

La « pierre angulaire » du vivre ensemble dans la vie religieuse

Sylvie ROBERT, sa

Assemblée CORREF – Lourdes - 12 novembre 2016

Les évolutions, tant culturelles qu'anthropologiques, tout comme, dans la vie religieuse, les profondes transformations des Instituts conduisent à rendre l'effort du vivre ensemble de plus en plus nécessaire en même temps que de plus en plus difficile : les fractures qui affectent les équilibres géopolitiques et les sociétés nous font vivre dans un monde d'une rare violence ; les interdépendances mondiales font que, qu'il le veuille ou non, aucun pays n'est isolé des autres ; les brassages de populations conduisent, de fait, religions et cultures diverses à se côtoyer et les mettent dans l'impossibilité de s'ignorer ou d'échapper à un vivre ensemble ; les déplacements anthropologiques considérables que connaît notre XXI^e siècle du point de vue de la constitution des identités personnelles ainsi que les modifications des rapports entre individus et groupes laissent relativement démunis pour trouver des modalités susceptibles d'aider aujourd'hui à se construire dans le rapport à l'autre et dans une confiance en la société. Dans ce contexte général, la vie religieuse connaît pour sa part d'importants déplacements d'équilibres démographiques et culturels : la physionomie de nos instituts se transforme beaucoup à l'heure actuelle.

Comment s'étonner alors que, avec la question d'une rénovation des structures, ce soit celle de la vie communautaire qui fasse le plus souvent l'objet de la souffrance ou du moins de la préoccupation des religieux ? Et en même temps, cette même vie religieuse s'est d'emblée reconnue dans le propos du pape François invitant les consacrés à devenir « "experts de communion", témoins et artisans de ce "projet de communion" qui se trouve au sommet de l'histoire de l'homme selon Dieu », à être des femmes et des hommes de communion et à vivre « la mystique de la rencontre¹ ».

Où donc s'enracine théologiquement ce vivre ensemble si précieux et si complexe des religieux ? Telle est la question qui m'a été posée. Je dois vous l'avouer d'emblée, je crois que je ne vais rien vous dire d'autre qu'une évidence – une évidence que laisse déjà pressentir mon titre. Mais les évidences, n'est-ce pas ce que l'on risque toujours d'oublier ? ou du moins de faire passer au second plan ?

Bien sûr, l'image de la première communauté chrétienne de Jérusalem s'impose presque immédiatement en modèle. Mais un modèle est-il suffisant dans une situation et un contexte comme

¹ Cf sa lettre du 21 novembre 2014 pour l'ouverture de l'année de la vie consacrée.

les nôtres ? Il nous faut plutôt revenir à l'acte fondateur du vivre ensemble ecclésial, la Pâque réconciliatrice du Christ, pour retrouver alors la couleur propre du vivre ensemble des religieux et sa mission.

I. Un seul cœur et une seule âme... : Le modèle donné par les Actes

Assurément, dans nos textes comme dans nos mentalités, la référence biblique la plus évidente et la plus fréquente pour le vivre ensemble des religieux est le tableau de la vie de la communauté chrétienne de Jérusalem tel que le dressent les sommaires des Actes des Apôtres.

1. Une référence constante

Ce n'est pas d'aujourd'hui : bien avant que Thomas d'Aquin ait affirmé que « Toute vie religieuse a son origine dans les Apôtres », lorsque Pachôme donne à ses frères une règle minimale, c'est en gardant à l'horizon le modèle de la communauté primitive de Jérusalem, cette « parfaite *Koinônia* [...] que décrivent les Actes en parlant des croyants : Ils n'avaient qu'un cœur et qu'une âme et tout ce qu'ils possédaient était tenu pour commun ; personne d'entre eux ne disait sienne aucune des choses qu'ils possédaient² ». La règle d'Augustin s'ouvre avec une réminiscence évidente des Actes : « Qu'il n'y ait entre vous qu'un seul cœur et une seule âme en Dieu. N'ayez rien en propre, mais que tout soit commun entre vous » ; cette réminiscence est suivie d'une citation explicite : « Nous lisons en effet, dans les Actes des Apôtres : 'Que tout était commun entre les premiers chrétiens, et qu'on distribuait à chacun selon son besoin.'³ » Pour Cassien, « La vie cénobitique prit sa naissance au temps de la prédication apostolique. C'est elle en effet que nous voyons paraître à Jérusalem, dans toute cette multitude de fidèles, dont le livre des Actes nous trace ce tableau : ' La multitude des fidèles n'avait qu'un cœur et qu'une âme ; nul ne disait sien ce qu'il possédait, mais tout était commun entre eux ; 'ils vendaient leurs terres et leurs biens, et ils en partageaient le prix entre tous, selon les besoins de chacun' ; 'il n'y avait pas d'indigent parmi eux : tous ceux qui possédaient des terres ou des maisons les vendaient et en mettaient le prix aux pieds des apôtres ; on le distribuait ensuite à chacun, selon qu'il en avait besoin.'⁴ » Les moines – les religieux - sont donc ces chrétiens

² *La vie de saint Pachôme selon la tradition copte*, Première vie sahidique, 11, trad. Armand VEILLEUX, Bellefontaine, Spiritualité orientale n° 38, 1984, p. 307.

³ Lettre 221, § 5, in *Règles des moines*, Paris, Seuil Points Sagesses, 1982, p. 40..

⁴ *Conférences*,. XVIII, V, Ed. E. PICHERY, Tome III (SC 64) Paris, Cerf, 1959, p. 13-15.

qui « se mirent à pratiquer privément et pour leur propre compte les règles qu'ils se rappelaient avoir été posées par les apôtres pour tout le corps de l'Eglise⁵ ».

Rien d'étonnant à ce que, dans sa partie sur « La vie consacrée, signe de communion dans l'Eglise », *Vita consecrata* se réfère à cette « communauté fraternelle rassemblée dans la louange de Dieu et dans une expérience concrète de communion (cf. Ac 2, 42-47 ; 4, 32-35) ». Le même paragraphe mentionne combien « la vie de cette communauté et, plus encore, l'expérience des Douze qui avaient tout partagé avec le Christ, ont été constamment *le modèle dont l'Eglise s'est inspirée* quand elle a voulu revivre la ferveur des origines et poursuivre son chemin dans l'histoire avec une vigueur évangélique renouvelée.⁶ » Suit une exhortation pour les personnes consacrées à cultiver avec zèle [la vie fraternelle], selon l'exemple des premiers chrétiens de Jérusalem, qui étaient assidus à l'écoute de l'enseignement des Apôtres, à la prière commune, à la participation à l'Eucharistie, au partage des biens matériels et spirituels (cf. Ac 2, 42-47).⁷ »

L'histoire de la vie religieuse montre combien le recours à ce modèle a servi d'appui aux nouveaux et innovations communautaires au fil des siècles.

2. Une référence légitime, mais...

Il est, certes, légitime de chercher l'enracinement du vivre ensemble des religieux en recourant à ces tableaux de la première Eglise, pour les faire jouer comme modèles. Légitime, car, de fait, l'unanimité de cœur y apparaît étroitement liée à la fidélité à la foi reçue, à la prière commune, au partage des biens ; le vivre ensemble est ainsi une façon d'honorer à la fois « le Dieu intime et le Dieu social » selon l'expression heureuse de Daniel Marguerat⁸. Légitime aussi car le vivre ensemble des religieux ne saurait s'enraciner ailleurs que dans ce qui fait l'Eglise.

Mais il y a là aussi un risque, dont peut-être les épreuves du vivre ensemble que nous connaissons aujourd'hui de manière renouvelée nous rendent plus conscients. La Bible n'ignore pas cette violence. Blessée par la violence humaine, Rachel pleure ses enfants. Les amis de Job n'ont plus figure de tendresse et de soutien.

Combien de Rachel, combien de Job aujourd'hui de par le monde ? sans compter les histoires répétées de Caïn et d'Abel.

⁵ *Ibidem*.

⁶ N° 41.

⁷ N° 45.

⁸ « Actes des Apôtres : la contagion de la communion », in *Construire la communion : la vie religieuse au service du vivre ensemble*, Cahiers de vie religieuse n° 189, Paris, Médiasèvres, 2016, p. 98.

Si la référence au modèle de la communauté primitive suffisait pour permettre de traverser la difficulté du vivre ensemble, cela se saurait, la tâche des supérieurs serait sans doute fort allégée et la vie commune plus légère ! Pour qui cherche l'enracinement du vivre ensemble des religieux, un « modèle » ne suffit pas. Il nous faut plutôt passer du modèle au fondement.

II. Du modèle au fondement

Le modèle, en effet, a ses limites, particulièrement en ce qui concerne la vie religieuse ; je les énumère ici avant de les reprendre successivement : le modèle est une reconstruction a posteriori ; il ne s'est pas montré entièrement opératoire ; plus profondément, le recours à un modèle a quelque chose de problématique ; enfin, dans le cas des Actes eux-mêmes, la transformation des sommaires en modèles n'est peut-être pas parfaitement pertinente.

1. Un modèle reconstruit

Un modèle pourrait faire croire qu'on a avec lui une origine. Le fonctionnement est en réalité inverse : la vie religieuse a fait une opération rétroactive en se trouvant a posteriori des références. Il en est d'elle et de sa manière de vivre ensemble comme d'Antoine instauré père des moines, non parce qu'il aurait historiquement été le premier – il n'est pas le 1^{er} moine ! - mais pour que la vie monastique s'assure de s'inscrire dans une tradition.

De fait, les sommaires des Actes présentent un tableau non de la vie religieuse mais de la communauté de l'ensemble des croyants. Le Nouveau Testament, nous le savons, ne donne aucun modèle pour la vie religieuse et ne porte aucune trace de son institution.

La vie religieuse n'est pas née d'un désir d'être conforme à ce tableau idyllique de la communauté des croyants ni même de lui donner corps. La motivation première aux origines du monachisme n'a jamais été communautaire. Certes, la vie religieuse a toujours conjugué une part de solitude et une part de relations⁹, mais le vivre ensemble des religieux et la diversité de ses formes sont nés pour une grande part des circonstances. L'histoire montre¹⁰ que le regroupement et l'organisation en communautés a été très fortement tributaire de circonstances socio-politiques externes et de

⁹ Cf A. VEILLEUX « Communauté et ermitage dans la tradition monastique occidentale » (Conférence donnée à la 18^{ème} Rencontre Œcuménique Internationale de spiritualité orthodoxe au monastère de Bose, en Italie (8-11 septembre 2010). Sur le site de l'auteur.

¹⁰ Cf Vincent DESPREZ, *Le Monachisme primitif*, spiritualité orientale n° 72, Bellefontaine, 1998 et A. VEILLEUX, « Evolution de la vie religieuse dans son contexte historico-spirituel », version française du premier chapitre d'un ouvrage en collaboration publié en italien : *Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo* a cura di Agostino Favale, Éditions LDC, Rome 1970. Sur le site de l'auteur.

quelques facteurs internes. Les ascètes, ancêtres des moines, vivaient d'abord dans les familles ; puis, pour remédier à l'isolement et à ses dangers, en particulier pour les femmes, mais aussi pour les hommes lorsque les razzias des bédouins rendaient dangereuse la vie au désert dans des cellules isolées, se sont constitués des villages de moines. Palladius, à la fin du IV^{ème} siècle, rapporte le conseil donné par Antoine à Paul le simple : « 'Je t'ai dit que tu es vieux et que tu n'es plus capable [de vivre au désert]. Si vraiment tu veux devenir moine, va dans une communauté de frères plus nombreux, qui pourront supporter ta faiblesse.¹¹ » Ou bien c'est l'afflux des disciples qui a conduit Pachôme à organiser une communauté. Rien donc d'un modèle ecclésial que la vie religieuse aurait eu comme propos de reproduire ni même d'incarner.

La vie religieuse est née « sans modèle ». « Il fait même partie de sa définition, telle que l'histoire l'a faite, de n'être pas à l'avance programmable », affirmait Jean-Claude Guy¹². La diversité des formes du vivre ensemble – « la communauté religieuse monastique, la communauté religieuse conventuelle et la communauté active ou "diaconale" », pour reprendre la classification du texte sur *La vie fraternelle en communauté*¹³ – relève de cette inventivité : la vie religieuse s'est montrée sensible aux évolutions sociales des contextes ; et les formes communautaires qu'elle a inventées correspondaient à des manières de voir le rapport entre individu et communauté, entre quête de Dieu et rapport à autrui : « Certaines communautés, observe Tillard¹⁴, voient en la *koinônia* la valeur même où perce le culte de l'Absolu de Dieu ; [pour d'autres], la fonction de la *koinônia* est de lier en un seul tout et de porter, d'irriguer la vocation personnelle de chacun ; [d'autres pensent] la communauté et la personne dans la perspective de l'engagement apostolique. » Toutes ces formes, ici très schématisées, et qui regroupent une grande diversité de manières de vivre, peuvent se référer au modèle des Actes.

Le « modèle » est ainsi une construction qui conjugue la nouveauté originaire et incessante de la vie religieuse et la parenté de tradition sans laquelle elle ne serait pas elle-même. Mais du même coup il apparaît bien qu'il ne suffit pas : il n'est pas assez originaire et originant.

2. Un modèle qui n'est pas entièrement opératoire

D'une part, ce modèle présente la communauté chrétienne dans son ensemble ; au cours des âges, il a inspiré autant de laïcs que de religieux. Il ne rend donc pas compte de ce qu'a de propre le vivre ensemble des religieux ; il ne saurait, à lui seul, lui fournir son enracinement.

¹¹ *Les moines du désert, Histoire lausiaque*, Paris, DDB, 1981, 22, 3, p. 82.

¹² Jean-Claude GUY, « La vie religieuse à l'épreuve du temps », in Sylvie ROBERT, Michel FEDOU, Henri LAUX (dir.), *Le Goût du Royaume*, Paris, Editions Facultés jésuites de Paris, 2016, p. 10 et 19.

¹³ N° 59.

¹⁴ *Devant Dieu et pour le monde, Le projet des religieux*, Paris, Cerf, 1974, p. 235.

D'autre part, et sans doute par voie de conséquence, il n'a pas suffi à soutenir ce vivre ensemble : on a eu besoin de passer du modèle à la règle ou aux justifications de sagesse humaine et spirituelle.

S'il garde en perspective le modèle communautaire des Actes, Pachôme donne des règles minimales à ses frères, précisément parce qu'il les voit incapables de vivre à hauteur de ce modèle¹⁵. Basile, à qui l'on doit la première organisation développée du vivre ensemble des religieux, ne se réfère pas au modèle des Actes mais au double commandement évangélique de l'amour de Dieu et de l'amour d'autrui. Il justifie ce vivre ensemble en rappelant une donnée anthropologique : « Qui ne se rend compte que l'homme, être sociable et doux, n'est pas fait pour la vie solitaire et sauvage ? [...] Rien n'est plus conforme à notre nature que de nous fréquenter mutuellement, de nous rechercher les uns les autres et d'aimer notre semblable. Le Seigneur demande donc les fruits de ce dont il a déposé le germe en nous, lorsqu'il a dit : 'Je vous donne un commandement nouveau, c'est que vous vous aimiez les uns les autres.'¹⁶ » Le même Basile fait l'inventaire des avantages que l'on trouve à se mettre ensemble pour vivre le propos de la vie religieuse : « Tout d'abord, aucun de nous ne se suffit à lui-même quant aux besoins matériels, et nous avons besoin les uns des autres pour subvenir à nos nécessités. [...] En second lieu, le solitaire connaîtra difficilement ses fautes, car il n'aura personne ni pour les lui montrer, ni pour le corriger avec douceur et compassion. [...] Lorsqu'on est plusieurs, on peut également observer un plus grand nombre de commandements, ce qu'un seul ne peut faire car pendant qu'il observe l'un, il ne peut observer l'autre. [...] Celui qui vit en nombreuse société jouit de son propre charisme, l'amplifie en le partageant, et profite de ceux des autres comme s'ils étaient siens. La vie commune a encore bien d'autres avantages qu'il n'est pas facile de dénombrer. » Et Basile mentionne l'aide qu'elle représente « pour la conservation des dons que Dieu nous a faits » et pour une émulation mutuelle, garantie précieuse contre « le contentement de soi » qui guette le solitaire. En résumé, « le champ du combat, la voie assurée du progrès, un entraînement continu, la pratique assidue des commandements du Seigneur, voilà ce qu'est aussi une communauté de frères.¹⁷ » Cette liste d'avantages renvoie à l'expérience et acquiert par là une force de persuasion et de soutien bien supérieure à celle du seul modèle.

Au demeurant, plus encore que le modèle, c'est le recours à lui qui présente de réels inconvénients.

3. Les risques du recours à un modèle

¹⁵ « Il agissait ainsi parce qu'il pouvait voir qu'ils n'étaient pas encore prêts à se lier ensemble dans une parfaite *Koinônia* comme celle que décrivent les Actes en parlant des croyants : Ils n'avaient qu'un cœur et qu'une âme et tout ce qu'ils possédaient était tenu pour commun ; personne d'entre eux ne disait sienne aucune des choses qu'ils possédaient. » (*Op. cit.*, p. 307).

¹⁶ *Grandes Règles*, q. 3, *Les Règles monastiques*, trad. Léon LEBRE, osb, Maredsous, 1969, p. 55.

¹⁷ *Ibid.*, p. 65-66 et 68.

Evidemment, on recourt à un modèle animé par la question : comment vivre la réalité concrète ? Mais ce recours risque toujours l'idéalisation, mettant devant les yeux ce qui, précisément, ne se peut vivre parfaitement ! Les sommaires merveilleusement communautaires des Actes rythment un récit où la réalité n'est pas toujours aussi reluisante lorsque l'on en vient à considérer des personnages concrets comme Ananias et Saphira. Daniel Marguerat¹⁸ a magistralement montré que la faute d'Ananias et de Saphira est justement d'avoir voulu paraître conformes à la perfection du modèle – ils ont fait comme s'ils avaient tout remis aux apôtres du produit de la vente de leur terrain, au lieu d'oser simplement en donner une part tout en en gardant ouvertement une autre pour eux ! Comme le note André Dumas, « L'Eglise ne commence pas comme une idylle de fraternité permanente », car, observe-t-il avec finesse, « Au lendemain de la résurrection, l'Eglise naît comme le revoir gênant et gêné entre Jésus et les frères qu'il avait choisis et qui l'avaient trahi.¹⁹ »

Un modèle tend un miroir qui pousse à l'idéalisation et à une insuffisante attention au réel. Bien sûr, nous avons besoin d'une part d'idéalisation pour entreprendre quoi que ce soit et particulièrement une tâche exigeante, ou d'un modèle auquel nous identifier pour trouver peu à peu notre véritable identité, mais l'idéal des commencements ou mises en route doit chuter pour entrer plus résolument dans la réalité. A ne regarder que l'idéal, on court le risque de tomber dans une rigidité qui bride la créativité – François d'Assise en savait quelque chose ! - ou dans l'idéologie. Le caractère très général des sommaires des Actes peut garantir contre ce risque : ils n'en disent pas assez pour cela ! Mais qui dira que nos vies religieuses et nos conceptions du vivre ensemble en sont toujours exemptes, lorsque l'on s'abrite derrière un : « On a toujours fait comme ceci ou comme cela » ou un « cela ne se fait pas dans la vie religieuse » ?

En outre, quand ce modèle est celui des temps anciens, le regard se tourne vers le passé auquel on a vite fait de penser que le présent n'est pas fidèle. La référence aux Actes pour la naissance de la vie cénobitique va de pair chez Cassien avec un regard bien peu positif sur les croyants de son temps et avec une distinction entre les chrétiens de seconde zone – « refroidis » - et « ceux en qui [et bien évidemment il s'agit des moines], brûlait encore la flamme des temps apostoliques²⁰ ».

¹⁸ *Art. cit.*, p. 101-103.

¹⁹ *Croire et douter*, Paris, Les Editions œcuméniques, 1971, p. 142, cité in TILLARD, *Op. cit.*, p. 247.

²⁰ « C'était, je le répète, toute l'Eglise qui présentait alors ce spectacle, qu'il n'est plus donné de voir aujourd'hui que difficilement et chez un bien petit nombre, dans les maisons de cénobites. [...] Après la mort des apôtres, la foule des croyants commença de se refroidir, celle-là surtout qui affluait du dehors à la foi du Christ, de tant de peuples divers. Pour ceux en qui brûlait encore la flamme des temps apostoliques, fidèles au souvenir de la perfection des jours anciens, ils quittèrent les cités, et la compagnie de ceux qui croyaient licite pour soi ou pour l'Eglise de Dieu la négligence d'une vie relâchée. Etablis aux alentours des villes, en des lieux écartés, ils se mirent à pratiquer privément et pour leur propre compte les règles qu'ils se rappelaient avoir été posées par les apôtres pour tout le corps de l'Eglise. Ainsi prit corps l'observance dont nous parlons des

Devant les difficultés qui habitent la fraternité, recourir au modèle idéal est-il d'un grand secours ? Car, comme le rappelle *Amoris Laetitia*, « C'est un chemin de souffrance et de sang qui traverse de nombreuses pages de la Bible, à partir de la violence fratricide de Caïn sur Abel et de divers conflits entre les enfants et entre les épouses des patriarches Abraham, Isaac et Jacob, arrivant ensuite aux tragédies qui souillent de sang la famille de David, jusqu'aux multiples difficultés familiales qui jalonnent le récit de Tobie ou l'amère confession de Job abandonné : 'Mes frères, il les a écartés de moi, mes relations s'appliquent à m'éviter [...]. Mon haleine répugne à ma femme, ma puanteur à mes propres frères' (Jb 19, 13.17)²¹ »

Certes, les sommaires des Actes sont trop... sommaires (!) pour tracer des balises précises et tomber dans le travers d'enfermer le vivre ensemble des religieux dans des formes fixes. A vrai dire, est-il légitime de les faire fonctionner comme modèles ?

4. Les sommaires des Actes : un modèle à resituer à sa juste place

Est-ce être fidèle au récit des Actes que d'en extraire pour l'usage de la vie religieuse, ces sommaires d'une communauté idéalisée ? Non seulement le récit où ils sont enchâssés rétablit une vérité plus réaliste, mais le livre des Actes est relié par Luc lui-même, dès son premier verset, à l'Évangile : l'aventure de la communauté primitive de Jérusalem est ainsi référée à la vie de Jésus comme à sa source.

De fait, les Actes ne décrivent la communauté primitive qu'après plusieurs épisodes d'importance : l'ascension d'abord, explicitement rattachée par Luc au temps où Jésus « s'était présenté vivant après sa passion » (Ac 1, 3) et avait recommandé aux apôtres « de ne pas quitter Jérusalem, mais d'y attendre la promesse du Père », le baptême dans l'Esprit (Ac 1, 4-5) ; puis Luc raconte la reconstitution du groupe des Douze, avec le remplacement de Judas par l'un « des hommes qui nous ont accompagnés durant tout le temps où le Seigneur Jésus a marché à notre tête » (Ac 1, 21) ; enfin vient la venue de l'Esprit promis et l'annonce par Pierre du kérygme : « Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous aviez crucifié » (Ac 2, 36) ; cette annonce est aussitôt suivie d'effets puisque trois mille personnes s'adjoignent à eux (Ac, 2, 40). C'est alors seulement qu'intervient le premier sommaire. S'il en est ainsi, comment ne pas comprendre la communauté comme étroitement liée à tout ce qui précède et comme fondée par le mystère pascal, annoncé et maintenant à l'œuvre par la médiation des apôtres ? Isoler les sommaires des Actes pour en faire le modèle communautaire de référence, c'est perdre le fondement même de ce vivre ensemble.

disciples qui s'étaient retirés de la contagion du grand nombre. Peu à peu, le progrès du temps les constitua en catégorie séparée des autres fidèles. » (*Op. cit.*, p. 13, 15)

²¹ N° 20.

Il ne s'agit pas ici de dire qu'il faudrait abandonner la référence aux sommaires Actes, que le recours à eux n'est ni juste ni légitime. Ce modèle peut en effet mobiliser le désir, faire prendre conscience du combat présent, aider à ne pas se résigner à la pauvreté du réel, faire entrevoir l'horizon de cette communion parfaite promise dans le Royaume et que l'on attend. Il peut être projection eschatologique. Mais il doit être resitué à sa juste place : il n'est pas la référence dernière, il est lui-même second, non isolable de son contexte évangélique. Il nous faut donc remonter du modèle au fondement qui seul permet d'affronter les difficultés du vivre ensemble à leur véritable niveau.

Mais quel fondement ?

III. La Pâque réconciliatrice du Christ, fondement du vivre ensemble ecclésial

Tourner le regard vers l'harmonieuse communion trinitaire suffira-t-il ? Dans un contexte où, si fortement, nous sommes confrontés à l'extrême difficulté de la relation à l'autre en tous domaines et à échelle proche comme mondiale, n'est-ce pas plutôt l'œuvre réconciliatrice du Christ dans laquelle il s'agit de chercher ce qui peut fonder et soutenir la communion ?

1. Le modèle de l'amour trinitaire

C'est une des beautés de *Vita consecrata* d'avoir référé la vie fraternelle au « mystère de communion » qu'est l'Eglise, « peuple uni de l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint » et de l'avoir ainsi comprise comme tendant « à refléter la profondeur et la richesse de ce mystère, en se construisant comme un espace humain habité par la Trinité, qui prolonge ainsi dans l'histoire les dons de communion propres aux trois Personnes divines²² ». Il est clair que tout amour fraternel en sa réalisation est l'épanouissement de l'amour qui unit le Père et le Fils et nous est communiqué par l'Esprit. Dieu seul, en ce qu'il est, Trinité, est source de tout amour fraternel. Contempler la Trinité, c'est contempler l'amour auquel nous sommes appelés et dans lequel le Christ nous introduit déjà. Et cette contemplation nous transforme.

Mais à strictement parler, si nécessaire et bienfaisante que soit la contemplation de l'amour qui unit le Père, le Fils et l'Esprit, le modèle trinitaire, si précieux qu'il soit, ne suffit pas, en tant que modèle, à fonder le miracle du vivre ensemble : il y manque en effet le combat que nous, êtres humains, connaissons. Car la seule réalité humaine qui commence, dans l'Écriture, par la violence, c'est la fraternité. Le premier besoin de salut est dans ces relations qui n'arrivent pas à vivre la fraternité autrement qu'en concurrence et en violence. La Trinité nous ouvre l'horizon de l'amour mutuel auquel nous sommes appelés sans toutefois que nous puissions déjà y parvenir.

²² N° 41.

A faire jouer la Trinité comme modèle, ne risque-t-on pas de passer d'un modèle humain, celui que donnent les Actes et qui est déjà impossible à réaliser, à un modèle divin, celui de la communion intra-divine, encore moins à portée de réalisation ? Confrontés aux difficultés de l'entreprise communautaire, c'est bien un fondement dont nous avons besoin. Où pourrions-nous le trouver sinon dans la Pâque réconciliatrice du Christ, qui précisément nous ouvre l'accès à l'amour trinitaire ?

2. « Une fraternité fondée sur un corps brisé »

Comme l'écrivait André Dumas, « L'Église est une fraternité fondée sur un corps brisé.²³ » Non pas sur un modèle, mais sur un don, celui d'une vie. La référence au modèle des Actes n'est juste que si elle fait apparaître le filigrane de la passion et de la résurrection du Christ et si elle y renvoie.

Dans ses difficultés fraternelles, et d'abord avec son frère Jean, le premier de ses frères moines, Pachôme fait ce passage du modèle au fondement ; après un différent, il revient, dans la prière, au chemin pascal du Christ : « Suis-je plus respectable que mon Seigneur, ton Fils bien-aimé, qui s'est fait homme pour nous sauver, nous pécheurs ? Car il a été insulté et n'a pas rendu l'insulte ; il a souffert et n'est pas devenu amer.²⁴ » Il est aussi très significatif que le rassemblement principal pour les moines des origines ait été l'eucharistie, le mémorial de la Pâque.

Cette dimension pascale n'est jamais absente des textes anciens ou contemporains²⁵, mais il me semble que nous avons aujourd'hui besoin qu'elle passe au premier plan. Tillard reconnaissait à juste titre la communion ecclésiale comme « frappée à la marque de la Pâque » : « Le Christ ressuscité, écrivait-il, constitue le point de départ de cette humanité réconciliée, dorénavant offerte aux hommes dans l'Esprit Saint comme possibilité nouvelle. [... la *koinônia* évangélique...] naît formellement du processus arrachant l'homme à l'inimitié, à la haine fraternelle, au réseau des oppositions et des barrières qu'il ne cesse de dresser entre lui et les autres, à l'oubli de Dieu. Elle ne sera pas simple rencontre d'hommes qui se plaisent et trouvent leur joie à être-ensemble. Elle porte gravée en elle le mystère de la Croix avec ce qu'il implique de dépassement, d'au-delà des pures sympathies naturelles. La *koinônia* n'existera que grâce à l'œuvre d'une réconciliation toujours à aviver. [...] Le baptême appelé à se consommer dans l'événement eucharistique fait surgir l'Église précisément parce qu'il introduit le croyant dans la réconciliation pascale.²⁶ »

²³ *Op. cit.* p. 144.

²⁴ *Op. cit.*, 8, p. 305.

²⁵ Par exemple *La vie fraternelle en communauté*, n° 41 « La vie consacrée peut confesser la puissance de l'action réconciliatrice de la grâce, qui anéantit les forces de division présentes dans le cœur de l'homme et dans les rapports sociaux. » N°42 : « La communion fraternelle, avant d'être un moyen pour une mission déterminée, est un lieu théologal où l'on peut faire l'expérience de la présence mystique du Seigneur ressuscité (cf. Mt 18, 20). »

²⁶ *Op. cit.* p. 219-220.

Il n'y a de communion fraternelle que sous la lumière et l'effet de la réconciliation opérée par le Christ :

« Maintenant, en Jésus Christ, vous qui jadis étiez loin, vous avez été rendus proches par le sang du Christ. C'est lui, en effet, qui est notre paix : de ce qui était divisé, il a fait une unité. Dans sa chair, il a détruit le mur de séparation : la haine. Il a aboli la loi et ses commandements avec leurs observances. Il a voulu ainsi, à partir du Juif et du païen, créer en lui un seul homme nouveau, en établissant la paix, et les réconcilier avec Dieu tous les deux en un seul corps, au moyen de la croix : là, il a tué la haine. Il est venu annoncer la paix à vous qui étiez loin, et la paix à ceux qui étaient proches. » (Eph 2, 13-17)

Je vous avais promis une évidence ; la voici ! Le fondement dernier du vivre ensemble dans toute communauté ecclésiale, c'est l'œuvre réconciliatrice accomplie par le Christ en son mystère pascal. Là seulement se trouve la réconciliation, que Karl Barth définissait comme « la confirmation ou le rétablissement d'une communion menacée de destruction, de dissolution », « la disparition d'une dissension ou discorde ». « L'accomplissement de l'Alliance, poursuivait-il, se produit au prix d'une victoire sur un obstacle qui non seulement le mettrait en question, mais le rendrait impossible, sans l'existence de ce fondement inébranlable.²⁷ » Parce qu'il a traversé la violence humaine sans y céder mais en s'appuyant, par une fidélité indéfectible, sur l'amour indéfectible du Père, le ressuscité fait surgir la fraternité du tombeau et de la violence mortifère : ceux qu'il appelle désormais ses frères, ce sont ceux qui l'ont trahi, abandonné, crucifié ; ils apprennent que ceux qui étaient loin sont désormais proches comme des prochains, et « qu'il a plu à Dieu [...] de tout réconcilier par lui et pour lui, et sur la terre et dans les cieux, ayant établi la paix par le sang de sa croix²⁸. » C'est dans cette fraternité que s'expérimente la résurrection, la 1^{ère} lettre de Jean le met fortement en lumière : « Nous nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie, puisque nous aimons nos frères²⁹ ». Comme l'écrit Daniel Marguerat³⁰, « Là où le pardon est vécu, une solidarité nouée, une marginalité combattue, un humain redressé, c'est l'empreinte du Ressuscité que nous sommes invités à percevoir. » Nous avons là les dimensions essentielles que toute communauté ecclésiale, en tant que communauté où la Pâque est à l'œuvre, se doit d'honorer et de cultiver. Le corps brisé se donne comme corps du partage ; telle est la nourriture que le Christ a laissée à son Eglise. Ce n'est donc pas un modèle qui fonde le vivre ensemble, c'est un acte de Dieu.

3. L'aventure pascale de toute communion ecclésiale

L'aventure de toute communion ecclésiale est celle de l'avènement du partage dans les brisures des relations humaines, que ce soit à échelle interpersonnelle ou à échelle mondiale. Parce qu'elle est

²⁷ *Dogmatique IV*, I, 1 Genève, Labor et Fides, t. 17, p. 22.

²⁸ Col 1, 19-20

²⁹ 1 Jn 3, 14.

³⁰ *Art. cit.*, p. 105.

une fraternité fondée sur un corps brisé, « l'Église pourrait être une fraternité plus forte que les brisures du monde, non point niées, mais non plus éternisées », poursuivait André Dumas³¹.

Cet enracinement pascal nous invite à un regard renouvelé sur ce que nous fait éprouver le vivre ensemble. Les difficultés sont en effet le bois que cherche à embraser le feu pascal. Elles sont le révélateur que le vivre ensemble ne peut qu'être un don qui sauve de la violence, cette violence qui marque toujours et dès l'origine, la relation fraternelle. Nous n'avons donc pas à les fuir, à nous en dépêcher, à nous laisser décourager ou arrêter par elles ! Mais nous voici du même coup invités à un retour lucide sur ce qui nous fait souffrir : nos petites douleurs personnelles dans les frottements du quotidien ou les brisures de notre monde déchiré en attente de réconciliation ? Par quoi sommes-nous atteints le plus profondément ? Par ce que les dysharmonies dans les relations nous font ressentir, par ce qui nous blesse affectivement, parfois pour très longtemps, ou par ce qui manifeste que l'œuvre de réconciliation du Christ peine à pénétrer notre humanité et qu'elle rencontre des obstacles ?

C'est aussi à l'accueil de la joie pascale devant le miracle de la fraternité que nous sommes conviés. La joie pascale a une tonalité tout à fait unique : c'est une joie qui est celle de Dieu, une joie qui jaillit de la mort, totalement imprévisible, gratuite, une joie qui est toujours reçue de manière étonnante pour ne pas dire surprenante, une joie qui est toujours partagée, une joie qui est envoi parce qu'elle dynamise, une joie qui ne se reconnaît que dans la foi.

Avec ces « lunettes pascales » - j'emprunte à nouveau l'expression à Daniel Marguerat³² -, le critère dernier pour évaluer la qualité du vivre ensemble ou pour la promouvoir n'est autre que celui-ci : notre vivre ensemble permet-il de recueillir les fruits de la Pâque et de se laisser dynamiser par eux pour participer à l'œuvre de réconciliation du Christ ?

Dans la mesure où les religieux partagent avec toute l'Église cette marque pascale de toute communauté, quelle peut-être donc la coloration propre de leur appel à le vivre ?

IV. Au sein de la communion ecclésiale, le vivre ensemble des religieux

Le vivre ensemble des religieux a sa couleur propre. En retrouver les tonalités originales conduit à entendre un appel peut-être particulièrement fort aujourd'hui.

1. Une couleur propre

³¹ *Op. cit.*, p. 142.

³² *Art. Cit.*, p. 106.

Au sein de la communauté ecclésiale, le vivre ensemble des religieux revêt une couleur différente de celle des communautés ecclésiales réunies par leurs pasteurs ou des « Eglises familiales » que sont les familles chrétiennes. Trois traits en font l'originalité :

Le premier relie le vivre ensemble à une démarche d'unification de l'existence. Il est significatif d'une part que nos ancêtres dans la vie religieuse soient en réalité les acètes, d'autre part que l'appel communautaire n'ait jamais été premier dans la vie religieuse. Pour nous religieux, ce qui est radicalement premier et moteur de tout le reste de notre existence, c'est le désir d'unifier notre existence par la quête de Dieu. Le désir fondamental qui nous porte n'est pas de travailler à la constitution d'un peuple en sa diversité, comme c'est le cas des pasteurs que l'Eglise appelle à servir ; il n'est pas non plus de sceller une alliance humaine en épanouissant ainsi, par une relation privilégiée et la constitution d'une famille, un amour humain. Mais il n'est pas non plus de former une communauté religieuse : même si la communauté est le lieu où se révèle et se déploie notre quête de Dieu, le milieu où cette quête nous transforme et que l'on choisit pour cela, ce n'est pas elle qui est première. Le vivre ensemble des religieux apparaît donc comme lié à et suscité par l'unique quête de Dieu. C'est cette quête de Dieu, ce travail d'unification de toute l'existence qui génère de la fraternité, le goût de vivre ensemble, la possibilité de mieux vivre ensemble.

Le second trait propre au vivre ensemble des religieux est que Dieu seul en est la source. Pour des religieux, vivre ensemble c'est toujours être réunis par le Seigneur. Nos communautés ne sont pas, comme c'est le cas d'une cellule familiale, fondées sur l'affection humaine, même si évidemment une demande d'entrer est toujours le résultat de l'expérience que « c'est là, dans cette communauté-là que je me sens appelé ». Le pasteur a, par vocation, à faire apparaître que c'est le Christ qui rassemble la communauté, mais il a à le manifester. Le rassemblement des religieux, quant à lui, manifeste d'emblée, parce qu'il n'est pas suscité par l'attrait mutuel, parce qu'il n'est pas formé en priorité pour une tâche, que ces hommes et ces femmes ne sont réunis par rien ni personne d'autre que par le Christ. Leur vie commune est reçue non pas d'abord les uns des autres mais du Christ qui a tué la haine et fait œuvre de réconciliation ; c'est lui qui leur donne de se recevoir en lui les uns des autres. Ainsi, comme l'écrivait Tillard³³, c'est l'« axe transcendant de la *koinônia*, donc la référence à Dieu comme à sa source et à sa clé de voûte, que la vie religieuse se propose de souligner d'une façon particulière », « la dimension théocentrique de la *koinônia* ».

Enfin, quelle que soit la forme qu'il prend au fil des siècles, le vivre ensemble des religieux implique un vivre ensemble au quotidien, la proximité d'un « coude à coude ». La communauté ecclésiale ne comporte pas de soi cette proximité – on ne le voit pas dans les sommaires des Actes -. La communauté des religieux n'est pas non plus de même nature que celle d'une vie familiale. Sans

³³ *Op. cit.*, p. 226.

doute est-ce une question pour la vie religieuse aujourd'hui : dans un monde où l'on a, heureusement mais non sans défis, retrouvé davantage la valeur de l'individu devant Dieu, quel mixte et savant dosage de solitude et de proximité mutuelle favorise l'intériorité et l'ouverture à l'autre que requiert et façonne la quête de Dieu ? Quelle taille de communauté permet un véritable rassemblement ? Quelles formes de vivre ensemble permettent suffisamment de frottements possibles pour que la réconciliation soit réelle et que le miracle de la communion puisse apparaître comme tel ? Suffisamment de solitude pour que le nerf du rassemblement soit bien la quête de Dieu ? Suffisamment d'occasions de célébrations et de rencontres pour que se reçoive, dans la célébration et dans la joie, le corps du partage ?

Ces couleurs propres au vivre ensemble des religieux comportent aujourd'hui un appel renouvelé.

2. Un appel renouvelé à participer de manière originale à la sacramentalité de l'Eglise

Le Concile a développé une compréhension de l'Eglise comme sacrement du salut dans le temps et le monde présents. L'Eglise est sacrement du salut en célébrant et en incarnant dans l'aujourd'hui du temps le don que le Christ a fait de sa vie pour réconcilier le monde avec son Père et les hommes entre eux. Elle est sacrement en recevant le don qu'est l'offrande du Christ et, en le recevant, elle reçoit la charge de laisser le Christ s'offrir par nos mains au Père. « Son exode, humble et caché, le Fils aîné le recommence pour chaque homme », chantons-nous parfois.

Avec ses notes propres – le réalisme d'un coude-à-coude qui est lieu d'une fraternité reçue de Dieu seul dans une communauté de personnes que la seule quête de Dieu a rassemblées – la vie religieuse, comme toute réalité ecclésiale, participe de cette sacramentalité. Elle me paraît invitée aujourd'hui à retrouver toute l'amplitude et la force du sacrement.

Cela suppose de ne pas réduire ce qu'elle vit à être un « exemple ». N'est-il pas curieux que nous ayons tendance à parler de signe, entendu davantage et de manière réductrice, sur fond d'un propos de « faire signe », ou de visibilité plus que de sacramentalité ? C'est une réduction très forte qui brise l'unité et la force du sacrement, geste accompagné d'une parole, actualisation de l'œuvre pascale de Dieu. Il nous faut, je crois, retrouver le sacrement dans sa pleine acception et ne pas le réduire à un signe qui ferait seulement voir, qui donnerait tout au plus un exemple. Il nous faut être prudents lorsque nous lisons dans *Vita consecrata* : « Toute l'Eglise compte beaucoup sur le témoignage de communautés riches 'de joie et de l'Esprit Saint' (Ac 13, 52). Elle désire présenter au monde l'exemple de communautés dans lesquelles l'attention mutuelle aide à dépasser la solitude, la communication pousse chacun à se sentir responsable et le pardon cicatrise les blessures et renforce de la part de tous l'engagement à la communion.³⁴ ». La sacramentalité de l'Eglise ne se borne pas en

³⁴ N° 45.

effet à montrer, à retomber dans un modèle. Elle révèle, célèbre, donne forme et place à l'œuvre de Dieu dans notre histoire. Le sacrement est réalisation effective. Plus qu'il ne montre, le signe du sacrement opère parce qu'il est lieu humain où Dieu continue son œuvre de réconciliation. Dans le vivre ensemble des religieux, le Christ poursuit son œuvre de réconciliation à même notre humanité. Dans le miracle de leur vivre ensemble, il ne s'agit pas seulement que les religieux montrent à l'humanité ce qu'elle est appelée à vivre en s'élargissant à tous. Pas seulement non plus qu'ils attestent que vivre réconciliés est possible. Pas seulement encore qu'ils en indiquent les chemins.

Si la réconciliation est pascale, si l'Eglise en est le sacrement, la vie religieuse, à sa place et avec les modalités de vie qui lui sont propres, est lieu où le Christ poursuit sa Pâque réconciliatrice entre nous. Comme l'eucharistie, elle ne contribue à l'avènement du Royaume que parce que ses membres reçoivent le corps du partage en prononçant l'amen de leur foi et de leur engagement à donner forme en leur vie et dans le monde à ce corps, à faire place à tout être humain à cette table. Nous sommes appelés à travailler à l'avènement d'un monde réconcilié en nous laissant réconcilier : nous sommes en même temps bénéficiaires et envoyés en mission. Dans le sacrement, l'Eglise est convoquée en étant aussi envoyée, envoyée en étant aussi convoquée. Il en est de même de la communauté religieuse. Nous ne devenons le corps du Christ qu'en le recevant, pour le salut du monde. Il n'y a pas de sacrement sans un amen à l'action effective de Dieu à même notre monde. Cette action se donne parfois à percevoir, à deviner, mais elle est visible non aux yeux de chair mais à ceux de la foi. C'est de cette manière que nous avons à regarder notre vivre ensemble : comme le mystère du salut que Dieu seul opère.

Enfin, c'est l'Eglise tout entière qui est sacrement de la réconciliation en Jésus Christ. Les religieux ne sont pas les seuls à annoncer la bonne nouvelle de la réconciliation. Sur la base d'une affinité qui fait lier son sort l'un à l'autre et créer une famille, les époux attestent aussi que vivre en réconciliés est possible et ils en indiquent, eux aussi, le chemin. La vie religieuse, qui n'est pas un sacrement, participe de cette sacramentalité. Elle est porteuse, avec tout baptisé, de cette sacramentalité.

Impossible, aujourd'hui, de rêver de vivre ensemble sans violences ni douleurs, que ce soit dans la vie religieuse ou ailleurs. Nous laisser entraîner par l'idéal d'un modèle ou par la recherche de modèles susceptibles de résoudre la difficulté nous ferait perdre de vue que le vivre ensemble, le nôtre comme celui de l'Eglise et de l'humanité, est toujours un vivre ensemble réconcilié, une œuvre de Dieu. Nos communautés sont des lieux où la Pâque est à l'œuvre. Et c'est à l'œuvre réconciliatrice de Dieu en Jésus Christ que nous offrons, au sein de l'Eglise, toute relation. Sous la lumière de la Pâque réconciliatrice du Christ, nous voici alors

invités moins à chercher des modèles ou même seulement des solutions qu'à prendre la paradoxale lumière pascale pour relire notre vivre ensemble et pour évaluer ou modifier nos manières de le vivre.

« La pierre qu'ont rejetée les bâtisseurs
est devenue la pierre d'angle
C'est là l'œuvre du Seigneur;
la merveille devant nos yeux. »