Ainsi le célibat n'est-il pas d'abord communion à Dieu ou relation originale aux hommes, mais façonnement de notre affectivité, mise en lumière de son caractère sacré, et ainsi révélation d'une dimension de pro-

fondeur inhérente à la sexualité comme telle. Il en va de même pour les autres formes de la vie religieuse, chacune dans son ordre. En ce sens, la vie religieuse contribue directement à cette prise de conscience : « que l'homme est trop grand pour se suffire à lui-même », comme l'écrivait récemment R. Garaudy. Telle est la grandeur fragile de la vie religieuse, comme état : celle de rendre *effectivement visible* le sens divin de toutes les grandes activités humaines, d'en dévoiler la nature proprement religieuse.

## CONCLUSION

L'état religieux est une grandeur humaine. Le rôle du philosophe est d'en saisir l'essence et la structure. Cet état peut être assumé par la charité dans une perspective spécifiquement évangélique. Il prendra alors, de par cette assomption, une intentionnalité nouvelle qu'il appartient au théologien de dévoiler. La foi ne crée pas la vie religieuse : elle l'intensifie, la corrige, et sans doute la provoque, comme l'approche du dompteur provoque le bond du fauve. Mais elle n'en modifie pas la structure première. Nous ne voulons pas ignorer à quelles méprises, à quelles ambiguïtés elle peut prêter : le symbole n'est pas la réalité, la figure n'est pas le modèle, la route n'est pas le terme. Mais si les religieux ont droit à l'attention fraternelle de tout croyant, voire de tout homme, c'est qu'ils symbolisent pour eux, et d'ailleurs pour leur propre compte, le Don à venir, qu'ils l'annoncent et que leur vie tout entière pourrait être la preuve visible que la vie humaine a un sens ultime : la disponibilité à la venue de Dieu.

François-Marie GENUYT, o. p.

# RUPTURE ET COMMUNION

La communion au mystère de Dieu telle que les traditions monastiques en ouvrent la route et la vie en osmose avec le peuple de Dieu en recherche donnent un visage typé aux communautés qui se veulent vulnérables à cette double interpellation. Elles expérimentent dans leur propre itinéraire, comme dans celui des hommes et des femmes d'aujourd'hui, le passage de la rupture à la communion, dans la plénitude de l'Esprit.

Les lignes qui suivent essaient de traduire un peu du combat et des perspectives spirituelles concernant l'une de ces communautés consacrée à prier dans la solitude, en communion fraternelle et avec le peuple de Dieu. Leur réflexion s'inspire d'une rencontre avec des jeunes, expressive de l'attente du monde actuel, et d'une méditation sur l'icône de la Trinité de Roublev.

## I. DES PÈLERINS D'ABSOLU EN QUÊTE DE COMPAGNONS

L'an dernier, dans l'une de nos fraternités, une équipe de jeunes est venue présenter un jeu dramatique, gestué en silence, tiré de l'Apocalypse. La préparation avait duré des mois. Le jeu était devenu prégnant de l'aventure de la jeunesse européenne d'aujourd'hui et de l'itinéraire personnel de chaque garçon. L'été venu, ils parcouraient les plages et les villages de vacances. Leur jeu était une occasion unique d'ouvrir avec des masses de spectateurs un dialogue sur le sens du monde. Dernière étape prévue : la rencontre désirée avec une communauté de prière. Ils y passent quelques heures.

Leur jeu atteint une rare qualité par l'expression corporelle vigoureuse, la beauté des rythmes, la jeunesse et l'intelligence des visages et la vérité des questions sous-jacentes. Les chemises rouges dans le soleil ajoutent une intense vitalité. C'est une mise en cause de la civilisation en ses conditionnements, ses automatismes, ses rythmes trépidants, sa course à l'argent et au plaisir. Ils stigmatisent avec un art consommé la non-rencontre des personnes et l'impossibilité d'une construction valable, épaule contre épaule, dans un réel autodéveloppement et service de l'homme. La société nouvelle lorsqu'elle est passée au crible de la contestation finit par s'effondrer comme tout ce qui a précédé. Seul subsiste en fin de compte un immense désert, une lassitude qui va à la mort. La vie est morte. Les corps jonchent le macadam de la place du village dans un long silence. L'angoisse et l'échec ont vaincu. C'est alors que de l'ensemble jaillit un cri, une attente, une angoisse de trouver enfin la clé et le sens de tout. Quarante visages se lèvent vers un point de l'horizon, un formidable cri perce le silence et termine le jeu : « Mais qui donc nous ouvrira le Livre aux sept sceaux ? » Puis ils se tournent vers l'auditoire : « Maintenant expliquez-nous ce que nous venons de jouer. Révélez-nous le secret de ce que nous portons en nous et ne connaissons pas nous-mêmes ».

*Qui donc ouvrira le Livre ?*

Leur texte privilégie les fléaux, les famines, les guerres, les révolutions et les combats, dans une analyse exclusive de la bagarre de l'homme et des échecs de l'histoire. Mais « à la vie qui jaillit du trône de Dieu et de l'Agneau », à celui qui seul est reconnu « digne de prendre le Livre et d'en ouvrir les sceaux » à cause de son immolation, il n'y a aucune allusion. L'Eglise est présentée comme un conditionnement de plus dont l'homme doit se libérer après tous les autres : ne sont-ils pas *en rupture sans avoir aperçu encore leur « lieu » de communion ?*

Dans l'échange qui suivit, la plupart des acteurs exprimèrent une incertitude concernant le Christ. Ils ne lui reconnaissent pas nécessairement sa dimension de Fils de Dieu.

Paradoxalement, c'est avec un respect profond qu'ils ausculten**t** les réactions de filles d'aujourd'hui, disciples de ce même Christ. Certains échanges ont continué depuis, manifestant une immense attente.

Voici parmi beaucoup d'autres, certaines de leurs réflexions et de leurs réactions dans leur jaillissement :

> « *Ce que nous attendons et voulons, c'est l'irruption dans le monde d'hommes et de femmes neufs, prêts à se sacrifier entièrement, à tout risquer pour que soit construit un monde où l'amour ne sera plus une farce, où le partage intégral des richesses économiques, spirituelles, etc. sera devenu le climat nécessaire vital — un monde où les murailles du racisme et de la course au profit, du mépris de l'autre, ne seront plus des prisons qui stérilisent et tuent des millions d'êtres* ».
>
> « *Le Christ, qui est-il pour vous ? Dieu, on ne le voit pas. Qui donc nous apprendrait à le voir ? La religion ne nous semble pas utile* ».
>
> « *Pourquoi les chrétiens font-ils si rarement la synthèse entre leur doctrine et leur vie ? Peut-on encore vraiment prier aujourd'hui ? Quel est le sens de tant de souffrances dans le monde ?* »
>
> « *Quels sont les chrétiens avec lesquels on peut lutter coude à coude, à la fois pour connaître Dieu et pour construire un monde plus vrai ? Lesquels sont prêts à se sacrifier entièrement pour que la génération suivante soit dans une « imposture moins révoltante ?* »
>
> « *Qui nous apprendra à aimer ?* »

### *Un témoignage d'esprit, de chair et de sang*

Des communautés consacrées à hâter le règne de l'amour ne peuvent qu'être interpellées par ces questions qui révèlent une immense attente et manifestent combien les jeunes d'aujourd'hui ont soif d'une rencontre avec un Etre qui soit une réponse à leurs tâtonnements.

Ces jeunes crient : « Qui donc nous ouvrira le Livre ? » Ils savent bien que, pour beaucoup parmi les gens qu'ils connaissent, le Livre s'est probablement ouvert mais n'a pas été traduit en vie, que d'autres l'interprètent en se morfondant ; d'autres, après l'avoir lu, ont décidé de n'en retenir que cer-

tains passages ; d'autres encore ont conclu qu'il valait mieux le refermer et se distraire avec des histoires plus actuelles.

Quant aux hommes et aux communautés pour qui le Livre de vie s'est ouvert, ne portent-ils pas une responsabilité ? Quelle est-elle exactement ?

C'est seulement par un témoignage d'esprit, de chair et de sang, un témoignage actuel et proche d'eux que la parole de Jésus ressuscité pourrait retentir à leurs oreilles et leur dire : « Viens et vois ». Ce qu'ils attendent, c'est de rencontrer des frères chez qui le Christ surgit comme un vivant, chez qui l'amour brûle si fort que leur vie est devenue celle du Christ. La seule réponse à ceux qui savent si bien exprimer l'absence de Dieu et son échec ne serait-elle pas la vérité audio-visuelle de la vie baptismale et religieuse ? Il est symptomatique de voir que beaucoup de jeunes, interpellés par des communautés d'intense fraternité dynamisées par une mystique de rupture par rapport aux données immédiates du monde : hippies ou écoles de sagesse diverses, cherchent des compagnons pèlerins et témoins d'un absolu sans lequel ils étouffent.

Quel serait donc le visage des communautés chrétiennes où ils pourraient prendre le départ pour une marche en recherche de Dieu ?

## II. UNE THÉOLOGIE EN LIGNES, EN FORMES ET EN COULEURS

Une autre intervention nous a frappées, toute différente celle-là. Elle vient du monde russe : il y a quelques mois, au soir du Samedi Saint, Paul Evdokimov nous parle du Mystère pascal devant l'icône de la Trinité de Roublev. Il s'efforce de laisser l'icône se dire elle-même :

> « *L'auréole, la coupe et le signe de la terre forment la ligne verticale qui se croise avec la ligne horizontale qui unit les auréoles des anges de côté et forme ainsi la croix. La croix est inscrite dans le cercle de l'éternité formé par les contours extérieurs des anges. Elle est l'axe vivant de l'amour trinitaire. La croix terrestre n'est que l'ombre et le reflet de la croix*

*éternelle, de l'amour en Dieu qui se traduit par le don mutuel des Trois.*

*Dans les églises orthodoxes, il y a toujours une croix nue dressée derrière l'autel, symbolisant cette croix éternelle de l'amour de Dieu.*

*Quant à la coupe, lors de la restauration de l'icône, en la grattant, on s'est aperçu qu'elle contenait, non une grappe de raisin, mais un agneau égorgé.*

*Au Moyen Age, les grands artistes d'Occident se rendent près des théologiens pour être formés au mystère de Dieu. En Orient, les théologiens viennent chercher la sagesse près des peintre d'icônes.*

*L'icône est une théologie en lignes, en formes et en couleurs. Les moines qui peignent les icônes se préparent par un long temps de jeûne des yeux à être « voyants » des mystères de Dieu ».*

Dans cette proposition d'une théologie visualisée, ne rejoint-on pas le désir profond des hommes d'aujourd'hui de sortir d'une théologie purement conceptuelle et d'unifier enfin concepts et images dans un espace audio-visuel ou dans une recherche de la poétique de la Foi ?

Dans cette ligne pourquoi ne pas tenter de dégager d'une icône le style d'une communauté chrétienne ?

*Un festin de communion*

Par-delà les trois visiteurs de Mambré, assis à la table du déjeuner offert par Abraham, préparé par Sara, la Tradition aime voir les Trois personnes divines : le Père, son Verbe, leur Souffle.

Ils sont là tous les Trois en présence. Ils n'ont jamais commencé ni cessé d'être heureux et jeunes. Ils n'ont jamais rien entrepris d'autre que d'aimer. Pas de mutation possible, mais ils peuvent tout entreprendre, tout accomplir. Entre eux, tout est harmonie, force, douceur. Cette plénitude est si profonde que c'est une fête. On aperçoit comme un mouvement circulaire qui les emporte l'un vers l'autre. Intense élan immobile. Ils se donnent, ils s'accueillent. Le Père est la source. Harmonie infinie et éternelle de relations graves et fluides, douces et joyeuses. « Tout ce qui est à moi est à toi et ce qui est à toi est à moi » (*Jean,* 17, 10).

Sur la Table, une coupe. Elle ne symbolise pas seulement l'acte de boire ensemble le même breuvage et de ne faire qu'un dans une même fête sans commencement ni fin : elle contient un agneau immolé.

Les Trois Personnes sont unies dans la possession d'un secret. Ce secret est leur relation, leur amour. Le comment et le pourquoi de cet Amour ne sera jamais déchiffré, ne se dévoilera jamais totalement. Secret incommunicable, qu'ils connaissent, plénitude incommunicable qu'ils se communiquent.

« O abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu » (*Rom.*, 11, 33 ; *Ephés.*, 3, 9).

*La décision pascale*

« C'est par la folie du message qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants » (1 *Cor.*, 1, 21).

Voici que par la coupe de joie et d'immolation, l'inconnaissable, l'incommunicable devient une nourriture et un breuvage pour des créatures faites de faim et de soif.

Là où le théologien ne s'aventure qu'en balbutiant, l'iconographe risque une image très précise, raccourci saisissant de toute la création et du salut de l'homme : il dispose un espace libre entre les Trois pour une multitude aimée et attendue comme un unique ami. Il se permet d'évoquer l'éternelle concertation du Père, du Fils et de l'Esprit.

Ils inventent les créatures à leur image. Ils prévoient leur apprivoisement après la défiguration et la rupture du mal auxquelles elles ont consenti. Ils décident l'incroyable pardon après la faute et le scellement d'une alliance plus profonde encore. Dans un acte éternel, les Trois veulent ensemble le sacrifice sanglant du Fils, son anéantissement par amour, la gloire partagée à tous.

« Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique ». La main du Père montre la coupe, celle du Fils s'en approche : « Voici, ô Père, que je viens pour faire ta volonté ».

Peut-être celui qui contemple cette décision éternelle laissera-t-il affleurer à sa pensée ce qui aurait pu advenir si l'entreprise de l'Incarnation avait été décidée autrement, si elle avait été pleine réussite humaine et non échec et sacrifice. Le plus beau des enfants des hommes aurait présenté ses lettres de créance de Fils de Dieu à la création entière. Il aurait fasciné et entraîné des milliards de disciples auxquels il aurait procuré plein épanouissement, réalisation de leurs désirs dans le bonheur terrestre.

Un regard sur l'icône et l'espace d'accueil entre les Trois aide à mesurer soudain combien ils ont vu plus loin et par quel plus grand amour l'homme pécheur est interpellé quand, dans un rassasiement bien au-delà de toute « comblance » immédiate, il doit reconnaître non seulement le visage joyeux et glorieux du Verbe, mais, à travers sa kénose douloureuse, le secret de « la croix éternelle de l'amour en Dieu ».

Comment cet homme aurait-il reçu l'invitation au festin trinitaire si la plénitude terrestre l'avait immobilisé en elle ? Plénitude pourtant dépassée par la richesse de ce festin qui est Agapè du Père. Joie à laquelle rien ne manque. Plénitude de l'Esprit. Communication infinie mais aussi kénose du Fils. Invitation au festin lancée à tous les hommes au prix de la décision pascale.

Cette économie admirablement exprimée par l'icône de la Trinité est le paradoxe du mystère chrétien lui-même.

*Le cercle ouvert*

Comment les hommes seront-ils participants de cette joie indicible, de cette harmonie « mortelle » et glorieuse ?

C'est à l'humanité sauvée elle-même, sous l'action incessante de l'Esprit qui la rassemble en une seule famille, que l'entreprise est confiée. La Parole éternelle n'a de cesse qu'elle ne reprenne chair en l'homme, qu'elle ne soit écoutée, vécue vigoureusement, aujourd'hui, à telle minute, par des initiatives très diverses, libres et cohérentes, d'intelligences, de cœurs, de voix, de mains : c'est cela l'Eglise, Mystère de communion. Une multitude immense comme le sable de la

mer devra refuser de se cantonner dans le rôle de badauds curieux et indifférents. Les hommes ont à mendier l'Esprit et à devenir, dans une dimension d'amour réaliste, les uns avec les autres, convives du repas de fête. Marqués de ce sceau de l'amour glorifiant plus fort que la mort qui s'appelle le baptême, ils ont à participer à la coupe d'immolation et de joie.

Parmi eux, pécheurs et lutteurs comme eux, ni nécessaires, ni accessoires, des chercheurs, les *religieux* et les *moines* veulent témoigner de la folie de Dieu qui les convie à la même folie. Siècle après siècle, l'amour du Christ saisit des hommes et des femmes avec une telle violence qu'ils se spécialisent pour le combat du Royaume en fonction duquel toute leur vie s'allège et s'organise.

Aujourd'hui en plein monde sécularisé, la même force totalitaire et exigeante continue d'empoigner des milliers de jeunes. Ils acceptent la perspective de n'avoir plus aucune autre raison d'être que de se laisser attirer par la personne de Jésus.

A l'heure où les théologiens s'interrogent sur les fondements néo-testamentaires de la vie religieuse dans l'Eglise, il peut être clarifiant de la situer simplement comme l'une des réponses de l'homme, saisi par l'Esprit, lorsque l'Evangile lui parle au cœur. L'homme est séduit au plus profond de lui-même par Jésus-Christ : ce visage le fascine plus que tous les autres.

Les religieux expérimentent à l'égard du Christ ce que les amoureux vivent dans leur aventure : ils ne peuvent pas mettre en concepts ce qui leur arrive. A partir d'un certain jour, Jésus-Christ devient leur horizon d'allégresse et leur émerveillement, leur dynamisme durable.

L'amour préférentiel de Jésus, la communion à son élan pascal, les fait aller au-devant d'un brisement volontaire à l'égard de valeurs excellentes en elles-mêmes : l'amour conjugal, la libre disposition des biens matériels, un certain mode humain d'être libre.

Si l'Esprit rassemble les religieux, c'est pour signifier la famille trinitaire et le Royaume déjà commencé, Royaume où

l'on n'épouse plus et où l'on n'est plus épousé, où seule la richesse de l'amour trinitaire est possédée, où seule chante la volonté de Dieu.

Dans cet acheminement plus rapide vers l'essentiel, ils découvrent que le jour où ils s'engagent à tendre à la perfection de l'amour, ils commencent un voyage de perpétuels recommencements. Ils ont à rompre avec l'estime qu'ils ont d'eux-mêmes et à déployer une inventivité quotidienne pour aimer. Pécheurs parmi d'autres pécheurs, ils expérimentent que lorsqu'ils cessent de se laisser remettre en question et de se convertir pour devenir des êtres de communion, « anticipateurs du Royaume », ils ne sont plus fidèles à leur vocation et ne sont plus pleinement religieux. Leur rôle dans l'Eglise cesse d'être justifiable. Toutefois ce rôle n'est pas tant d'être rapidement des saints achevés que de signifier la permanente conversion du peuple de Dieu.

« Le travail secret de l'amour »[1] les illumine, selon les étapes, dans une sécurité sentie ou une foi douloureuse, dans l'élan de leur générosité ou l'expérience de leur pesanteur. Qu'importe ! Ils marchent « de foi en foi ». Leur histoire se poursuit tissée de temps de communion et de réalités de rupture assumées joyeusement ou pétries de souffrances, acceptées ou refusées, discrètement suggérées par l'Esprit ou imposées par la vie.

L'aspect inexplicable pour la logique humaine et quelque peu déraisonnable de leur existence, beaucoup plus encore que ce qu'ils peuvent raconter de Dieu, délivre, parmi les hommes qui les voient vivre, des forces insoupçonnées de Foi et de consentement à l'ascèse et à la souffrance pour une communion plus intense au Christ : c'est bien par sa manière de se comporter plus que par des paroles que le religieux dit l'Homme-Dieu à ses frères.

Lorsque des religieux ont duré dans la quête de l'Esprit, Jésus-Christ les identifie à Lui dans sa joie, sa croix et sa résurrection. Ils deviennent progressivement libres. Ils peu-

1. René VOILLAUME, *Lettre aux Fraternités.*

vent alors regarder le monde avec l'œil de Jésus, aimer les hommes en son amour illimité, les guérir avec ses mains, les enseigner avec sa bouche. Le monde les attend. Ils se situent non plus en consommateurs ni en « hommes psychiques » selon le mot de Paul, mais en envoyés de l'Envoyé, témoins du Témoin. Dynamisés par une puissance qui vient d'en-haut, ils sont alors capables de se situer par rapport à leurs frères dans une amitié d'apôtres et de compagnons de combat, en recherche inlassable de la richesse la plus ardue et la plus simple qui soit : celle que chantent les Béatitudes.

Parmi les religieux, certains se trouvent appelés à demeurer à l'ombre de celui qui les aime, brûlés par sa présence, devenus mendiants de l'Esprit pour que leur propre obscurité et celle du monde soient illuminées.

Ces hommes et ces femmes sont dans l'Eglise comme les yeux et le cœur dans le corps. Voyageurs immobiles dans la nuit et l'exil, ils ne se lassent pas d'attendre, de croire, d'avoir faim et soif, d'être solidaires de leurs frères affamés, assoiffés, aveugles, faibles et dans le doute. Ils « donnent le sang de leur cœur, ils reçoivent l'Esprit ».

Tel est l'appel monastique. Le mot « monos » évoque l'unification de la personne en vue d'une réalisation primordiale. Dans un grand pluralisme, certains cherchent Dieu dans une structure de vie dite « monastique ». D'autres portent cet appel dans une vie apparemment semblable à celle des autres hommes.

Outre les ruptures inhérentes à la vie baptismale et à la vie religieuse, le moine renonce à donner visiblement à ses frères ce que Dieu lui communique de son secret. Avant toute autre préoccupation apostolique, il hiérarchise tout à l'Unique nécessaire : Dieu, et se laisse transfigurer à force de le regarder et de se nourrir de lui. La solitude des moines, durement « pâtie » à certains jours, est un lieu de communion. Une interaction existe, cachée le plus souvent, entre ces fous de Dieu et le monde, entre leur combat solitaire et celui des hommes auxquels ils se savent étroitement liés. Rien de ce qui

est de l'homme et de l'Eglise ne leur est étranger et tout ce qui constitue leur combat enrichit l'Eglise de dynamismes renouvelés de foi, d'espérance et d'amour.

Leur option délibérée de se situer en orants perpétuels, en veilleurs et en jeûneurs, en adorateurs en esprit et en vérité, en « fils du chant » [2], est comme un révélateur où l'Eglise redécouvre sans cesse sa propre splendeur d'Epouse, séduite par le Christ, purifiée, toute réceptive à ce qui vient de lui.

A travers la lutte de ces hommes et de ces femmes austères et silencieux, joyeux et doux, l'Eglise suit l'Agneau partout où il va. A travers la joie de leur rencontre avec le Seigneur, l'Eglise anticipe le jour où chacun de ses enfants sera entré dans l'expérience du face à face.

Avec et en tous ceux qui se consacrent à cette progressive transfiguration, l'Eglise est, selon l'expression monastique orientale, « porteuse de croix et porteuse d'Esprit ».

A l'homme d'aujourd'hui qui conteste le droit de Dieu de demander à l'homme son humble et totale donation, le religieux et le moine attestent qu'ils sont heureux d'être possédés par cet amour que rien ne limite. Leur seule réponse est l'expérience nuptiale qui illumine leur être du dedans. Sans savoir ni comment ni pourquoi, et en pleine faiblesse, ils deviennent peu à peu comme du granit, dans leur soif d'aimer, de se sacrifier toujours plus pour celui qu'ils aiment, sans le voir, sans le toucher, sans le sentir.

Cette expérience de rupture sacrificielle vécue avec des frères dans l'obéissance, la pauvreté, la chasteté, la paix, la joie, assumée depuis des siècles par des centaines de mille de religieux de toute race, de toute culture, de toute spiritualité, ne constitue-t-elle pas une question percutante pour le monde qui doute ? S'ils sont fidèles à l'Evangile, ne font-ils pas partie de ces hommes et de ces femmes « prêts à se sacrifier » qu'attend le monde d'aujourd'hui ?

---

2. Paul CLAUDEL, *Figures et Paraboles.*

## III. LE PASSAGE DE LA RUPTURE A LA COMMUNION

*Tout homme a à vivre continuellement le mouvement pascal, dans la trame quotidienne de sa vie, qui comporte des rythmes différenciés.*

*A l'école de l'icône, du festin de communion, du secret de Dieu, de la décision pascale, et du cercle ouvert à tous, il peut être intéressant d'analyser les formes caractéristiques que prend ce passage de la rupture à la communion selon qu'il est vécu à chacun des trois niveaux existentiels de l'homme, dans les communautés religieuses :*

1. *Dans les relations avec ses proches*
2. *Dans son cheminement personnel et solitaire*
3. *Dans son impact avec le monde*

### 1. *Dans le milieu de vie*

Les invités au festin pascal que l'appel de l'Esprit rassemble en communautés religieuses ont à vivre dans le réalisme de leur vie fraternelle ce que l'icône exprime : ils sont convives d'un *repas de communion.* Ils sont *travaillés ensemble par un secret* qu'ils ont à méditer silencieusement dans leur cœur et à découvrir ensemble. Ils ont à *prendre ensemble la décision pascale.* Ils vivent en cercle ouvert et portent ensemble la *responsabilité de l'Epiphanie du Mystère* qui les habite et les relie.

a) *Un repas de communion avec des frères et des sœurs*

> « *Sur la table, une coupe. Elle ne symbolise pas seulement l'acte de boire ensemble le même breuvage et de ne faire qu'un dans une même fête sans commencement ni fin : elle contient un agneau immolé* ».

C'est par la figure d'un repas que l'iconographe symbolise l'unité éternelle du Père, du Fils et de l'Esprit. L'homme est un être qui a faim et soif dans son esprit et dans son corps. L'intention de Dieu est de combler cette faim et cette soif en se donnant lui-même en nourriture, en unissant entre eux ses enfants en un même repas.

C'est au cours de repas avec ses disciples que Jésus a confié ses messages les plus importants aux hommes. C'est dans le repas eucharistique que des frères et des sœurs fondent leur unité en mangeant ensemble le pain de la Parole et le Corps du Christ, en buvant son Sang.

La communauté est invitée à louer le Seigneur dans la liturgie, à travers les heures du jour, en prolongement du mystère eucharistique : la sève liturgique irrigue toute la vie et la liturgie est prégnante de la vie de la communauté, tant dans ce qui pèse sur elle en son combat et celui de l'Eglise qu'en ce qui la soulève en action de grâce.

Dans une communauté chrétienne qui veut rejoindre l'intention du père de famille, une certaine importance est accordée à établir une relation entre les « deux tables » en donnant un caractère recueilli, familial et ouvert aux repas qui prolongent le repas eucharistique.

N'ayant le plus souvent ni or ni argent, — « venez et achetez sans argent » — à peine cinq pains et deux poissons, ceux qui suivent le Christ ont à accueillir, visiblement ou non, les estropiés et les boiteux, les foules immenses assoiffées de Dieu à la table de l'intercession ou du repas corporel car « la Sagesse s'est bâti une maison, elle a dressé sa table et mêlé son vin » (*Prov.*, 9, 1).

b) *Travaillés ensemble par un secret*

> « *Les Trois Personnes sont unies dans la possession d'un secret. Ce secret est leur amour* ».

Il est si vaste qu'il n'est complètement traduisible ni par les formes sculptées ou peintes, ni par la théologie. Seule l'action souterraine de l'Esprit et la Révélation de Jésus peuvent faire percevoir une certaine musique aux invités du festin, étape par étape.

Cette parole d'amour, cette vie divine que l'œil de l'homme ne peut voir dans sa nuit et que son oreille ne peut écouter dans sa surdité, une communauté chrétienne est appelée à en faire sa manne quotidienne et à se la

partager. Sous l'action de l'Esprit, ses membres sont travaillés par ce secret qui leur est dévoilé sans être clairement explicité. Ce secret les soude les uns aux autres dans une joie plus forte que toute difficulté. Secret commun à tous et unique : nom nouveau confié à chacun dans une marge de mystère que les frères respectent.

C'est une expérience qu'il est donné de faire aux invités du festin trinitaire et pascal : être unis entre eux par la relation même qui les unit à Dieu. Ils sont plus frères que des frères de sang et de race. Un même Esprit, une même filiation, le même sang du Christ les relie invisiblement. Ils vivent dans le prolongement de ce qui se passe entre les Trois. Quelles que soient leurs diversités de tempérament ou de charismes, une force d'unité, inaccessible aux sens, les cimente plus solidement que tout : « Qu'ils soient un, comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi » (*Jean,* 17, 22). Greffés sur le même plan, entés sur la même vigne, dans leurs veines circule cette sève mystérieuse qui s'appelle la grâce et la vie divine.

Le jour de la Pentecôte, les premiers chrétiens sous l'action de la profusion des joies de Dieu, pouvaient s'exprimer et parler ensemble des hauts faits de Dieu. Ceux qui vivent, vingt siècles après, dans le charisme de l'Esprit ont-ils à éteindre dans une réserve trop humaine ce qu'ils aperçoivent des merveilles de Dieu ?

Parler ensemble, non seulement du Christ, cause de notre rassemblement, mais apprendre à lire ensemble ses traces dans tout événement est la conséquence d'une vie et d'une maturation avec des frères dans l'Esprit. Vouloir en hâter l'heure à tout prix ou ne pas chercher suffisamment les conditions peuvent retarder cette maturation.

Voici à ce sujet un bref témoignage :

> « *Oser parler ensemble de la personne du Christ exige une lutte tout à la fois contre la timidité, le respect humain et la pente à la facilité. Ce n'est ni spontané ni immédiat.*
>
> *Les partages d'Evangile et de foi, les homélies fraternelles donnent au groupe l'habitude de se situer d'emblée explicite-*

*ment au niveau du Royaume. Toutes en reçoivent un surcroît de force et de simplicité* ».

Mais l'unité d'une communauté ne se construit pas uniquement par des échanges fraternels. Ces derniers sont nécessaires pour clarifier les relations de ses membres, rassembler les cœurs dans une même communion et raffermir la marche ensemble dans une même direction ; mais l'unité se bâtit de façon complémentaire et irremplaçable par des temps forts de rupture, de silence, de désert, voulus ensemble. Lorsque tous les membres d'une communauté plongent ensemble leurs racines dans un silence qui est écoute de l'Esprit et communion à Dieu, ce silence les soude plus fort que des paroles.

Voici deux témoignages :

« *Il y a une corrélation entre les temps forts de rupture que la communauté vit ensemble et la communion fraternelle. Lorsque la communauté entière vit une expérience de « désert » d'un jour ou d'une semaine, elle se trouve ensuite davantage en écoute. Les relations deviennent plus légères, porteuses de paix et de joie. Les temps d'oraison et d'adoration vécus ensemble ont une force pour souder la communauté en son centre vital. Le témoignage convergent de plusieurs hôtes, incroyants ou chrétiens, nous frappe : « Lorsque la communauté est assemblée silencieusement pour un temps d'adoration, disent-ils, c'est alors que nous saisissons le plus clairement la présence de Dieu* ».

« *Si des temps suffisamment intenses, forts et prolongés, ne sont pas opérés ensemble au pays du silence et de la profondeur, les relations fraternelles sont rapidement comme vidées de leur sève* ».

Au moment où l'on redécouvre la richesse des échanges interpersonnels ainsi que l'ascèse que comporte nécessairement un vrai dialogue, ne faut-il pas tenir fermement la part complémentaire et indispensable de temps et de lieux où vivre en communauté l'expérience de la rencontre de Dieu dans le silence ?

c) *Prendre ensemble la décision pascale*

« *Les Trois décident ensemble le sacrifice sanglant du*

*Fils, son anéantissement par amour, la gloire partagée à tous* ».

La vie dans l'Esprit de toute communauté religieuse, rassemblée au nom du Christ, implique un passage ensemble de la croix à la gloire. La décision de suivre le Christ implique un propos d'austérité volontaire ; ceux qui promettent d'être obéissants, chastes et pauvres jusqu'à la mort, adhèrent librement au mouvement pascal de Jésus donnant sa vie par amour. Ils ne s'appartiennent plus eux-mêmes et essaient de ne plus se rechercher. S'ils sont en communion avec le Christ, toute leur vie, leur manière de parler, de boire, de manger, dormir, lire, dialoguer, être au milieu des hommes, est modifiée. En eux, la force de Jésus fait « éclater » leurs propres limites. Il vient revivre en eux son passage de la mort à la vie, son don total par amour. C'est lui qui vit en eux, comme l'écrit Paul, dans le travail, la fatigue, la lutte contre les tentations, l'écartèlement qui les éprouve entre les lois du monde et les lois de cette vie divine qui les pousse à aller toujours plus avant.

Une communauté qui veut laisser Jésus-Christ vivre en elle son mystère de mort et de vie doit se préciser constamment ses axes de rupture et faire le point sur la vérité de son engagement pascal.

> « *Vivre la rupture en communauté est une force. Les frères et les sœurs recevant le même appel s'aident puissamment à persévérer dans la marche. Certaines assemblées communautaires préparatoires d'Avent, de Carême, maintiennent le dynamisme agissant, font découvrir de nouvelles ruptures à opérer, poussent à de nouveaux départs. Et que dire des efforts décidés et maintenus ensemble !* »

Sur l'icône de la Trinité, les relations des Trois sont ouvertes, elles invitent à une transparence réciproque. « Si nous marchons dans la lumière, comme il est lui-même dans la lumière, nous sommes en communion les uns avec les autres » (*1 Jean*, 1, 7).

Ceux qui veulent entrer dans une dynamique de conversion ont à assumer tout d'abord leur condition de pécheurs.

Les frères et les sœurs peuvent décider de s'engager délibérément dans une voie de clarté mutuelle concernant leur combat spirituel. Une recherche en ce sens est tentée depuis plusieurs années dans nos fraternités.

> « *Chaque membre, dans un petit groupe de quatre ou cinq, sollicite des autres d'être éclairé sur tel ou tel point et raffermi dans son combat spirituel. Il signale aux autres la tendance ou l'habitude sur laquelle il désire lumière et force de conversion. C'est un groupe entier qui pose cet acte de rupture : chacun se désolidarise de sa propre faiblesse, accepte de perdre la face et cherche comment entrer davantage dans l'imitation du Christ. L'expérience montre que rien ne fortifie davantage la communion du groupe* ».

Ce que voit la raison humaine, lorsqu'elle regarde le monde, c'est la nuit des hommes, les guerres, le non-amour, les fausses compréhensions de la lumière, le spectacle des fléaux qui ne cessent, de siècle en siècle, jusqu'à maintenant. Chaque chrétien doit vivre une sorte de kénose de l'intelligence. Il lui est demandé de faire le saut radical dans la foi et, à travers le chaos que lui présentent ses yeux et sa raison, de continuer à croire inébranlablement en la toute-puissance du Fils de Dieu.

Moins que jamais, l'amour est connu et aimé. La communauté religieuse tout entière est responsable de croire au nom de ceux qui ne croient pas, de recevoir l'amour au nom de ceux qui ne le reçoivent pas, d'aimer au nom de ceux qui n'aiment pas.

> « *Etre à l'égard de Dieu comme la Vierge le Samedi-Saint. Jésus est mort, elle sait qu'il va ressusciter. Nous savons, nous, qu'il est ressuscité, mais sa manifestation aux hommes n'est guère éclatante et la parousie reste du domaine de l'espérance. En ce sens, nous sommes encore dans le grand Samedi-Saint de l'Eglise* ».
>
> « *Dans l'intercession, les disciples du Christ réunis crient ensemble : « Seigneur pourquoi dors-tu ? » et ce n'est pas révolte. Ils ont en même temps la confiance illimitée qu'Il peut se dresser de cette barque de l'Eglise pour commander aux flots de se calmer* ».

Loin d'être mépris de la recherche anxieuse des hommes qui doutent, cette foi vivante partagée est vécue communau-

tairement comme l'expérience de la présence et de la puissance de « Quelqu'un » qui est continuellement à l'œuvre dans le groupe et dans le monde. « Je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde » (*Matth.*, 28, 20).

d) *Vivre ensemble en cercle ouvert*

> « *Les Trois sont assis à la même table : un mouvement circulaire les emporte l'un vers l'autre.*
>
> *Mais le cercle de leur relation est grand ouvert* ».

Il est de la nature d'une communauté chrétienne de n'être pas close. Le mystère qui la constitue du dedans est celui de l'amour. Cet amour, qui lie chacun de ses membres au Christ et tous les membres entre eux, les pousse à élargir le cercle de leur relation. Ils portent ensemble la responsabilité d'être épiphanie du Mystère qui les habite. Quand une flamme jaillit dans la nuit, les êtres vivants de la forêt, affamés de clarté et de chaleur, accourent de partout.

Vivre à cercle ouvert implique une mentalité de pauvre : « Etre plus chez Dieu que chez soi ». Etre le premier accueilli dans la maison de sa Seigneurie, responsable de constituer le moins « d'écran » possible entre Lui et ceux qui le cherchent.

Un exemple concret :

> « *La topographie d'un réfectoire ou d'une chapelle peut être expressive de ce cercle ouvert, gardant toujours des places disponibles à l'intérieur du cercle pour que l'hôte puisse être immédiatement accueilli. La chose revêt une importance particulière si tel frère séparé assiste à la célébration eucharistique. Ne faut-il pas être attentif à ce que le cercle des paricipants à la communion reste ouvert pour qu'il puisse au moins y lire sa place ?* »

La rupture du cercle de la communauté coûte cher, à la fois en discernement spirituel et en rupture des plans personnels de ses membres. Si la communauté, à l'écoute de l'Esprit, prend le risque de s'ouvrir, elle reçoit le centuple en profusion de grâces et... en tribulations.

Ce qui importe n'est pas tant la forme que prend l'ouverture, pour telle ou telle communauté, car l'Esprit en

suggère de multiples, infiniment variées, mais la vigilance du groupe ou de l'individu à toujours vérifier dans quel esprit se fait cet accueil. En régime humain, un cercle a tendance à se refermer et un groupe ne s'ouvre naturellement qu'à ceux qui sont susceptibles de lui rendre ou lui apporter quelque chose. La grâce provoque sans cesse de nouvelles brèches, de nouvelles brisures pour que l'homme accueille l'homme. Chaque communauté trouve sa forme d'accueil. Il est sûr qu'une chartreuse n'a pas à accueillir de la même façon qu'une abbaye bénédictine ou un centre œcuménique ; une petite fraternité d'insertion, comme une communauté hospitalière ou un collège.

Certains consacrés à la prière, certains ermites, pour être totalement fidèles à leur vocation de prière continuelle, en accueil spirituel de toute la souffrance du monde, de la faim des pauvres, des détresses individuelles ou collectives, auront courageusement à demeurer en solitude ; la fidélité d'autres communautés sera de répondre à tous les coups de sonnette, d'ouvrir la table de famille à tous ceux qui frappent tandis que d'autres encore iront au-devant de tous ceux qui ne frapperont jamais à la porte !

2. *Dans le cheminement personnel et solitaire*

> « *L'espace d'accueil entre les Trois, s'il attend la foule innombrable des convives, évoque aussi la place où chaque invité est attendu comme unique* ».

Quand Dieu désire mener plus loin la communauté de vie avec sa créature, il fait entendre un appel à la rencontrer au désert. Même l'amitié la plus spirituelle et la plus intuitive ne peut accompagner l'homme au-delà d'un certain seuil où il est seul avec Dieu. Elle ne le dispense pas des étapes de solitude que requiert la rencontre de « personne à personne ». Au cours de l'itinéraire personnel de chacun, c'est par l'écoute d'une parole que s'opère la rencontre d'un vivant qui dit Dieu, qui est Dieu. Avec lui, on entre dans un *festin de communion*. La nourriture en est, dans la foi, sa présence, son Livre qu'il s'agit de dévorer et par lequel on est dévoré. Ces étapes de communion donnent la force de prendre *des décisions*

*pascales* et d'envisager comment le combat, l'exil, l'attente seront intégrés pour déboucher sur de nouvelles rencontres. Même dans *la solitude,* le chrétien vit le « cercle ouvert ».

a) *Un festin de communion dans la solitude*

La fréquentation intense des textes de l'Ecriture et surtout de l'Evangile permet l'entrée dans le mystère de la Parole, comme dans un festin de communion. Jésus, pleinement homme, pleinement Dieu, avec sa puissance de respect, sa rigueur, ses interpellations en direct, se dresse comme un vivant infiniment proche et aimant. Son affirmation à Philippe : « Qui me voit voit le Père », permet de saisir, à travers le moindre de ses gestes, paroles ou sentiments, les mœurs de Dieu lui-même : ce que Dieu aime dans l'homme, ce qu'il en conteste (car Dieu aussi conteste !).

Quand l'homme est vraiment désencombré, disponible comme cire pour recevoir l'empreinte, le mystère de la Transfiguration prend toute la place dans sa vie.

> « *Mendiant obstiné de la Parole méditée au long des jours et au long des nuits, le pauvre que je suis reçoit la lumière de Dieu. Elle me conduit là où il est. Elle me fait entrevoir son visage. Son regard plonge dans le mien, y laisse sa lumière et modifie mon regard sur toutes choses. Ce qu'il est et ce qu'il aime devient premier. Tout le reste n'est plus que sable entre mes doigts* ».

b) *La décision pascale du silence et de la solitude*

Comme Abraham, il s'agit de quitter sa terre pour que Dieu parle plus impérativement que toute autre voix. La force de quitter vient de la force de l'appel. Mais on ne peut en expérimenter l'attraction qu'au prix d'un exil. Devenir un être de silence, pour pouvoir être entièrement à l'écoute de la voix de Dieu, demande une rupture à l'égard de sa propre musique intérieure.

Lorsque l'homme est pris par des relations sociales ou orienté vers une efficacité immédiate, il reste souvent en deçà de son être profond. Le silence lui permet de revenir à la source d'eau vive. Que se passe-t-il au-delà de cette limite ?

On n'a pas envie d'y pénétrer. Moyennant quoi on s'en sauve en disant ou en pensant n'importe quoi pour meubler le vide. Mais lorsqu'on a franchi ce porche de rupture et quitté son propre bavardage, quelque chose de nouveau inonde le cœur. Au sein même d'une étape parfois rude pour la sensibilité, qui ressemble à du vide, un compagnon révèle sa présence immédiate, tel cet interlocuteur qui chemine soudain avec les disciples sur la route d'Emmaüs.

Lorsque quelqu'un a la possibilité de partir au « désert », de prendre des temps où le collectif cède le pas à la recherche de Dieu, cette expérience accélère le processus de décantation et de rencontre, de rupture et de communion. Ces temps peuvent être de durée variable : quelques heures, quelques jours, quelques mois, quelques semaines. Leur coloration est diverse : combat purifiant ou contact lumineux. L'être est changé dans ses profondeurs. Les temps de désert font accomplir à certains des mutations qui n'ont d'ailleurs pas à être recherchées pour elles-mêmes, car le désert est avant tout lieu de la communion en gratuité. Tel semblait muré dans ses problèmes. Il revient du désert capable d'une densité d'écoute et de présence à ses frères, insoupçonnée jusqu'alors. Tel autre présentant des difficultés que nul conseil n'améliore fait, dans une période de solitude prolongée, une expérience vitale de la paternité de Dieu, qui le dénoue en profondeur. La rupture est le fait de l'homme ; la communion, le fait de Dieu. Quand l'homme émerge dans la communion, il entre dans le domaine de Dieu : il accomplit sa propre unité.

La force de l'Esprit peut entraîner l'homme en des espaces nouveaux. Dans la déchirure de son cœur, il prend conscience d'être saisi de toutes parts. Aucune parcelle de son être n'échappe à cette emprise qui le recrée. Alors, si Dieu le veut, par grâce, la rencontre avec le Vivant s'opère dans un dialogue où le Tu et le moi restent distincts mais sans rupture possible : le processus de rupture a été si loin que l'on touche enfin la communion où il n'y a plus de rupture, en des intermittences qui sont déjà un peu ce qu'est la vie trinitaire.

c) *En solitude à cercle ouvert*

La solitude du chrétien n'est jamais close. Comme dit Evagre le Pontique, il est séparé de tous, uni à tous. Plus on prie, plus on est en communion avec ses frères. Si la solitude est gratuité de la rencontre et échange de vie avec Dieu, l'intercession fraternelle y trouve réellement sa place.

3. *L'impact d'une communauté de prière avec le monde*

Une communauté peut-elle trouver les lignes de forces pour son impact avec le monde actuel, à l'école de l'icône de la Trinité ?

Il s'agit ici, comme il a été écrit au début de ces lignes, de l'expérience précise et donc partielle d'une communauté de prière, interpellée depuis dix-huit ans dans sa prière et sa vie, par la soif de Dieu de ses contemporains.

Elle cherche comment l'eau vive, bue à pleines rasades par ses membres, peut parvenir à tous les voyageurs qui, en quête de puits dans le désert, l'interrogent. L'intuition de sa marche est que l'ouverture n'implique pas nécessairement pour une communauté contemplative d'être moins plongée dans la source. Elle expérimente qu'il est possible de boire à la même source, voyageurs et permanents. Elle n'a rien d'autre à partager que ce qui fait sa propre vie et elle croit que l'Esprit l'appelle avec ses amis voyageurs à partager *le repas de communion, écouter le secret de Dieu, prendre la décision pascale* et *vivre en cercle ouvert* plus largement encore.

a) *Un festin de communion avec ceux qui viennent*

La communauté est centrée sur le Christ vivant dans l'assemblée : toute sa vie est orientée par sa présence. L'ami-voyageur partage souvent l'une et l'autre tables, parfois l'une ou l'autre ; sa requête est aussi de communier à la vie du monastère, de le voir vivre, sans que sa présence modifie substantiellement ce qui fait la trame quotidienne de vie de la communauté. Il aime sentir qu'il peut partager sa table, sa prière, sa pauvreté, son travail, son silence, ses préoccupations et ses joies ; il y a sa propre place. En entrant profondément

dans cette vie, il désire que son regard soit progressivement orienté vers Celui qui est le centre du rassemblement des uns avec les autres. Cette vie qu'il peut partager quelques heures ou quelques jours, toute polarisée par Dieu, lui est comme un sacrement de cette présence. Elle est à la fois toute pareille et toute différente. Il s'y plonge pour « voir la foi et voir le silence », dit un étudiant, pour revoir le sens du monde et de sa marche du point de vue de Dieu.

Le pèlerin n'est pas uniquement un consommateur. Lui-même apporte souvent une manne merveilleuse qui est sa propre soif de Dieu, son chemin de lumière et d'ombre, de chutes, de départs. Les frères peuvent lire dans son histoire ou simplement sur son visage, l'empreinte de Dieu. Et la communauté qui s'ouvre est souvent gratifiée d'un surcroît de lumière et de force qui lui vient de ses hôtes. Les uns et les autres peuvent se dire mutuellement la phrase de Jésus : « Quiconque reçoit un prophète en mon nom aura une récompense de prophète ». Ce secret d'amour insondable qui soude entre eux tous les invités au festin de Dieu par la relation même qui les unit à Dieu, se reçoit dans la gravité et le silence. Pour que les amis-voyageurs du monde puissent le recevoir, il faut peu de parole, beaucoup d'écoute respectueuse et de silence afin que soient délivrées en eux des puissances insoupçonnées d'amour et de paix qui « déverrouillent les sources de la joie » (Saint-Exupéry). La chose la plus précieuse qu'une communauté puisse donner à ses amis est de les introduire dans le silence et l'adoration. Une communauté doit pouvoir offrir à ses hôtes l'expérience du silence, tout autant qu'elle lui offre un repas, un partage de la liturgie ou un échange sur l'Evangile. Ce silence est peut-être ce dont nos contemporains ont le plus faim.

> « *Qu'il s'agisse d'une fraternité enfouie dans la neige d'un village de montagne en plein cœur de l'hiver, d'une autre insérée en quartier ouvrier, ou d'une autre plus grande à la porte d'une ville, l'exigence du silence est la même, proposée à l'unique visiteur ou au groupe nombreux. Le silence est le lieu où chacun se laisse entraîner au rythme de l'Esprit. Cela*

*fait partie de l'accueil que de préparer des lieux qui portent à la paix profonde et au recueillement* ».

« *Les hôtes et les frères contractent une responsabilité mutuelle dans ce silence. Les frères sont chargés d'apprivoiser leurs amis au silence, de leur faire percevoir la densité de ce silence qui est profondeur et communion (et non affranchissement de l'autre ni froideur), de les introduire à la prière. Les hôtes ont à entrer avec confiance dans ce nouveau pays du silence, respectueux du silence des frères, lors même que le premier dépaysement les étonne* ».

b) *Prendre la décision pascale avec des hôtes*

L'hôte, la communauté ont à vivre chacun pour leur compte cette décision qui concerne également leur relation mutuelle.

L'hôte fortifie son propos d'adhésion au Christ mort et ressuscité au contact d'une vie aux arêtes plus tranchées. Cette vie plus rude, plus dépouillée, fondée sur un amour préférentiel de Dieu, lui révèle ce à quoi il est appelé. Il est entraîné à certaines démarches de rupture d'avec lui-même et de conversion, qu'il n'a souvent pas le temps ni le courage de faire seul, pour entrer en communion plus profonde avec Dieu, se mettre sous son regard, en prise avec son action : une nouvelle force l'aide à « pascaliser » sa vie.

« *Je connais des hommes et des femmes qui ont pris de radicales et coûteuses décisions et les ont tenues, renonçant à un amour illégitime, après un contact avec une communauté de consacrés* ».

« *Des foyers, des célibataires ont changé leur standing de vie, ont cherché une plus grande pauvreté en identification avec le Christ, après une retraite dans une fraternité où ils ont perçu cet appel* ».

La communauté contemplative qui prend la décision d'accueillir dans la fête et la coupe de Dieu, vit un écartèlement riche et dur. Craquer constamment le cercle de son intimité est source de rupture pascale. Des problèmes nouveaux se posent. C'est une continuelle ligne de crête. Il s'agit de n'avoir aucune compromission avec les exigences de la vie contemplative, d'être tout entier présent à Dieu et, en même

temps, inventif par amour pour mettre ses frères en condition d'accueil de l'Esprit.

La décision pascale concerne la relation même de l'hôte et du moine. Le même désir de Dieu pousse celui qui vient faire halte dans une communauté et celui qui est appelé à y demeurer. C'est au service de la liberté la plus profonde de chacun et de sa relation unique avec Dieu que s'organisent les rapports du permanent et de l'hôte : relation libre, fraternelle, qui est un regard ensemble vers le Seigneur plus qu'amitié nécessaire. Il y a comme une rupture vis-à-vis des rapports mondains. S'il est bon que chaque hôte se sente personnellement accueilli et reconnu, il y a maldonne si les relations cherchent uniquement un certain palier de jouissance et de chaleur humaine. Si une certaine décision pascale n'est pas prise dans la manière d'accueillir et d'être accueilli, ce n'est pas la peine d'ouvrir une fraternité de prière. Rien ne la distinguera d'un « hôtel pieux »... Pour vivre cette ligne de crête, parfois difficile, d'un accueil vraiment humain, vraiment divin, le mystère de la Vierge Marie peut être source de lumière. Sa relation à Jésus est en cercle ouvert, toute attentive à lui, elle accueille à Bethléem mages et bergers. Dieu fait entrer dans sa vie, comme par effraction, des tas de gens. Ceux-ci lui révèlent des choses qu'elle ne sait pas encore sur son enfant, sur sa propre relation à Dieu. De la crèche à la croix, elle doit accueillir beaucoup d'amis imprévus, les Apôtres, les saintes femmes et les foules, puis Jean. Marie, la plus grande contemplative polarisée par Dieu, est tout accueil et disponibilité.

Marie accueille, mais la grande affaire de sa vie, c'est Dieu. Une communauté de prière n'est pas finalisée par l'accueil. L'ouverture se situe pour elle comme une simple surabondance dont l'effusion lui est suggérée par le Père de famille qui veut que sa maison soit pleine, mais qui peut lui-même entraîner à l'écart tel ou tel convive permanent ou occasionnel pour lui parler au cœur, toute autre voix faisant silence.

Quand l'équilibre se trouve compromis par un processus

d'activisme, il est important de savoir s'asseoir en communauté, autant de fois qu'il le faut, pour « rebâtir la tour ». On peut alors réinventer des rythmes et des espaces qui permettent de continuer une recherche du Seigneur ensemble, en gardant, comme la perle précieuse de la communauté, l'adoration et la tendance à la prière continuelle.

c) *Vivre le mystère de l'accueil à cercle ouvert*

Accueillir au nom de l'Esprit, c'est convaincre silencieusement tous ceux qui sont accueillis de devenir à leur tour les instruments de Dieu qui veut accueillir ses enfants ; c'est démultiplier le charisme de l'amour en tous ceux qui sont reçus.

Le Christ dit de celui qui boit l'eau vive qu'il devient lui-même « source d'eau jaillissante » et que « des fleuves d'eau vive couleront de son sein ».

Chacun des voyageurs désaltérés revient dans son milieu de vie plus accueillant, disponible, ouvert comme une source. C'est comme une onde qui se propage. La communauté qui vit en cercle ouvert est point de départ de réactions en chaîne. Ce sont des individus, des communautés qui s'ouvrent et en ouvrent d'autres encore. Des cercles plus vastes encore peuvent s'élargir et se compénétrer.

Depuis le Concile, la vie religieuse, tant apostolique que contemplative, reçoit l'impulsion de mises en commun entre les groupes et les familles religieuses. Des échanges, au plan de la formation, de la réflexion, de la liturgie, des études, etc., se multiplient.

A l'heure où les valeurs de la prière sont contestées, les consacrés à la prière ne pourraient-ils pas s'unir pour chercher les bases d'une théologie de la vie contemplative et étudier comment présenter et exprimer l'expérience de la rencontre avec Dieu en particulier aux jeunes qui veulent commencer l'itinéraire contemplatif ? Une authentique communauté de destin stimulerait une recherche commune de Dieu. Dans l'Eglise orthodoxe, moines et moniales, avec leurs visages divers et des règles quelque peu variées, constituent une

unique famille monastique. Il y a une véritable unité de sève entre ces appelés à la prière continuelle.

Si une véritable unité de recherche se créait entre les contemplatifs de l'Eglise catholique, le propos contemplatif constituerait alors un fait : fait massif de l'attraction de Dieu au plus profond du cœur de l'homme, qui ferait réfléchir davantage ceux des théologiens qui ont tendance à mettre l'accent surtout sur l'homme et son action transitive.

Toutes les Eglises chrétiennes sont conviées à cet œcuménisme de la prière, car selon l'intuition du Père Couturier : « la prière dépasse tous les murs de nos divisions ». Les monastères sont des lieux privilégiés de communion. Moines et moniales orthodoxes et monastères occidentaux n'auraient-ils pas intérêt à mettre en commun leurs richesses ? On connaît les initiatives si riches des communautés protestantes : Taizé, Grandchamp, Uppsala, Diaconesses... Pour obéir au prophétisme de Thomas Merton, ne peut-on accorder au fait monastique une mystérieuse puissance de communication avec ces autres pèlerins de l'absolu que sont les milliers de moines d'Extrême-Orient ignorants du Christ ?

Lors même que tous les moines du monde feraient converger leur effort, ne faut-il pas aussi que leur apport déborde le cercle monastique et que la lumière spécifique de ces « expérimentateurs » de Dieu soit présente au monde ?

Aujourd'hui, aucune discipline ne progresse sans le travail conjoint d'équipes de chercheurs et d'experts. Ne peut-on déployer, pour le Royaume, le même esprit de recherche et d'inventivité que pour la physique nucléaire ou biologique et favoriser la collaboration des évangélisateurs et contemplatifs, des laïcs et prêtres, des foyers, des religieux, des moines, des croyants et des incroyants ?

Il semble que dans les étapes de recherche actuelle, il manque parfois une note spécifique, celle des expérimentateurs de Dieu. Le monde a besoin de l'apport d'une lumière qui ne soit pas uniquement conceptuelle mais qui soit à la fois lumière pour l'intelligence et le cœur. Le monde a

besoin de maîtres spirituels, de l'expérience de ceux qui ont fait « un certain voyage », qui ont passé « un certain mur de la mort à soi-même et de l'identification au Christ » (un peu comme les avions qui franchissent le mur du son). Leur expérience est d'ordre vital, c'est une connaissance intérieure de la vie avec Dieu, de son action dans le monde et en l'homme. Ces hommes et ces femmes sont un peu comme ces guides de haute montagne qui peuvent aiguiller et affermir la cordée parce qu'eux-mêmes connaissent les passes difficiles et le chemin à franchir.

Est-on assez attentif lors des colloques et de la formation des équipes théologiques à recueillir la lumière et l'expérience de ceux-là ?

⁂

Qui ouvrira le Livre aux sept sceaux ?

La réponse à cette interrogation des jeunes, en face de leur destin, ne peut être donnée que par Celui qui a vécu au paroxysme la rupture pour la communion : le Seigneur Jésus.

Des hommes et des communautés épiphaniques, ayant authentiquement transcendé le cercle de leurs habitudes, vivant du Christ et dans le Christ, peuvent unir leurs forces en plein monde sécularisé, pour manifester plus fortement à leurs frères le secret et la folie de l'amour en Dieu dont ils sont les signes. « Celui qui connaît le mystère de la croix et du tombeau connaît la raison d'être de toutes les créatures... Celui qui a été initié à la puissance cachée de la résurrection connaît le but en vue duquel Dieu a prédisposé le commencement de tout » (Maxime le Confesseur).

*Fraternité de Bethléem, Les Voirons*
*Décembre 1969*

Sœur MARIE

# SIGNIFICATION ECCLESIOLOGIQUE DE LA VIE RELIGIEUSE

Quatre ans après la fin du Concile, nous sommes déjà mieux à même d'en mesurer l'impact dans la vie de l'Eglise et de discerner ce qui dans l'héritage de Vatican II se révèle particulièrement fécond et créateur. A première vue, le renouveau de la vie religieuse ne paraissait pas devoir figurer au premier rang des préoccupations des Pères du Concile. Le sujet avait été souvent abordé dans les encycliques de Pie XII et il semblait bien particulier par rapport aux grands thèmes qui pouvaient retenir et monopoliser l'attention des Pères. Un schéma avait bien été préparé mais il se situait au départ dans des perspectives d'adaptation canonique et de rénovation pastorale de la vie religieuse qui ne semblaient pas devoir aller très loin. Et pourtant, nous pouvons déjà en prendre conscience aujourd'hui, l'une des conséquences les plus fécondes du Concile aura été de provoquer, presque indirectement, un renouveau profond de la vie religieuse et de la théologie qui l'inspire et la justifie.

En fait, c'est de l'approfondissement et du renouveau des perspectives ecclésiologiques que tout va partir. A mesure que s'accomplit le grand travail de prise de conscience spirituelle et de maturation théologique qui aboutit à la Constitution *Lumen Gentium,* le décret en cours d'élaboration sur la vie religieuse se modifie et les perspectives s'élargissent. Le temps manque cependant pour qu'on puisse inclure et développer dans le *Décret sur la Rénovation et l'Adaptation de la Vie Religieuse* tout l'apport doctrinal qui est en germe dans le chapitre sixième de *Lumen Gentium.* Le décret restera

essentiellement parénétique et pédagogique. Il a, de ce point de vue, sa valeur et a déjà entraîné la publication de textes d'applications comme le Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae* ou l'Instruction *Renovationis Causam* qui témoignent du travail de renouveau accompli par les religieux et apportent une caution officielle aux efforts qui sont en train de remodeler le visage, devenu trop statique, de la vie religieuse dans des perspectives plus dynamiques et plus évangéliques. Il reste cependant que c'est dans *Lumen Gentium* d'abord qu'il faut chercher les orientations profondes qui ont réveillé la théologie de la vie religieuse de son sommeil dogmatique, et cela même est significatif. C'est au cœur du renouveau ecclésiologique que prend naissance le renouveau de la théologie de la vie religieuse. On comprend dès lors qu'une des plus importantes questions posées aux religieux d'aujourd'hui soit celle de leur place, de leur situation, de leur vocation dans le Peuple de Dieu. Hier encore, cette place semblait bien définie et on pouvait l'exprimer dans un vocabulaire classique : vocation à la perfection dans un état de vie stable caractérisé par la pratique des conseils évangéliques... Aujourd'hui, dans la prise de conscience renouvelée de la vocation de tous les chrétiens à vivre la perfection de la charité dans un baptême qui, les configurant à la mort et à la Résurrection du Christ, les consacre à une vie dans l'Esprit, des formulations, hier adéquates, semblent maintenant incomplètes ou équivoques. Pourquoi ? Quel est le cheminement théologique qui fait apparaître ainsi leur insuffisance ? Dans quel sens faut-il chercher aujourd'hui, pour exprimer mieux ce qu'elles voulaient signifier d'essentiel et sortir des cadres rigides responsables de leur ambiguïté ?

## I. DE L'ECCLÉSIOLOGIE DES ÉTATS DE VIE A CELLE DES CHARISMES

Dans une ecclésiologie qui restait en grande partie, malgré certains aperçus plus spirituels sur le Corps Mystique, une réflexion sur l'institution ecclésiale comme société visible, hiérarchique, instituée par le Christ... la théologie de la vie religieuse s'était naturellement développée en théologie de

l'état religieux comme état de perfection. Sous des aspects un peu juridiques cette manière d'envisager les choses ne manquait pas de grandeur. Elle soulignait la permanence de l'engagement dans la vie religieuse qui faisait, du choix d'un jour, un état de vie centré sur la perfection de la charité dans la pratique des conseils évangéliques. Souple aux origines, cette visée théologique a soutenu des générations de religieux et de religieuses dans leur effort vers un engagement irrévocable et vers une vie évangélique authentique. Mais, à mesure qu'elle se systématisait et se durcissait, elle devait révéler de redoutables ambiguïtés.

Elle s'insérait dans une ecclésiologie des états de vie qui cloisonnait le Peuple de Dieu, comme la société de l'époque, en « ordres » distincts et séparés : clercs, religieux, laïcs, ayant chacun leur organisation interne et leurs privilèges. Elle tendait, par le fait même, à instituer entre eux des comparaisons et des hiérarchies qui soulignaient la primauté de pouvoir des clercs et la primauté de qualité des religieux. Le laïcat, comme le Tiers-Etat de l'Ancien Régime, se définissait de manière négative : ce qui n'était ni clerc ni religieux. Dans le même contexte, la perfection chrétienne risquait de s'identifier avec le choix d'un état de vie, le dynamisme de la charité se trouvant alors ramené à la pratique des devoirs et des obligations de cet état. Tout ceci devait entraîner naturellement le développement d'une législation prudentielle, de plus en plus minutieuse, destinée à défendre l'état religieux contre les dangers du dehors et les faiblesses du dedans. Mais la précision de la lettre ne remplace pas le dynamisme de l'esprit. Trop encadrée, trop protégée, la vie religieuse s'est anémiée, le souffle spirituel s'est figé en observances. Ce qui aurait dû être le creuset d'une vie évangélique en recherche devenait souvent le musée des expériences et des créations spirituelles du passé. Dans ce climat, la formation religieuse, celle qu'ont connue la plupart des religieux adultes d'aujourd'hui, visait surtout à faire entrer dans un état de vie, d'où la priorité donnée à l'obéissance, à la règle et à la conformité aux modèles traditionnels.

Tout ceci, présent encore dans des documents relativement récents sur la vie religieuse, devait révéler son insuffisance et son ambiguïté dès l'instant où, dans la mouvance du Concile, on était conduit à passer d'une ecclésiologie des états de vie à une ecclésiologie des charismes dans le Peuple de Dieu.

En effet, à partir du moment où toute la visée ecclésiologique se trouve recentrée sur le Peuple de Dieu, sa croissance dans l'Esprit, sa participation au Sacerdoce du Christ, son existence comme Sacrement du monde, la vie religieuse se trouve située dans de tout autres perspectives. Elle n'est plus, dans l'Eglise, un ordre à part, celui de ceux qui sont voués à un type de perfection chrétienne, elle est, au cœur de l'appel universel à la sainteté, un mouvement charismatique qui témoigne de la puissance de l'Esprit à l'œuvre dans l'Eglise (*L. G.* 44-46). Enracinée dans la consécration baptismale, elle témoigne pour tous du caractère pascal de l'existence chrétienne à travers une forme de vie choisie pour sa consonance évangélique. C'est dans ce contexte d'une théologie des charismes que la vie religieuse essaie aujourd'hui de repenser sa place dans l'Eglise[1]. C'est un travail qui commence à peine. Tous, dans la vie religieuse, n'ont pas encore pris conscience des horizons qu'il ouvre, mais on peut déjà en préciser les orientations.

## II. UN ESPACE CHARISMATIQUE RECONNU

Avant d'être une institution d'Eglise, la vie religieuse est *une création continue du Peuple de Dieu.* Rien ne l'imposait, elle a été inventée par les fidèles dans la force de l'Esprit. Beaucoup plus que l'application de conseils évangéliques littéralement repérables dans le Nouveau Testament, elle est le fruit d'une lecture originale de l'Evangile qui s'est précisée peu à peu dans la fidélité au dynamisme profond du

1. Sur la place des charismes dans la vie de l'Eglise, on se reportera à l'étude toujours actuelle du Père Karl RAHNER : *Les éléments dynamiques dans la vie de l'Eglise,* Paris, Desclée de Brouwer, 1967.

Sermon sur la Montagne[2]. Cette lecture a mis en lumière des éléments fondamentaux qui se retrouveront dans toute forme de vie religieuse et, de ce point de vue, l'accent mis sur la pauvreté, la chasteté, l'obéissance, la vie fraternelle, n'est pas secondaire. Il est le résultat d'une rencontre profonde entre les Paroles du Christ et le dynamisme spirituel des chrétiens qui cherchent à vivre l'Evangile au plan des structures les plus profondes de leur vie : le travail, l'amour, la liberté[3].

Parce qu'elle essaie d'être une lecture radicale et engagée de l'Evangile, la vie religieuse manifeste *un visage limite de la liberté chrétienne.* Aspect bien oublié, enfoui qu'il était sous le poids des structures, mais qui commence aujourd'hui à resurgir et dont il faut que nous prenions conscience. Un religieux, c'est un chrétien qui, au nom de l'Esprit-Saint qui l'anime, revendique dans le monde et dans l'Eglise une liberté qui peut paraître à bien des égards scandaleuse et qui l'est en effet si elle ne débouche pas sur une vie signifiante pour tous, donnée à tous. Liberté de créer des structures économiques particulières et en un sens marginales (exploitations collectives, communautés de célibataires salariés) pour aller jusqu'au bout du partage fraternel et de la solidarité effective avec les plus pauvres. Liberté de choisir, face aux lois et aux devoirs du couple et de la famille sanctifiés par le sacrement, un style de vie, à la fois solitaire et fraternel, qui manifeste la gratuité et l'universalité de la charité chrétienne. Choix qui pourrait n'être qu'une inadmissible revendication égoïste d'indépendance s'il ne cherchait à s'accomplir dans une attitude

---

2. Ce point de vue a été récemment mis en lumière dans une excellente étude du Père J. M. R. TILLARD, o. p., sur « Les fondements de la vie religieuse », dans *Nouvelle Revue Théologique,* novembre 1969. Le même auteur vient de publier un livre qui compte parmi les meilleures études sur la vie religieuse : *Religieux aujourd'hui,* Bruxelles, Lumen Vitae, 1969, et nous attendons la réédition de son livre, introuvable aujourd'hui en France, sur *Les Religieux dans la vie de l'Eglise.*

3. Pour plus de développements, on pourra lire sur ce sujet l'étude du Père E. POUSSET, s. j. « Existence humaine et vœux de religion », dans *Vie consacrée,* mars-avril 1969.

d'accueil et de don qui essaie « d'ouvrir les bras à tous sans les refermer sur personne »[4]. Au plan des solidarités premières de la famille, du groupe ou de la nation, le religieux est un chrétien qui demande la liberté de privilégier son lien avec tous, en particulier avec les plus pauvres et les plus éloignés, au point de laisser parfois vide la place qu'il devrait occuper auprès des siens[5]. Là encore ce choix apparaîtra comme une scandaleuse indifférence s'il ne débouche pas sur des engagements positifs qui contesteront tout ce qu'il peut y avoir de particularismes étroits et égoïstes dans les options des hommes. Face aux structures et aux lois de l'Eglise elle-même, des religieux n'auront aucune gêne à demander, au nom de leur vocation de recherche de Dieu et de service de leurs frères, des libertés (exemptions) qui leur permettent de suivre plus totalement leur charisme[6].

Ainsi, dans chacun des cas, c'est au nom de la charité, pour aller plus loin dans la voie de l'amour et du service de tous, que la vie religieuse apparaît dans l'Eglise comme une exigence permanente de liberté. Ce qui est significatif alors du point de vue ecclésiologique, c'est qu'elle représente *un espace de liberté charismatique officialisé par l'institution elle-même.* A l'origine, création spontanée du Peuple de Dieu face à un besoin du temps, à une dimension oubliée de la vie chrétienne, à un désir encore inexprimé de l'Espérance, elle s'impose peu à peu à l'Eglise comme un visage actuel de de sa fidélité au Christ. Elle est alors reconnue comme un élément de conversion et de nouveauté qui a droit de cité

4. Selon l'expression de Roger Schutz.

5. Il faut avouer humblement que, dans les derniers siècles, les religieux, globalement pris, n'ont pas toujours porté témoignage dans les conflits humains, sociaux ou internationaux, de ce choix radical pour l'universalité que, cependant, la liberté qu'ils revendiquent leur faisait un devoir d'assumer.

6. Que l'on pense, par exemple, à l'attitude du Père de Foucauld, à celle des ermites des premiers siècles ou des mendiants du XIIIe siècle qui n'ont pas hésité à rompre avec des coutumes et des lois traditionnelles pour être fidèles à leur vocation de recherche de Dieu, de témoignage évangélique ou de prédication prophétique.

dans l'institution ecclésiale. Ainsi se trouve inséré dans la vie de l'Eglise un espace de contestation et de rénovation évangéliques qui offre aux réformateurs un champ d'action reconnu. Beaucoup en ont profité qui, s'ils n'avaient trouvé devant eux cet espace libre, se seraient peut-être égarés dans une contestation marginale qui n'aurait pas porté de fruits durables pour le Peuple de Dieu. Et de fait, c'est souvent aux époques de l'histoire de l'Eglise où la vie religieuse se trouvait enlisée dans une décadence qui paraissait sans espoir, que les mouvements de renouveau évangélique ont eu le plus de mal à trouver leur place dans l'unité visible du Peuple de Dieu.

En rappelant ceci, nous ne voulons pas dire, bien sûr, qu'il n'y ait dans l'Eglise qu'un type de mouvements charismatiques, ceux qui rejoignent, de près ou de loin, la vie religieuse. Nous voulons seulement souligner que la vie religieuse, par son existence même, maintient officiellement dans l'Eglise un espace de liberté pour l'expression des charismes quels qu'ils soient. Ceci, bien sûr, à condition qu'elle soit fidèle à assumer, pour tout le peuple, les risques et les responsabilités de la vie évangélique.

Parce qu'elle s'exprime dans des formes de vie jamais figées (ou qui ne devraient jamais l'être) et pourtant institutionnalisées, la vie religieuse représente encore dans l'Eglise *une forme originale du rapport prophétisme-institution.* Rapport délicat qui se pose à tous les niveaux de la vie de l'Eglise et qui connaîtra dans l'histoire de la vie religieuse bien des avatars ; charisme s'épuisant dans l'institution, institution dont la réussite même étouffe le charisme... Mais en acceptant cette inévitable tension entre l'inspiration prophétique et l'incarnation dans une forme de vie et de service, la vie religieuse prend un risque qui peut être fécond pour toute l'Eglise : en elle, l'Evangile a des mains, la fraternité affronte les différences, la pauvreté rencontre le problème des structures collectives de vie et de service dans leurs incidences économiques, etc.

Bien souvent les communautés achopperont sur ces problèmes : leurs échecs seront révélateurs pour tous des exigences

profondes de la vie évangélique et leurs succès seront ceux de tout le Peuple de Dieu qui pourra y reconnaître son propre visage.

### III. UN TÉMOIGNAGE PROPHÉTIQUE

Ainsi se manifeste déjà sur ce plan ce qui constitue l'essentiel de la signification ecclésiologique de la vie religieuse : être au cœur de l'Eglise un témoignage vivant de l'Evangile vécu.

Le Concile a beaucoup insisté sur la valeur de signe prophétique de la vie religieuse dans l'Eglise[7]. C'est en effet le thème fondamental auquel, dès les origines, on est toujours revenu quand on a voulu comprendre et manifester la place des religieux et des religieuses dans l'Eglise. Mais comme tout ce qui est fondamental, cette notion de signe n'est pas sans ambiguïté et elle reste d'un maniement difficile si l'on veut éviter toute trace, même involontaire, de pharisaïsme.

C'est l'Eglise tout entière qui est, dans le monde, signe et sacrement de la charité du Christ. C'est là sa vocation, sa mission, sa vraie grandeur aussi : être ce peuple pécheur qui, dans sa misère même, manifeste la puissance créatrice de l'amour dont Dieu nous aime. Nous savons que Dieu n'a pas voulu d'autres signes pour se révéler : le Verbe de Dieu assumant en Jésus de Nazareth notre nature humaine ; l'Esprit donné par Jésus pour que naisse et grandisse l'Eglise, signe du Christ parmi les nations. Or, ce qui dans l'Eglise est signe, c'est le péché racheté, la misère transfigurée en Jésus-Christ, et cela devrait suffire à exclure toute suffisance de notre part à nous qui sommes, dans ce signe, la matière opaque qui devient incandescente dans l'action de l'Esprit-Saint. Ce n'est pas le buisson qui attire Moïse mais la flamme qui l'illumine sans le consumer !

Ainsi en est-il du peuple de Dieu dans sa mission prophétique ! Quelle est dans cette mission la place de la vie religieuse ? Elle ne manifeste rien d'autre que ce que toute

7. *Lumen Gentium*, n° 44.

l'Eglise a pour mission de signifier, mais elle le fait avec une insistance particulière et à travers des choix qui se veulent signifiants. De quoi ?

1) *D'un certain absolu de la foi dans la vie humaine.* Parce qu'elle est explicitement évangélique dans ses choix fondamentaux : celui de la pauvreté, du célibat vécu en fraternité, de la béatitude du serviteur, la vie religieuse témoigne de l'impact de la foi dans une vie humaine. Elle manifeste que le lien qui unit l'homme au Christ dans la foi est fondamental puisqu'il peut orienter une vie humaine dans ses options les plus profondes et entraîner un homme à prendre des risques existentiels devant lesquels il reculerait dans tout autre contexte. La radicalité du choix, son caractère définitif, la grandeur du risque assumé, témoignent de l'absolu qui les inspire. Ce témoignage est signifiant pour le chrétien à qui il rappelle que la fidélité à l'Evangile peut le conduire à perdre sa vie pour la trouver. Il l'est aussi pour l'homme en recherche à qui il manifeste une dimension de l'existence humaine à laquelle il avait pu jusqu'alors rester étranger. Dimension souvent oubliée d'une ouverture possible de la vie humaine à une rencontre avec un Dieu personnel, qui se trouve ici rappelée par l'existence d'hommes et de femmes pour qui l'impératif existentiel le plus absolu et le plus urgent est la recherche de Dieu. Recherche qui ne reste pas abstraite ou théorique mais engage l'homme dans un type d'existence qui n'a de sens que dans une relation personnelle au Dieu vivant.

2) Dans le choix qu'elle fait du célibat vécu en fraternité la vie religieuse *témoigne encore des dimensions originales de la charité chrétienne.* Elle rappelle qu'en Dieu l'amour est essentiellement gratuité et universalité ; que Dieu nous a aimés le premier et qu'Il fait luire son soleil sur les bons et sur les méchants, appelant tous les hommes à partager le banquet du Royaume. Seul mérite donc le nom de chrétien cet amour qui rejoint la gratuité et l'universalité de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ. C'est là proprement la charité que tout chrétien est appelé à vivre en perfection dans quelque situation qu'il se trouve ; et nous savons que cela peut aller

très loin puisque l'Evangile précise que l'universalité de la charité s'étend jusqu'à l'amour des ennemis et que sa gratuité doit inclure le pardon jusqu'à soixante-dix-sept fois sept fois. Le célibat religieux est, dans l'Eglise, une épiphanie de cette double dimension essentielle de la charité chrétienne. Il n'est pas la seule et, encore une fois, toute vie chrétienne est appelée à vivre ce mystère d'accueil et de don mais, entre toutes les créations possibles de la charité, il est une des plus caractéristiques, une de celles où se retrouvent le plus radicalement soulignés les traits essentiels de l'*agapè* chrétienne. Il pousse la gratuité de l'amour jusqu'au choix d'un style de vie qui s'offre à toute rencontre fraternelle sans autre espérance humaine que de voir grandir entre les hommes l'unité dans la charité. Il accepte avec joie une solitude affective, parfois douloureuse pour rester en Jésus-Christ parfaitement disponible à l'exigeante nouveauté de toute rencontre humaine. Il incarne dans l'Eglise un type de vie qui tente de reproduire les liens essentiels qui caractérisent l'existence et l'action de Jésus : sa relation au Père, sa relation à ses frères. Et parce que sa vie, comme celle du Christ, ne connaît pas d'autres liens privilégiés que ces deux-là, ils apparaissent en pleine lumière comme constitutifs d'une existence chrétienne. Ils rappellent que tout chrétien, quels que soient ses engagements affectifs, est en Jésus-Christ, Fils et Frère. Fils dans une vie reçue du Père et remise au Père dans l'action de grâces ; Frère dans une charité qui n'accepte pas les barrières et les murs de séparation, qui est décidée à voir en tout homme, fût-il ennemi, un frère à accueillir, à respecter, à aimer comme tel.

Il est vrai alors, qu'ainsi vécu, le célibat pour le Royaume est vraiment une attitude révolutionnaire qui dénonce et conteste bien des affadissements de la charité chrétienne : l'amour confondu avec le confort affectif et spirituel de vies repliées sur elles-mêmes, la charité qui se contente d'une solidarité proclamée ou d'une assistance extérieure sans engager le cœur...

3) Témoignage prophétique de foi et de charité, la vie religieuse est encore dans l'Eglise *un visage actuel de l'Espé-*

*rance.* Elle rappelle à tous le terme vers lequel nous sommes en marche et qui déjà nous réunit : la communion au Christ dans la charité.

Elle n'appartient pas à la structure hiérarchique de l'Eglise, elle n'était pas nécessaire à sa croissance et à sa mission mais justement parce qu'elle est expression gratuite de charité, elle est dans l'Eglise un signe de ce qui ne passe pas. Tout entière centrée sur la libéralité de la réponse donnée à Dieu, elle voudrait ne rien être d'autre qu'un oui généreux à la Parole divine en Jésus-Christ[8]. Par cet accent mis sur la communion au mystère du Christ, elle manifeste la place centrale de la charité dans la hiérarchie des charismes. Au sacerdoce et au laïcat elle rappelle à sa manière que, pour édifier l'Eglise et construire le monde, ministère et travail doivent être vécus dans la charité. Le ministère passera, l'œuvre de génération et de civilisation aussi. Ce qui en eux comme en tout ne passera pas, c'est la *charité.*

Dans la mesure où, à travers les styles de vie et les tâches qu'elle assume, la vie religieuse laisse transparaître son projet fondamental de charité, elle manifeste, de l'Eglise, le visage le plus profond : celui de son origine à la Pentecôte, celui de sa fin dans la Jérusalem céleste. Il n'y aura plus alors, comme déjà, qu'un seul peuple dans l'Esprit du Christ répandu sur toute créature. De ce peuple, les fraternités religieuses voudraient être aujourd'hui le germe et l'image. Image bien imparfaite mais qui existe et qui voudrait manifester en vérité que le Royaume de Dieu est déjà parmi nous et qu'il grandit.

Toute une tradition chrétienne a souligné, de ce point de vue, la signification eschatologique de la vie religieuse. Peuple de frères, vivant déjà par leur célibat dans les perspectives du retour du Seigneur, religieux et religieuses seraient déjà parmi nous comme les avant-gardes du Royaume. On reconnaît là une perspective qui se retrouve dans les développements sur la vie religieuse comme « vie évangélique » ou

8. Cette situation de la vie religieuse au cœur de la réponse de l'Eglise est décrite dans l'ouvrage du Père G. MARTELET, s. j., *Sainteté de l'Eglise et Vie religieuse,* Toulouse, Prière et Vie, 1965.

« vie parfaite ». Peut-être faut-il préciser que, si la vie religieuse est un signe du Royaume à venir, c'est dans la mesure où elle incarne aujourd'hui les valeurs essentielles du Royaume. Les religieux ne sont pas parmi nous des échantillons, même grossiers, de la vie future. Ils sont comme nous tous des pèlerins, mais, parce que, dans les choix qu'ils font (celui du célibat en particulier), leur regard est tourné vers l'actualisation du Royaume, ils nous invitent tous à vivre dans cette perspective. Signe d'espérance, ils le sont, non pas en réalisant parmi nous une anticipation plus ou moins réussie du Royaume, mais en vivant aujourd'hui leur vie d'hommes et de femmes dans l'attente et l'espérance.

Ce qui est signe en eux ce n'est pas une vie autre qui serait une réalisation anticipée de l'avenir, c'est la qualité d'attente et d'espérance qui informe leurs choix quotidiens. Aussi est-ce seulement dans la mesure où ils assument en profondeur les luttes et les espoirs des hommes de leur temps qu'ils peuvent être ce signe prophétique d'un avenir en Jésus-Christ qui se construit aujourd'hui.

***

Au cœur d'une Eglise qui prend conscience d'elle-même comme Peuple de Dieu appelé à être dans le monde signe du salut qui vient en Jésus-Christ, la vie religieuse retrouve l'appel de ses origines à vivre un témoignage prophétique. Elle peut aujourd'hui, dans une ecclésiologie de charismes, se penser elle-même comme un espace de liberté et de créativité dans la charité. Elle peut réclamer humblement le droit de traduire en des styles de vie nouveaux une fidélité originale à l'Evangile. L'Eglise se doit de lui reconnaître cette liberté avec ses risques et ses chances. A vouloir trop la protéger de l'extérieur par des mises en garde et des lois, elle risquerait d'étouffer en elle ce qui est essentiel : l'audace évangélique de créer de nouveaux visages, plus actuels, de fidélité au Christ. Elle a, bien sûr, le devoir d'éprouver les charismes, mais les charismes ont besoin de temps et de compréhension pour se développer. A vouloir les contrôler trop étroitement,

on risque de les étouffer. La vie religieuse, de son côté, doit garder une humble conscience de sa place dans le Peuple de Dieu. Le dynamisme spirituel qui l'a suscitée ne lui confère aucun droit, ni aucune prééminence de quelque ordre que ce soit. Il l'appelle seulement à assumer humblement sa vocation de témoignage au service de tous. Cette vocation reste, aujourd'hui comme hier, exigence de communion et de fidélité : c'est sa grandeur et sa béatitude, c'est aussi, face à un avenir difficile, sa plus forte espérance.

Michel RONDET, s. j.

---

*Pour les prêtres, les pasteurs...*
*les fiancés et les foyers mixtes...*
*les catholiques, les protestants, les orthodoxes...*

# FOYERS MIXTES

bulletin œcuménique d'information et de réflexion

Le numéro : 3,50 f.
Abonnement annuel (4 numéros) : 12 f.
C.C.P. Georges Lutzius, Lyon 2811-63
*Numéro specimen sur demande*
**FOYERS MIXTES 2, place Gailleton 69 - LYON 02**

**LA REVUE**

# ÉGLISE VIVANTE

- **situe**
  la Mission dans la vie de l'Eglise par la doctrine et par les faits
- **prolonge son effort de pensée et d'action**
  par une Collection « EGLISE VIVANTE » aux Editions Casterman.

**Paraît tous les deux mois**

*Belgique :* 230 FB — CCP N° 55.48.70. — Eglise Vivante, 137, Diestsestraat, 3000 Leuven.

*France :* 25 FF — CCP N° 95.63.39 — Mlle J. Teillet, 44, Rue des Bernardins, Paris-5e.

*Autres pays :* 250 FB — par CCP, Chèque international à Eglise vivante, Dietsestraat 137, 3000 Leuven (Belgium).

**L'abonnement est souscrit de janvier à décembre**

*Le Gérant :* M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 1er trimestre 1970

# *TABLE DES MATIÈRES DU TOME XVIII (1969)*

## ENSEMBLES


La violence ..... **91** **1-136**
Israël et la conscience chrétienne ..... **92** **1-129**
L'Eglise aujourd'hui ..... **93** **1-111**
Vivre l'Eucharistie ..... **94** **1-90**
Prospective pour une éthique ..... **95** **1-110**


## EDITORIAUX


« Bienheureux les artisans de la paix » ..... **91** **1-2**
1958-1969 ..... **92** **1-4**
Adieux à une Eglise ..... **93** **1-3**
Echec d'une réforme ? ..... **94** **1-3**
L'homme trahi par son langage ..... **95** **1-3**


## ARTICLES


ALTHUSSER L.,Diagnostic (sur l'Eglise) ..... **93** 26-29
ANTOINE P., Une morale sans anthropologie ..... **95** 48-68
BERROUARD M.-F., La multiplication des pains et le discours du pain de vie (Jean,6) ..... **94** 63-75
CARDONNEL J., Diagnostic (sur l'Eglise) ..... **93** 49-53
CHASSAGNEUX A., Idem. ..... **93** 40-46
CHATAGNER J., Idem. ..... **93** 53-57
CHENU M.-D., Idem. ..... **93** 66-70
COMBLIN J., La violence en Amérique Latine ..... **91** 15-32
CREN P.-R., « Il n'y a plus ni juif ni grec » ..... **92** 113-129
ID., Bilan ..... **93** 74-84
DELPECH F., Du sionisme à l'Etat d'Israël. Quelques précisions sur un passé controversé ..... **92** 35-58
DEMAISON M., Les sentiers de l'utopie chrétienne ..... **95** 87-110
DIDIER R., L'Eucharistie et le temps des hommes ..... **94** 27-49
DOMENACH J.-M., Diagnostic (sur l'Eglise) ..... **93** 38-40
DUBOIS M., Journal de bord d'un religieux vivant en Israël ..... **92** 18-32

DUQUESNE J., L'Eglise en crise ? ..... 93 4-22
DUQUOC C., Le repas du Seigneur, sacrement de l'existence réconciliée ..... 94 51-62
ID., Réflexions morales sur une encyclique ..... 95 17-30
EISENBERG J., Israël et sa terre ..... 92 83-95
FRUCHON P., Crise et vérité du langage éthique ..... 95 31-47
GADILLE J., Diagnostic (sur l'Eglise) ..... 93 58-62
GEREST R.-C., Quand la violence nous déborde. Essai sur les détours et retours de la conscience chrétienne au sujet de la violence ces huit dernières années ..... 91 47-60
ID., La conscience chrétienne face au conflit israélo-arabe ..... 92 5-17
GOSS J., Valeurs de la non-violence ..... 91 111-124
HAMBYE F., cf. REMY J.
HAMON Ph., Habiter le provisoire ..... 94 21-26
HRUBY K., Israël, Peuple de Dieu. Existe-t-il une théologie d'Israël dans l'Eglise ? ..... 92 59-82
JOLIF J.-Y., Sur quelques problèmes théoriques de la pratique ..... 95 69-86
JULIEN C., La violence et ses masques ..... 91 3-14
LINTANF J.-P., Du permis et du défendu ..... 95 4-16
MARÉCHAL M., Diagnostic (sur l'Eglise) ..... 93 30-37
MARQUET C., Idem. ..... 93 70-73
MOLNAR A., Non-violence et théologie de la révolution chez les Hussites du XV^e siècle ..... 91 33-46
MOREL G., Diagnostic (sur l'Eglise) ..... 93 62-66
REMY J. et HAMBYE F., Crise de la communauté. Situation provisoire ou changement culturel ? ..... 93 85-111
SEGUILLON P.-L., L'Islam et Jérusalem ..... 92 97-112
SURGY (DE) P., L'Evangile et la violence ..... 91 87-110
TREMEL B., La fraction du pain dans les Actes des Apôtres ..... 94 76-90
TRIPIER P., Foi chrétienne et violence ..... 91 125-136
VIAU P., Violence et condition humaine ..... 91 61-86
VIMORT J., La liturgie eucharistique en question ..... 94 4-20
ZARRI A., Diagnostic (sur l'Eglise) ..... 93 47-49

Lettre d'un chrétien arabe vivant en Israël ..... 92 33-34

## COURRIER

Courrier sur Israël ..... 94 96-115

## BIBLIOGRAPHIE

ADLER L., La signification morale des fêtes juives ..... 94 143
ADNÈS P., La théologie catholique ..... 93 144
ALLARD M., Textes apologétiques de Djuwaihî ..... 95 123-124
ANCELET-HUSTACHE J., Car ils seront consolés ..... 93 142
ARBELET C., Magnificat du soir, II. Le soleil se lève demain ..... 95 126

ARSÈNE-HENRY Y., Les plus beaux textes sur le Saint-Esprit ..... **94** 141
BAGATTI B., Gli scavi di Nazaret, I. Dalle origini al Secolo XII ..... **93** 135-136
BAGOT J.-P. et DEBRAY P., Canards sauvages ou enfants du bon Dieu ..... **93** 142
BARTH K., Esquisse d'une dogmatique ..... **93** 141
ID., Entretiens à Rome après le Concile, Ad limina Apostolorum ..... **94** 131
ID., Credo ..... **94** 142
ID., Dogmatique, IV/4, fasc. 26. Le baptême, fondement de la vie chrétienne ..... **95** 118
ID. et URS VON BALTHASAR H., Dialogue ..... **92** 144
BAUM G., Is the New Testament anti-semitic ? ..... **94** 122-123
BEAUMONT (DE) P., L'Evangile selon saint Matthieu, L'Evangile selon saint Marc, Les quatre Evangiles aux hommes d'aujourd'hui ..... **93** 141
BEAUPÈRE R. et EMERY P.-Y., Mariages mixtes ..... **93** 120-121
BEAURECUEIL (DE) S., Prêtre des non-chrétiens ..... **95** 114
BEILLIARD J., cf. PICARD F.
BENOIT J.-P., Robert Estienne, imprimeur du Roy .... **94** 142
BENOIT P., Exégèse et théologie, III ..... **91** 143
BERGMANN M., L'avenir possible ..... **94** 140
BERNARDY A. et LHERMET R., Itinéraires protestants dans le Gard et les Cévennes ..... **95** 132-133
BESNARD A.-M., Un certain Jésus ..... **93** 141
BETHGE E., Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie ..... **93** 139-140
BOISSET J., Melanchton ..... **94** 129
BONAVENTURE (saint), Breviloquium ..... **93** 143
BONHOEFFER D., De la vie communautaire ..... **93** 141
ID., Bible, ma prière ..... **94** 141
BOROS L., L'homme et son ultime option. Mysterium mortis ..... **95** 121
BOSC J., Situation de l'œcuménisme en perspective réformée ..... **93** 118
ID. et LEFEBVRE G., Vivre ce qui unit ..... **94** 131-132
BOUHOT J.-P., La confirmation, sacrement de la communion écclésiale ..... **95** 122
BOURGEOIS H. et SCHALLER R., Nouveau monde. Nouveaux diacres ..... **94** 144
BOUTTIER M., Du Christ de l'Histoire au Jésus des Evangiles ..... **94** 120
BOUYER L., Le catholicisme en décomposition ..... **92** 141-142
BRAUN-KRONHOLZ, Ehefriede oder Kirchenrecht ? ..... **93** 121-122
CABASILAS N., Explication de la divine liturgie ..... **93** 140-141
CABRIÈS J., Le caravansérail ..... **94** 132
CALVIN J., Evangile selon saint Jean ..... **92** 144
CAMARA H. (Mgr), Le tiers-monde trahi ..... **94** 144
CAMPENHAUSEN (VON) H., Les Pères grecs et les Pères latins (2 livres) ..... **94** 143
CANTINAT J., L'Eglise de la Pentecôte ..... **94** 143
CAZELLES H., Naissance de l'Eglise. Secte juive rejetée ? **91** 143

ID., EVDOKIMOV P., GREINER A., Le mystère de l'Esprit Saint ..... 94 141
CERFAUX L., La puissance de la foi ..... 93 142
CERTEAU (DE) M., ROUSTANG F. (éd.), La solitude ..... 94 134-135
CHAGNEAU F., Reste avec nous ..... 95 134
CHALENDAR (DE) X., Les prêtres au Journal Officiel, 1887-1907 ..... 93 143
CHOURAQUI A., Lettre à un ami arabe ..... 94 123-124
CHRYSOSTOME J., A une jeune veuve. Sur le mariage unique ..... 93 143
ID., Lettres à Olympias ..... 94 142
COCAGNAC A.-M., Si Dieu était mort il ne parlerait pas si fort ..... 95 134
COGNET L., Introduction aux mystiques rhéno-flamands 95 124
CONGAR Y., Vraie et fausse réforme dans l'Eglise ..... 93 125-126
ID., Situation et tâches présentes de la théologie ..... 93 144
ID., Au milieu des orages ..... 95 113
CORNATON M., Groupes et sociétés ..... 95 130-131
CORNU D., Karl Barth et la Politique ..... 95 118-119
COTTIER G., Chrétiens et marxistes ..... 95 128
CRESPY G., Les ministères de la réforme et la réforme des ministères ..... 93 125
ID., L'Eglise servante des hommes ..... 95 118
CUNNINHAM A., cf. STRUVE T.
DAGON G., Petites Eglises de France, fasc. 1 ..... 93 144
ID., Ibidem, fasc. 2 et 3 ..... 95 133
DAGONET P., La onzième heure ..... 95 135
DANIÉLOU J., La Résurrection ..... 94 119
DEBRAY P., cf. BAGOT J.-P.
DELANGLADE J., Le problème de Dieu ..... 93 142
DOURNES J., L'offrande des peuples ..... 94 135-136
DUMAS A., Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer ..... 95 119-120
DUMEIGE G., La foi catholique ..... 95 122
DUPLOYÉ P., Les origines du Centre de Pastorale Liturgique ..... 94 132-133
ECKERT W., LEVINSON N. P. et STOEHR M. (éd.), Antijudaismus im Neuen Testament ..... 94 121-122
EMERY P.-Y., cf. BEAUPÈRE R.
ENGEL C.-E., L'amiral de Coligny ..... 94 129-130
ERICKSON E. H., Luther avant Luther, Psychanalyse et histoire ..... 93 137-138
EVDOKIMOV P., cf. CAZELLES H.
FAGES J.-B., Le structuralisme en procès ..... 95 131
FESQUET H., Une église en état de péché mortel ..... 93 128
FLORENTIN-SMITH F., cf. STRUVE T.
FRIEDLAENDER S., Réflexions sur l'avenir d'Israël ..... 94 123
GABORIAU F., Le tournant théologique aujourd'hui selon K. Rahner ..... 94 144
GANOCZY A., Calvin et Vatican II ..... 93 124-125
GARANDERIE (DE LA) A., La valeur de l'ennui ..... 95 133
GAUBERT H., L'attente du Messie ..... 94 140

GAUTHIER P., Jésus de Nazareth le charpentier ..... **94** 119-120
GELIN A., L'homme selon la Bible ..... **93** 141
GERMAIN E., Parler du salut. Aux origines d'une mentalité religieuse : la catéchèse du salut dans la France de la Restauration ..... **93** 136-137
GHEORGHIU V., La vie du patriarche Athénagoras .... **95** 116
GIRARDI J., Marxisme et christianisme ..... **95** 127-128
GODET F., Commentaire sur l'Epître aux Romains .... **92** 144
GOZIER A., Dom Casel ..... **94** 133
GRANT R. M., L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours ..... **94** 119
ID., La formation du Nouveau Testament ..... **94** 119
GREINER A., cf. CAZELLES H.
GRITTI J., La « pilule » dans la presse ..... **95** 132
ID. et TOINET P., Le structuralisme ..... **93** 142
HAMMAN A., Vie liturgique et vie sociale ..... **94** 126-127
ID., Baptême et confirmation ..... **95** 122
HAUBTMANN P. (Mgr), Le point sur le synode ..... **95** 134
HOSTIE R., Du mythe à la religion dans la psychologie analytique de C. G. Jung ..... **93** 142
HROMADKA J., Pourquoi je vis ..... **93** 125
HUCHET C., Pour comprendre l'enfance de Jésus ..... **94** 143
HURLEY M., Ecumenical studies. Baptism and Marriage **93** 117
JACOB E., Théologie de l'Ancien Testament ..... **91** 141
JACQUEMONT P., Oser prier ..... **95** 126-127
JEREMIAS J., Les paroles de Jésus ..... **93** 140
ID., Le problème historique de Jésus-Christ ..... **94** 120
JOHANNY R., L'Eucharistie centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan ..... **94** 126
JOSSUA J.-P., Le Père Congar : la théologie au service du peuple de Dieu ..... **93** 143
KELLY J. N. D., Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise ..... **92** 136
KIERKEGAARD S., Discours chrétiens, II. Dans la lutte des souffrances ..... **93** 141
KILMARTIN E. J., La Cène du Seigneur ..... **91** 144
KING Martin Luther, La seule révolution ..... **94** 141
KIRCHGASSNER A., Liturgie et valeurs humaines ..... **94** 133
LACROIX J., Les hommes devant l'échec ..... **93** 130-131
LAMPE G. W. H., The Cambridge History of the Bible, II **94** 118-119
LANOS B. et A., Fiancés et jeunes mariés de notre temps ..... **95** 127
LARCHER C., Etudes sur le Livre de la Sagesse ..... **94** 116-118
LAURENTIN R., Court traité sur la Vierge Marie ..... **92** 137
ID., Flashes sur l'Amérique latine ..... **93** 128
ID., L'Amérique latine à l'heure de l'enfantement ..... **94** 138
ID., Enjeu du deuxième Synode et contestation dans l'Eglise ..... **95** 113
LE BOURGEOIS A. (Mgr), Aggiornamento de la vie consacrée ..... **93** 129
LECLERCQ J., Où va l'Eglise aujourd'hui ..... **93** 122

LEENHARDT F.-J., Parole, Ecriture, Sacrements ..... 92 136
LEFEBVRE G., cf. BOSC J.
LE FORT (VON) G., La femme éternelle ..... 93 142
LE GUILLOU M.-J., Le visage du Ressuscité ..... 92 135
LEJEUNE Ch., Le dialogue œcuménique en Belgique ... 93 118
LELIÈVRE A., cf. MAILLOT A.
LELL J., Mischehen ? Die Ehe im Evangelisch-katholischen Spannungsfeld ..... 93 121
LESOURD P., La main dans la main pour toujours ! .... 93 124
LEVINSON N. P., cf. ECKERT W.
LEWIS C.S., Etre ou ne pas être. Le christianisme est-il facile ou difficile ? ..... 93 141
LHERMET R., cf. BERNARDY A.
LO BELLO N., L'or du Vatican ..... 95 134
LUBAC (DE) H., L'éternel féminin ..... 94 136-137
LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, Comme je vous ai aimés ..... 95 125
LUTHER M., Œuvres, XV ..... 94 143
MAERTENS T., Liturgies et communautés humaines .... 94 127-128
MAILLOT A. et LELIÈVRE A., Les psaumes, III ..... 95 135
MALLEY F., Le Père Lebret : l'économie au service des hommes ..... 93 143
MARAVAL J.-B., Activités apostoliques des religieuses et révisions de vie ..... 93 130
MARCEL G., Etre et avoir, I. Journal métaphysique ; II. Réflexions sur l'irréligion et la foi ..... 93 142
MARITAIN J., Religion et culture ..... 93 142
MARQUARDT F. W., Die Entdeckung des Judentums für die Christliche Theologie. Israël im Denken Karl Barths ..... 94 122-123
MARROU H.-I., Théologie de l'histoire ..... 95 120
MARTELET G., Amour conjugal et renouveau conciliaire 92 139-140
ID., Existence humaine et amour ..... 94 144
MARTY M. E., The place of Bonhoeffer ..... 93 140
MAUCO G., Psychanalyse et éducation ..... 93 132-133
MAY G., Die Stellung des deutschen Protestantismus zu Ehescheidung, Wiederheiratung und kirchlicher Trauung Geschiedener ..... 93 122
MENANT M., Paul parmi nous ..... 93 142
METZ J.-B., L'homme. Anthropocentrique chrétienne .. 92 138-139
MILET A., Pour ou contre le structuralisme. Claude Lévi-Strauss et son œuvre ..... 95 131-132
MOELLER Ch., L'élaboration du schéma XIII. L'Eglise dans le monde de ce temps ..... 92 134
MONLOUBOU L., L'âme des psalmistes ou la spiritualité du psautier ..... 91 142
ID., Jésus le Galiléen ..... 94 140
ID., Jésus et son mystère ..... 94 143
MONTCLOS (DE) X., Le Cardinal Lavigerie. La mission universelle de l'Eglise ..... 94 141-142
MONTJARDET A., Autre Eglise, autre foi. Autre prêtre, autre Eglise ..... 93 126-127

MOTTE A., Supériorat et renouveau dans la vie religieuse ... 93 130-131
MOUNIER E., L'engagement de la foi ... 93 142
MOUSSE J., Foi en Dieu, foi en l'homme ... 93 142
MOUSSEAUX M., La Brie protestante. Aux sources françaises de la Réforme ... 93 137
NISIN A., Histoire de Jésus ... 93 142
NOGAR R.-J., Le Seigneur de l'absurde ... 95 133
ONIMUS J., Face au monde actuel ... 93 142
ORAISON M., Etre avec... La relation à autrui ... 93 134-135
ID., Psychologie et sens du péché ... 93 142
PAUL VI, Le développement des peuples, Le célibat sacerdotal, La régulation des naissances, Profession de foi et message aux prêtres ... 93 141
ID., Profession de foi, Message aux prêtres ... 94 141
PESCH O. H., Theologie des Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin ... 94 128-129
PEYRIGUÈRE A., Une vie qui crie l'Evangile ... 95 124-125
PHILIPS (Mgr), L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican, t. II ... 92 135
PICARD F. et BEILLIARD J., La musique sacrée après la réforme liturgique ... 94 134
PIDOUX E., De David à Jonas ... 94 118
POPISCHIL V. J., Divorce et remariage. Pour un renouvellement de la doctrine catholique ... 94 142
PRIGENT P., La fin de Jérusalem ... 94 120
PUYO J. et REY-MERMET T., Aujourd'hui l'Evangile ... 95 135
RABUT O., Dialogue avec Teilhard de Chardin ... 93 141
RAD (VON) G., Théologie de l'Ancien Testament, II ... 91 141
RAHNER K., Dieu dans le Nouveau Testament ... 93 141
RANQUET J.-G., Conseils évangéliques et maturité humaine ... 95 126
RASSAM J., La métaphysique de saint Thomas ... 95 130
RAVIER A., En retraite chez soi ... 94 135
REY-MERMET T., cf. PUYO J.
ROBINSON J.A.T., Le corps. Etude sur la théologie de saint Paul ... 91 142
ROGUET A.-M., Table ouverte. La messe d'aujourd'hui ... 94 127
ROME E., Premiers témoins du Christ ... 92 135
ROUQUETTE R., Une nouvelle chrétienté ... 92 141
ROUSTANG F., cf. CERTEAU (DE) M.
SAINT-SIMON (DE) H., Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion ... 94 139
SAVONAROLE, En prison, dernière méditation ... 93 141
SCHALLER R., cf. BOURGEOIS H.
SCHLIER H., Essais sur le Nouveau Testament ... 91 142-143
SELGE K. V., Die ersten Waldenser, I. Untersuchung und Darstellung, II. Der Liber Antiheresis des Durandus von Osca ... 94 128
SERVIEN J., L'expérience chrétienne de l'Isolotto ... 95 114
SÈVE A., cf. THOMAS J.
SISLIAN K., Etudes sur la Réforme arménienne ... 93 118
SIX J.-F., La prière et l'espérance ... 95 125

SPINDLER M., La mission, combat pour le salut du monde ..... 95 115
SPIRIDON (Archimandrite), Mes missions en Sibérie .... 93 142
STEINMANN J., Tertullien ..... 92 135-136
STIRNIMANN H., Christliche Ehe und getrennte Kirchen 93 119-120
STOEHR M., cf. ECKERT W.
STRUVE T., CUNNINGHAM A., FLORENTIN-SMITH F., La femme ..... 94 130
SUBILIA V., Le nouveau visage du catholicisme ..... 92 140-141
SUESS T., La communion au Corps du Christ ..... 94 124-125
SWEETING M., Les Eglises et les mariages mixtes ..... 93 119
THEURER W., Die Trinitarische Basis des Oekumenisches Rates des Kirchen ..... 93 123-124
THOMAS D'AQUIN (saint), La Somme théologique : La charité I, La tempérance, L'Extrême Onction, L'Eucharistie II ..... 93 142
ID., La Somme théologique : L'Ordre ..... 94 144
THOMAS J. et SÈVE A., « Pour que vous croyiez » : méditations de l'Evangile de saint Jean ..... 94 120-121
THURIAN M., La foi en crise ..... 93 124
TOINET P., cf. GRITTI J.
URS VON BALTHASAR H., La foi au Christ ..... 93 141
ID., cf. BARTH K.
VANDENBROUCKE F., Moines : pourquoi ? Théologie critique du monachisme ..... 93 128-129
VICAIRE M.-H., Saint Dominique et ses frères : Evangile ou Croisade ? ..... 93 143
VINAY T. et G., Le soleil se lève au Sud ..... 95 114
VISCHER L., Foi et Constitution ..... 93 116
WASSELYNCK R., Les prêtres. Elaboration du décret de Vatican II, Origène ..... 92 135
WEBER J.-J., Le Psautier, texte et commentaires ..... 91 141
WIESEL E., Le mendiant de Jérusalem ..... 94 123
WILLEBRANDS J., Œcuménisme et problèmes actuels .. 93 119
WINNETT A. R., The Church and Divorce ..... 94 131
ZANANIRI G., L'Eglise et l'Islam ..... 94 142

Abbaye de Boquen (L') ..... 95 134
Amos et Osée (T.O.B.) ..... 95 135
Anglican-Methodist Unity, I. The Ordinal, II. The Scheme 93 117
Au bord du schisme ? L'affaire d'Amsterdam et l'Eglise de Hollande ..... 93 122-123
Au cœur même de l'Eglise. Une recherche monastique : les Frères de la Vierge des Pauvres ..... 93 129
Au service de la Parole de Dieu ..... 95 121
Chemins vers Dieu (Textes patristiques) ..... 93 142
Découvrir l'Evangile ..... 95 135
Dialogue (Le) ..... 93 133-134
Dictionnaire de la foi chrétienne ..... 92 142-143
Dictionnaire de spiritualité ..... 92 143
Dieu (Dict. Kittel) ..... 94 141
Dieu est-il occidental ? ..... 95 134
Documents catéchétiques ..... 94 143

Eglise et communauté humaine ..... **92** 134-135
Eglise dans le monde de ce temps (L') ..... **92** 134
Encyclique Humanæ Vitæ (L') (Episcopat belge) ..... **93** 141
Enseigner la foi aujourd'hui (Episcopat allemand) .... **93** 141
Epître aux Hébreux (T.O.B.) ..... **95** 135
Esprit Saint et l'Eglise (L') ..... **95** 133
Evangile, hier et aujourd'hui (L') ..... **92** 143-144
Exode (L') (T.O.B.) ..... **94** 144
Faut-il baptiser les enfants ? La réponse de la Tradition **92** 137-138
Femme (La) (Textes des Pères) ..... **93** 142
Foyers mixtes (bulletin trimestriel) ..... **93** 120-121
Genèse (La) ..... **94** 141
Homme d'aujourd'hui (L') ..... **95** 115
Instructions officielles sur les nouveaux rites de la messe **94** 127
Intercommunion To-Day ..... **93** 117
Jérusalem, cité biblique ..... **94** 121
Jésus-Christ sauveur, espérance des hommes d'aujourd'hui ..... **94** 143-144
Laïcs dans le renouveau de l'Eglise (Les) ..... **95** 115
Marxistes et chrétiens. Entretiens de Salzbourg ..... **95** 128-129
Mysterium Salutis : Dogmatique de l'histoire du Salut .. **95** 116-117
Notre foi ..... **95** 122-123
Notre foi en Jésus-Christ (Episcopat belge) ..... **93** 141
Notre Père qui es aux cieux. La prière œcuménique .. **93** 123
Nouveauté dans l'œcuménisme ..... **93** 116
Œcumenica 1969 ..... **93** 118
Œcuménisme en Afrique (L') ..... **94** 142
Options humanistes ..... **94** 139-140
Peuple de Dieu dans l'itinéraire des hommes (Le) .... **95** 115
Philon d'Alexandrie ..... **93** 136
Present State of theological Education in the Near East **94** 142
Problème des mariages mixtes (Le). Colloque de Nemi **93** 120
Que dites-vous du Christ ? ..... **95** 133-144
Relations between the Church of England and the Presbyterian Church of England. A report ..... **93** 117
Religieuse et les communautés humaines (La). Congrès régional « Midi-Pyrénées » de l'U.R.E.P. ..... **93** 130
Religieux aujourd'hui ..... **93** 130
Révélation divine (La) ..... **92** 134
Schisme (Le). Sa signification théologique et spirituelle .. **93** 143
Théologie d'aujourd'hui et de demain ..... **93** 144

## DISCOGRAPHIE

PERROT D., Messe au Campus ..... **94** 91-95
SANSON F., Sainte violence ? Folle violence ..... **91** 137-140
ID., Musiques d'Israël ..... **92** 130-133
ID., Hommages à deux grandes figures contemporaines : Jean XXIII, Martin Luther King ..... **93** 113-115
ID., Tentation et péchés ..... **95** 111-112

BERIO L., Sinfonia (CBS) ..... **93** 113-114

BLOCH E., Schelomo (Deutsche Grammophon) ..... 92 132
ID., Service sacré (CBS) ..... 92 132-133
ID., Suite hébraïque, Concerto pour violon (Erato) .... 92 133
BRECHT B. et WEILL K., Les sept péchés capitaux des petits bourgeois (Deutsche Grammophon) ..... 95 111-112
ID., Happy End, Grandeur et Décadence de la ville de Mahagonny, L'Opéra de quat'sous (Philips) .... 95 112
DOUATTE R., Musique au temps de Jésus (Unidisc) .... 92 131
EGK W., Tentation de Saint Antoine, Musique pour violon avec orchestre, Le Rossignol chinois (Deutsche Grammophon) ..... 95 111
ELGAR E., Concerto pour violoncelle et orchestre (Deutsche Grammophon) ..... 92 132
ESPLA O., Psaume De Profundis (Philips) ..... 93 113
HAENDEL, Samson (ADES) ..... 91 137-138
ID., Judas Maccabée (Deutsche Grammophon) ..... 91 138-139
HALFFTER E., Canticum in honorem P.P. Johannis XXIII (Philips) ..... 93 113
HENRY P., Apocalypse de saint Jean (Philips) ..... 93 115
LASRY J., Cantate hébraïque (Philips) ..... 92 131
MARTIN F., Golgotha (Erato) ..... 93 114
MESSIAEN O., Cinq rechants (Erato) ..... 91 140
PENDERECKI K., Dies irae, Polymorphia, De natura sonoris (Philips) ..... 91 139-140
ID., Thrène à la mémoire des victimes d'Hiroshima. Stabat Mater (Philips, Erato) ..... 91 140
RAMONEDA, Veni Creator (Philips) ..... 93 113
VICTORIA, Magnificat (Philips) ..... 93 113
WEILL K., cf. BRECHT B.
XENAKIS Y., Nuits (Erato) ..... 91 140

Chants d'Israël (Boîte à Musique) ..... 92 130
Chants du Désert de Juda (Pastorale et Musique) ... . 92 131
Danses d'Israël (Unidisc) ..... 92 131
Folklore d'Israël (Polydor) ..... 92 130
Jérusalem d'Or (Guilde internationale du Disque) ..... 92 130
Mal Aimées (Les) (Studio SM) ..... 93 114
Marches militaires (Polydor) ..... 92 130
Messe au Campus (Unidisc) ..... 94 91-95
Vieilles Mélodies Juives (Boîte à Musique) ..... 92 131

# LVMIÈRE ET VIE

*REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRÉTIENNE*

publiée cinq fois par an
par un groupe de dominicains

COMITE DE DIRECTION

René Beaupère, *directeur*

Etienne Duval
Martin Allègre, Marie-François Berrouard, Réginald Cren,
Christian Duquoc, Régis-Claude Gerest, Jean Grangette,
Jean-Yves Jolif, René Luquet, Yves-Bernard Trémel

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent tous du 1er janvier

France : 25 francs. Abonnements de soutien : 30 francs
Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038.78

Belgique et Luxembourg : 350 francs belges
La Pensée catholique, 40, avenue de la Renaissance,
Bruxelles, C. C. P. 1291.52

Pays-Bas : H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem
C. C. P. : 85843

Italie : 4200 lires
Pia Societa San Paolo, 8, via Pio Decimo, 00193 Rome
C. C. P. : 1.18976

Canada et U.S.A. : 9 dollars canadiens et 8 dollars américains
Periodica, 7045, avenue du Parc, Montréal 15

Suisse : 27 francs suisses
*Columban Frund, 8, rue du Botzet, Fribourg*
C. C. P. : IIa 1975

Autres pays : 35 francs
Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038-78

*
* *

Changements d'adresse : prière de joindre à l'ancienne bande 3 timbres de 0,30 f.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

**LVMIÈRE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2e**

*Tél. 37-49-82 — C.C.P. Lyon 3038.78*

# LVMIÈRE ET VIE

Cahiers disponibles

8. *Crise de la morale* .... 6 f.
19. *Chrétiens séparés devant l'œcuménisme* ..... 6 f.
24. *De l'immortalité de l'âme* 6 f.
32. *Suicide et euthanasie* .. 6 f.
33. *Réflexions sur le miracle* 6 f.
34. *L'évolution humaine* ... 6 f.
35. *Transmission de la foi et catéchèse* ..... 6 f.
36. *Le Rédempteur* ..... 6 f.
37. *Israël* ..... 6 f.
38. *La guerre* ..... 6 f.
39. *L'argent, I* ..... 6 f.
40. *Aspects du protestantisme* 6 f.
41. *L'espérance* ..... 6 f.
42. *L'argent, II* ..... 6 f.
43. *Conception chrétienne de la femme* ..... 6 f.
44. *Amour de Dieu, amour des hommes* ..... 6 f.
45. *Le Concile œcuménique* 6 f.
46. *La prédication* ..... 6 f.
47. *La conversion* ..... 6 f.
48. *Création et créature* .... 6 f.
49. *Autorité et pouvoir* ... 6 f.
50. *Vivre dans le monde* ... 6 f.
51. *La confirmation* ..... 6 f.
52. *Le ciel* ..... 6 f.
53. *La tentation* ..... 6 f.
54. *Cinéma et vie chrétienne* 6 f.
55. *Les Eglises d'Orient* ... 6 f.
56. *Marie et le salut du monde* ..... 6 f.
57. *Le Christ-Roi* ..... 6 f.
58. *Jour de fête, jour d'ennui* 6 f.
59. *Concile et réforme dans l'Eglise* ..... 6 f.
60. *L'amour et le temps* .... 6 f.
61. *Liberté du chrétien* .... 6 f.
62. *Jésus, fils de l'homme* .. 6 f.
63. *Laïcs et mission de l'Eglise, I* ..... 6 f.
64. *La communion anglicane* 6 f.
65. *Laïcs et mission de l'Eglise, II* ..... 6 f.
66. *Dieu se tait* ..... 6 f.
67. *L'Esprit et les Eglises* .. 6 f.
68. *La mort* ..... 6 f.
69. *La liberté religieuse* .. 6 f.
70. *Sacrement de pénitence* . 6 f.
71. *Théologiens et mission de l'Eglise* ..... 6 f.
72. *Christ, notre Pâque* .... 6 f.
73. *L'Eglise et le monde* .. 6 f.
74. *Après le Concile, I* .... 6 f.
75. *La prière* ..... 6 f.
76-77. *Les prêtres* ..... 6 f.
78. *Satan* ..... 6 f.
79. *Le pèlerinage* ..... 6 f.
80. *Christianisme et religions* 6 f.
81. *Exigences du renouveau liturgique* ..... 6 f.
82. *Le mariage* ..... 6 f.
83. *Communion des saints* . 6 f.
84. *Eucharistie et unité* .... 6 f.
85. *Les pauvres* ..... 6 f.
86. *Les malades* ..... 6 f.
87. *Il est descendu aux enfers* 6 f.
88. *Le langage et la foi* ... 6 f.
89. *Sécularisation et «mort de de Dieu»* ..... 6 f.
90. *La ville* ..... 6 f.
91. *La violence* ..... 6 f.
92. *Israël et la conscience chrétienne* ..... 6 f.
93. *L'Eglise aujourd'hui* ... 6 f.
94. *Vivre l'Eucharistie* ..... 6 f.
95. *Prospective pour une éthique* ..... 6 f.
96. *La vie religieuse* ..... 6 f.

Cahiers à paraître

97. *La sexualité*
98. *Qu'est-ce que croire ?*

Prix indiqués valables pour la France et la Communauté.
Pour l'étranger, les majorer de 0,50 f.

PRIX : France, 6,00 f.
Etranger, 6,50 f.