



études franciscaines

Amour du prochain ou amour du sexe ?

Prophétisme, prophètes ou faux-prophètes...

Note sur le réalisme

L'affirmation ontologique et la relation transcendantale

Phases de la vie d'un saint

Le héraut du Grand Roi

Tiers-Ordre de saint François ou Tiers-Ordre Franciscain ?

études franciscaines

revue fondée en 1899 par des frères mineurs capucins de Paris
oubliée par un groupe de frères mineurs franciscains et capucins

Rédaction / 26, rue Boissonade, Paris 14 / tél. 633.94.40

Administration / Librairie Mariale et Franciscaine
9, rue de Vauquois, 41 - Blois / c.c.p. Orléans 726.38

Belgique / Les Editions Franciscaines, 14, rue du Prince, Verviers

Abonnements

	France	Etranger	Canada
Revue trimestrielle :	20 F.	22 F.	5 dol.
avec Supplément annuel :	30 F.	32 F.	7 dol.
de soutien, à partir de :	40 F.	40 F.	10 dol.

Ont collaboré à ce numéro :

- E. Beaucamp, Faculté de Théologie, Université Laval, Québec 10, Canada
- A. Bergamaschi, Laurentianum, G.R.A. Km 68.800.G0.163, Roma, Italie
- R. Guignet, 198, Chaussée de Lille, Tournai, Belgique
- H. Roggen, Karmelietenstraat 4, B. Mechelen

Les manuscrits ne sont pas retournés.

La revue se réserve le droit de publier ou non, en tout ou en partie, les lettres à l'éditeur, selon l'intérêt qu'elles offrent et l'espace dont elle dispose.

études franciscaines

Tome XX - N° 54

Revue trimestrielle

2^e trimestre 1970

SOMMAIRE

LIMINAIRE		107
ENCART	C. K. Chesterton	113
AMOUR DU PROCHAIN OU AMOUR DU SEXE ?	Aldo Bergamaschi	115
PROPHÉTISME, PROPHÈTES ET FAUX-PROPHÈTES OU LES LIMITES D'UN GENRE LITTÉRAIRE	Evode Beaucamp	127
NOTE SUR LE RÉALISME	M.-B. Péteul	139
L’AFFIRMATION ONTOLOGIQUE ET LA RELATION TRANSCENDANTE	Jérôme Prunières	145
PHASES DE LA VIE D’UN SAINT	EDL	185
LE HÉRAUT DU GRAND ROI	Dominique Gagnan	193
TIERS-ORDRE DE SAINT FRANÇOIS OU TIERS-ORDRE FRANCISCAIN ?	Héribert Roggen	211
PORTRAIT DE SAINT MARC	Mgr Cesare Angelini	217
CHRONIQUE	Roland Guignet	221
L’EMPIRE DE SATAN	Evode Beaucamp	225
LA MINUTE DE VÉRITÉ	E. Doëns de Lambert	227
COMPTES RENDUS		231
PENSEES SANS SUITE	Frère Jemiper	247
LIVRES REÇUS		250

LIMINAIRE

Louis Evely, un maître de la vie spirituelle ? C'est ce que laisse entendre, malgré quelques réticences, une bonne partie de la critique : « Il reste cependant qu'Evely est un des grands spirituels chrétiens de notre époque. Si son message et son expérience nous paraissent ambigus par moments, nous n'en recommandons pas moins la lecture de ses œuvres. Il faut reconnaître que c'est un des rares auteurs spirituels qui ait trouvé le langage de l'homme d'aujourd'hui et qui ait réussi à y dire l'Évangile d'une façon neuve. Je me suis laissé dire par ses auditeurs : « En spiritualité, il n'y a plus qu'Evely qui se vende encore ». Si nous sommes aussi sévère pour lui, c'est parce que notre admiration et notre attente sont si grandes. Il nous le pardonnera donc certainement », O. Du Roy, *Bible et vie chrétienne*, mars-avril, n° 92, pp. 85-86.

L'auteur de cette critique plus que bienveillante, admirative, a-t-il obtenu son pardon ? Nous l'ignorons. D'ailleurs, au risque d'effaroucher les Marie-Chantal de la théologie auxquelles leur vibratile sentimentalité ne permet guère de distinguer entre une franche discussion d'idées et une mauvaise querelle de personnes, avouons que cela nous importe peu. Qu'ont à voir les questions de personnes lorsqu'on est devenu un « grand spirituel chrétien » qui prétend, en vertu de sa propre expérience de la Vérité, enseigner et diriger des milliers, voire des dizaines de milliers de consciences chrétiennes, sacerdotales et religieuses ? Plus rien ne compte dès lors que le rôle de docteur, et le comportement personnel lui-même s'offre à la critique publique dans la mesure où il se veut précisément source expérimentale et norme vivante de l'enseignement publiquement dispensé. Sans doute, nous n'attendons pas l'impeccabilité. Nous admettrons même la faiblesse. Mais il y a une chose à laquelle on ne s'attend pas de la part d'un docteur ou d'un prophète, c'est la perversion des consciences.

Pervertir les consciences c'est appeler bien ce qui est mal, et mal ce qui est bien. C'est jouer sur l'élasticité des mots, tel le mot « amour », et renverser, à la faveur d'une brillante dialectique existentielle, la signification des comportements et des visées profondes que les mots désignent et suggèrent. Pervertir les consciences c'est encore profiter de l'ineffabilité de l'expérience spirituelle la plus authentique pour la remplacer, sous le couvert du même vocabulaire, par une expérience frauduleuse où le clair-obscur le cède complètement à l'ambiguïté. Pervertir les consciences c'est surtout détruire les normes du jugement en brouillant systématiquement la grande Tradition ecclésiastique de telle sorte que les consciences se retrouvent seules avec le nouveau prophète et ressemblent aux brebis perdues qui ne savent plus ni d'où elles viennent ni où elles vont. Bref, pervertir les consciences c'est exploiter un engouement passager pour tout ce qui a un petit air de prophétisme et, à la faveur de la confusion des esprits qui ignorent à peu près complètement l'exacte théologie de cette fonction prestigieuse, opposer le charisme prophétique au traditionnel dépôt de la foi vécu par le Corps ecclésial depuis l'âge apostolique et clairement manifesté aux esprits par cette autre fonction tout aussi ecclésiale que les théologiens appellent le « magistère ».

Peut-être trouvez-vous le réquisitoire injuste ? Peut-être même flairez-vous la chasse aux sorcières ? Mais peut-être aussi n'est-il question que d'appeler les choses par leur nom ? Ce qu'il y a de sûr, c'est que la tâche est déplaisante. Elle nous paraît cependant utile, sinon nécessaire. Lorsqu'on a vu de ses propres yeux les ouvrages de Louis Evely dans bien des mains — meneurs de session, prêtres, religieux, religieuses, militants et catholiques « éclairés » — il paraît opportun qu'un article comme AMOUR DU PROCHAIN OU AMOUR DU SEXE ? propose une petite expérience aux amateurs de cette littérature finalement plus fade et sentimentale que piquante et nerveuse : « Supposons un instant, et nous prions Evely de bien considérer la portée de ce test, que chacun des deux sexes ne voie dans l'autre qu'une poupée, c'est-à-dire un partenaire sans organe sexuel. L'on verra alors ce qui reste de cet amour dont Evely disserte avec tant de chaleur ». Et l'on verra peut-être que « l'ambiguïté du discours d'Evely porte tout entière sur les deux termes « prochain » et « amour ».

Par ailleurs, et quoique l'exégète soit moins porté que tout autre à prendre l'actuelle littérature de type prophétique très au sérieux, l'ampleur du phénomène le contraint à rappeler certaines vérités élémentaires, du moins pour ceux qui ne peuvent pas plus supporter la manipulation des textes sacrés que celle des consciences. L'article PROPHÉTISME, PROPHETES ET FAUX-PROPHETES OU LES LIMITES D'UN GENRE LITTÉRAIRE rappelle donc que le mot

prophète — *nabi* en hébreu — désigne dans la Bible, autant les faux-prophètes que ceux dont la Tradition a authentifié le message. Il rappelle aussi que l'Évangile n'encourage personne à courir après les prophètes, et qu'il invite même positivement les fidèles à se méfier des faux-prophètes dont la prolifération doit hâter l'apostasie finale. Il rappelle que la recherche puis la transmission de la Vérité ne sont pas livrées à la fantaisie ni au goût de l'originalité : « Sans doute, une telle littérature obéit à un genre littéraire déterminé, point n'est question de le nier. Il y a cependant des limites qu'on ne franchirait qu'imprudemment, limites d'« hygiène publique » qu'une revue peut avoir mission de rappeler ».

— Dans le climat le plus serein de la recherche, la NOTE SUR LE REALISME précise le sens exact du réalisme métaphysique en face des différents réalismes, du réalisme quotidien à celui des mystiques, en passant par ceux de la science, de l'art, etc...

Il faut souligner la façon dont l'auteur des *Assertions métaphysiques d'orientation bonaventurienne* réinterprète la doctrine de l'illumination et le rôle important qu'il reconnaît au retour sur soi du « moi pensant » pour échapper à la tentation du panthéisme.

Se connaissant comme fini, puisque se saisissant comme un être situé dans un univers et apparemment défini par cette situation, le sujet ne peut ni se confondre ni confondre sa pensée avec l'Être qui l'enveloppe et le fonde en s'offrant, à travers tous les existants y compris le « moi pensant », comme la source et la condition de toute intelligibilité et finalement de toute réalité. Le sujet ne peut pas plus confondre son être et sa pensée avec l'infini de l'être pensé, *Omnitudo realitatis*, qu'il ne peut confondre la somme des êtres finis avec la réalité fontale de l'Être infini. Le contingent et le nécessaire, le relatif et l'absolu, le fini et l'infini s'opposent de façon décisive : la compréhension de l'être fonde son extension en la débordant de toute part. Ce dernier point, établi dans l'article *Connaissance de l'être, connaissance de Dieu*, reçoit donc ici son complément : au point de vue de l'objet s'ajoute le point de vue du sujet.

Un aspect de la question mériterait d'être débattu. En référer à l'épistémologie comme point de départ de la métaphysique — à la suite du P. Maréchal —, et déclarer que le point de vue du sujet à l'état brut, si l'on ose dire, suppose nécessairement que Dieu n'est pas connu, relève d'une méthode de travail certainement légitime. Mais n'est-ce pas adopter le point de vue de Sirius ? Plus précisément, n'est-ce pas, à la suite de Kant, inscrire l'itinéraire de la recherche dans un contexte culturel bien déterminé qui suppose *déjà* une métaphysique au moins implicite : celle du libre examen qui, poussée à bout et systématisée, dissocie non seulement l'histoire de la Cité terrestre de l'histoire du

Salut, mais encore la mémoire personnelle de la mémoire collective et, finalement, au cœur même de la personne, prive l'intelligence de toute mémoire réelle et l'isole ainsi a priori de toute signification positive ? Effectivement, sitôt qu'il eut retrouvé le sens réaliste de l'intuition, Bergson s'est tourné vers *Matière et Mémoire*. Et Blondel ne s'est pas contenté de remettre en valeur la portée réaliste de l'impératif catégorique, il lui fallut encore manifester la continuité profonde entre la pensée cosmique et la pensée humaine.

On peut donc se demander d'où vient que Kant et ses héritiers ont radicalement inversé les termes du problème qui fut celui de saint Anselme : tandis que saint Anselme se demandait comment il est possible d'ignorer Dieu, Kant se demande s'il est possible d'affirmer Dieu. Le divorce, constaté par les physiciens du xvii^e et du xviii^e siècle, entre leurs propres découvertes et l'immutabilité des substances scolastiques ne paraît pas suffisant (il ne s'agit pas pour autant d'en nier l'importance) à pleinement expliquer cette inversion capitale. Quoi qu'il en soit, il reste à savoir si l'intelligence kantienne, laissée à elle-même peut réellement répondre à sa question qui est celle de l'athée. Où trouver la signification positive de la relation transcendantale ?

Telle est la question que se pose le malheureux apprenti philosophe toujours à la recherche d'une échelle de Jacob qui lui permettrait de se promener à l'aise entre la terre et le ciel. Du moins aimerait-il vaquer paisiblement à cette occupation puisque, pour l'heure, la théologie des clercs français lui interdit de travailler à la croissance de la Cité terrestre, sinon à titre personnel et en tant qu'homme, et même en tant qu'homme a-thée rejoignant des mouvements sociaux et politiques a-thées.

Il est bien certain qu'un catholique aura toujours beaucoup de mal à respirer dans cet univers qui accepte, tant au plan prudentiel qu'au plan théorique, la problématique kantienne et ratifie du même coup les thèses essentielles du protestantisme en proclamant le non-sens-pour-nous de toute relation organique entre la terre et le ciel. On pourrait dire, en forçant à peine le paradoxe, que le capitalisme libéral et l'individualisme bourgeois, condamnés dans leur esprit par le concile de Trente (bien plus actuel que ne croient les partisans de la génération spontanée), ont été réhabilités dans leur lettre par la théologie de ce siècle, et plus particulièrement par celle qui se veut d'avant-garde. Ce qui condamne des innocents à écrire des articles comme **L'AFFIRMATION ONTOLOGIQUE ET LA RELATION TRANSCENDANTALE !**

— Il est probable que François d'Assise restera toujours une figure majeure de l'histoire, ainsi que Renan l'affirmait à P. Sabatier. Il est donc normal que chaque génération fasse sa relecture de la vie de

l'homme et tente de le situer en fonction de l'actualité. A l'ère du positivisme scientifique marqué par l'évolutionnisme, il eût été dommage que l'on ne retrace pas l'évolution psychologique de *François d'Assise à la découverte du Christ pauvre et crucifié*. Mais l'auteur de ce livre a-t-il toujours su éviter les écueils du genre et n'a-t-il pas, ici ou là, substitué à l'idéal de François l'idéal assez artificiel que nous nous faisons de lui ? Les PHASES DE LA VIE D'UN SAINT ouvrent à ce sujet une discussion sur la base d'analyses précises.

Est-ce un signe des temps ? Un nouveau-né appartenant à la génération des hippies prend le contre-pied de son aîné. Se méfiant des projections de notre mentalité moderne, il choisit d'approcher François en le situant d'abord dans son contexte culturel qui n'est pas celui du xx^e ni même du xiii^e, mais du xii^e siècle. Il rencontre alors un niveau tout différent du nôtre : celui de la pensée archaïque qui ne songe guère à dissocier le livre de la Nature du livre de la Révélation. « Si la nature est langage, la parole n'est plus le fait du logicien, c'est le fait du sage ». Le langage n'est donc pas un verbiage : se dire LE HERAUT DU GRAND ROI n'est pas pour François une élégante façon de se définir. Pas plus d'ailleurs que le Praeconium pascal n'est une envolée sublime sans portée métaphysique ni signification sacramentale.

Dès lors que l'on s'est rendu compte que l'on ne pénètre pas le génie de François *comme ça*, par quelques lectures et en ressassant quelques clichés à la mode sur Dame Pauvreté, il reste à se mettre à la prière et au travail de la méditation. Il ne faut pas s'y tromper, le réalisme de François n'est pas celui de l'ingénu, charismatique de surcroît, qui s'étonne et admire que tout lui vienne naturellement et comme sans y penser ! Sa spontanéité ne nous enchante que parce qu'elle est celle du grand artiste qui ne fait corps avec l'âme de son instrument qu'au prix d'un travail d'assimilation acharné. C'est le réalisme d'un homme qui déploie au maximum, par son intense travail de méditation et de contemplation, les virtualités de son époque et surmonte ainsi les contradictions que l'histoire réserve à toutes les civilisations.

Si nous voulons comprendre ce réalisme radical de François, il nous faut saisir comment « ce sens concret du mot dans le praeconium franciscain enracine ce dernier au niveau même des choses ». Car « la parole de François ne représente pas l'être, mais c'est en étant compromise dans la structure de celui-ci, en vivant de sa vie, qu'elle le signifie ». Par contre, si ce langage n'évoque pour nous rien de plus qu'une charmante poésie désuète, il y a de grandes chances pour que le génie franciscain nous échappe complètement. Il est fatal dès lors que, après avoir versé dans le moralisme puis dans une vague spiritualité de l'action, la prédication franciscaine du xx^e siècle finissant n'ait plus de franciscaine que le nom et, finalement, cède la place au mutisme. Prenant le relais de la spiritualité sanjuaniste, la spiritualité, dite non

plus du désert mais de Nazareth, met la flamme du cierge pascal sous le boisseau. Le diacre François peut tout juste susurrer, en aparté, un tout petit Praeconium pascal. En tout cas, il n'est plus question de héraut ni même de grand Roi.

Enfin, la note suivante, TIERS-ORDRE DE SAINT FRANÇOIS OU TIERS-ORDRE FRANCISCAIN ? fournit le dense résumé d'un ouvrage important pour ceux qui s'intéressent au mouvement franciscain laïc. C'est l'occasion d'une réflexion fondamentale sur l'essence du mouvement en revenant sur son origine : « En ce qui concerne l'Ordre de la Pénitence... le fondateur du Premier et du Second Ordre n'a fait que propager une manière de vivre déjà en vigueur avant lui ». Et si cette réflexion désire en outre déterminer la véritable signification de l'actuelle crise des mouvements dits de spiritualité, il lui faudra faire quelque chose qui ressemble à de la théologie — voire à de la philosophie — et chercher si, par hasard, les catégories théologiques et les buts politiques de Léon XIII n'auraient pas fortement infléchi le mouvement et... pas exactement dans le sens de la fameuse encyclique *Rerum Novarum* !

« Je ne pourrais concevoir ou tolérer une Utopie qui ne me laisserait pas la liberté dont je me soucie le plus, la liberté de me lier moi-même. L'anarchie complète ne rendrait pas seulement impossible d'avoir une discipline ou une fidélité, elle rendrait aussi impossible d'avoir un amusement. Pour prendre un exemple évident, cela ne vaudrait pas la peine de faire un pari si un pari ne liait pas. La rupture de tous les contrats ne ruinerait pas seulement la morale mais elle gênerait le sport.

Les périls, les récompenses, les punitions et les exploits d'une aventure doivent être *réels*, ou l'aventure n'est qu'un cauchemar artificieux et sans cœur.

Si je parie, je dois être mis en demeure de payer ou bien il n'y a pas de plaisir dans le pari. Si je lance un défi, je dois être obligé de combattre, ou il n'y a pas de poésie dans le défi. Si je jure d'être fidèle, je dois être maudit si je suis infidèle, ou il n'y a pas de plaisir dans le serment.

Vous ne pourriez pas même faire un conte de fée des expériences d'un homme qui, avalé par une baleine, se trouverait au sommet de la Tour Eiffel, ou qui, changé en grenouille, commencerait d'agir comme un flamant. Dans le roman le plus extravagant, *les résultats doivent être réels ; ils doivent être irrévocables*.

Le mariage chrétien est le grand exemple d'un résultat réel et irrévocable et c'est pourquoi il est le principal sujet et le centre de toute notre littérature romanesque. Et ceci est mon dernier exemple des choses que je demanderais et demande impérativement à un paradis social :

Je demanderais à être lié à mon contrat, à voir mes serments et engagements pris au sérieux,

Je demanderais à l'Utopie de venger mon honneur sur moi-même ».



« Tel ou tel rite ou telle ou telle doctrine peut avoir l'air aussi laid et aussi extraordinaire qu'un râteau mais j'ai trouvé par expérience que de telles choses finissent d'une manière ou d'une autre par de l'herbe et des fleurs.

Un ecclésiastique peut être en apparence aussi inutile qu'un chat, mais il est aussi fascinant car il doit y avoir quelque raison étrange à son existence ».

G.K. CHESTERTON, *Orthodoxie*, 1933, trad. Grolleau, pp. 176-177 et 229.

Amour du prochain ou amour du sexe ?

Qui oublie la loi d'amour en est bientôt réduit à distinguer entre justice et charité, précepte et conseil, péché mortel et péché véniel, guerre juste et injuste, célibat condition de vie et célibat vocation. Louis Evely lui-même, à force de s'interroger sur la loi d'amour, en vient à se poser la question sur le célibat des prêtres : « *Le célibat : état ou vocation ?* ».¹

Avant de le suivre dans son argument à la va-vite, que l'on nous permette une remarque. Dans le contexte évangélique l'institution du sacerdoce postule, semble-t-il, un dépassement de la famille — qui est elle-même d'institution divine — car précisément au delà d'elle il y a le Royaume qui doit rassembler tout le monde. Cette vérité n'en doit pas pour autant donner prétexte à des dualismes ou des élucubrations manichéennes, ni nous faire supposer à Dieu une « jalousie » quelconque. Si l'Eglise a déclaré la virginité supérieure au mariage, elle n'a jamais déclaré, que je sache, que celui qui est dans l'état de virginité soit lui-même plus parfait que ceux qui sont dans l'état de mariage. Ce qui décide de la plus ou moins grande perfection d'un individu, et ceci je le dis pour ceux qui ont un sens ardent de la compétition, ce sont tout au plus les motivations du choix et la manière de le vivre.

*

Le point de vue d'où part Evely est que l'on aurait poussé l'opposition entre mariage et virginité jusqu'à soutenir que personne ne peut servir deux maîtres. « C'est identifier l'amour conjugal avec l'avarice »,² s'écrie-t-il. Le dommage est qu'une

1. *Lettre*, oct, 1969, n° 134, pp. 16-19.

2. *Ibid.*, p. 16, col. 1.

« Chaque fois que l'histoire du monde doit faire un pas en avant et négocier une passe difficile, un attelage de chevaux de trait s'avance soudain : les célibataires, solitaires, qui vivent seulement pour une idée. Johannes von Muller dit que deux forces guident le monde : les idées et les femmes. Mais quand on doit livrer le combat décisif, il faut laisser commander les idées ».

S. KIERKEGAARD, *Journal*, 1847.

telle protestation vienne de quelqu'un qui choisit précisément le mariage. Cet invité qui décline l'invitation au Festin Nuptial parce qu'il vient de se marier entérine, hélas, un manichéisme trop pratique. Se marier n'empêche pas d'aller au Banquet de noces de l'Agneau, car entre les valeurs spirituelles et les choix terrestres il n'y a aucun dualisme. Tout au contraire, aller au festin c'est lier l'amour conjugal à un Amour plus haut qui le rachète car, laissé à lui-même, l'amour conjugal n'est pas un amour sauveur. Toutes les valeurs et réalités terrestres, y compris l'amour, pour devenir authentiques doivent se rendre au Banquet nuptial du Fils de Dieu.

« Dieu s'est fait homme ; les deux commandements n'en font qu'un »,³ poursuit Evely au risque, cette fois, de faire un choix moniste. Certes, le premier et le second commandement ne font qu'un, mais, attention, le second n'est premier qu'à cause de sa ressemblance et tout ce que nous faisons au prochain n'est fait à Dieu qu'en vertu de cette similitude et dans la mesure où ce rapport d'un amour à l'autre est préservé. Affirmer tout court que les deux commandements ne font qu'un, est de la part d'Evely une subtile manœuvre préalable à laquelle s'oppose de plein fouet le texte de l'Évangile. Le Christ nous dit bien d'aimer Dieu « de tout notre cœur, de tout notre esprit et de toute notre âme », c'est-à-dire de manière totale, mais il ne reprend pas cette expression quand il nous dit d'aimer le prochain. Celui-ci, nous devons l'aimer « comme — le Christ ne dit pas : autant que — nous », et il nous sera d'autant plus possible et aisé de l'aimer ainsi que notre amour de Dieu sera plus total.⁴ Servir les autres, loin de nous faire oublier Dieu ou de diviser notre attention, nous le fait voir dans les autres, et ce par suite d'une disponibilité aux autres qui prend sa source dans un amour total de Dieu. Le Christ Lui-même n'aurait pu aimer les hommes, s'il n'avait aimé le Père et été qu'un avec Lui. Tout dualisme est donc hors de question : l'amour total de Dieu, dont on part, contient déjà en soi l'impératif d'une disponibilité absolue envers le prochain.

3. *Ibidem.*

4. *Études Franciscaines*, 1966, n° 39, p. 331.

Mais Evely ne démodr pas de sa conception dualiste de la relation à Dieu et au prochain dans les griefs dont il accable le célibat ecclésiastique : « Ce que l'on donne à Dieu seul, on ne le donne pas aux hommes, on les en frustre ».⁵ Spécieuse remarque qui trouve sa réponse, celle, autrement perspicace, de saint Paul : « Quand je distribuerais tous mes biens aux pauvres, quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien ». La charité transcende jusqu'au service des hommes, et c'est ce qui rend celui-ci possible.

« Ce qui éloigne de Dieu, c'est le péché et non l'exercice de son commandement : l'amour » insiste Evely. D'accord, mais tout dépend de quel amour on parle, et le célibataire lui-même — lui qui par définition doit être au service du prochain — à qui doit-il se donner sinon au prochain ? « Au contraire », allègue Evely, « plus on aime vraiment un être, plus on devient capable d'amour. Ce n'est pas le renoncement qui mène à l'amour : c'est l'amour vrai qui mène à aimer juste, et donc purement ».⁶ Parfaitement, mais tout dépend de quel être il s'agit. Si c'est l'Être, alors — mais alors seulement — la remarque vaut. Plus on aime Dieu « de tout son cœur, de toute son âme et de tout son esprit », plus on devient disponible à l'amour dans

« La question est de savoir s'il ne sera pas nécessaire de rétablir les Ordres religieux pour avoir encore des prêtres, c'est-à-dire des hommes qui s'adonnent uniquement à la prédication. Ce fut une erreur de la Réforme et de toute sa politique de croire que, du fait que Luther s'est marié pour protester contre le célibat, se marier soit devenu pour cela quasiment un acte de perfection. Quand on entend le fait de ne pas se marier dans son juste sens, la Religion aura toujours besoin d'hommes célibataires, spécialement de nos jours ».

S. KIERKEGAARD, *Journal*, 1848.

toute son extension : ce n'est pas le renoncement qui porte à aimer, mais la charité qui purifie tous les amours. Répéter que « plus on aime un être, plus on devient capable d'amour » est une naïveté digne du rationalisme utopique du siècle des lumières. L'amour humain ne peut rien engendrer de plus haut que lui-même : la grenouille aura

5. *Lettre, ibidem*, p. 16, col. 2.

6. *Ibidem*.

beau s'efforcer de devenir plus grosse qu'elle-même, elle restera toujours grenouille ou bien elle éclatera.

« La vraie manifestation de notre amour », objecte Evely, « n'est pas de roucouler Seigneur, Seigneur, dans l'intimité d'une consécration à Dieu seul mais de servir et d'aimer ses frères ».⁷ Mais pourquoi Evely ramène-t-il cet amour des frères à l'amour de la femme et le service fraternel au mariage ? Personne n'a jamais nié qu'épouser signifie aimer et servir, mais personne n'osera avancer que ce soit la seule manière de mettre en pratique dans son entier le commandement évangélique de l'Amour.

« Chassés du terrain spécifiquement religieux, les partisans du célibat se réfugient sur celui de l'apostolat ; ce n'est plus pour Dieu seul qu'on se réserve en gardant la virginité, mais pour mieux se donner à ses frères », prétend Evely et, généreux, il ajoute : « C'est un progrès, mais encore insuffisant ». La disponibilité ainsi acquise n'est pas la disponibilité apostolique qui, elle, rappelle Evely, n'est pas

« Le christianisme fait l'éloge du célibat, alors qu'aujourd'hui on fait consister le sérieux de la vie dans le mariage et le célibat est pris pour une bizarrerie. Le christianisme au début a été prêché par des hommes qui n'exigeaient aucune compensation. Aujourd'hui par contre, dans la chrétienté quand quelqu'un a un fils bon à rien, il l'envoie étudier la théologie. Après tout, c'est la voie la plus sûre pour obtenir une prébende. Savoir gagner sa croûte ».

S. KIERKEGAARD, *Journal*, 1850.

« fonction de la quantité de temps » mais de la « qualité de l'attention »⁸ que l'on consacre aux autres. Malheureusement pour lui, la réplique si bien formulée se retourne contre lui en faveur des célibataires. En effet, si « aimer jusqu'au don total est une expérience de gens mariés et non de religieux » comme il le claironne, comment expliquer alors que le Christ ne se soit pas marié ? Ne serait-ce pas tout honnêtement parce que l'expérience dont parle Evely comme étant la seule valable n'en est qu'une entre beaucoup d'autres et n'est aucunement toute l'expérience de l'Amour ? Celui-là aime vraiment d'un

7. *Ibid.*, p. 17, col. 1.

8. *Ibidem.*

don total, qui donne sa propre vie et ne se contente pas de transmettre la vie. Car la vie transmise vaut elle-même beaucoup plus que l'amour sans lequel on ne la transmettrait pas et qui lui-même — qu'Evely veuille bien nous le concéder — n'est pas le type exhaustif de la charité totale. C'est un amour qui ne réalise la charité — en mettant les choses au mieux — que dans un secteur limité à deux personnes et à une finalité bien délimitée. Affirmer, par conséquent, que « dès que le célibataire se dévoue, il est occupé et cesse donc d'être disponible »⁹ est un sophisme, car s'occuper des autres est le fruit même de la disponibilité, et celle-ci est à son tour le fruit d'une consécration totale au Royaume. Non, cher Evely, on ne choisit pas le célibat *pour* être plus disponible mais on est plus disponible *parce que* l'on a choisi le célibat, ce qui est bien différent. Et celui-ci se choisit « pour le Royaume », c'est-à-dire non pas pour entrer dans le Royaume mais pour réaliser le Royaume et en être les témoins.

Tout n'est pas faux dans ce qu'Evely objecte à l'argument dit « eschatologique » des partisans du célibat ecclésiastique, mais pourquoi faut-il qu'il ruine lui-même sa réfutation par l'affirmation ambiguë « la seule anticipation du ciel, c'est l'amour ? »¹⁰ A nouveau, posons-lui la question, de quel amour parle-t-il : de celui qui me porte à me marier ou à me mettre en ménage, ou bien de celui qui me pousse à laisser père, mère, sœur et femme ?

Il n'est jusqu'à un certain passage de l'Évangile qui ne trouve grâce devant Evely. « Nous trouvons ce texte isolé étrange et difficilement conciliable avec le reste de la Révélation. Il est renversant que le Christ conseille et consacre le célibat en réponse à une réflexion des apôtres d'une bassesse révoltante : Si la condition de l'homme avec la femme est telle (qu'il ne peut pas la répudier à sa guise), il n'y a pas intérêt à se marier ». ¹¹ Opinion pour opinion, qu'on nous permette de proposer la lecture méditée que beaucoup de chrétiens ont faite de ce passage de l'Évangile : « Si le lien du mariage — le texte porte *cum uxore* et non *cum muliere* — est si prenant » observent les apôtres, « il n'est pas opportun — *non expedit* — pour nous de le contracter ». Ils ont compris l'incompatibilité psychologique entre les deux choix, entre la consécration au mariage et la consécration au Royaume, et c'est de quoi le Christ les félicite. Et il leur précise de quel type doit être la *castratio* pour être une valeur authentique : elle doit avoir un pourquoi final sans la moindre équivoque et non un simple pourquoi causal ambigu. Le texte évangélique, dur et tranchant comme l'arête d'un silex qui résiste à la scie de nos catégories modernes comme à l'érosion des siècles, est là pour nous rappeler que la chair est faible, intéressée et toujours au bord de la corruption.

9. *Ibidem.*

10. *Ibid.*, p. 17, col. 2.

11. *Ibid.*, p. 18, col. 1.

« Donc Dieu veut le célibat, parce qu'il veut être aimé. Mais l'homme répond alors : ce sacrifice je ne puis te l'offrir, mais laisse-moi me marier et avec ton aide je te fournirai dix autres hommes pour qu'ils t'aiment. Parfait ! Mais ces dix autres, en supposant que ce procréateur de fils et fournisseur d'hommes finalement en fournisse dix, ces dix ensuite se maintiendront-ils célibataires, renonceroient-ils, eux, à l'égoïsme qui réclame ? Non, ces dix aussi se comporteront complètement comme le père, chacun pour son compte en fournira peut-être dix autres, toujours avec la formule que Dieu à la place d'un en aura dix qui l'aimeront ! La morale de l'affaire est que Dieu n'a jamais droit à rien et est toujours mené par le bout du nez ».

S. KIERKEGAARD, *Journal*, 1854.

Evely lui-même s'en rend compte, aussi tente-t-il d'éliminer le Christ d'un revers de main : « Il a pensé eschatologiquement comme il a parlé araméen » affirme-t-il péremptoirement. « De là vient sans doute le peu d'intérêt qu'il porte à des réalités humaines essentielles : le mariage, la science, l'art, la politique, les rapports sociaux, la culture, tout cela est nettement négligé dans l'Évangile ».¹² Le plus ahurissant est qu'Evely n'ait pas compris pourquoi. Le Christ n'a aucunement méprisé ces réalités, mais il savait trop qu'elles n'existent que du fait de l'homme et c'est pourquoi il s'est occupé non pas d'elles mais de l'homme. Et de celui-ci il s'est occupé intensément, l'homme fut sa passion car c'est lui l'unique médiateur de toutes les réalités humaines. Sa révolution, c'est dans l'homme que le Christ la fait, au cœur même de l'homme parce que c'est de là que procèdent tous les événements et toutes les valeurs. Aux yeux du Christ l'homme vaut plus que le sabbat, le mariage, la politique, la science, l'art, etc., pour la simple raison que c'est à l'homme de créer ces réalités. Mais peut-être qu'aux yeux d'Evely le sabbat ou, en tout cas, le mariage vaut plus que l'homme dont il nous parle pourtant si éloquemment...

« Le célibat est un état, n'en faisons pas une vocation », conclut finalement Evely. La thèse est nette : « Le progrès décisif de notre civilisation a été de proclamer que toute la valeur d'un homme réside dans sa capacité d'amour, dans ses relations sociales ». A Freud aussi il avait été demandé ce que, à son avis, une personne normale devrait être capable de faire, et sa réponse avait été : aimer et travailler. Cette réponse, si exacte qu'elle soit au plan scientifique, n'apprend

12. *Ibid.*, p. 18, col. 2.

malheureusement strictement rien sur ce que doit être le contenu de cet amour et de ce travail. Aimer est fort bien, mais aimer qui, quoi, comment ? Travailler, soit, mais pour qui, pour quoi, comment ? Evely enchaîne en disant : « Pour quelle raison (l'apôtre) déciderait-il de ne jamais connaître cette expression complète de l'amour qu'est le mariage ? »¹³ La raison est pourtant obvie, c'est que l'amour conjugal n'est lui-même qu'un aspect partiel — et combien ! — de la charité. Le Christ n'a jamais dit : « Aimez-vous comme mari et femme », comme Evely semble vouloir lui faire dire. Il n'a même pas dit : « Aimez-vous comme mère et fils », mais « Aimez-vous comme je vous ai aimés ». Si l'on nie — et comment faire autrement ? — la prémisse d'Evely qui réduit l'Amour à sa forme sexuelle ou conjugale, le libre renoncement volontaire à l'amour conjugal peut parfaitement se justifier. Y renoncer n'est pas renoncer à quelque chose de nécessaire et qui s'impose, mais c'est assumer en toute liberté une nouvelle dimension de l'Amour, la dimension prévue, voulue, louée et apportée par le Christ. Luther lui aussi, cher Evely, croyait que, au jour du jugement, Dieu lui demanderait où il avait mis la femme à laquelle tout homme doit s'attacher et pour laquelle il doit quitter père et mère. « Martin, où as-tu mis ta femme ? », mais l'erreur de Luther est d'avoir pris cette question pour un ordre qui légitimait ce qu'il avait fait...

Supposons un instant, et nous prions Evely de bien considérer la portée de ce test, que chacun des deux sexes ne voie dans l'autre qu'une poupée, c'est-à-dire un partenaire sans organes sexuels. L'on verra alors ce qu'il reste de cet amour dont Evely disserte avec tant de chaleur. Et pourtant tous deux, d'après le précepte du Christ, devraient s'aimer tout autant. Mais oui, cher Evely, l'amour structuré en fonction du sexe a sa valeur, c'est un type d'amour dans lequel un dessein de Dieu peut se réaliser, mais il n'englobe pas tout l'horizon de l'Amour.

« Le célibat chrétien ne peut se justifier seulement par son côté utilitaire dû à la plus grande disponibilité qu'il donne pour le service. Il doit avant tout être reconnu pour vocation s'il est vécu dans l'amour du prochain ».

R. SCHUTZ, prieur de Taizé, dans sa
Préface au livre de M. THURIAN,
Mariage et Célibat, 1964.

13. *Ibid.*, p. 19, col. 1.

« La seule chose sacrée, en christianisme, c'est l'amour », dites-vous, mais non l'amour conjugal. La seule chose sacrée c'est l'amour que le Christ a eu et a pour nous. L'amour que nous portons à Dieu n'est pas « un amour différent, concurrent de l'amour de l'homme », ajoutez-vous, mais c'est un amour de l'homme racheté en tout, y compris le sexe. Si l'amour humain avait été complet au point d'épuiser la définition de l'Amour, le Christ aurait pu le prendre comme point de référence sans avoir à le racheter par sa mort et sa résurrection.

L'argument final d'Evely est qu'« on peut se sauver sans culte de Dieu, mais pas sans charité fraternelle ».¹⁴ Mais cet amour fraternel ne s'identifie pas uniquement avec l'amour conjugal, et c'est là toute l'erreur d'Evely. Il aura beau ensuite insister que « Jésus transgresse la loi de Dieu par amour du prochain », non seulement nous lui concéderons le point mais nous lui ferons remarquer que Jésus transgresse la Loi de Dieu qui ne prévoyait pas le célibat, précisément pour que nous puissions, grâce à cette transgression, aimer le prochain sans avoir à aimer une femme et nous marier avec elle.

Que l'on nous permette de conclure en répétant une fois pour toutes que le Christ n'a pas dit : « Aimez-vous comme l'homme et la femme s'aiment dans le mariage », mais : « Aimez-vous, que ce soit même dans le mariage, comme je vous ai aimés » d'un amour où il n'y a pas la moindre trace d'intérêt, de calcul, de chair, ni de sang, ni de volonté d'homme.

L'ambiguïté du discours d'Evely porte tout entière sur les deux termes « prochain » et « amour ». Quand il parle de « prochain », il sous-entend toujours et uniquement « la femme », or l'amour du prochain s'il comprend également la femme ne se borne pas à elle. Quand il parle d'« amour », Evely entend toujours « amour conjugal », alors que celui-ci se mesure à la dimension et à l'intensité de l'Amour que le Christ a eu pour nous et à l'intérieur duquel l'amour conjugal lui-même trouve son salut.¹⁵

*

Ceci dit sur l'article de Louis Evely, poursuivons nos réflexions car le cas Evely est symptomatique d'un état d'esprit — le succès de ses livres le prouve — assez largement répandu parmi la gent cléricale à l'heure actuelle. L'étrange est que tant de clercs qui ont des yeux de lynx pour relever les contaminations terrestres de l'Église, depuis ses compromissions temporelles ou politiques jusqu'à son conservatisme culturel et social, n'éprouvent aucun scrupule à la contaminer eux-mêmes par des prises de position ou des choix qui, pour être sublimes peut-être en leur genre, ne s'identifient pas — tout au moins tels quels

14. *Ibid.*, p. 19, col. 2.

15. *Études Franciscaïnes*, 1965, n° 35, p. 76.

— avec le témoignage que l'Église est appelée à donner au monde. Le fait que ces contaminations, qui dans un cas sont désignées sous le nom de compromissions, prennent dans l'autre celui d'engagement, suffit à donner le change.

Le prêtre marié — à ne pas confondre avec l'homme marié devenu prêtre — en est un exemple. Il se comprend dans une Église qui précisément n'est plus qu'une société de chrétiens insérés et encastrés dans le jeu mortel de l'immanence. Car la requête même du prêtre qui demande à être promu au mariage laisse percer le secret aveu d'un constat que l'on n'ose se formuler à soi-même. Plutôt que de vivre désabusé et désœuvré, faute de pouvoir travailler réellement pour le Royaume, mieux vaut se marier et retrouver ainsi la sérénité, car si les choses en sont là il est inutile de vouloir jouer les héros. Sur le plan de l'apostolat, avoir une femme ne diminuerait d'ailleurs pas de beaucoup le sens prophétique de l'action sacerdotale telle qu'elle est aujourd'hui structurée. Et, de fait, si la lumière que le prêtre célibataire répand autour de lui ne brille pas d'un plus vif éclat que celui que, sociologiquement, elle semble avoir dans le monde moderne, on ne voit pas comment un prêtre marié n'obtiendrait pas un résultat au

« Le célibat chrétien ne conduira-t-il pas forcément à une limitation ou à une restriction ? Au contraire, il apporte à la vie chrétienne la plénitude d'équilibre s'il est accepté dans la surabondance d'amour pour tout vivant ».

Ibidem.

moins égal. Si cela ne change pratiquement rien sur le plan objectif, pourquoi alors ne pas prendre les mesures qui, au plan subjectif, auraient au moins l'avantage de pacifier nombre de consciences sacerdotales qui s'ennuient à mourir ?

C'est là, croyons-nous, le véritable argument de fond qui a provoqué dans l'opinion publique alertée — certains diraient conditionnée — par une partie du clergé, la campagne actuelle pour l'abolition du célibat sacerdotal. Si l'Église latine devait modifier sur ce point la carte d'identité et le signalement de son clergé — l'hypothèse n'est pas chimérique — nous dirions que chaque époque a l'Église qu'elle mérite, une Église sur mesure. Mais nous n'en continuerions pas moins de penser et de répéter que l'Église voulue du Christ est toujours un devoir être. Le chrétien conteste toutes les structures temporelles, il contestera donc toujours aussi le mariage des prêtres même si dans la pratique il est bien obligé de s'en accommoder. De don Abbondio nous contestons tout, sauf son célibat.

« Seul l'amour du prochain vécu dans le don de soi peut révéler au célibat chrétien sa valeur objective de vocation ».

Ibidem.

Manzoni semble avoir lui-même voulu sauver la paternité spirituelle de ce pauvre homme en lui conservant au milieu de tant de ténèbres cette dernière lueur de grandeur, bien qu'on ne puisse se défendre de penser que, si don Abbondio avait été marié, cela n'eût sans doute pas — au plan de l'efficacité apostolique — changé grand-chose de la petite paroisse de la Valsassina.

Certains accusent le célibat sacerdotal de n'être que la peur de vivre, je voudrais bien être sûr que cette campagne ne trahisse pas elle-même une certaine peur de mourir. Réduire tout au mariage, comme d'aucuns le pensent et le veulent, serait peut-être utile pour multiplier les chrétiens. Mais on ne naît pas chrétien, on devient chrétien, et l'Église plus qu'à multiplier les hommes tend à les sanctifier. Le Christ semble avoir voulu que ses prêtres soient des pêcheurs d'hommes et non qu'ils soient des procréateurs d'hommes. L'homme marié qui devient prêtre — nous ne parlons pas du prêtre marié — est un cas qui peut se présenter en temps de persécution et aussi à une époque de tolérance, de bonasse triomphalisme ou de temporalisme florissant. Mais dans cette seconde période on ne tarde pas à constater, même si les arguments allégués et qui vont contre une confusion du sacré avec le divin et du sacré avec le sexuellement pur font illusion, que cela risque de faire du christianisme ou de l'Église un champ propice au népotisme ou à une économie basée sur la plus-value temporelle des sacrements. Et cela rappelle les périodes de décadence où les fils des prêtres et des prophètes faisaient bonne chère à l'ombre du sanctuaire.

Les lamentations sur les vocations peuvent être aussi bien sociologiques que mystiques. Les jérémiades sociologiques viennent de ce que les « appelés » ne seront jamais assez, du fait que les structures temporelles d'un christianisme largement répandu à l'horizontale dans le monde sont indéfiniment remplissables : une société, quelle qu'elle soit, n'a jamais assez de fonctionnaires et d'employés surtout quand c'est le peuple qui les fait vivre. La lamentation mystique « La moisson est abondante mais les ouvriers peu nombreux » est différente : les « appelés » dans ce cas ne sont jamais assez parce que la terre manque tellement de sel qu'il n'y en aura jamais assez pour lui redonner sa saveur. Mais autre chose est de trouver des ouvriers pour la moisson, et autre de recruter des employés pour dire la messe. Autre est de servir une chrétienté apparemment bien portante et assez satisfaite

d'elle-même en dépit de ses bougonnements, autre de servir le Royaume toujours à construire et réaliser.

Mais oui, le mariage des prêtres n'est pas contraire à la Révélation. Il ne lui est pas plus contraire que ne l'étaient les grasses prébendes et les gros bénéfices ecclésiastiques, cher Evely. Mais vous seriez le premier à protester si l'on venait vous dire que les gros revenus curiaux étaient à la mesure ou à la hauteur du mandat évangélique, alors pourquoi deux poids deux mesures ? Le problème n'est pas de trouver un espace ou une marge dogmatique pour nos choix personnels, mais de veiller à ce que ceux-ci soient réellement à la mesure de la « nouveauté » qu'apporte l'Évangile. Personne ne peut soutenir qu'un prêtre « riche » soit moins prêtre que les autres, mais tout le monde

« Le célibat est un signe de la Résurrection et du Royaume de Dieu qui approche, parce qu'à la Résurrection et dans le Royaume on ne se marie et on ne s'épouse plus. Dans le Royaume de Dieu la plénitude de l'amour sera telle qu'on ne sentira plus le besoin d'une intimité limitée, celle-ci apparaîtrait au contraire comme une diminution de l'amour. Ainsi les célibataires chrétiens sont des signes de cette plénitude d'amour ».

Max THURIAN, *Ibidem*.

— à moins d'avoir perdu non seulement l'intelligence de la foi mais le bon sens de la foi — nierait que ce prêtre soit un témoin de la pauvreté évangélique. Et il en va de même du prêtre « marié ».

Le Verbe a « planté sa tente » parmi nous mais n'a pas, que je sache, fondé une maison ni ne s'est mis en ménage. Et cela suffit amplement à justifier le célibat sacerdotal ou religieux. Toutefois, si le Verbe fait chair n'est pas en réalité le Modèle proposé à l'homme — comme on l'a cru jusqu'ici — alors, mais alors seulement, on est en droit de se replier sur l'argument de la non-incompatibilité dogmatique entre mariage et sacerdoce. Il y a d'ailleurs tant de choses qui dogmatiquement ne sont pas incompatibles et contre lesquelles les adversaires du célibat des prêtres protestent bruyamment — tel par exemple un Pape prince, un Evêque comte ou grand propriétaire terrien, un Abbé esclavagiste, etc. — que l'on ne comprend pas comment ils peuvent être eux-mêmes partisans du mariage des prêtres. Ou peut-être ne comprend-on que trop bien... pourquoi.

Aldo BERGAMASCHI

Prophétisme, prophètes et faux-prophètes ou les limites d'un genre littéraire¹

L'Eglise post-conciliaire se voit lancée dans une opération « prophétisme », dont il est sans doute trop tôt pour tirer un bilan même provisoire. L'appui donné au mouvement par des théologiens chevronnés, n'empêche point les exégètes d'éprouver un certain malaise. Le mot désigne un phénomène historique, limité dans le temps et dans l'espace — le prophétisme d'Israël —, et susceptible de bien des interprétations, dont on semble ne retenir que celle donnée au siècle dernier par l'exégèse libérale allemande.

L'image romantique du prophète contestataire et moraliste, anti-culturel et anti-institutionnel, « troubleur » systématique de la bonne conscience d'Israël, est pourtant en train de passer de mode. Il apparaît de plus en plus que les prophètes appartiennent bel et bien, sinon à une institution, du moins à une tradition. Ils sont les porte-parole du Dieu de l'Alliance, et leur opposition au régime établi est à placer, moins sous le signe de la nouveauté, que sous celui de la fidélité.

Les exégètes du Nouveau Testament, sur ce sujet, ne sont guère moins embarrassés que ceux de l'Ancien. Les prophètes y sont en effet essentiellement considérés comme des simples annonciateurs du Règne de Dieu. Jean-Baptiste passera pour le plus grand et le dernier d'entre eux, cependant que l'attente messianique du Prophète par excellence, se trouvera comblée par la venue du Christ Lui-même.

Il existe certes, dans l'Eglise primitive, des personnages que les Actes des Apôtres et les épîtres pauliniennes appellent

1. Ces réflexions me sont inspirées par la lecture du livre de Louis Evely *La prière d'un homme moderne*, Ed. du Seuil, Paris, 1969. Toutes les citations de l'article sont tirées du livre.

« prophètes ». La fonction de ces derniers dans la communauté chrétienne reste toutefois fort mal définie; elle ne possède en tout cas aucun lien avec le grand mouvement prophétique d'Israël.

Il y a plus inquiétant. Le mot prophète — *nabi* en hébreu — désigne, dans la Bible, autant les faux-prophètes que ceux dont la Tradition a authentifié le message. L'Évangile, quant à lui, n'encourage personne à courir après les prophètes, il invite même positivement les fidèles à se méfier des « faux-prophètes », dont la prolifération doit hâter l'apostasie finale.

Une littérature de type « prophétique » a donc fort peu de chance de retenir l'attention des biblistes. Il faudra, pour troubler le calme olympien de leur tour d'ivoire, que quelques bolides passent le mur du son. C'est un choc violent, que de lire, après quinze ans passés à étudier la prière d'Israël, une phrase telle que celle-ci :

A quand une épuration des Psaumes ? N'est-ce pas un malheur pour l'Église de prier une révélation en retard ?... Deux mille ans de stérilité ! (p. 17).

Une telle littérature obéit à un genre littéraire déterminé, point n'est question de le nier. Il y a cependant des limites qu'on ne franchirait qu'imprudemment, limites d'« hygiène publique » qu'une revue peut avoir mission de rappeler.

L'usage du paradoxe

Un exégète serait évidemment mal venu de refuser à un prophète du XX^e siècle le droit de s'exprimer de manière paradoxale.

Nous n'en voudrions donc pas trop à Louis Evely d'écrire :

Le Christ n'est né qu'une fois que parce qu'Il naît toujours (p. 77).

Rien ne désapprend autant de prier que de « réciter des prières » (p. 120).

Mais un titre de film, fût-il aussi prestigieux que « Dieu a besoin des hommes », n'est pas une parole d'Évangile; le paradoxe ne doit donc jamais devenir un dogme. Des formules susceptibles d'un sens acceptable, deviennent des monstruosité quand on en fait la thèse d'un ouvrage, comme c'est le cas pour les propositions qui suivent :

Nous n'appelons Dieu que parce qu'Il nous appelle... nous nous ne le prions que parce qu'Il nous prie (p. 9).

PRIER, C'EST EXAUCER DIEU QUI NOUS PRIE (p. 10).

C'est Dieu qui prie les hommes et qui n'en est pas exaucé (p. 18).

La rigueur logique

On ne peut certes pas exiger du prophète une logique par trop rigoureuse. Mais il ne faudrait peut-être pas non plus sous-estimer la subtilité d'esprit du lecteur. Celui-ci dans une phrase telle que :

Invinciblement nous imaginons un Dieu à notre image :
majestueux, trônant, redoutable, malveillant (p. 37),

ne manquera pas de remarquer qu'il n'est lui-même ni « trônant », ni « redoutable », et qu'on peut être « majestueux » sans être « malveillant ».

Il paraît vain, par ailleurs, de prétendre enfermer les gens dans des alternatives dont les deux termes ne s'opposent d'aucune manière :

Que pensez-vous que Dieu désire : des adorateurs ou des collaborateurs ? (p. 107).

Plutôt que d'avoir à choisir entre une certaine caricature du Pater (p. 121), et la nouvelle version qu'en présente Louis Evely, un chrétien, fort heureusement, gardera toujours le droit de continuer à réciter l'oraison dominicale, telle que reçue des lèvres du Christ et commentée vingt siècles durant par l'Église.

L'art des distinguos n'est guère prisé par le prophète, fût-il docteur en philosophie thomiste. On ne saurait pour autant l'excuser de vouloir ébranler les hases de la métaphysique avec de simples sophismes grossiers.

De toutes les thèses de notre théodicée classique, celle de la toute-puissance divine se trouve ici la plus malmenée : « L'idole à abattre est celle de la Toute-Puissance » (p. 89). Et voici le genre d'arguments apportés :

En professant l'omnipotence de Dieu, vous niez la création, vous niez la liberté, vous faites de la Passion une pieuse comédie et surtout vous réintroduisez Jupiter sous le couvert de Jésus-Christ. Et, s'Il peut l'empêcher, Dieu est responsable de tout le mal du monde (p. 89).

Si Dieu fait le bien, Il est responsable du mal. S'il vous protège et vous épargne, c'est qu'Il sacrifie votre voisin (p. 92).

L'auteur n'arrive pas, en particulier, à concilier sa conception de l'amour avec l'idée de la puissance :

Dieu aurait pu être tout-puissant s'Il n'avait pas été l'amour (p. 90).

Dieu est pauvre, Dieu est faible, Dieu est souffrant puisqu'Il n'est qu'amour (p. 88).

Vous êtes dans un régime de grâce, et non de puissance... Dieu est un mendiant, un sollicitateur (p. 136).

Si Dieu, au lieu d'être conçu comme un rival, redevenait simplement

le Dieu de la Bible, l'Allié d'Israël, ni sa puissance ni sa richesse ne l'empêcheraient de m'aimer, elles deviendraient pour moi la source de ma puissance et de ma propre richesse.

Je pensais, quant à moi, jusqu'alors candidement, qu'un geste d'amour devait être un geste libre et qu'il appelait réciprocité. Je ne vois pas sur quel argument peut se fonder l'opinion contraire et comment l'on peut affirmer que l'amour est essentiellement « dépendance » (p. 41), et qu'il est « affreux d'aimer l'amour » (p. 44). L'auteur, d'ailleurs, écrit même plus loin :

La dépendance engendre toujours irritation, angoisse et agressivité. On ne s'aime bien que dans la liberté (p. 124).

Affirmations gratuites

Un prophète a le droit de n'être pas très au fait des données des sciences positives, ecclésiastiques ou non. On lui pardonnera mal, toutefois, de multiplier les affirmations gratuites. La démarcation, par exemple, que le livre entend établir entre l'esprit chrétien et la mentalité païenne, n'est apte à satisfaire ni l'historien des religions, ni celui du christianisme.

Le premier restera perplexe devant des affirmations de ce genre :

La religion païenne est la religion de ce que nous faisons pour Dieu (p. 23).

Les Grecs pensaient que Dieu n'aimait pas les hommes ; c'étaient les hommes qui aimaient Dieu (p. 24).

Quant au second, il sera fort surpris d'apprendre qu'il n'existe « pas de culte de Dieu dans le christianisme » (p. 45).

L'exégète, lui, était loin de se douter que « dans la mentalité sémitique, la localisation du Père dans les cieux était le moyen de Le rapprocher de nous » (p. 125). On lui expliquera qu'on prétend « donner le bon exemple à Dieu », quand on ose lui dire : « Pardonnez-nous nos offenses, comme nous pardonnons... » (p. 134), ou que le passage fameux sur le sabbat signifie que « Dieu est au service de l'homme, et non l'homme au service de Dieu » (p. 47). Voici ce que devient une parole célèbre du Seigneur :

Si l'homme s'élève, Dieu l'abaisse. Mais s'il s'abaisse, Dieu l'élèvera. Traduction vulgaire : Faisons l'âne pour avoir du son (p. 123).

Normalement habitué à justifier ses prises de position par des références, le bibliste ne manquera pas de se demander où Louis Evelyn puise ses renseignements pour affirmer :

Or les goûts du Christ sont évidents : Il ne demande pas de L'aimer Lui... (p. 30).

Le Christ a tout centré sur le service de l'homme. Le vrai culte de Dieu est le respect de l'homme (p. 40).

Mais pour le Christ, l'homme seul est sacré, et tout le reste est à son service (p. 41).

Le Nouveau Testament, apparemment, dit tout le contraire : « Si quelqu'un m'aime... » (Jn 14, 23), « Simon,... m'aimes-tu ? » (Jn 21, 15). N'y entend-on pas parler souvent de la gloire de Dieu ? Peut-être que, pour guérir de son obsession malade d'une humiliation de Dieu, l'auteur aurait grand intérêt à méditer l'hymne de l'épître aux Philippiens :

Il s'humilia plus encore,
obéissant jusqu'à la mort,
et à la mort sur une croix !
Aussi Dieu l'a-t-il exalté
et lui a-t-il donné le Nom
qui est au-dessus de tout nom,
pour que tout, au nom de Jésus,
s'agenouille, au plus haut des cieux,
sur la terre et dans les enfers,
et que toute langue proclame,
de Jésus-Christ, qu'il est Seigneur,
et la gloire de Dieu le Père (Ph 2, 8-11).

L'auteur, reconnaissons-le honnêtement, sait se rendre compte parfois que ses affirmations ne cadrent pas avec celles de l'Évangile. Il n'en paraît pas cependant particulièrement troublé. S'il admet que le Christ a fait des prières de demande, c'est pour ajouter :

Le Christ Lui-même a commencé, comme nous tous, par demander ce qu'il ne fallait pas (p. 22).

La thérapeutique du choc

La révélation du Christ, pour rester vivante, ne doit-elle pas provoquer « un choc de surprise » (p. 28) ?

Comment serez-vous fidèle au Christ si vous ne suscitez pas le même scandale que Lui ? (p. 47).

Si les hommes de génie sont toujours quelque peu fous, tous les fous n'ont pas du génie. Si la fidélité au Christ crée obligatoirement du scandale, tous les scandales ne naissent pas de la fidélité au Christ.

Point n'est besoin en effet de beaucoup d'imagination pour faire choc ; il suffit simplement d'affirmer le contraire de ce qu'on avait prétendu jusqu'alors. Je ne sais si l'ancienne « conception » qui voulait que Dieu fût adoré, servi et aimé, était plus « commode » (p. 113) ; je ne m'en obstine pas moins à trouver « trop dure » (p. 41) une parole qui prétendrait l'infirmier... ô cœur lent à croire !!!

Il y aurait sans doute quelques ménagements à prendre pour proclamer « qu'il n'y a pas de ciel, pas d'autre monde, pas de vie future » (p. 127). Nous qui pensions, ingénument, que la pauvreté évangélique consistait essentiellement dans la dépendance de l'amour divin, il va falloir en rabattre : c'est Dieu qui dépend de nous.

Pendant vingt siècles — vingt siècles de stérilité —, on a attendu en vain le Règne de Dieu et, dans les nuits obscures, les mystiques ont fait pour rien l'expérience du silence de Dieu. Nous venons heureusement d'apprendre que Dieu n'est plus à « chercher » (p. 9), que le Règne de Dieu est arrivé (p. 129) et que « Dieu parle tout le temps » (p. 64), un éternel Bavard qui n'attend même pas qu'on lui réponde.

Ils nous ont ainsi tous induits en erreur, ces auteurs spirituels qui nous avaient enseigné à demeurer à la disposition de l'initiative divine; rien ne dépend plus que de nous (p. 77), et c'est nous qui sommes « responsables des Transfigurations » (p. 79).

Pour violent que soit un tel choc, il ne suffit pas à ébranler ma foi à un « Dieu vivant », qui dialogue réellement avec moi, un Dieu capable de se refuser (contre p. 77), un Dieu qui me respecte assez pour ne me parler que quand je le cherche (contre p. 9). Le choc qui m'ébranle, est celui de l'éternelle nouveauté de Dieu dans ma vie, non celui des misérables divagations d'un cerveau humain.

Notre prophète se prend d'ailleurs lui-même les pieds dans le filet de sa pseudo-logique. Il parle de l'unité des deux commandements, alors qu'il n'en reconnaît qu'un de valable, celui de l'amour du prochain. Il nous demande de passer notre vie à rendre grâces à un Dieu qui n'est jamais intervenu concrètement dans le drame de notre existence. Saint Paul était quand même plus logique dans les eucharisties de ses épîtres, où nous avons hâte d'aller nous plonger pour y respirer à nouveau un air pur.

La démythisation

Toute expérience chrétienne se charge à la longue d'impuretés, et toute représentation du divin contient sa part d'idolâtrie. Le phénomène est depuis longtemps connu. Il y a donc toujours eu et il y aura toujours à démythiser; aussi sommes-nous prêts nous aussi à entreprendre « la tâche urgente de déplumer les anges » (p. 71).

Mais « démythiser » ne signifie nullement réduire tout aux dimensions de notre médiocrité. La démythisation implique une profonde humilité d'esprit, elle procède d'un attachement sincère à la vérité, qu'on tente de dégager sous les revêtements toujours imparfaits de son expression. Or, ne retenir de l'Évangile que ce qui va dans le même sens — celui qui nous plaît — c'est le dénaturer. Toute vie suppose un équilibre de charges contraires, et c'est le propre des hérétiques que d'opposer l'Évangile à l'Évangile. Pascal ne nous a-t-il pas dit qu'il ne fallait jamais lâcher les deux bouts de la chaîne ?

Pour réciter le Pater comme l'a voulu le Christ, il y a certes à démythiser, mais c'est l'homme qu'il faut démythiser, non le Pater.

Qu'est-ce que cet « homme moderne », en effet, dont on nous rebat les oreilles ? Un homme qui, ayant découvert les causes secondes (p. 97), a enfin compris qu'il n'est pas le parasite de la Nature et le mendiant de Dieu (p. 131) — ce que les chrétiens savaient depuis longtemps. Quant au scientisme proprement dit, il a déjà une fort longue histoire.

Le mythe de l'homme tout court n'est, d'autre part, qu'un mythe de gens riches, destinés à masquer leurs vices et turpitudes, à leur faire oublier leur « univers concentrationnaire ». Le Christ n'avait pas besoin d'honorer cet homme-là : car il se suffit, mais il nous a appris la dignité de l'« Homme Nouveau », né de l'eau et de l'Esprit, « qui a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité » (Ep. 4, 24).

Le chrétien n'a pas à chercher à devenir un héros de cinéma susceptible de plaire aux mass-media, il doit tendre à la réalisation de cet homme libéré du péché, qui finalement pourra plaire à Dieu.

Arbitres de la vérité

Les prophètes se font volontiers arbitres de la vérité, face à une autorité qu'ils jugent oppressive. C'est que l'autorité est dépositaire d'un message et non créatrice de consciences chrétiennes. N'invertissons pas les rôles cependant. Aucune conscience prophétique authentique n'est habilitée à proposer un autre message que celui dont l'autorité a le dépôt... même si un ange annonçait un autre évangile, qu'il soit anathème ! disait saint Paul (Ga 1, 8).

Si je veux savoir ce que c'est qu'un chrétien, je dois le demander au Christ, à ses apôtres, à son Eglise, et non point aux prophètes. Je refuse à qui que ce soit, comme un intolérable abus de confiance, comme une agression contre mon propre charisme prophétique, le droit de m'obliger, par la seule puissance de ses cordes vocales, à être un chrétien selon ses goûts.

Etre chrétien, nous dit-on, « c'est croire que notre vie a un sens » (p. 65). Mais ne peut-on donc croire que la vie a un sens sans être chrétien ? « Un chrétien est quelqu'un qui témoigne que Dieu lui a parlé » (p. 62). Ne serait-ce pas également le cas de Mahomet ?

Pour une aussi maigre moisson, l'auteur nous convie à renoncer à l'héritage d'un saint Augustin :

Est-elle chrétienne la pensée de saint Augustin qui a enchanté toute la piété de notre jeunesse : « Fecisti nos ad te, Domine, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in Te »... Quel père engendre des enfants pour lui ? » (Est-ce le sens de la préposition « ad » ?) (pp. 44-45).

à l'héritage d'un saint Benoît (p. 45). Il nous faudrait surtout abandonner la prière « essentiellement païenne » du Canon (p. 24), sinon même toutes les prières que nous a léguées la liturgie, lesquelles n'ont pu heurter notre sens chrétien durant vingt siècles, du seul fait qu'elles étaient en latin (p. 15)... comme le *De sexto* !

Le rôle de la caricature

C'est en exagérant les traits qu'on peut faire prendre conscience aux gens d'une réalité à corriger. La caricature, de ce fait, relève donc bien du genre littéraire de la prophétie.

Si toutefois on force la note, on obtient l'effet exactement contraire, car l'objet déformé tend à sortir des limites du réel. J'ai connu, pas plus qu'ailleurs cependant, bien des imbéciles dans le corps des doyens, mais jamais au point d'en entendre un qui dise à son vicaire se précipitant pour ramasser le chapeau d'une dame : « Restons prêtres ! » (p. 31).

Vient un moment où la caricature trop poussée n'atteint plus personne. Voici quelques exemple :

Jacques et Jean avaient voulu faire descendre le feu du ciel sur une ville de Samarie. C'est une méthode invinciblement ecclésiastique (p. 31).

Les évêques passent des journées entières à consacrer des briques (consécration des églises) (p. 50).

Une petite fille de sept ans, à cet âge admirable où on réfléchit encore, où le rouleau compresseur de l'enseignement religieux n'a pas encore étouffé toute réaction, toute curiosité... (p. 60).

Impossible d'entrer, malade ou accidenté, dans un hôpital, sans qu'une bonne Sœur ou un brave aumônier vous explique le sens providentiel de votre malheur (p. 94).

Le prophétisme manque alors son but ; au lieu d'inquiéter, il rassure, ce que Jérémie, Michée et autres, n'ont cessé de reprocher aux faux-prophètes. En méditant les « Ecrits Spirituels » du Père de Montcheuil, chacun a froid dans le dos, car sa propre lâcheté se trouve impitoyablement démasquée. En parcourant le livre d'Evely, le lecteur rit sur le compte des autres, ou s'indigne à leur sujet. Il y a d'ailleurs une manière de prêcher sur les misères du Tiers-Monde, qui met en appétit pour le réveillon qui suit..

Le péché de l'Eglise, certes, est ici impitoyablement accusé. Mais l'Eglise, qui est-ce ? pas le lecteur en tout cas. L'auteur reprend ici certains thèmes connus : hors de l'Eglise, point de péché ; il n'y a de chrétiens que ceux qui font profession de ne pas l'être (p. 131), thèmes dont nous nous garderons de discuter la légitimité. Faisons seulement remarquer qu'il n'existe pas de péché propre à Israël. Le péché

que démasquent les vrais prophètes, c'est le péché des nations auquel se laisse entraîner le peuple élu. N'en serait-il pas de même pour l'Église ?

L'arbre et son fruit

L'amour de l'homme dont parle tout le livre, ne se prouve pas par des discours, mais par les actes : « On reconnaît l'arbre à ses fruits ».

Respecter l'autre, c'est en effet plus facile à prêcher qu'à pratiquer. Peut-on dire qu'on respecte ses frères quand on passe son temps, par exemple, à en dénaturer grossièrement les intentions, au point d'écrire :

Nous sommes parvenus à reconstituer un clergé aussi compact, aussi autoritaire et oppressif que celui qui L'a (le Christ) finalement exécuté ! (p. 40).

Si quelqu'un mérite d'être fusillé dans la chrétienté, c'est bien celui qui a inventé que le Christ était « le plus beau des enfants des hommes » ! (p. 85).

Notre prière est entachée de bien des imperfections, nous en conviendrons volontiers. Mais je ne connais personne pour qui le Pater veuille dire « à peu près » ceci :

« Notre Père, restez dans les cieux : ne vous occupez pas trop de nous, ne venez pas vous mêler de nos affaires. Tant que c'est moi qui conduis, je suis tranquille, mais si vous prenez le volant, Dieu sait où nous aboutirons !

« Que mon nom soit honoré, connu, estimé, ou au moins le nom de ma famille, de ma communauté...

« Que mon règne arrive, que mon influence s'étende, que mes possessions s'accroissent !

« Et surtout, que ma volonté soit faite ! (Prions-nous, spontanément, pour autre chose ?).

« Mon pain est en sûreté dans mon portefeuille, dans ma cave, dans mon frigidaire. Mais si, par hasard, Seigneur, il te plaisait de mettre dessus un peu de confiture, cela m'étonnerait, mais ce ne serait pas de refus. Mais, pour l'essentiel, il est bien évident que je ne compte que sur moi ; dans les choses importantes, on ne fait pas de poésie.

« Je pardonne pour acheter, pour mériter ton pardon.

« Ne nous envoie pas trop d'épreuves et de catastrophes.

« Et délivre-moi de mes ennemis.

« Amen ! » (p. 121).

Ce n'est pas enfin parce que la charité se doit d'être universelle, que les chrétiens en sont exclus : « Voyez comme ils s'aiment ! »

Je ne puis croire à votre amour pour le Tiers-Monde, lorsque je vous vois détester les gens qui vivent avec vous. Tout en fustigeant le péché de leur peuple, les vrais prophètes s'en sont fait constamment les intercesseurs (cf. Am 7, 2; Jr 15, 11).

Ecouter Dieu

Ecouter Dieu, « *schema Israël* », c'est un leit-motiv qui revient presque à chaque page de la Bible. Mieux vaut donc plutôt que de parler, « écouter Dieu qui nous parle » (p. 55).

Mais que signifie « écouter Dieu », si on lui refuse le droit de nous former et de nous éduquer :

Le Dieu pédagogue m'est aussi antipathique que le Dieu bourreau (p. 93) ?

De toute manière, « écouter Dieu » et « faire parler Dieu », s'opposent diamétralement, tout autant que nuit et jour, que bonheur et malheur. Aussi l'Ancien Testament stigmatise-t-il les faux-prophètes qui font dire à Dieu ce qu'il n'a jamais dit (Dt 18, 20), lui prêtant « les visions de leur propre cœur » (Jr 23, 16).

On sait, par exemple, que Dieu avait trouvé bonne (Gen 1, 4, 10, etc.) sa création jusqu'à ce que, l'ayant confiée à l'homme, il l'ait jugée très bonne (Gn 1, 31). Or, notre auteur nous offre une vision assez différente de ce qu'alors pensa le Créateur :

« Je n'ai qu'une excuse d'être le Créateur d'un univers si dur, si hostile à la vie, si inhospitalier à l'homme, c'est de t'avoir créé, toi, créateur, capable d'améliorer et d'achever mon œuvre. Je ne suis pas fier du monde tel qu'il est sorti de mes mains, mais je serai justifié par l'achèvement que tu lui inventeras. Tu n'es pas un esclave dont le devoir serait de me remercier et de respecter mon ouvrage. Tu es mon fils, tu commandes, tu collabores et tu prends responsabilité et initiative » (p. 100).

Il paraît étrange de prêcher qu'il faut écouter Dieu, lorsqu'on se voit obligé de fabriquer un texte du Pater différent de celui que le Christ nous a appris, un Pater à notre goût (et quel goût !):

« Notre Père qui es avec nous,

« Tu nous as révélé et communiqué ton amour, et nous en vivrons assez pour qu'il se transmette, à travers nos amitiés, nos fraternités, nos paternités et maternités, à tous ceux qui l'attendent;

« Tu as établi ta demeure en nous, et nous voulons révéler à chaque homme sa dignité, et lui obtenir le respect qu'il mérite;

« Tu as fait connaître en Jésus-Christ ta volonté de justi-

ce, de partage et d'amour, et nous voulons l'accomplir sur cette terre pour qu'elle devienne un lieu où la justice habite et où on s'aime les uns les autres ;

« Tu nous as si bien partagé ton pain que tu nous as rendus capables de partager aussi le nôtre ;

« Tu nous as si bien pardonné que tu nous inspires le tact, le respect, la joie avec lesquels nous devons nous réconcilier nos frères ;

« Tu es avec nous dans toutes nos épreuves, dans toutes nos tentations et souffrances pour nous donner de les surmonter comme toi ;

« Et, avec toi, en toi, par toi, nous délivrerons le monde du mal !

« Amen ! » (pp. 138-139).

Les formules que nous récitons aujourd'hui sont celles que commentait l'évêque avant de les remettre aux catéchumènes, pour qu'ils les apprennent par cœur et les récitent au moment de leur baptême. Celui pour qui de telles formules ne signifient plus rien, devrait être capable de reconnaître, sans qu'on ait besoin de le lui dire, qu'il a cessé d'être chrétien.

Conclusion

Nous ne nierons pas que certains chrétiens, aujourd'hui comme hier, aient un charisme que, faute de mieux, on appellera « prophétique ». Il s'agit là d'un genre littéraire qui possède des limites, au delà desquelles le prophète devient un faux-prophète.

L'éditeur prend soin de nous aviser qu'« une récente enquête de la Librairie religieuse française a placé Louis Evely au premier rang de la littérature spirituelle ». On comprend alors qu'un authentique maître de la vie spirituelle — Urs von Balthasar — ait pu se plaindre de l'infantilisme spirituel de notre époque.

Université Laval
Québec

Evode BEAUCAMP

Note sur le réalisme

Le réalisme c'est, dans la manière de parler, bien des choses à la fois. « Soyons réalistes », dit l'homme positif en face d'un utopiste ou d'un rêveur. « Ne prenons pas nos désirs pour des réalités », « gardons les pieds sur terre », dit l'homme d'affaires avisé et prudent à l'aventurier qui court les risques sans contrôle. C'est le réalisme empirique dont nous avons tous besoin dans la vie, pour éviter de faire fausse route, de faire faillite, de nous faire rouler ou écraser par une auto. Ce réalisme ne donne pas de réponse aux doutes théoriques qui peuvent nous assaillir ; il ne résout pas les grands problèmes de l'existence : d'où venons-nous, qui sommes-nous, où allons-nous, etc... Il va de l'avant, poussé par l'entraînement grégaire et les mille vicissitudes de l'ambiance.

A côté de cela il y a le réalisme de la littérature, qui évite d'idéaliser le réel, qui cherche à le reproduire tel quel, soit dans sa platitude, sa vulgarité et même sa grossièreté, soit dans sa richesse, sa luxuriance et sa beauté. De même le réalisme de l'art, tendant à la ressemblance entre l'œuvre et le modèle. On a même en ces matières introduit le surréalisme, qui veut se libérer du contrôle de la simple raison et des valeurs reçues, pour traduire l'impression pure, la pensée pure, son jeu désintéressé. L'art a son code de règles et de prescriptions, ses techniques indispensables. Il tient une place importante dans la vie personnelle et sociale. Quand il est bien inspiré, il peut exprimer des réalités profondes, mais, comme tel, il reste un signe, il évoque, il suggère, il appelle autre chose de consistance absolue.

Il y a encore le réalisme expérimental des sciences positives, physiques, chimiques, biologiques, psychologiques et sociologiques dont notre civilisation est munie et enrichie chaque jour. Ce réalisme est merveilleusement développé, grâce à des méthodes de travail toujours plus perfectionnées, des instruments toujours plus précis et mieux adaptés, une organisation puissante et des réussites prodigieuses, de la plus haute utilité pour l'homme et la société. Mais pris tel quel, il ne conduit qu'à

l'« homo faber », l'homme à l'intelligence fabricatrice, il n'aboutit pas à l'« homo sapiens », qui seul peut donner les explications ultimes, conduire au sentiment religieux, à l'action de grâces, à l'engagement moral généreux et fécond.

Voici maintenant le réalisme historique de ceux qui racontent les actions passées des hommes, soit d'un homme en particulier, comme dans la biographie, soit d'un groupe ou d'une nation, soit d'une seule ou de plusieurs périodes ou d'une histoire universelle. L'investigation va maintenant jusqu'à la proto-histoire des temps les plus anciens et la préhistoire des temps primitifs accessibles. Le réalisme est ici fondé sur le témoignage humain recueilli et contrôlé, sur le document écrit et sur tout ce qui de quelque manière peut être signe d'une activité humaine exercée. On s'appuie sur la science et la véracité des témoins ou bien on interprète des signes révélateurs. On reconstitue ainsi des scènes et des événements. Tout cela est valable, et l'histoire est certainement, comme on le dit, « *magistra vitae* », à condition, bien sûr, qu'elle suive des règles de moralité, empruntées à la philosophie ou à la théologie. Mais, si haut qu'elle remonte dans le temps, elle ne va pas jusqu'au premier commencement. « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre ». Le sixième jour il créa l'homme et la femme à son image. L'homme ne put le savoir que parce que Dieu le lui avait révélé.

Un autre réalisme absolument valable et important est celui de la foi. Le croyant, en faisant l'acte de foi, affirme non seulement l'existence du Christ et la parole de Dieu, mais aussi le fait de la révélation et par ce même fait l'existence de Dieu révélant, car Dieu ne révélerait pas, s'il n'existait pas. C'est ainsi que beaucoup professent leur foi et disent : « Je crois en Dieu le Père Tout-puissant », et ils n'éprouvent pas le besoin de passer par les longues et laborieuses démonstrations rationnelles de la théologie pour en donner justification.

Le chrétien doit vivre sa foi. Il doit pouvoir la raisonner et la défendre. Il doit éviter de tomber dans le fidéisme qui le mettrait en défiance contre la raison naturelle, blessée mais non pas obscurcie par le péché originel. Il faut qu'il soit à même de montrer que Dieu a vraiment parlé aux hommes, que l'Eglise qui transmet sa parole le fait infailliblement en matière de foi et de mœurs, qu'on doit l'écouter et suivre ses commandements.

Pour y voir clair, il faut distinguer entre motif de la foi et motifs de crédibilité. Le motif de la foi c'est l'autorité de Dieu révélant. Plus précisément c'est la science divine universelle. Les motifs de crédibilité, ce sont les signes divins qui nous font accepter que la révélation vient vraiment de Dieu comme on le dit. Ces signes n'appartiennent pas au motif de la foi. Ils l'entourent comme une zone rationnelle nécessaire. Même pour les théologiens qui tiennent que ces signes sont affirmés dans l'acte de foi à la lumière de la foi, dans un acte synthétique qui affirme et objective tout d'une seule venue, ces signes présentent à l'esprit une certitude de caractère rationnel fondée en dernière analyse sur les premiers principes de la pensée.

Nous disons donc que le réalisme de la foi tient solidement, qu'il donne la réponse véritable aux grands problèmes de l'existence et de la vie. Il s'insère pourtant dans un cadre humain, comme le surnaturel dans le naturel. La pensée rationnelle est au service de la foi pour la faire apparaître dans son intelligibilité propre, pour l'analyser et l'approfondir et au besoin la défendre contre toutes les déformations possibles.

Nous aurions encore à signaler le réalisme mystique des âmes saintes qui ont une certaine expérience de Dieu et des réalités surnaturelles. Il est en premier lieu à contrôler par le discernement des esprits, afin d'écartier l'illusion. Mais avec l'Eglise catholique, à la suite de Bergson lui-même qui fait état des mystiques chrétiens, nous reconnaissons que certaines âmes élevées et purifiées ont des contacts intimes et conscients avec Dieu. La lumière de gloire étant réservée au ciel, c'est nécessairement dans la lumière de la foi que se réalise l'union. Nous retrouvons ainsi ce que nous avons dit sur le réalisme de la foi.

Dans notre article *Connaissance de l'être, connaissance de Dieu...* nous avons pensé pouvoir passer de la connaissance de l'être fini à celle de l'être infini qui est Dieu, et fonder ainsi rationnellement ce qui nous apparaît être le premier et véritable réalisme métaphysique. Nous voyions l'abstraction physique qu'opère naturellement notre esprit, dégageant des données sensibles l'intelligible, lequel, provenant d'éléments matériels, présente en même temps à l'esprit des formes corporelles désindividualisées, la quantité ou étendue qui les accompagnent et l'être lui-même apparaissant au sein de l'essence. L'être, disions-nous, c'est l'être participe en conjonction causale avec l'objet extérieur qui a impressionné les sens.

Si nous voulions introduire ici les points de vue de l'illumination bonaventurienne, nous proposerions de dire qu'elle intervient et dans le sujet connaissant et dans l'objet connu. Dans le sujet connaissant, c'est la faculté active d'intellect agent, mise en acte par le concours de l'intelligence première et agissant sur l'image reçue des sens pour en extraire l'idée. Dans l'objet connu, c'est précisément l'idée d'être, rattachant les réalités intelligibles perçues au premier intelligible, pour leur donner luminosité spirituelle et solidité ontologique. Mais ce procédé, légitime en métaphysique, où l'on suppose Dieu déjà établi existant, serait une anticipation prématurée en épistémologie proprement dite, où l'on étale les valeurs absolument premières du savoir humain pour en scruter la signification.

C'est qu'en effet l'être infini, qui est au terme de l'abstraction métaphysique, se conçoit tout différemment selon qu'on suppose Dieu déjà connu ou non auparavant. Dieu déjà connu, c'est une thèse classique de théodicée : Dieu est l'être infini, comportant dans la simplicité de son essence toutes les perfections. Mais avant la connaissance de Dieu il faut procéder autrement.

L'être infini est une richesse. Il faut l'examiner et dans sa compré-

hension et dans son extension, explicitement et implicitement. Selon son extension il est attribuable analogiquement à tous les existants et à tous les possibles, à l'objet particulier supposé actuellement connu par quelqu'un et à ce sujet connaissant lui-même. Selon sa compréhension explicite, il affirme l'être en opposition avec le non-être avec lequel il ne peut pas s'accorder, tout simplement. Selon sa compréhension implicite il inclut tous les êtres de l'univers, selon toutes les variétés d'espace et de temps, et toutes les possibilités.

Il y aurait pour le sujet connaissant une véritable tentation de panthéisme, à la manière de Spinoza, s'il n'avait pas la ressource de faire retour sur lui-même et de se penser réellement. Mais il l'a sans aucun doute. De l'objet connu il peut revenir à l'acte intellectuel qui l'a atteint, et de cet acte à son être même, et se rendre compte qu'il tient une place dans l'univers et qu'il y poursuit un but pour lequel cette connaissance lui est utile. Au sein de cet océan d'être que lui présente l'être infini, il ne se sent ni submergé ni anéanti, car il reconnaît sa propre réalité inconfusable, sa liberté de pensée, de volonté et d'action, sa propre responsabilité.

Retournant alors à l'objet de sa pensée, le sujet connaissant, en quête d'une explication adéquate de la totalité, discerne que l'ensemble des existants et des possibles qu'il peut atteindre en quelque manière, sont finis et limités. En tant que finis et limités ces êtres n'épuisent pas la réalité intelligible de l'être infini. Le fini appelle l'infini. Le fini n'est intelligible que par l'infini. Il faut donc que l'être infini admette dans son intelligibilité totale et véritable un autre être qui soit absolu, sans aucune relativité, et qui rende raison de tous les êtres finis. L'inclusion de la cause première qui est Dieu affleure là, à titre de requête supérieure éminente d'intelligibilité et de réalité. L'ensemble des êtres finis qui paraissent constituer l'intelligibilité de l'être infini, n'offrent d'eux-mêmes que de l'indéfini, toujours multipliable et changeant. En réalité ils ne sont contenus dans la compréhension de l'être infini qu'à l'état éminent de cause première et d'une manière contingente, comme objets libres d'une activité créatrice. Après une analyse laborieuse, l'idée d'être manifeste ainsi sa richesse véritable, utilisable pour la valeur ontologique de nos affirmations.

Au fond, y a-t-il une distinction réelle entre l'illation épistémologique telle que nous la proposons et les démonstrations classiques de l'existence de Dieu ? En théodicée nous disons : il y a du mouvement dans le monde : on y constate des causes efficientes, des réalités contingentes, du plus et du moins dans les degrés de perfection et de la finalité. C'est à partir de ces données d'expérience qu'on prouve qu'il doit exister un premier moteur, une première cause nécessaire, un être infiniment parfait, terme ultime de toute tendance.

Mais que valent ces constatations et ces données d'expérience, si on ne s'est pas d'abord assuré de la valeur absolue du jugement d'existence ? Il nous paraît inévitable de devoir affirmer, non pas séparément, l'existence de l'être fini et celle de l'être infini, mais ensemble, dans une

saisie unique, où l'être fini apparaisse dans sa réalité dépendante inséparable de la source de toute réalité qui est Dieu.

Tel nous paraît être le véritable réalisme, soutenant tous les autres. La réalité de Dieu, du monde et du moi connaissant est assurée. C'est à partir de l'objet extérieur qu'elle est établie. L'objection que faisait Kant au sujet pensant de Descartes, n'y voyant qu'une fonction unificatrice de la pensée sans fond ontologique, ne tient plus, car le sujet pensant est campé en présence de Dieu. Par ailleurs il nous paraît illusoire de vouloir fonder la solution du problème de la connaissance en commençant par l'affirmation du moi. Nous l'avons vu, cette affirmation ne peut être que consécutive à l'affirmation de l'objet direct. De lui, d'abord par concomitance et ensuite par réflexion proprement dite, le moi est affirmé. On notera, pour finir, la valeur métaphysique de l'aspiration augustinienne, en plus d'être une formule de prière : « Noverim me, noverim Te, et nihil aliud cupiam nisi Te ».

M.-B. PETEUL

L'affirmation ontologique et la relation transcendantale

Qu'il s'agisse de l'affirmation ontologique et de sa reprise dans l'acte de foi, ou encore de la philosophie de l'histoire et de ses relations avec la théologie de l'histoire, ou enfin du dynamisme foncier de l'univers, c'est-à-dire de la structure des êtres et de leur création, l'apprenti philosophe se heurte régulièrement à des antinomies apparemment insurmontables. La pluralité des principes, loin de s'ordonner en fonction d'une dialectique ascendante selon un axe continu, aboutit à une juxtaposition d'ordres qui se refusent à toute intégration comme à toute réduction.¹

Il y a une radicale solution de continuité entre l'objet de la raison et l'objet de la foi parce qu'il y a déjà une rupture totale entre l'être du fini et l'*ipsum esse* de l'Acte pur. Non seulement l'en-soi du fini et l'*ipsum esse* de l'Acte pur ne se définissent pas spontanément comme participé et participant, mais leur toute première relation est celle de l'opposition par contradiction absolue dont la loi d'identité, du *sic et non*, fournit la transcription logique.

L'apparition de l'ordre surnaturel et de la révélation relève bien d'un constat de fait, elle n'en demeure pas moins injustifiable en droit. Une intelligence faite pour le fini pris dans sa stricte identité n'a aucune chance de pouvoir s'exercer dans l'ordre de l'Infini. Aucune grâce, aucune élévation, ne peut opérer un tel changement de visée sans provoquer une mutation essentielle : en bonne scolastique, changer l'objet d'une faculté c'est changer la faculté et la remplacer par une autre.

1. Cf. *L'être, selon M. Gilson*, EF n° 47, 1968, pp. 251-274; *L'ordre naturel, consistance ou contingence*, EF n° 48, pp. 317-348; *Sens et non-sens*, EF n° 49, 1969, pp. 5-36; *La création : distinction réelle et négation*, EF n° 51, pp. 251-264.

Faute d'une connaturalité préalable à sa Présence, Dieu ne peut inviter l'intelligence à la Reconnaissance.

La lecture des signes devient plus que problématique. Rivé au sens de l'être fini, enfermé dans l'immanence, le symbole ne sera jamais qu'une dentelle de l'esprit, un élégant bavardage à l'entour de l'en-soi des choses. La critique de la raison grignote impitoyablement le réalisme de la foi. La démythisation, qu'elle soit le fait de l'exégète ou du théologien, pulvérise l'objet de la foi et désintègre l'assemblage des faits et des significations en abandonnant la clef de voûte de l'édifice à l'obscurité nouménale de l'Absence :

Peut-être faudrait-il dire que nous n'avons jamais des déterminations « affectant » l'être de Dieu lui-même, mais des énoncés, et ce sont ces énoncés qui seraient la matière de la théologie. Ceci me paraît très important, car cela signifie qu'on renonce à l'en-soi, bref que l'on applique à la théologie une exigence critique de style kantien. Nous avons à faire à des herméneutiques de l'existence chrétienne analogues, jusqu'à un certain point, à la critique du jugement, car il s'agirait avant tout de « jugements réfléchissants ».²

Il faut donc trouver un moyen terme qui permette de lever la contradiction, de sorte que l'objet naturel de l'intelligence ne soit pas anéanti parce que sans commune mesure avec l'objet de la foi. Il doit bien y avoir au cœur de l'homme un désir naturel de voir Dieu. Le tout est de trouver un objet auquel attribuer les caractéristiques correspondant à ce désir et susceptibles de le spécifier, faute de quoi le réalisme de la connaissance vacille sur ses bases. A moins d'admettre qu'il n'est ni utopique ni outrecuidant de prendre nos désirs pour des réalités, le vœu de l'esprit doit prendre sa spécification décisive et trouver la garantie de son objectivité du côté de... l'objet, c'est-à-dire dans une présence. Par conséquent, déterminant l'intelligence de plein droit, ce principe appartiendra également de plein droit à l'ordre substantiel et, en outre, devra se trouver de plain-pied avec l'ordre de l'*Ipsum Esse* : vu son élasticité, la notion d'*esse* paraît tout indiquée. Elle ouvre l'esprit à la véritable notion de l'Être, comme elle ouvre la substance d'Aristote à la notion de création et, même, la prédispose à l'éventualité d'un ordre surnaturel.

Toutefois, l'*esse* créé ne peut désigner directement l'*Ipsum Esse*, car il pencherait dangereusement du côté de la relation de création. Il ne serait plus un acte, à proprement parler selon le langage aristotélicien, ni l'acte ultime de la substance, puisqu'il serait au contraire essentiellement dépendant, donc passif et saisi comme tel. Mais, s'il n'est rien de plus qu'un co-principe de l'essence, la vieille question revient : en quoi se distingue-t-il réellement de l'essence ? Ce n'est pas tout d'en

2. *Mythe et foi*, p. 374, intervention de St. Breton ; cf. également p. 372, les inquiétudes de St. Breton à propos des positions critiques qui obligent à se demander si « l'être de la théologie n'est pas son propre néant ».

faire un supra-intelligible, encore faut-il montrer qu'il ne s'agit pas d'un résidu cumulant les contradictions du système.

Saint Thomas lui-même n'est pas mieux placé que nous pour formuler ce rapport de l'essence à l'être au sein de l'étant. En un sens, il s'agit là d'un rapport d'être à être, car si l'essence n'était pas elle-même de l'être, elle ne serait rien ; mais, en un autre sens, l'*essentia* n'est pas de l'être au sens précis où l'est l'*esse*, sans quoi, étant infinie comme lui, elle serait Dieu. Il faut donc admettre que l'essence est bien de l'*esse*, mais déterminé, délimité ou, plutôt, il faut admettre que l'essence est la détermination, la délimitation, la restriction et la contraction de l'*esse*.³

Mais si l'essence est de l'*esse*, comment peut-elle s'en distinguer réellement pour devenir son principe déterminant selon la loi de la puissance à l'égard de l'acte ?

Ceux qui s'élèvent contre cette composition ont tort de s'en prendre à la doctrine, c'est l'être lui-même qui en est responsable, car il est ainsi fait, mais ceux qui s'étonnent qu'on y trouve difficulté ne sont pas non plus très raisonnables, car s'il n'y a rien en dehors de l'être que le néant, avec quoi l'*esse* pourrait-il composer, sinon avec l'être ?⁴

On voit mal, en effet, comment l'être pourrait d'abord se distinguer de soi pour s'ajouter ensuite à soi au sein de la composition :

3. E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris 1960, pp. 192-193. Qu'est ce que l'*esse* ? A l'état pur, c'est l'*Ipsum Esse*. Créé, ce n'est plus l'*Ipsum Esse* mais ce n'est pas l'essence, sans être, cependant, la relation de création réelle. Comment éviter la contradiction ? Car, la notion d'*esse* conote, de soi (cf. *Sens et non-sens*, EF n° 49, pp. 26-27 et n. 61), l'efficacité créatrice et fonde donc l'analogie d'attribution (dangereusement intrinsèque, étant donné l'univocité de la notion d'*esse*), et, en même temps elle se confond complètement avec l'ordre de la cause formelle irréductible à la relation de création et donc adaptable à la seule analogie de proportion ! Que répondre aux critiques de J. Wahl, par exemple : « Une première difficulté dans la théorie exposée par Gilson se présente à nous quand nous nous rendons compte que l'acte d'exister est suivant lui position d'une essence dans l'être. Ainsi, l'existence ne peut pas être complètement séparée de l'essence puisqu'elle en est la position. La difficulté s'accroît quand intervient la précision que nous apporte Gilson en nous parlant d'une composition du sujet avec son acte d'exister... Nous sommes amenés à voir que cette théorie, qui voulait nous délivrer du concept, nous ramène finalement à lui ». Jean WAHL, *Traité de métaphysique*, Payot, 1968, p. 122 et sq. Et encore : « Il serait curieux de suivre le développement de la théorie de l'être dans la philosophie récente française. Nous ne nous appesantirons pas sur l'idée de l'acte d'être tel qu'il est développé par le néo-thomisme de Maritain et de Gilson. Sans doute, il poserait beaucoup de questions, par suite du problème de la composition de l'essence et de l'existence tel qu'il est posé par Gilson pour les êtres produits par l'acte d'être. par suite aussi de la question de la relation entre le jugement fondé sur l'être et cet acte d'être qui dépasse tout jugement ». J. WAHL, *Tableau de la philosophie française*, NRF, coll. idées, 1962, p. 162.
4. E. GILSON, *Introduction...*, p. 190.

Mais une composition d'être et d'être ne semble pas une notion claire, car on peut aisément comprendre que des êtres s'additionnent pour former un être d'autre espèce que ses composants, mais il est incompréhensible que de l'être doive s'ajouter à de l'être afin que l'être lui-même soit possible. L'être n'accompagne pas seulement toutes nos représentations, il les précède et les conditionne; entrant dans la composition de toutes, lui-même ne saurait être composé.⁵

Tout se passe comme si la distinction réelle de l'essence et de l'existence reflétait la distinction contradictoire de l'être et du néant. Tout se passe comme si la différenciation de l'être présupposait le néant comme sa condition préalable. La logique de cette distinction et de cette différenciation, qui rappelle celle de l'être et du néant, est celle même de l'absurde :

Disons-nous que l'essence est la cause, la raison de l'existence ou, inversement, que cette fonction est dévolue à l'existence à l'égard de l'essence ? Dans la première hypothèse, la plus connue et la plus classique, nous nous heurtons aux difficultés bien connues d'une essence qui se donnerait l'existence qu'elle doit posséder au préalable pour se la donner. Dans la seconde, l'existence ne surabonderait en essence qu'en présupposant celle-ci au titre d'une détermination qui oriente le mouvement d'auto-donation. Des deux types de rapport et de fondement, aucun ne semble pouvoir nous satisfaire.⁶

De même que le néant n'est pensé que par référence à l'être, de même l'essence n'est pensable que par référence à l'esse. Comment en serait-il autrement, puisque finalement l'être et l'esse coïncident. Mais s'en tenir à cette « explication un peu grosse »⁷ qui fait dériver l'essence de l'existence est certainement trahir la pensée de M. Gilson.

Sans dout l'esse introduit-il l'efficiencie créatrice au sein de la substance aristotélicienne, mais il serait erroné d'interpréter la relation essence-existence dans cette ligne, puisque ce serait supprimer la réciprocité causale :

Ne serait-ce pas parce que nous durcissons la raison suffisante en une causalité proprement dite, de modèle quasi biologique ? Hegel remarque à ce propos que le « fondement en question n'a pas de contenu précis », qu'il ne faut en faire ni une « activité productrice, ni une motivation ». Certes, tout fondement est fondement d'un « autre ». Mais la réalité qui fonde n'est ni pure identité avec soi, ni pure diversité eu égard à l'autre. Elle est le passage réciproque, l'une dans l'autre, de cette identité et de cette diversité.⁸

5. *Ib.*

6. St. BRETON, *Essence et Existence*, pp. 82-83.

7. *Ib.*, p. 82, n. 1.

A supposer que cette raison suffisante qui n'est ni « le même » ni « l'autre », ne soit pas un lieu de passage mal famé pour la pureté de l'être, ce n'est, en tout cas, plus l'esse qui remplit la fonction de principe-fondement. C'est la relation essence-existence :

Dès lors, au lieu de chercher comment unir essence et existence à partir d'hypothèses absurdes : identité ou distinction absolues, ne vaudrait-il pas mieux essayer de définir cette relation elle-même dont l'évidence est le fondement de nos réflexions ?⁹

La relation fournit le moyen terme recherché et l'existence n'est plus qu'un aspect dérivé entièrement inhérent, comme l'essence, à l'ordre de l'immanence. En conséquence, le principe-fondement se pense nécessairement et prioritairement en fonction de l'Absolu :

Le rapport qui unit, aux différents niveaux de signification, essence et existence est fonction, en dernière analyse, du rapport fondamental de l'esprit à l'Absolu.¹⁰

Reste à savoir comment entendre ce rapport de l'esprit à l'Absolu. Relation réelle ou relation de raison ?

S'il s'agit d'une relation réelle, que devient la consistance de la substance ? Ou bien les êtres indiquent d'emblée l'Être absolu comme leur principe-fondement et leur cause efficiente, et que reste-t-il de la fameuse unité d'indivision et de distinction hors laquelle il n'est point de salut pour la réalité substantielle ? Ou bien, délaissant la voie de l'efficience, l'Être ne se manifeste pas à travers l'objet sensible mais d'abord comme le terme de notre aspiration à l'unité totale, et où sera la différence entre le réalisme et l'idéalisme ? Si la relation à l'Absolu concentre en elle les privilèges de l'être, que devient l'objet sensible ? En outre, l'Être sera-t-il autre chose qu'une objectivation illégitime de nos projections fonctionnelles ?

Mais, à l'inverse, se rabattre sur une relation de raison, au nom de la consistance de la substance et du réalisme de la connaissance sensible, n'est-ce pas s'enfermer dans une dialectique de l'essence et de l'existence, de l'acte et de la puissance, qui présente toutes les apparences d'un cercle vicieux ? Et, surtout, n'est-ce pas se livrer pieds et poings liés aux coups de la critique kantienne en transformant le principe de causalité en pure intuition a priori ?

Il est vrai, et nous tenons à le rappeler, que si cette dialectique de l'essence et de l'existence nous mène, par le déploiement des significations, à la nécessité de leur dépassement, elle ne suffit pas à établir, d'un point de vue critique, la réalité de leur au-delà. L'ombre de Kant pèse sur

8. *Ib.*, p. 83.

9. *Ib.*, p. 82.

10. *Ib.*, pp. 83-84.

toute « métaphysique qui pourra se présenter comme science ». ¹¹

Le problème critique enferme-t-il l'épistémologie dans l'impasse et faut-il désormais confier l'intelligence de la foi aux seuls spécialistes des méthodes critiques en renonçant à ranger les objets formels en tout genre sous l'unité de l'Être créateur et sauveur ?

LA RELATION COMME *ESSE IN*

En ce premier temps de réflexion, la question se présente simplement et classiquement comme un conflit au sein de l'affirmation ontologique entre l'en-soi de la substance aristotélicienne et le *ab alio* de l'être biblique :

La difficulté est ancienne : saint Thomas l'a rencontrée : comment peut-on concilier la réalité du monde, sa *subsistance* « en soi » et sa totale *dépendance* de Dieu ? ¹²

D'autant qu'à cette difficulté, portant sur l'opposition entre la cause formelle et la cause efficiente, répond cette autre, qui engage directement la philosophie de l'histoire :

On n'a pas assez remarqué combien l'individuel embarrassait les philosophes grecs. C'est pour eux comme le scandale de la pensée ; et on sent qu'à leurs yeux, il ne devrait pas exister. Que ce soit l'idée qui déchoie dans la matière ou la matière qui se revête de l'idée, c'est toujours la matière qui en est le principe, la matière dont on ne peut pas dire qu'elle est ni qu'elle n'est pas ; et dans un cas comme dans l'autre, pour Aristote comme pour Platon, par l'infini de ses détails et par la fugitivité de son devenir, l'individuel reste insaisissable pour l'esprit. ¹³

La notion d'*esse* vise manifestement à résoudre ces deux problèmes,

11. *Ib.*, p. 86. St. Breton, qui adopte ici une démarche plus ou moins apparentée à celle d'une réduction éidétique, se refuse, — en aristotélicien rectifié par Kant —, toute intuition transcendente. Sa démarche ramène donc la « raison logique » à la « raison dialectique » comme à son principe réel. Plus exactement : du point de vue de la « signification », c'est la raison dialectique qui est réduite à la raison logique, mais, du point de vue du fondement réel ou « objectif » (si l'on peut employer ce terme !) c'est l'inverse qui se passe. Ce renversement est inévitable puisqu'il s'agirait, dans cet essai, d'une phénoménologie dépourvue de véritable *Cogito*. On pourra comparer avec la tentative de H. DUMERY qui le conduit à esquisser un quatrième niveau de réduction (Cf. *Le problème de Dieu*, éd. DDB, p. 61, n. 1) et l'installe dans une « hénologie ». Cette dernière démarche est très proche, malgré les apparences, de celles d'un Blondel et d'un Maréchal. Elle conduit jusqu'à son terme la logique propre au finalisme.
12. A. HAYEN, *L'intentionnel selon saint Thomas*, éd. DDB, 2^e éd. 1954, p. 248.
13. L. LABERTHONNIERE, *Le réalisme chrétien*, Seuil 1966, pp. 249-250.

en reliant la substance à Dieu selon tout elle-même et en faisant porter la positivité de l'acte créateur directement sur le singulier :

Car si la métaphysique de l'*esse* n'expliquait pas l'individualité mieux encore que celle de l'essence, il y aurait lieu de la réviser. Mais, on le sait, *unumquodque est per suum esse* (CG. I. 22, 5). L'*esse*, qui n'est pas le principe d'individuation, est l'acte premier de toute individualité.¹⁴

Seulement voilà,

peut-on avancer que l'*essence* même du corps et de la créature est d'être porteuse d'une *présence* qui la dépasse ? A moins de se résorber dans une identité parfaite, une présence ne requiert-elle pas, nécessairement, l'existence d'un terme distinct en fonction duquel elle se définit ?¹⁵

Va-t-on confondre l'ordre de l'ontologie et l'ordre de l'intentionnalité, au risque de quitter l'analogie thomiste chargée de nous conduire devant cet univers des formes et des substances, où chaque être participe solidement son être et l'est essentiellement avant de représenter un autre être qu'il n'est pas ?¹⁶

Va-t-on réduire l'austère démarche du penseur au « pullulement de symboles qu'est l'itinéraire de l'âme vers Dieu » et suivre saint Bonaventure qui

suit à son tour saint Augustin et nous conduit devant cet univers de symboles transparents dont la luxuriante floraison n'avait jamais été atteinte et ne sera jamais dépassée ?¹⁷

La séduction s'avère insidieuse dès que l'on s'attache à la logique de l'être considéré comme essentiellement dépendant puisque totalement créé. Le P. Hayen, par exemple, s'est vu contraint de désamorcer la tentation pour son propre compte :

Nous devons donner raison à notre critique lorsqu'il reproche à notre expression de faire de l'intentionnel un « dynamisme pur », en particulier à cause du rôle que nous faisons jouer à la relation transcendantale dans la constitution de l'être fini. Il nous faut renforcer en effet, comme le Père nous y invite et même au delà de ses exigences, le primat de l'être sur l'agir. Il nous faut, en même temps, reconnaître avec M. Krempel que saint Thomas n'admet pas, même implicitement, de relation transcendantale de la créature à Dieu. Il est vrai que l'*esse* est « essentiellement » dépendant de Dieu. Mais cette dépendance n'est pas le premier donné de la réflexion métaphysique.¹⁸

14. E. GILSON, *Introduction...*, p. 94.

15. A. HAYEN, *op. cit.*, p. 248.

16. E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 227.

17. *Ibidem*.

18. A. HAYEN, *op. cit.*, p. 5.

Il ne faut pas que cette dépendance appartienne au premier donné de la réflexion métaphysique comme le constitutif immédiat de l'être fini, car alors, non seulement la transparence de l'être ferait s'évanouir sa consistance et son intentionnalité ne se distinguerait plus de sa subsistance, mais encore, le travail du métaphysicien perdrait beaucoup de son sérieux, puisque le raisonnement ne serait plus que l'auxiliaire d'une intuition centrale, n'aurait plus rien à démontrer et deviendrait le saute-ruisseau de la certitude directe en face de la Présence illuminatrice.

De même donc que la relation de Présence est hétérogène à l'en-soi de la substance, de même l'affirmation de l'existence de Dieu ne saurait être qu'un aspect dérivé de notre connaissance et de notre pensée limitées à la nature et à l'actualité de l'étant :

Nous n'en pouvons (et devons) pas moins faire des raisonnements légitimes dans lesquels l'existence de Dieu ne figure qu'en conclusion car, ainsi que le remarque encore M. Gilsson, « prius secundum intellectum » ne signifie pas « prius secundum cognitionem ». Autrement dit, Dieu n'est pas pour nous le premier objet connu. On ne saurait sans illusion se ranger à la thèse des ontologistes « qui confondent l'être abstrait que l'intelligence perçoit sans raisonnement avec l'être concret qui constitue l'essence même de Dieu, l'être le plus pauvre de tous avec la réalité infinie ».¹⁹

De même que l'« intentionnalité » naturelle et première de la substance est de se désigner elle-même et de ne désigner qu'elle-même, de même la situation première et normale du philosophe — à partir de laquelle il se donnera tout le reste — est l'a-théisme, l'absence de Dieu comme objet de pensée. Le philosophe est a-thée par nature et par définition, parce que son attitude fondamentale et normative à l'égard de Dieu est celle du pur questionneur. Cette attitude épouse la question radicale qui dissout d'abord toutes les évidences non réductibles aux données de la sensibilité. Le théisme, la connaissance de Dieu, n'est pas une position radicale. Elle n'est qu'une situation seconde, obtenue par raisonnement au nom des premiers principes de la raison et sur la base des évidences liées au seul donné des sens :

Comme tout réalisme, le thomisme procède soit d'une réalité empiriquement donnée à une autre réalité empiriquement donnée, soit d'une réalité empiriquement donnée à une autre qui ne l'est pas, mais dont il est nécessaire de poser l'existence au nom de la valeur absolue des principes premiers de la raison. Dans les deux cas la raison s'exerce sur une donnée sensible où quelque existence actuelle est immédiatement donnée. La position de l'être absolu n'est donc possible, dans un réalisme métaphysique de ce genre, que grâce à la saisie préalable d'un être réel dans une

19. H. de LUBAC. *Sur les chemins de Dieu*, p. 288, n. 37.

sensibilité. Bref, la preuve de l'existence de l'être absolu y est nécessairement a posteriori.²⁰

LA RELATION COMME ESSE AD

Mais que se passera-t-il si la raison, transformée en question radicale devant la radicale absence de l'Être, s'aperçoit que la valeur de ses principes premiers manque, elle aussi, d'évidence directe et de portée objective absolue, fautive, précisément, de s'appuyer sur un être proportionné et réellement donné comme objet de connaissance ?

Supposons, qu'en thomiste orthodoxe, on ne reconnaisse, pour objet d'aperception abstractive immédiate, que l'*ens in materia corporali existens*, c'est-à-dire la quiddité nombreuse, l'être univoque. De cette base modeste, on s'élève ensuite, au moyen du principe de causalité, jusqu'à l'existence de l'Être intensivement infini. Enfin, par une conséquence immédiate « ab esse ad posse », on découvre la valeur objective du concept transcendantal d'*ens*, qui exprime la possibilité totale de l'existence. Ce procédé d'extension de la connaissance abstractive est certainement correct pour qui admet d'emblée l'évidence objective immédiate du principe transcendant de causalité : car, dans cette évidence même, est implicitement donnée la possibilité de l'être transcendantal. Malheureusement, comme nous l'avons observé dès la Première Leçon, il n'existe qu'un seul moyen d'imposer à des adversaires criticistes la valeur objective de la relation transcendantale de causalité : c'est de leur montrer, dans cette relation, une condition « intrinsèquement constitutive » de l'objet d'expérience, en tant qu'objet intelligible, primitif et nécessaire, de notre entendement. En d'autres termes, c'est de leur montrer la relation de dépendance causale, non pas greffée sur la quiddité abstraite, mais « exercée » au cœur même de celle-ci.²¹

L'intentionnalité transcendentale, sévèrement repoussée lorsqu'il s'agit de prendre d'assaut la citadelle aristotélicienne de la substance, trouve un secteur plus « mou » du côté de l'affirmation ontologique. Les positions du thomisme classique sont sérieusement menacées par la critique kantienne : la même contradiction interdisant de définir l'être fini par sa relation de création interdit aussi bien d'emprunter la voie de l'efficiencia pour remonter de l'effet à la Cause, de l'objet immédiat à l'Objet transmédiate. Dès lors, l'apport du blondélisme n'est pas à dédaigner. Le contact avec l'Absolu, refusé à l'intellect, réapparaît par

20. E. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin 1939, pp. 151-152.

21. J. MARECHAL, *Abstraction ou intuition*, dans « Revue néo-scholastique de philosophie » 1929, p. 330.

le truchement de la finalité, de la volonté et de son dynamisme provoquant l'appétit intellectuel à dépasser les objets finis comme autant de médiations aussi prometteuses qu'illusoires.

Serait-il alors permis de ne plus désespérer rendre à l'affirmation ontologique un objet proportionné à ses caractéristiques d'universalité et d'absoluité ? En tout cas, plus apte à relever le défi lancé par le rationalisme et par sa sœur cadette, l'exégèse moderniste, la philosophie de l'action permet de reprendre, à nouveaux frais, l'analyse épistémologique :

L'affirmation de l'Infini est-elle ou non, comme affirmation implicite, une condition *constitutive* de nos aperceptions particulières d'objets ?

Si non, si elle n'est, par rapport à l'objet primaire de notre entendement, l'objet fini, qu'une condition concomitante ou subséquente, elle commandera seulement, à l'occasion de chacune de nos aperceptions et en vertu d'une nécessité subjective, un acte de « foi rationnelle » en l'Absolu transcendant ; le passage à l'infini sera une véritable « synthèse a priori », naturelle, légitime même, non justifiée par une nécessité strictement spéculative, scientifique : à ce passage, en effet, l'entendement pourrait se dérober sans contradiction logique.

Si oui, c'est-à-dire si l'affirmation de l'Infini est une condition logique préalable et réellement constitutive de toute aperception d'objets finis, alors, certes, nous ne pourrions la refuser ou la rétracter sans contradiction flagrante.²²

Est-il possible, toutefois, de satisfaire aux exigences de la critique kantienne sans passer dans le camp des ontologistes ? Le P. Maréchal s'y essaie :

Mais il faudrait ajouter, sous peine de glisser dans l'intuionisme ontologique, que cette affirmation transcendante, condition dynamique constitutive de l'objet pensé, n'a rien en commun avec « une vision des objets en Dieu », ni avec une idée innée, fût-ce seulement virtuelle au sens cartésien. Purement implicite et « exercée » dans l'aperception des objets finis, elle ne peut s'explicitier que dialectiquement, par réflexion et analyse.²³

Le dynamisme de l'esprit se présente à point pour dérouler l'échelle de Jacob reliant la terre au ciel, l'immanence à la transcendance, l'objet fini à l'Objet infini. A lui de fournir la synthèse réelle entre l'objet empirique et l'Objet absolu :

22. J. MARECHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, cahier V. pp. 452-453.

23. *Ib.*

Saint Thomas s'était donné, dans l'unité vivante du concept objectif, un centre de perspectives où venaient s'harmoniser, par synthèse, les principes opposés de l'unité et de la multiplicité : la *quidditas rerum materialium*, objet propre de l'intelligence humaine, présentait un raccourci de la totalité de l'être, suspendue qu'était cette quiddité entre deux relations transcendantales, l'une à l'indéfini de la pure matière, l'autre à l'infini de l'Être absolu, Acte pur.²⁴

C'est le mouvement de l'intelligence qui, partant de la puissance, de l'objet sensible, s'élève à l'Acte et surmonte ainsi l'opposition des contradictoires :

Que trouvons-nous, en effet, dans le sujet actuellement connaissant ? En amont, un dynamisme exigeant, qui se pose lui-même en saisissant une détermination dont il manquait ; puis, sans rupture de continuité, une possession, non passive, mais active toujours, de la détermination acquise ; enfin, vers l'aval, le prolongement de l'exigence dynamique incomplètement satisfaite, prolongement dont la virtualité s'étend jusqu'à une « fin dernière ».²⁵

Autrement dit, l'Être ne peut intervenir comme cause efficiente de l'affirmation ontologique : ni par la médiation de l'objet sensible, ce serait dynamiser la citadelle aristotélicienne, ni par la médiation de l'objet intellectuel entendu comme une idée strictement « objective », car ce serait encore faire sauter un bastion de l'aristotélisme, le *nil in intellectu quin prius fuit in sensu*. L'Absolu ne peut donc être saisi directement par l'intelligence comme un Non-moi s'affirmant activement dans une relation d'opposition au moi du sujet connaissant. La seule piste praticable, pour un aristotélicien soucieux de fonder l'objectivité de l'expérience intérieure, passe par l'activité même du sujet connaissant. La solution consiste, par conséquent, à y introduire l'Absolu comme une projection objectivée au contact du sensible, en faisant jouer la finalité pour appliquer au devenir de l'intelligence les lois du passage de la puissance à l'acte. Puisque l'Absolu est la source de notre activité connaissante, n'est-il pas logique qu'il en soit le terme et que le contact de l'objet sensible éveille l'intelligence à la signification du projet qu'elle porte en elle, en lui faisant mesurer la distance qui sépare ce qui lui est donné de ce qui anime et structure son élan vital ?

Seulement, cette prise de conscience de l'Absolu comme le devoir-être du sujet suffit-elle à fonder une anthropologie qui serait plus qu'une nostalgie de l'immaculée connaissance ? C'est en tant que source de l'activité connaissante que l'Absolu lui confère des caractéristiques irréductibles à l'*hic et nunc* de la pure finitude, mais l'écart entre cette thèse explicative d'ordre métaphysique et les données du fait psy-

24. *Ib.*, I, p. 176.

25. IDEM, *Abstraction...*, p. 332.

chologique est-il pour autant comblé de façon décisive ? Nullement. L'Absolu est bien postulé comme Présence active pour expliquer et fonder la structure de notre intériorité et de notre désir profond ; il ne satisfait pas pour autant aux requêtes de la critique, puisqu'il n'est pas un objet dont la réalité positive serait scientifiquement vérifiable dans son actualité même, dont la présence s'affirmerait comme un fait d'expérience irréductible à l'analyse. Le P. Maréchal, à la suite de Blondel, constate que l'homme souhaite que l'Absolu existe. Il ne constate pas la présence de l'Absolu purement et simplement.

Dès lors, comment garantir que l'Objet projeté sous l'impulsion du dynamisme intellectuel trouve son fondement ailleurs que dans ce dynamisme essentiellement subjectif ? Si l'Acte ne vient pas par lui-même au devant de la puissance en se manifestant comme Objet, comment admettre que le plus sort du moins ? L'objet empirique ne garantit plus rien, son rôle de non-moi est dépourvu de toute valeur métaphysique et n'assure aucune portée réelle à l'activité du moi. Au contraire, tout se passe comme si l'objet sensible n'était plus qu'une condition concomitante de l'affirmation puisque, comme tel, il se dissout en pur phénomène et ne revêt l'être qu'en référence à la Fin dernière et donc par la médiation de l'acte cognitif :

Le rattachement implicite de la « forme possédée » à un Absolu en soi, nous fait réellement vivre, dans une possession finie, l'analogie totale de l'être, et donne ainsi à notre connaissance objective sa garantie suprême : la forme abstraite devient, non seulement la représentation d'un Non-moi, mais une vraie quiddité métaphysique, dont les propriétés absolues pourront se manifester à la réflexion analytique.²⁶

La critique exige, en effet, un renversement total des termes du problème :

Cette critique, qui atteint cruellement certains raisonnements sommaires, reste au contraire impuissante contre un principe de causalité qui jaillirait au cœur même du principe de l'être, — c'est-à-dire qui exprimerait, non un simple conditionnement extrinsèque entre deux termes, mais un aspect interne du rapport d'acte et de puissance, d'être et d'essence, sous lequel l'être fini nous est intelligible. L'application d'un principe de causalité ainsi entendu serait une véritable exploration eu profondeur de l'intelligible fini, une explicitation de son contenu implicite... un objet n'est métaphysique, en d'autres termes ne revêt les propriétés absolues d'un intelligible, d'un « noumène », que par relation à l'Être absolument absolu.²⁷

26. *Ib.*, p. 336.

27. *Ib.*, pp. 41-42.

C'est pourquoi l'objet sensible, qui est totalement dépourvu de relation de ce genre — par hypothèse et par égard pour la consistance de la substance —, ne bénéficie plus que d'une priorité de temps sans aucune portée métaphysique. On ne voit plus quelle différence il y aurait entre l'antériorité de la puissance sur l'acte et l'antériorité du non-être sur l'être. Le réalisme de M. Gilson ne pouvait manquer de souligner les conséquences de l'opération :

Etrange thomisme, en vérité, qui s'astreint à justifier la nécessité de l'ordre sensible, un ordre que Kant lui-même s'accordait mais que Fichte a cru devoir déduire. Au vrai, l'opération qui consiste à introduire « un donné extrinsèque sous la finalité absolue du sujet rationnel » n'est pas moins impossible dans une critique transcendantale que dans un réalisme métaphysique... thomistiquement parlant, c'est subordonner l'ordre réaliste des fins données dans la sensibilité à l'ordre idéaliste des fins requises par la pensée. La sensibilité devient alors exigible au nom de la Fin absolue dont elle permettra plus tard de prouver l'existence. En d'autres termes, alors que, dans le thomisme, l'existence de la sensibilité nous permet seule d'atteindre l'existence de Dieu soit comme cause efficiente, soit même comme cause finale, c'est l'existence de Dieu qui nous permet d'atteindre la sensibilité dans la doctrine critique du P. Maréchal.²⁸

Le développement des conséquences est impitoyable. De l'irréalité de l'objet sensible, on ne peut conclure qu'à l'irréalité de la relation à l'Absolu, et inversement. La réciprocity causale se transforme en cercle vicieux puisque l'objet sensible est chargé de fournir à la relation cela même qu'il doit en recevoir. Autrement dit, on ne peut pas dissocier l'objet de l'acte, le principe de distinction ou d'opposition du principe d'être. Si l'objet réel coïncide avec l'être, comme le veut le P. Maréchal, il est contradictoire de confier la fonction objective à une instance qui ne serait pas l'être même. M. Gilson poursuit donc sa critique :

Il y a plus et pis, car Dieu, ou l'être absolu, n'est pas et ne peut pas être vraiment prouvé dans une doctrine de ce genre. Pour procéder à la manière de Kant, on n'a voulu partir que des objets de pensée, d'où l'on est remonté à l'acte qui les constitue, puis au dynamisme orienté de cet acte et à la fin absolue que ce dynamisme postule. Dieu n'est donc toujours pour nous qu'une postulation de la pensée, dont la nécessité logique ne garantit pas l'existence réelle ; quant à la sensibilité, simple postulation d'une postulation, sa réalité devient plus problématique encore. Pour avoir voulu déduire l'être à partir de la pensée alors qu'on s'était

28. E. GILSON, *Réalisme thomiste...*, p. 152-153.

d'abord accordé l'être, on a donc rendu problématique l'être même que l'on s'était accordé.²⁹

La critique paraît sévère, mais c'est parce qu'elle situe exactement le débat au niveau d'une position de principe. Accorder la priorité à la métaphysique de la finalité sur celle de l'efficience, n'est-ce pas quitter définitivement les voies du réalisme et s'engager, à la suite des Allemands, dans celle de l'idéalisme ?

Le thomisme ne requiert pas Dieu comme un postulat, il le pose comme une cause ; le thomisme ne requiert pas la sensibilité comme postulée par notre connaissance de Dieu, il l'accepte comme un fait, qui devient le moyen de notre connaissance de Dieu. Intervertir cet ordre essentiel au réalisme métaphysique, c'est le ruiner.³⁰

Il s'agit de savoir quelle est la nature du réalisme aristotélico-thomiste. Le réel immédiatement connaissable et seul accessible à l'intelligence est-il intrinsèquement déterminé par la manière ou n'en dépend-il que comme d'une condition extrinsèque ou, du moins, concomitante ? Notre vie intellectuelle est-elle intrinsèquement liée à la sensibilité ou n'en relève-t-elle qu'accidentellement et comme d'une condition nécessaire mais étrangère à sa visée profonde et à son activité essentielle ? La réalité de l'être sensible est-elle la seule réalité capable d'offrir à l'intelligence un objet solide correspondant à son besoin de s'enraciner au cœur de l'être et de s'en nourrir ? Ou bien le sensible n'offre-t-il à l'intelligence qu'une représentation phénoménale, une détermination provisoire, une ombre que la visée de l'esprit peut seule réintroduire dans l'orbite de la réalité de l'Être ? Faut-il maintenir entre l'objet sensible et l'objet de la raison la même distance et la même opposition qu'entre la puissance et l'acte, la matière prime et l'Être et, finalement, le non-acte — sinon le non-être — et l'Acte ? Ou faut-il reconnaître une coïncidence entre l'objet sensible et l'être métaphysique ? Et, si la matière n'est pas suffisante à fonder un réalisme proprement métaphysique, quel genre de relation y a-t-il entre la matière et l'Être ?

De la réponse à ces questions suit logiquement la conception que l'on se fait du rôle de la sensibilité. Est-elle la seule médiatrice entre l'être et l'intellect, ou est-elle simplement chargée d'éveiller l'intelligence à sa vocation de pur esprit ? La réalité de l'être sensible et le canal de la sensibilité sont-ils les pourvoyeurs de l'intelligence en quête de son objet, ou ne sont-ils que des auxiliaires nécessaires, mais étrangers à la nature profonde du dessein poursuivi par l'esprit ? Est-ce en plongeant au cœur du réel fini et donc au plein contact de l'être sensible que l'intelligence rencontre l'être et s'épanouit conformément à son vœu le plus cher, ou se contente-t-elle de prendre appui sur le sensible comme sur un tremplin pour s'en dégager aussitôt et l'entraîner à sa suite

29. *Ibidem.*

30. *Ib.*, p. 154.

en bondissant vers l'Absolu en vertu de son élan propre ? La racine mère de l'affirmation ontologique vient-elle de l'objet sensible ou du dynamisme projectif de l'intellect ? Et, en dernière analyse, la matière et la sensibilité sont-elles l'expression inéluctable de notre finitude, de notre passivité, de la composition de notre être et de nos actes ? Ou n'en sont-elles qu'un aspect plus ou moins accidentel ou plus ou moins second, de sorte qu'il serait finalement indifférent à la créature de s'abstraire des conditions de la matière ?

Or, selon l'analyse du P. Maréchal et malgré ses efforts pour rester fidèle aux exigences de l'École, la visée essentielle de l'esprit demeure, de soi, indifférente à l'apport de la sensibilité qui ne lui fournit ni ne lui indique l'être qu'elle recherche. L'intelligence glisse sur le donné sensible et poursuit sa route sans s'y engager. La logique vitale de l'intellect comme faculté de l'être, et son aspiration à l'Absolu et à l'Universel intensif ou concret ne trouvent ni leur confirmation ni leur actuation dans l'ordre sensible, mais se déploient d'elles-mêmes à l'occasion de ce contact. L'esprit puise dans son seul dynamisme, non pas l'idée lumière, mais l'idée force qui le pousse à passer à l'acte :

Pour que la « synthèse objective », opérée dans le jugement, puisse être réellement une synthèse formelle des termes du jugement à l'unité de l'être analogique, il faut donc qu'elle soit d'abord une synthèse dynamique, un rapport vécu, de ces mêmes termes au mouvement intime qui emporte notre intelligence vers l'Être absolu, sa fin dernière. A défaut d'une « représentation » proprement dite de cet Être transcendant, la tendance même de notre activité intellectuelle le désigne, par delà toute forme finie, sans indétermination aucune : et ainsi la relation analogique est exercée en nous, avant de devenir consciente par la réflexion dialectique.³¹

C'est donc bien chercher le fondement du réalisme, non seulement au delà de l'ordre sensible, mais dans un ordre purement intellectuel dont le déploiement demeure foncièrement étranger, dans sa logique profonde et sa visée essentielle, au donné de la sensibilité.

Celui-ci ne trouve d'ailleurs, comme on l'a vu, sa propre signification métaphysique et ne réintègre l'analogie de l'être qu'en se plaçant dans le sillage du devenir de l'esprit. C'est la logique même de l'hypothèse puisque c'est le dynamisme de l'esprit qui fournit la synthèse de la puissance et de l'acte :

Au fond de chacun de nos concepts (« *in exercitio* » *cu juslibet apprehensionis intellectualis*), se rencontre donc, d'après saint Thomas, outre cette relation indéfiniment multipliable à la quantité concrète, qui trahit le poids de la matière, une relation supérieure à un absolu transcendant. Dans cette dernière relation, qui constitue la véritable unité intelli-

31. J. MARECHAL, *Le point de départ...*, V, pp. 400-401.

ble du concept, les deux termes rapprochés, loin de pouvoir jamais se confondre en une sorte d'entité univoque ou d'abstraction suprême, demeurent à la fois unis et opposés, comme un couple irréductible : le couple de l'Être absolu et de la participation déficiente à l'Être absolu, le couple de l'« esse imparticipatum » et de l'« esse participatum ». Ainsi donc, puisque c'est une relation transcendantale à l'Être absolu qui constitue l'essence même et la véritable unité intelligible des objets conceptuels (essences universelles), nous avons le droit d'affirmer que l'opération synthétique de l'entendement mettait en œuvre l'unité absolue de la raison. Et puisque, d'autre part, cette même opération synthétique met en œuvre pareillement la matière concrète comme terme d'une relation transcendantale de la forme perçue, on entrevoit, dès maintenant, que l'Universel abstrait, objet propre de notre entendement, d'après les thomistes, embrasse et relie les limites extrêmes du réel : la multiplicité pure (« matière première »), et la pure unité (« Être absolu », « Acte pur »).³²

Par conséquent, dans la mesure où l'unité et l'être de l'objet intellectuel coïncident avec la relation transcendantale à l'Absolu,

aucun objet n'est possible, dans notre pensée, que rapporté à l'unité absolue de l'être... dès lors, la forme unificatrice particulière de ce donné consistera seulement dans une relation finie à l'unité absolue, ce qui est le fondement même de l'analogie de l'être,³³

dans cette même mesure, la relation transcendantale de la quiddité à la matière apparaîtra comme la décompression de l'être comme son pôle négatif. L'objet sensible, comme tel et isolé en quelque sorte à l'état pur, surgit sur fond de non-être et renvoie à la seule matière prime, c'est-à-dire à la pure négativité de la puissance et du multiple.

L'objet sensible doit donc être traité, en tant que tel, comme du phénomène dépourvu de noumène et d'en-soi. Tout l'être de la représentation tire son origine, non de sa relation à l'objet sensible, mais du concept et du dynamisme qui l'actue en le posant :

Saint Thomas fait justement observer que l'abstraction quidditative effectuée sur le phantasme n'isole pas la forme à l'état d'une pure forme, mais lui garde sa « quantité intelligible », c'est-à-dire son aptitude à être multipliée dans la matière. La « quantité intelligible » broche sur la hiérarchie entière des genres, échelonnés dans la définition de l'objet sensible; effeuillons la quiddité : envolée la différence spécifique, envolés les genres de plus en plus géné-

32. *Ib.*, I. pp. 120-121.

33. *Ib.*, p. 120.

raux, la note fondamentale d'*ens*, qui reste seule pour représenter la quiddité abstraite, demeure nombrable, univoque. Au delà, une fois niée la quantité intelligible même, la *quiddité sensible* cesse d'être représentée, fût-ce confusément : l'analyse formelle de l'essence, abstraite du phantasme, ne nous livre donc pas, et pour cause, l'*ens transcendante*. Celle-ci, loin d'être un degré de l'essence matérielle marque plutôt une extension audacieuse par delà cette essence, une sorte d'extrapolation dont aucune expérience sensible, si universelle qu'on la suppose, ne saurait garantir la légitimité.³⁴

Conclusion logique car, entre l'objet sensible et l'objet de la raison, se reflète la même antinomie et la même opposition de contradiction qu'entre la puissance et l'acte, le multiple et l'un et, finalement, le non-être et l'être, quoique les néo-scolastiques refusent énergiquement d'équiparer la matière prime au non-être, la pure indétermination au pur néant.

De là suit encore que, si l'Absolu n'est pas donné comme Présence causale illuminatrice, tout le poids de l'affirmation ontologique porte sur l'agir de l'esprit et, cette fois encore, les tenants de l'intentionnalité devront faire amende honorable :

Le P. Geiger a bien discerné à la fois la réalité et l'insuffisance de l'effort qu'on vient d'évoquer et que nous appelons volontiers, en fonction de l'œuvre du P. Maréchal, « le renversement des termes du problème ». Ce qui est absolument premier, c'est l'être, l'acte d'exister *quod non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino*. C'est pourquoi la métaphysique n'est pas la saisie de l'absolu par notre intelligence, mais la saisie de notre intelligence par l'Absolu. C'est pourquoi le P. Geiger nous reproche justement, comme au P. Maréchal lui-même, de ne pas aller jusqu'au bout du « renversement », lorsqu'il écrit : « Il y a lieu de se demander si, chez le P. Maréchal et le P. Hayen, la notion d'objectivité n'est pas trop coupée de l'être... Le problème de l'objectivation est demeuré lié, chez le P. Maréchal, à une conception de la représentation où le rôle de l'être intervient trop tard ».³⁵

Mais comment opérer le renversement total sans partir de l'Absolu et sans s'accorder l'être en acte soit du côté de l'objet, soit du côté du sujet ? Et comment le faire, pour un thomiste, sans porter atteinte à la consistance de la substance ou sans émigrer sur le versant platonicien de la philosophie ?

34. IDEM, *Abstraction...*, p. 328.

35. A. HAYEN, *op. cit.*, pp. 5-6.

L'être transcendantal, avec son extension infinie, ne l'abstrairions-nous pas directement des essences matérielles, données à notre expérience ? Quelque chose comme le troisième degré d'abstraction, chez saint Thomas ? Mais, pour que cette abstraction supérieure devînt praticable sur le mode intuitif scotiste, il faudrait que la *ratio entis transcendentalis* fût présente formellement, selon un degré positif d'actualité intelligible, dans les choses finies elles-mêmes. Or, comment l'essence finie enclorait-elle, parmi ses attributs formels et actuels, une note qui la dépasse infiniment ? A vrai dire, l'*ens transcendentale* n'est pas un degré positif de l'essence finie. Celle-ci ne peut embrasser l'infini qu'« en puissance ».

Pour reconnaître l'infinité possible de la *ratio entis* faudrait-il donc recourir à un a priori formel de l'intelligence, exprimant en positif, en acte, ce que l'essence finie ne présente qu'en négatif, en puissance ? Peut-être, dans l'hypothèse scotiste, faudrait-il en passer par là. Mais cette détermination a priori de l'*ens transcendentale*, formellement précontentue dans la faculté intellectuelle, en quoi différencierait-elle d'une idée virtuelle (à la façon des cartésiens) ? Nous voilà rejetés, semble-t-il, sur un innéisme qui, pour être limité à l'*ens transcendentale*, ne laisserait pas d'être essentiellement un innéisme. Nous aurions, dans ce cas, en dépit de nos bonnes intentions, déserté l'aristotélisme pour rejoindre les enseignes de Platon.³⁶

Et chercher une médiation quelconque dans un être reconnu comme tel antérieurement à la relation unificatrice, c'est ruiner l'hypothèse puisque ce serait poser l'être avant l'unité :

Si donc quelqu'un de nos concepts abstraits est, sous quelque aspect que ce soit, vraiment universel, et se prête à de véritables jugements nécessaires, ce ne peut être qu'en vertu d'une nécessité transcendentale posant d'abord, dans l'implicite de l'acte abstraktif, — *in exercitio*, disent les scolastiques —, l'être comme être, l'unité comme unité ; d'un mot : posant objectivement, quoique implicitement, l'Être absolu.³⁷

LA RELATION COMME ETRE DE RAISON

Il semble donc impossible de maintenir la priorité de l'être sur l'agir sans reconnaître le primat de la passivité sur l'activité dans la relation qui unit le sujet à l'objet fini. Mais comment cette foncière

36. J. MARECHAL, *Abstraction...*, p. 137.

37. *Ib.*, p. 89.

passivité trouverait-elle son expression ailleurs que dans la sensibilité sinon pour s'exposer à un réalisme platonisant ? S'il faut, pour maintenir le réalisme dans sa lettre et dans son esprit, que l'être soit donné et, s'il ne peut être donné à titre de relation transcendantale réelle — que ce soit sous l'angle de l'efficiance ou sous l'angle de la finalité —, reste qu'il apparaisse, non seulement à partir du donné des sens, mais *dans* l'objet sensible et comme son constitutif formel. Il faut donc aussi que l'abstraction ne creuse aucun écart irréductible entre cet objet et le terme du jugement. Croire que le principe d'unité prolonge au delà d'elles-mêmes les déterminations extraites des sens pour les rattacher, en les actuant, à une unité suprême, c'est se vouer à une logique idéaliste en renversant les rapports d'activité et de passivité qui vont de l'objet sensible au sujet connaissant.

M. Gilson n'admet donc pas cette reprise d'ordre ontologique conduisant l'intelligible en puissance à un intelligible en acte qui lui ferait défaut. C'est au contraire, de l'objet sensible que le principe d'unité reçoit sa propre détermination pour se transformer en principe d'être :

Il y a dans l'aristotélisme, outre le premier principe régulateur de tous les jugements, une première origine de toutes nos connaissances, et c'est la sensation. Tel est le sens plein qu'il convient de laisser à la formule si souvent citée, mais si rarement acceptée dans toute sa rigueur, qu'il n'y a *rien* dans l'entendement qui n'ait été d'abord dans le sens. *Rien* s'applique en effet à tout, même au contenu du premier principe de l'appréhension simple et des jugements : l'être et le principe de contradiction.³⁸

Il n'y a pas à s'y méprendre : ce point de départ commande le déroulement de toute la pensée à la façon d'un principe absolu :

Le « principe-commencement » de la philosophie thomiste n'est autre en effet que la perception sensible des êtres concrets actuellement existants. Tout l'édifice d'un savoir de type thomiste, de la plus humble des sciences jusqu'à la métaphysique, repose donc sur cette expérience existentielle fondamentale.³⁹

Il n'est pas question, évidemment, de nier toute activité propre à l'esprit :

Pour que cette conformité du concept à l'objet devienne chose connue et prenne forme de vérité de la conscience, il faut donc que l'intellect ajoute du sien à la réalité extérieure qu'il vient d'assimiler. Cette addition commence au moment où, non content d'appréhender une chose, il porte un jugement sur elle et dit : ceci est un homme.⁴⁰

38. E. GILSON, *Réalisme...*, p. 200.

39. IDEM, *Le Thomisme*, 4^e éd., p. 323.

40. *Ib.*, p. 321.

Seulement, cette activité se contente de relayer l'activité de l'objet et ne tient donc pas le rôle d'un principe rigoureusement radical :

Prise en elle-même, la notion de vérité s'applique directement, non aux choses, mais à la connaissance qu'en a la pensée... En d'autres termes, ce sont les pensées qui sont vraies plutôt que les choses. *En revanche*, si l'on envisage le rapport de la pensée aux choses du point de vue de son fondement, il faudra dire que la vérité est dans les choses, plutôt que dans la pensée. Je dis que Pierre existe; si ce jugement d'existence est vrai, c'est parce qu'en effet Pierre existe... Allons plus loin : je dis qu'une chose ne peut pas être elle-même et son contraire; si ce principe est vrai, c'est parce qu'en effet chaque être est l'être qu'il est et non un autre; et ce principe est évidemment vrai, parce que le fondement de tout ce que l'on peut dire de vrai sur un être quelconque, est le fait primitif, infranchissable pour la pensée, que cet être est ce qu'il est.⁴¹

Accorder ainsi une priorité totale à l'appréhension simple sur le jugement, c'est reconnaître la passivité foncière de l'esprit à l'égard de l'objet fini comme tel :

Cette appréhension simple et directe de la réalité par l'intellect ne suppose donc de sa part aucune activité consciente et réfléchie; c'est l'opération d'un être qui agit selon sa nature et sous l'action d'une réalité extérieure, bien plutôt que l'activité libre d'un esprit qui domine cette réalité et l'enrichit.⁴²

Du point de vue ontologique, il faut donc entendre les relations de l'esprit à l'objet sensible à la manière de celles qui unissent la puissance à l'acte,

la solution du problème thomiste de la connaissance sera donc possible, à la condition que le sensible, déterminé en acte et intelligible en puissance, puisse communiquer sa détermination à notre intellect, qui est intelligible en acte, mais déterminé en puissance,⁴³

car cette détermination n'est autre que celle de l'être même :

Du premier coup, l'intellect appréhende dans son objet ce qu'il y a en lui de plus profond : l'*actus essendi*. Mais ce n'est pas l'Être pur qui s'offre à nous dans l'expérience, c'est l'être des substances concrètes dont les qualités sensibles affectent nos sens.⁴⁴

41. *Ib.*, pp. 321-322.

42. *Ib.*, p. 320.

43. *Ib.*, p. 304.

44. IDEM, *Réalisme...*, p. 226.

Cette dialectique de l'acte et de la puissance ne souffre pas l'atténuation et, pratiquement, l'inversion que lui fait subir le P. Maréchal :

Omnis nostra cognitio originaliter consistit in notitia primorum principiorum. Horum autem cognitio in nobis a sensu oritur. Admettre la formule telle quelle n'équivaut pas encore à la comprendre. L'envoûtement idéaliste est d'une force telle que presque tout lecteur moderne conclut aussitôt de ces mots que, si l'homme ne percevait aucun objet sensible, l'intellect serait incapable de formuler un premier principe qu'il contient pourtant en soi et qu'il a droit de prescrire aux choses. En réalité, c'est bien de sa propre lumière qu'il le forme, mais c'est de la donnée sensible qu'il en emprunte le contenu.⁴⁵

Ainsi, puisque l'élaboration du jugement dépend essentiellement de l'appréhension du sensible, c'est, en dernière analyse, l'objet sensible et sa perception sensori-intellectuelle qui justifient l'affirmation ontologique :

Nous voici donc ramenés à la question dont nous cherchions la réponse, et l'on voit où cette réponse se trouve : pour que l'homme perçoive l'être par son intellect, il faut qu'une existence lui soit donnée, dans un existant perceptible à sa sensibilité. On ferait donc fausse route en posant le problème du seul point de vue du jugement d'existence, car avant d'affirmer l'existence, il faut l'appréhender.⁴⁶

Admettre le primat de l'activité de l'esprit reviendrait à se tourner vers l'essentialisme où l'abstraction construit son objet au moins autant qu'elle le subit. Or

ce n'est pas l'essence, mais l'acte d'exister de la chose, qui est le fondement ultime de ce que nous savons de vrai sur elle.⁴⁷

Il est vrai que l'intellect, en abstrayant, universalise l'esse lui-même :

On se tromperait également en cherchant dans une *species intelligibilis* de l'existence actuelle la cause de notre connaissance de l'existence de son objet. Quelle que soit l'espèce intelligible dont il dispose, l'intellect n'en concevra que de l'universel.⁴⁸

Pour autant, la continuité d'ordre ontologique est assurée, car l'esprit, par une sorte d'intuition située à l'intérieur et au terme du processus abstratif, reste tourné essentiellement vers l'objet sensible :

45. *Ib.*, p. 201.

46. *Ib.*, p. 225.

47. *Ib.*, p. 224.

48. *Ib.*, p. 225.

Mais l'intellect peut *voir* dans le sensible que nous percevons. La continuité de l'intellect au sens dans le sujet connaissant nous permet de le faire.⁴⁹

Autrement dit, puisque l'acte est du côté de l'objet sensible, il faut qu'à l'abstraction fasse pendant une sorte d'intuition captatrice de cet acte irréductible à toute actuation ultérieure. De même qu'au delà de l'essence et du concept il y a l'esse, de même au delà de l'abstraction *stricto sensu* il y a, sinon l'intuition, du moins la vision si tant est que celle-ci puisse se distinguer d'une intuition :

Est-il donc si difficile de comprendre que le concept d'être s'offre à la conscience comme une perception intuitive, lorsque l'être conçu est celui d'un sensible intuitivement perçu ? Les actes existentiels qui atteignent et fécondent l'intellect par la sensibilité s'élèvent en nous à la conscience d'eux-mêmes et la connaissance réaliste jaillit à ce contact immédiat de la chose connue et du sujet connaissant.⁵⁰

En conséquence, puisque le donné sensible porte en soi son fondement et coïncide avec la présence de l'être, la sensation ne donne lieu à aucun doute métaphysique. Elle ne souffre aucune disjonction entre son être et son apparaître :

La question préalable soulevée par certains néo-thomistes : il n'y a pas d'indice existentiel, se trouve en effet éliminée par les analyses qui précèdent. Elle est même éliminée par saint Thomas comme une objection de sophiste, ce qui, du moins pour un thomiste, devrait donner à réfléchir. Puisque c'est la sensation qui atteste les existences nous n'avons pas besoin d'autre indice existentiel que la certitude dont la sensation s'accompagne.⁵¹

D'emblée le problème critique est éliminé. On ne peut pas plus quitter la sensation que l'on ne peut se placer en dehors de l'être pour juger de sa valeur :

On ne peut pas démontrer la sensation, *parce qu'elle-même est un principe*. Pour comprendre la position réaliste et l'accepter dans sa pureté, il faut donc se souvenir que, dans l'ordre des jugements d'existence, la perception sensible a la nature et la valeur d'un principe de la connaissance.⁵²

Pour l'intelligence, la vision de l'être coïncide avec la perception de l'objet :

On peut tenir pour certain... que l'appréhension de l'être

49. *Ibidem.*

50. *Ib.*, p. 226.

51. *Ib.*, p. 204.

52. *Ib.*, p. 200.

par l'intellect consiste à *voir* directement le concept d'être dans n'importe quelle donnée sensible.⁵³

C'est pourquoi l'objet et la donnée sensible deviennent la source et le lieu géométrique de la réalité-pour-nous :

Ce qui est vrai du premier principe lui-même l'est à plus forte raison des jugements formés à sa lumière sur tout objet de perception sensible généralement quelconque. C'est pourquoi le sens, principe premier du contenu même du premier principe, l'est en même temps de toute connaissance réelle.⁵⁴

Il s'ensuit encore qu'un au delà du sensible se présentera toujours comme un objet de connaissance dérivé de ce principe quant à sa détermination intelligible et surtout quant à son insertion au tableau du réel :

Pour déterminer le mode selon lequel l'âme humaine connaît ce qu'elle découvre au-dessus de soi, il nous suffira de recueillir le fruit des analyses qui précèdent. Qu'il s'agisse de substances totalement immatérielles que sont les anges ou de l'essence infinie et incréée que nous appelons Dieu, l'appréhension directe de l'intelligible comme tel nous demeure complètement refusée... C'est pourquoi pas plus que l'âme humaine elle-même, Dieu n'est le premier objet qu'elle appréhende. Elle doit partir, au contraire, de la considération des corps matériels et elle n'avancera jamais plus loin dans la connaissance de l'intelligible, qu'où le sensible dont elle part ne lui permettra d'aller. Nous rencontrons ici la justification décisive de la méthode que nous avons suivie pour démontrer l'existence de Dieu et en analyser l'essence.⁵⁵

Dans cette hypothèse, où l'affirmation ontologique se justifie par la seule perception de l'être sensible et sans qu'il soit besoin de la référer à l'Absolu, il reste effectivement à savoir comment structurer l'analogie de l'être et réintégrer organiquement — au moins comme être de raison, de raisonnement fondé — la relation transcendante, puisque celle-ci ne doit être fournie ni par le dynamisme de l'objet ni par celui du sujet. Les voies vers Dieu n'ont en effet d'autre signification que de reconstruire un cosmos où l'Être prenne sa place de plein droit, c'est-à-dire au centre aussi bien de la réalité de l'univers que du dynamisme de l'intelligence.

Or, il y a conflit entre l'ordre de fait manifesté par cette analyse épistémologique et l'ordre de droit postulé par la métaphysique chré-

53. *Ib.*, p. 215.

54. *Ib.*, p. 202.

55. IDEM, *Le Thomisme*, p. 306.

tienne. Selon l'ordre de fait, la substance concrète est le centre de la réalité, de sorte que tous les autres objets de notre connaissance apparaissent comme un rayonnement issu de ce centre absolu. Selon l'ordre de droit, c'est l'inverse qui est vrai : l'Être est le centre de la réalité, et la substance n'accède à l'être qu'à la faveur du rayonnement créateur. Comment, de l'ordre de fait, l'ordre de droit surgira-t-il jamais ?

Car, pour notre intelligence, et à moins précisément que l'objet ne se réduise à l'objet empirique et ne s'effondre dans le chaos du phénomène dépourvu d'être, l'ordre de fait s'impose comme un ordre de droit : puisque la structure de l'intellect est formellement fonction de la structure de l'objet qui, fournissant le point de départ absolu de l'analyse, en commande et en indique définitivement les lignes de force, bref, prend le rôle du « principe-commencement ».

C'est pourquoi, à l'absence de relation transcendantale du côté de l'objet correspond l'Absence ou l'a-théisme de l'affirmation première ou, si l'on préfère, son « neutralisme ». La mesure décisive de l'intelligence se prend de l'être et non de l'Être. Par conséquent, si l'être exclut la relation transcendantale et n'indique que son en-soi, l'orientation dynamique des structures épistémologiques prendra exactement le contre-pied de l'orientation dynamique qui est nécessairement celle de l'acte créateur. L'objet fini se pose comme un principe absolu et fonde un ordre d'intelligibilité qui devient un ordre rigoureusement métaphysique. Pour notre intelligence, l'en-soi du principe-commencement devient également le principe d'unité, d'ordre et de réalité de tout son univers.

Recentrer ensuite cet univers sur un autre « principe-commencement » qui serait l'Être demande un renversement du tout au tout, non seulement des significations, mais de la structure essentielle des objets finis, de la réalité-pour-nous. Dès lors, il est difficile d'éluder la question de Kant : de l'ordre de fait et de l'ordre de droit, lequel est susceptible de fonder la spéculation ? Ici, la problématique du P. Maréchal reparaît avec une séduction accrue :

Conçoit-on une activité transcendantale de l'esprit posant, isolément l'une de l'autre, la nécessité de telle essence particulière et la nécessité totale, absolue, de l'être ? Disjonction impossible : l'activité transcendantale, expression de l'unité objective de l'esprit, descend fatalement (en ordre de raison) de l'être illimité aux essences limitées, de l'unité pure aux unités multiples.⁵⁶

Saisir de plein droit comme absolu (dans l'ordre logique ou épistémologique) ce qui, de soi (dans l'ordre ontologique), n'est que relatif et ne jouit donc en rien du privilège de principe-fondement, c'est, ou bien ériger en principe que l'intelligence humaine est faite pour l'erreur, ou bien reconnaître à l'objet sensible tous les attributs de l'abso-

56. J. MARECHAL, *Abstraction....* p. 89.

luité de sorte qu'il ne se pose qu'en s'opposant et en niant l'absoluité de l'Être comme sa propre contradiction.

L'apprenti se retrouve donc en climat dualiste commandé par la logique du *sic et non*. La vérité logique ainsi dégagée par l'analyse épistémologique donne naissance à un ordre métaphysique pourvu, du moins en droit, de tous les attributs inhérents à l'Être lui-même tel que l'avait deviné Parménide. La vérité logique fonde un ordre ontologique irréductible à celui de la création. Entre la logique interne de l'ordre de raison rappelé ci-dessus par le P. Maréchal, et qui n'est autre que la logique de l'ordre créé, et la logique propre d'une métaphysique abstractive séparée, foncièrement indépendante et ignorante de la Présence, la disjonction se mue en divorce. Le principe-commencement de la métaphysique abstractive s'oppose contradictoirement au principe-commencement de la métaphysique transcendante. La pensée évolue dans un climat dualiste-moniste : car il ne peut y avoir, du point de vue même de la connaissance humaine, deux principes-commencements absolus sans que le qualificatif « absolu » ne perde toute valeur et ne signifie en réalité une réciprocité de relation, d'interdépendance, renvoyant par conséquent à un principe d'unité antérieur dont les deux « absolus » seraient l'expression dégradée :

Une métaphysique, si elle est possible, ne souffre donc point d'être coupée en deux tronçons, plus ou moins articulés entre eux : une métaphysique abstractive (ou inductive), et une métaphysique transcendante. La métaphysique transcendante est l'âme cachée de la métaphysique abstractive. Aussi le raisonnement causal, par lequel nous montons au Dieu transcendant, à partir des objets d'expérience, doit-il être réellement une explicitation de leur nécessité interne, non une superstructure, obligatoire ou facultative.⁵⁷

C'est, en effet, le principe de causalité qui est chargé par le réalisme classique d'effectuer la manœuvre de raccordement, en rapportant la réalité de l'univers et le dynamisme du jugement à l'action de l'Être. Mais de quel droit greffer sur la démarche spontanée de l'intelligence, un principe de causalité, un dynamisme ultérieur, que n'impliquent ni l'objet fini ni l'affirmation première qui en dérive ?

Supposons, avec Kant, que l'objet d'expérience puisse être intelligiblement représenté sans que, dans l'implicite au moins de notre acte aperceptif, l'intelligibilité de cet objet se fonde sur une relation à l'Être absolu. Que s'en suivrait-il ? Qu'il ne saurait y avoir de contradiction logique entre penser cet objet *en lui-même* et nier une relation qui viendrait s'*ajouter* à lui, sans le constituer aucunement dans notre pensée. Comment alors démontrer la dépendance de

57. *Ib.*, p. 40.

l'objet d'expérience par rapport à l'Être absolu ? Kant y renonce.⁵⁸

Le réalisme de M. Gilson n'y renonce pas. D'un être réel on doit pouvoir conclure à sa Cause réelle. M. Gilson se retrouve donc en compagnie des philosophes traditionnels que le P. Maréchal invite volontiers à « dialoguer » avec le philosophe de la *Critique de la raison pure* :

Mais beaucoup de philosophes traditionnels, partis du même présupposé que Kant, croient pouvoir tout sauver grâce au principe transcendant de causalité, qui aurait son évidence propre, indépendante des conditions intrinsèques d'intelligibilité des objets d'expérience : à ces derniers, il s'appliquerait nécessairement quoique extrinsèquement ; il étendrait ainsi notre connaissance au delà de ce qui nous était intelligiblement donné en eux.⁵⁹

Non seulement la preuve est inefficace, mais elle implique une dérogation majeure au réalisme de la connaissance. La métaphysique transcendante ainsi entendue est, en effet, contrainte de faire appel à une intuition a priori :

On voit aisément que le principe de causalité ainsi compris répond bel et bien à la définition kantienne d'un principe synthétique a priori, et, ce qui est plus grave, d'un principe synthétique a priori dont la déduction objective, à partir de l'expérience, est déclarée d'avance impossible.⁶⁰

Toute analyse fidèle au réalisme objectiviste devrait découvrir ce principe à l'œuvre dès l'affirmation initiale et comme transcription, au niveau des principes, d'un aspect formellement constitutif de l'objet sensible lui-même. Sinon, Hume et Kant peuvent s'en donner à cœur joie et passer le produit de l'opération au laminoir de la critique :

Que répondre à un philosophe critique, qui contesterait l'évidence d'un pareil principe, tout en concédant peut-être la certitude subjective ? Lui montrera-t-on la nécessité objective d'une relation qui pourrait être négligée, voire niée, sans que l'exercice objectif de la pensée fût par là logiquement impossible ? Pour discerner les véritables évidences objectives d'ordre rationnel, possédons-nous d'autre pierre de touche que la « réduction à l'absurde » de leurs contradictoires ? Il faut avouer qu'une conception superficielle du principe de causalité nous jetterait dans des difficultés inextricables... admis même ces postulats, l'inférence

58. *Ibidem.*

59. *Ibidem.*

60. *Ib.*, p. 41.

ascendante des effets à la cause ne suffit pas à doter celle-ci d'une perfection supérieure à la perfection totale des effets...⁶¹

L'orthodoxie thomiste elle-même se voit battue en brèche en perdant les prérogatives de son réalisme objectiviste :

Du reste, cette exigence de la polémique contre l'agnosticisme critique correspond exactement à une exigence doctrinale du thomisme. Pour un thomiste, en effet, la nécessité objective du principe de causalité doit être impliquée ou « exercée » déjà dans l'évidence objective de la quiddité abstraite. Si elle se superposait totalement, après coup, à cette évidence, le principe de causalité, l'un des « premiers principes », serait, pour son propre compte, rigoureusement intuitif : il serait, contrairement à la doctrine de saint Thomas, logiquement indépendant de l'abstraction.⁶²

Pas plus que la métaphysique de l'abstraction ne peut ignorer la métaphysique transcendante, la vérité logique ne peut se définir à part et antérieurement à la vérité ontologique :

« L'absolument absolu » seul est absolu par soi : ce que nous appelons absolu, soit dans les choses, soit dans les concepts ou les jugements, ne peut donc l'être que par relation à cet absolu un et indivisible, quel qu'il soit d'ailleurs. Considérer un objet particulier sous l'angle où il est absolu, c'est y considérer la nécessité radicale de l'essence, de l'*ens qua ens*; et cela équivaut, pour nous autres, théistes, à viser Dieu à travers l'objet.⁶³

Cette visée de Dieu doit donc entrer dans l'acte judiciaire et dans toute connaissance intellectuelle, à titre de principe constitutif essentiel. L'objet ne devient objet métaphysique que s'il est pleinement fondé en nécessité et donc saisi par et dans sa relation au seul Nécessaire :

Un objet n'est métaphysique, en d'autres termes, ne revêt les propriétés absolues d'un intelligible, d'un « noumène », que par relation implicite à l'Être absolument absolu.⁶⁴

Par conséquent, même en supposant une parfaite continuité des sens à l'intellect, l'appréhension simple et directe précédant le jugement ne saurait fonder et justifier l'objet affirmé qui est le terme et le cœur de l'affirmation première.

Si l'objet sensible ne dit rien que soi et si la réalité de l'être est in-

61. *Ibidem.*

62. *Ib.*, p. 330.

63. *Ib.*, p. 37.

64. *Ib.*, p. 42.

dissociable de la raison à l'Être, où trouver, dans l'appréhension directe, un passage vers l'être ?

L'expérience ne possède, par elle-même, aucun moyen d'abolir l'hétérogénéité qui sépare le « fait comme fait » de « l'être comme être ». De ceci, empiristes comme Hume... tombent d'accord : l'expérience ne mène pas au delà de groupements, de corrélations, de conventions plus ou moins stables.⁶⁵

L'appréhension précédant et fondant le jugement ne se distingue plus guère de la sensation brute, car son objet essentiel, l'esse fini, se dilue dans l'impermanence du devenir ; l'acte pur de la substance s'évanouit dans la contingence du non-nécessaire et n'est même plus fondé à titre de possible : il est, non seulement ce qui pourrait ne pas être, mais ce qui devrait ne pas être, puisque son entité ne livre, de soi, aucune trace de la Nécessité susceptible de fonder sa réalité et de faire passer sa non-nécessité à l'acte en l'introduisant dans la sphère de la seule Nécessité. Ou bien l'esse vérifie pleinement la notion d'acte et dit parfaite nécessité, auquel cas l'apprenti se retrouve aux prises avec le dualisme métaphysique. Ou bien l'esse s'effondre dans la contradiction, puisqu'il ne dit plus rien que pure puissance à l'égard de l'Acte seul nécessaire de plein droit et que cette puissance pure devient en elle-même une notion contradictoire. Autrement dit, si la pensée adopte la métaphysique transcendante comme expression du droit, l'ordre du fait et de la connaissance sensible plonge dans le chaos de l'indéterminé. Le donné est dépourvu de sens car il est privé d'axe aussi bien au plan horizontal qu'au plan vertical. En l'absence de l'Être, la communion des êtres est impossible, chaque phénomène est là, bêtement là, sans lien réel avec quelque être que ce soit. L'absence de l'Être provoque l'absence d'ordre dans l'univers, exister ne veut plus rien dire :

Ajoutons qu'elle (l'expérience) ne peut même, par ses seules ressources, nous livrer l'existence actuelle et contingente des objets, au sens métaphysique du mot existence ; car l'existence contingente n'est métaphysiquement connaissable que par conscience de sa possibilité, c'est-à-dire par relation à l'existence nécessaire. Sans cette relation, l'idée d'existence se désagrège et tend à rejoindre la notion d'un pur moment différentiel dans les phénomènes. Déjà chez Occam, il est intéressant de suivre la dégradation de l'idée d'existence dans le concept intuitif, où elle voisine dangereusement avec le simple fait de sensibilité...⁶⁶

65. *Ib.*, p. 46.

66. *Ibidem.*

LA RELATION ET LA DISTINCTION REELLE

Quelle relation unit et oppose l'objet sensible à l'Objet absolu ? La divergence des doctrines dépend de la réponse. Mais la cohérence de la réponse dépend à son tour de l'interprétation de la distinction réelle. Si cette dernière est antérieure à la relation tout comme l'affirmation de soi est antérieure à l'affirmation de l'autre et commence par la nier radicalement selon tout son être substantiel, la relation d'opposition ne sera jamais celle des contraires, mais celle des contradictoires. La négation prendra, par conséquent, la valeur d'un principe absolu en tant que conséquence et antidote nécessaires au monisme de l'Un. L'unité de l'être et du connaître apparaîtra comme une simultanéité de fait injustifiable en droit. La réduction à l'unité escamotera nécessairement l'un des termes du donné, manifestant ainsi l'irréductibilité des principes et, finalement, l'interprétation moniste sous-jacente à toute cette métaphysique de l'être.

*

Ainsi, pour le P. Maréchal, il faut que les deux objets soient donnés simultanément comme pôles organisateurs de notre activité épistémologique. La raison immédiate⁶⁷ en est une double fidélité, d'une part, au réalisme aristotélicien qui exige de reconnaître une priorité réelle à l'objet sensible, et, d'autre part, à la portée métaphysique de l'intuition parménidienne conservée par Aristote lui-même et transposée en dialectique de l'acte et de la puissance où l'acte signifie le pôle d'unité parménidien.

Précisément, dès qu'il s'agit de dégager et d'ordonner la signification et la portée métaphysique de chacune des priorités, les difficultés se font jour.

Si l'on accorde, avec le P. Maréchal, la priorité absolue de l'Acte pur dans la constitution de l'objet épistémologique, que devient la priorité de l'objet sensible ? Puisque la priorité de l'Acte est totale, en ce sens qu'en dehors d'une relation positive à l'Acte aucun donné ne peut prétendre au titre d'objet métaphysique fondé en être et en raison, la priorité du donné sensible comme tel s'effondre dans une simple priorité de devenir et, pratiquement, de temps. L'ordre de la puissance ne se distingue de l'ordre de l'Acte que pour s'évanouir dans l'inconsistance du phénomène, voire dans l'irréalité du non-être.

Cette même difficulté peut être soulignée en exploitant une autre exigence de la dialectique aristotélicienne. C'est sous l'influence de l'acte que la puissance se meut et passe à l'acte ; en dehors de cette

67. Immédiate, car à cette raison s'ajoute la nécessité de maintenir une médiation et donc un voile entre l'intellect et l'Objet absolu, afin que notre activité spirituelle demeure celle d'un devenir. Cette question n'a pas à être envisagée pour l'instant.

relation positive de la puissance à l'acte, la puissance ne signifie que la pure multiplicité, l'indétermination, l'indéfini et la pure matière. Il devient alors tant soit peu aléatoire, comme l'a souligné la critique gilsonienne, de concevoir quelle signification positive peut garder la priorité réelle de l'objet sensible sur l'Objet absolu. La priorité de la puissance sur l'acte ne peut plus vouloir dire que l'antériorité du chaos sur l'action démiurgique, ou même en toute rigueur, s'il s'agit d'une antériorité sur l'être même — et c'est le cas —, antériorité du non-être sur l'être. L'opposition entre l'objet sensible et l'Objet absolu se révèle, conformément d'ailleurs à l'hypothèse adoptée par le Père, être celle qui distingue la puissance pure de l'acte pur, mais la rigueur de la critique kantienne conduit à constater que si elle n'est pas donnée comme relation positive à l'acte, la puissance pure n'est jamais que la réification du néant. C'est pourquoi ces deux couples d'opposés — puissance et acte, objet sensible et Objet absolu — se confondent exactement avec ces couples de contradictoires (que sont le pur multiple et la pure unité, l'indéterminé et le parfaitement déterminé (ou surdéterminé), l'indéfini et l'Infini, la matière pure et l'esprit pur, la passivité radicale et l'activité fontale.

De là vient que le dynamisme de l'esprit humain se partage en deux fonctions de nature antithétique. L'une, qui rattache l'intelligence à l'objet sensible, se définit comme relation transcendante à la quantité et débouche finalement sur la matière prime. L'autre, qui hausse la raison au niveau du pur intelligible, se définit comme relation transcendante à l'Un et émerge à la lumière de la totale intériorité ou Immatérialité. La seconde s'oppose donc à la première comme l'activité pure s'oppose à la passivité radicale. Ce n'est donc pas sans raison que M. Gilson détecte un idéalisme dans la construction du P. Maréchal.

Enfin, on peut encore pousser la critique et reconnaître — toujours avec M. Gilson — que, l'Acte n'étant pas donné comme tel mais seulement projeté comme l'objectivation raisonnable d'un vœu de l'esprit, c'est le dynamisme de l'intelligence qui tient le rôle de l'Acte : activité pure, que l'objet sensible ne saurait constituer comme centre actif, le dynamisme produit son objet et se transforme en intuition créatrice.

Le P. Maréchal aurait évidemment contesté ces conclusions et la réduction de ses analyses à ce schéma, il paraît cependant honnête de reconnaître que sa construction dessinée sur le thème de la puissance et de l'acte n'en évite pas la transposition idéaliste. Effectivement, soucieux de répondre à Kant en enracinant l'unité de notre activité connaissante dans l'unité objective du champ épistémologique, il lui fallait réinterpréter la relation de l'objet sensible à l'Objet absolu en termes positifs et conformément à la dialectique de la puissance et de l'acte. Mais son désir de sauvegarder l'unité d'ensemble l'a contraint à réorganiser l'ensemble du champ épistémologique en fonction du seul Absolu. Il ne pouvait répondre à Kant autrement qu'en relativisant l'objet sensible, sous peine de concéder que le pôle

d'unité était purement fonctionnel, ce qui eût été rééditer Kant. Car le véritable problème soulevé par Kant consiste bien à savoir si l'on peut concevoir un pôle « nouménal » de l'objet qui soit autre chose que relation à l'Absolu. Or, ce principe admis, comment relativiser l'objet sensible et distinguer toutefois sa polarité propre de sa relation à l'Absolu, sans que cette priorité ou cette polarité n'apparaisse comme un non-sens ? Penser que l'être du fini est nécessairement une relation à l'Absolu et admettre que l'objet sensible pourrait s'en distinguer pour lui servir de fondement réel revient à penser que le non-être se distingue de l'Être pour servir de fondement au devenir qui, partant de cette négation radicale, peut tendre vers l'Être et le devenir toujours sans jamais l'être. La priorité de nature de l'objet sensible s'encastre exactement dans la systématique de la puissance et de l'acte, et se trouve dans la même position que l'essence qui, elle aussi, dit priorité de nature à l'égard de l'esse, hors lequel son intelligibilité n'est pourtant que celle du néant.

Cependant, si cette priorité de l'objet sensible n'est pas maintenue, le dynamisme de l'esprit ne rencontre plus aucun fondement qui lui permette d'objectiver son vœu absolu et de s'en distinguer réellement. Car, là encore, la fonction de l'objet sensible correspond à celle de l'essence qui doit se distinguer réellement de l'esse pour permettre à celui-ci de se distinguer à son tour de l'*Ipsum Esse* en rencontrant un principe-fondement dont la *ratio* soit formellement distincte. Bref, à la façon de l'essence, l'objet sensible doit se distinguer de son acte pour lui offrir une possibilité d'objectivation réelle, antérieure à l'actuation qui lui sera octroyée en retour. Mais, dans la mesure où la problématique du P. Maréchal impose l'identification de l'acte et de l'être, elle impose logiquement l'identification de la puissance au néant.



Avec l'objet sensible assurant à lui seul l'unité et l'objectivité du champ épistémologique, la position de M. Gilson paraît plus confortable. Mais il s'ensuit deux conséquences immédiates. Tout d'abord, si l'abstraction peut être considérée comme une activité de l'intellect en tant qu'il universalise les essences, elle demeure foncièrement passive à l'égard de l'esse auquel elle s'assimile plutôt qu'elle ne l'assimile.⁶⁸ Du strict point de vue de l'être, l'intelligence subit la loi de la sensation : la priorité de l'objet sensible étant sans aucun partage, le donné sensible doit coïncider avec l'acte et, finalement, avec l'être.

68. L'apprenti retrouve les difficultés soulevées par J. Wahl, puisque, d'un autre côté, l'abstraction universalise l'esse et le dépouille de sa singularité afin de se le donner selon sa nature d'intellect. L'analyse chevauche deux processus aussi opposés que l'abstraction et l'intuition, et deux termes de signes contraires comme l'universel et le singulier, sans se décider à en tirer les conclusions nécessaires si elle veut rendre l'ensemble cohérent.

Il s'ensuit, en second lieu, que l'Objet absolu, n'étant pas davantage donné à titre de puissance réelle que d'acte réel, s'estompe dans les brumes du non-acte et du non-être. La question jaillit donc d'emblée : comment l'Objet absolu peut-il s'inscrire dans le champ de notre connaissance, que ce soit comme possible ou comme réel, sans que la polarité de l'intelligence ne change de sens et son activité, de signe ?

Ou bien l'apparition de l'Objet absolu ne modifie pas la structure de notre champ épistémologique spontané, et c'est de l'objet sensible qu'il reçoit son actualité, son mode d'exister. Ou bien l'apparition de l'Absolu implique un dépassement de l'objet initial en imposant sa structure propre, et cela exige une nouvelle source de connaissance dont l'activité suscite l'élargissement et le renouvellement du champ de conscience. Autrement dit, si l'on maintient la priorité exhaustive de l'objet sensible comme source de toutes nos connaissances, l'Objet absolu demeure, en tout état de cause, un dérivé de l'objet fontal et vient s'inscrire à notre tableau du réel comme un objet parmi les autres. Tandis que si l'Objet s'affirme comme l'Absolu métaphysique, son surgissement bouleverse notre champ épistémologique, inverse la hiérarchie de l'être et du connaître et la priorité de la connaissance sensible et de son objet ne signifie plus rien qu'une antériorité dépourvue de portée métaphysique comme de fondement réel.

L'argumentation du P. Maréchal retrouve sa force et percute ici de plein fouet. Car, espérer que la dissociation entre l'objet fini et l'Objet absolu du point de vue du connaître n'empêche nullement la constitution cohérente d'une métaphysique de l'être, est un leurre. Si l'Objet absolu est un acte-en-soi et un non-acte-pour-nous parce que la distance est infranchissable entre le point de vue de l'Absolu et celui du contingent, comment l'acte-pour-nous que doit devenir l'Objet coïncidera-t-il suffisamment avec la réalité de l'acte-en-soi pour désigner autre chose qu'un pseudo-absolu ? L'actualité ainsi attribuée à l'Être possible ne déborde pas celle de la facticité, du fait contingent comme tel :

L'existence qu'affirme le jugement n'est pas plus grande chez un être que chez l'autre ; à ce point de vue, j'existe autant que Dieu. Mais quelle pauvreté que mon *actus essendi* à côté de celui de Dieu : le mien n'est que participé tandis que celui de Dieu subsiste en lui-même et par lui-même. Ainsi, pour revenir au point de départ, connaître l'existence de Dieu, savoir qu'il est, ce n'est pas connaître son *esse* puisque son *esse* et son essence sont identiques et que je ne puis connaître celle-ci.⁶⁹

69. E. LAPOINTE, *Le problème de l'esse chez saint Thomas*, dans « Archives de Philosophie », t. XXVI, cahier I, 1963, p. 68.

Mais si l'apprenti ne connaît pas l'esse de Dieu parce qu'il ne connaît pas son essence, comment pourra-t-il affirmer une existence de Dieu attribuable à l'être de Dieu ? Il a l'impression d'affirmer que l'existence de Dieu est un cercle carré, non seulement qu'elle échappe à ses prises, mais qu'elle est bel et bien contradictoire dans sa notion même, la seule pourtant que la métaphysique laisse à sa disposition. Puisque, à un être d'essence infinie on ne peut attribuer d'autre existence que celle du fini, n'est-ce pas demander de penser l'Infini à une intelligence qui ne connaît et ne peut rien connaître que le fini ? Bien plus, l'apprenti assiste à un renversement de valeur. Ce n'est plus l'esse qui fonde l'essence et la détermine, c'est l'inverse : l'essence détermine l'esse pour le hausser au niveau de la transcendance. Ce n'est plus l'esse, mais l'essence qui est le principe de transcendance !

Les systèmes dualistes s'embrouillent d'ailleurs eux-mêmes dans leur problématique. Ils tiennent, au plan métaphysique, qu'en Dieu l'essence et l'existence ne font qu'un et, au plan méthodologique, que son existence est démontrable sans que son essence soit claire à la raison... Une théologie élaborée en fonction de ces schèmes est-elle autre chose qu'une habileté logique ?⁷⁰

Même avec le secours de la foi invoqué par M. Gilson, on ne voit plus le fond de la difficulté. Ce que souligne encore M. Duméry :

Si l'on tient que l'intimité de Dieu reste accessible à la seule foi, tandis que son existence se situe à portée de démonstration, on devient victime d'un artifice logique. On projette sur Dieu une distinction de points de vue, qui n'a été conçue que pour maintenir deux sources de vérités, l'une transcendante, l'autre immanente ; moyennant quoi, on oublie que les vérités « transcendantes » reçoivent elles aussi leur expression dans l'immanence. Mais comment Dieu pourrait-il se dédoubler en Dieu de la foi et Dieu de la raison ?⁷¹

La distinction entre le point de vue de la foi et celui de la raison est logiquement antinomique, car elle reflète et, même, transcrit littéralement le divorce entre le point de vue de l'Infini et celui du fini. Il est contradictoire que l'Acte-en-soi devienne l'acte-pour-nous, car il n'y a et ne peut y avoir d'acte-pour-nous que celui du fini. Quel que soit le processus de sa manifestation — démonstration rationnelle ou intuition de la foi — l'Objet absolu ne peut s'inscrire dans notre champ épistémologique sans se vider totalement de sa réalité et de sa signification réelle, de son existence et de son essence, pour être réduit à la réalité et à la signification de l'objet sensible. Si le connaître n'est pas une communion dans l'être, la Révélation est la communication d'une Parole vidée de sa substance.

70. H. DUMÉRY, *Le problème de Dieu*, p. 20.

71. *Ib.*, pp. 27-28.

Conclusion logique puisque, comme l'a souligné Kant, non seulement l'actualité de l'Objet absolu se réduit à celle de l'objet sensible, mais sa possibilité même — c'est-à-dire son essence — prend sa source dans le sensible et s'y réduit comme à son principe. En rigueur, la logique du système ne permet pas de construire un objet dont l'être et la structure différeraient de ceux de l'objet sensible :

Quant à la raison, comment pourrait-elle établir l'existence d'un être dont elle ignorerait les conditions auxquelles il peut être, s'il est ?⁷²

Par conséquent, si la question soulevée par le doute initial fait basculer le questionneur en dehors de la Présence, elle le condamne à l'Absence perpétuelle, car une question ainsi négatrice par nature ronger toutes les prises dont croyait disposer la raison. Elle peut les essayer l'une après l'autre, toutes s'avéreront pourries et rongées au ver du non-être et de l'absurde.

Dissocier radicalement la perspective du fini de celle de l'Être, c'est dissocier par avance et irrévocablement la connaissance sensible de la connaissance métaphysique et proprement déraciner l'être contingent. Si notre point de vue n'est pas d'emblée et définitivement le point de vue absolu, c'est qu'il n'est que relatif et donc essentiellement dépendant d'une perspective ultérieure ou, plutôt, supérieure. A nouveau, la priorité de la connaissance sensible ne serait plus que celle de la puissance sur l'acte, du déterminé sur le déterminant. Priorité contradictoire, puisque le déterminé suppose l'action déterminante.⁷³ A moins donc de retomber dans la dialectique adoptée par le P. Maréchal, ce que refuse M. Gilson, il faut admettre que notre point de vue limité à l'objet sensible est bien absolument absolu, celui de l'acte plein sinon de l'acte pur.

C'est pourquoi l'Objet absolu, en tant qu'il est un non-acte-pour-nous devient également un objet-contradictoire-pour-nous, puisqu'il dit en même temps et sous le même aspect (celui de notre point de vue, dont on ne peut sortir sans renier le postulat du réalisme) l'Être et le non-être, l'Acte et le non-acte, le parfaitement déterminé

72. *Ib.*, p 28.

73. L'inférieur ne contient pas le supérieur, mais il l'exige non seulement comme condition de son intelligibilité, mais comme principe actif de sa réalité. C'est pourquoi le passage de l'inférieur au supérieur par la méthode d'implication dépend *déjà* de la métaphysique adoptée. Même la phénoménologie, si intéressante soit-elle à titre d'expérience et d'approche concrète du *Cogito*, n'échappe pas à cette loi. L'essai de H. DUMERY paraît significatif à cet égard, c'est une illusion de croire que même le *Cogito* peut dispenser de l'efficacité et de l'objectivité directe de la relation de création. L'ambiguïté de la réduction constituante n'en fournirait-elle pas le témoignage ? — Faut-il rappeler que la réduction employée par l'apprenti n'a rien à voir avec la démarche husserlienne et se contente, bêtement, de ramener le conséquent à son principe suivant son axe d'intelligibilité ou fondement ?

et le totalement indéterminé, etc... Entre le point de vue de l'Absolu et le nôtre, l'opposition n'est donc pas seulement celle des contraires, mais des contradictoires.⁷⁴ Seul mode d'opposition logique dans le cas : entre absolus, il n'est d'autres conditions de dialogue que la logique du *sic et non*, du « ou bien... ou bien », à moins qu'un arrangement à l'amiable, par les bons offices de la puissance et de l'acte, ne transforme cette logique en celle du « chacun son tour ».

Sans un minimum de communion entre les points de vue du fini

74. Telle est la valeur inamovible de l'argument ontologique. Une fois que l'esprit a vu la signification réelle de l'Infini, il n'a plus le choix : ou bien le reconnaître comme l'expression plénière et objective de son intériorité, comme son *Objectum motivum* c'est-à-dire comme le fondement de sa propre spiritualité, ou bien le chasser définitivement de sa pensée consciente comme un monstre inviable (cf. à ce sujet E. DOËNS de LAMBERT, *L'argument de saint Anselme*, in EF, 1967, n° 42). S'engager dans la seconde branche de l'alternative, c'est condamner la pensée à retrouver cette même contradiction vécue au niveau de l'immanence. C'est installer une distance infranchissable entre le dynamisme interne de l'intelligence — dont l'aspiration à la Plénitude d'être (ou de bien) est la vie même (ce que révèle, justement, la démarche concrète que l'argument fait faire à l'aspirant à la Sagesse) — et l'être qui est sa nourriture. Car cet être (l'être fini) contredit vitalement cette aspiration et la renvoie au rayon des illusions perdues ou à perdre. L'être fournit donc à l'esprit une nourriture qui est un véritable poison et corrode inexorablement les énergies profondes du cœur humain. En d'autres termes, l'itinéraire de l'esprit vers Dieu ne peut qu'être déjà un itinéraire de l'esprit en Dieu (conformément à la tradition augustinienne la plus classique, d'ailleurs). Ainsi, quels que soient les compléments d'analyse que cet argument requiert en épistémologie, toucher à sa logique profonde c'est tuer la vie de l'esprit, c'est déjà réduire la raison logique à la raison dialectique en bornant la visée de l'intelligence à un objet sans profondeur. Dès lors, l'anthropologie et toutes les sciences annexes seront à tout jamais les filles de la critique. BLONDEL le savait bien, et c'est cette loi profonde de l'intériorité, capable de fonder la spiritualité de l'esprit, que le P. MARECHAL a retrouvée et remise en valeur, dans le sillage du maître d'Aix : « Si la pensée reste cohérente avec elle-même, si elle suit le mouvement spontané qui l'a déjà portée jusqu'à ce seuil à partir duquel sa marche, d'abord indélibérée et nécessaire, devra s'orienter élicitement, elle ne peut pas échapper à l'aveu d'un transcendant, non seulement objectivement idéal, mais ontologiquement réel. Disons plus : afin de ne pas affaiblir ou trahir cette nécessité interne et cette évidence implicite, ce n'est pas à des « si » qu'il faut recourir : catégoriquement l'affirmation d'un absolu est contenue dans toute conscience (même du relatif) non point par un simple jeu dialectique et tout formel, mais par l'efficacité indispensable et reconnue d'un acte pur, à la fois supérieur à tous nos états passifs et actifs et inviscéré, si l'on peut dire, en ce que nous avons, nous et tous les autres êtres, de force et de clarté », *La Pensée*, I, p. 163. Reste la critique de Michele F. SCIACCA : « Il s'agit là d'une vérification, non de l'existence de Dieu, mais de l'exigence de Lui que nous ressentons : nous ne nous trouvons pas en présence d'une preuve, mais du simple approfondissement d'un mystère » et « Comment fonder l'objectivité de l'expérience intérieure ? » J. CHAIX-RUY, *L'itinéraire au Christ et la rencontre de M. Blondel*, in « Michele F. SCIACCA », pp. 302-303 - Marzorati editore, Milan.

et de l'Infini, la distinction se durcit nécessairement en dissociation et donne naissance à la contradiction. La logique de l'identité devient un instrument qui conduit l'analyse à absolutiser chaque aspect du fini en l'opposant contradictoirement à l'Infini. Et la démarche synthétique ne surmonte ce pointillisme et cette pulvérisation du champ épistémologique qu'en élevant la négation à la dignité de principe ontologique.

Définie par l'absence radicale de l'Être ou de l'Acte, la négation, ou puissance pure, ou matière prime, apparaît comme le fondement réel de l'être fini en tant qu'elle est le principe de distinction qui permet le surgissement de l'en-soi des choses. Puis, par négation de la négation, le pôle opposé fait sa réapparition et réorganise le tableau du réel en inversant les significations et les priorités. Ainsi entendue, la réciprocity causale ressemble à un jeu dialectique, lui-même difficile à distinguer d'un cercle vicieux. La priorité de l'essence, indispensable pour sauver la consistance de la substance créée, condamne l'existence, principe de dépendance à l'égard de l'Être, à signifier le non-être et l'irréalité du fini. Mais, dès que l'existence reprend sa priorité, c'est l'essence qui se voit reléguée dans la zone du non-être et devient, en s'opposant à l'acte, le principe apparenté au néant.

De même donc que celle de l'essence, la priorité de l'objet sensible va à l'inverse de l'ordre de raison, et c'est pourquoi l'ensemble du champ épistémologique s'organise selon un chassé-croisé entre la négation et l'affirmation comme négation de la négation, sans jamais pénétrer vraiment dans l'ordre de l'affirmation directe qui est celle de l'Absolu et de son action positivement saisie comme *de l'être* et en fonction de *l'Être*. L'objet immédiat devient absolument prioritaire et l'identité l'oppose au transmédiat comme l'acte à la puissance, le réel au possible. Ici encore, la dialectique de l'acte de la puissance reflète étrangement celle de l'être et du néant. A peine a-t-on proclamé que l'acte et la puissance appartiennent tous deux à l'ordre de l'être, qu'il faut en exclure la puissance puisque les nécessités de l'analyse obligent à identifier l'être à l'acte.

En outre, cette permutation des contradictoires, ce passage du négatif au positif, de la puissance à l'acte et inversement, découpe l'activité du sujet connaissant en fonctions antithétiques de natures incompatibles. Passif à l'égard du pôle donné comme un acte immédiat, l'esprit doit devenir actif pour faire passer à l'acte le pôle négatif. Passive à l'égard de l'objet sensible, l'intelligence doit prendre l'initiative pour faire surgir l'Objet absolu à l'horizon du champ de conscience. La raison, en vertu des pouvoirs qui lui sont conférés par le métaphysicien, déclare officiellement que l'Être a bien mérité de l'existence. A ce titre, après l'avoir inscrit au tableau d'avancement des possibles, elle lui décerne le grand prix de l'actualité.

Mais penser l'Acte comme possible, c'est penser la contradiction, c'est le penser comme impossible. Et c'est, en fait, transformer l'intelligence en un facteur opératoire à double charge. Car, comme le

note le P. Maréchal, penser l'Être comme possible c'est déjà le penser comme réel, puisque cette possibilité n'est autre que celle de la nécessité. Une possibilité réelle de ce genre suppose donc une intuition du Transcendant et de sa Nécessité, intuition permettant au fini d'adopter le point de vue du Transcendant lui-même, à moins, évidemment, que cette intuition ne constitue réellement son Objet et ne coïncide avec l'intuition créatrice, la seule que le P. Maréchal, à la suite de Kant, semble vouloir admettre.



En conséquence, la façon dont le principe de causalité classiquement entendu organise l'analogie de l'être ne diffère guère de la logique idéaliste reprochée au P. Maréchal. Dans les deux cas, quoique selon une polarité opposée comme l'efficience l'est à la finalité, le dynamisme de la visée transcendante émane de la seule intelligence et y puise sa détermination, l'objet sensible lui donnant simplement l'occasion de s'exercer. Lorsqu'il s'agit de passer de l'objet immédiat à l'objet transmédiaire, la logique du cheminement conduit les uns et les autres à réduire l'objet fini à l'ordre de la puissance, puis à l'état de phénomène ou de condition extrinsèque, tandis que la visée de l'Être relève du seul dynamisme de l'esprit.

Sans doute, le réalisme soutient que l'intellect ne rencontre l'être que dans le sensible et par le seul contact ménagé par les sens, parce que la nature de notre intelligence veut que sa limite soit une passivité exprimée par une sensibilité, d'où le sensible serait le seul être proportionné à notre finitude elle-même définie par la passivité de la matière. Mais, si cet être n'indique positivement aucune réalité transmédiaire, aucun au delà de soi, la priorité de l'objet sensible s'inscrira toujours comme la contradiction et l'interdiction de toute visée transcendante : ce serait transgresser la loi fondamentale du fini dont la matière et la négativité sont l'expression adéquate. C'est pourquoi la visée transcendante apparaîtra toujours comme une négation de la négation, comme un dégagement radical du conditionnement sensible, une dématérialisation et une « désincarnation » de l'activité connaissante. Et celle-ci puisera, non seulement son dynamisme, mais sa détermination propre, dans la nature même de l'esprit et nulle part ailleurs. Intuition directe à la façon de Platon ou propulsion assimilatrice à la manière de Blondel, cette visée organique échappe aux lois fixées par le réalisme, contredit à la priorité du sensible et ne conduit, en droit, qu'à l'ordre de l'idéal irréel. Ou bien le réalisme doit s'en tenir à l'immanence et ne peut se prolonger vers un au-delà du fini sans violer ses postulats essentiels, ou bien il lui faut renverser son orientation, inverser le choix de ses fondements et faire porter d'emblée l'affirmation ontologique sur la réalité de l'Être en passant par-dessus la tête de l'objet fini.

Thomistes classiques et thomistes augustinisants tenteront évidemment d'éviter l'alternative en cherchant une *via media*. Les premiers

réduiront l'écart entre l'intentionnalité transcendante du principe et le mutisme de l'être en rendant la parole à ce dernier. La distinction d'essence et d'existence assumera la fonction de Grand Inquisiteur et soumettra l'être à la question pour lui faire avouer qu'il n'est pas un véritable absolu, qu'il n'est pas cause de soi et ne saurait répondre à la question décisive : pourquoi de l'être plutôt que rien ? Les seconds s'efforceront de trouver une médiation qui réconcilie la finalité du dynamisme et de la représentation avec la réalité actuelle de l'être. Il leur faudra s'accorder l'intuition d'un être dont la nature sera d'être tension vers l'Être, manifestant à l'évidence une vocation à l'universel, à l'Infini. Malheureusement, quelles que soient les richesses de ces essais conciliateurs, ils s'inscrivent, comme l'a constaté le P. Hayen pour son propre compte, à l'intérieur d'une contradiction initiale qui grève toutes les démarches ultérieures.

Le réalisme aristotélicien, refusant une dialectique de l'être et du non-être, la remplace par celle de l'acte et de la puissance. L'intention est louable, il reste seulement à vérifier si la substitution n'est pas un tour de passe-passe. Car il faut bien constater que l'unité du champ épistémologique ne s'obtient qu'au prix d'une contradiction. L'analyse aboutit soit à une objectivité sans transcendance, soit à une transcendance sans objectivité. Dans les deux cas, la médiation laborieuse apparaît superficielle et rajoutée pour les besoins de la cause : le champ de conscience n'a pas de profondeur. Le réalisme classique, ou thomisme blanc, remonte du fini à l'Infini par une causalité très discutable en son origine et fort menacée par la critique kantienne. Le réalisme réformé, ou thomisme noir, a bien du mal à persuader que sa visée de l'Infini rencontre en route une médiation suffisamment réelle pour pouvoir conclure à la réalité de l'Objet visé. Dans les deux cas, la mise en perspective est celle d'un décor artificiel : le dynamisme causal chargé de l'opération manque de fondement objectif proportionné, car l'Objet absolu susceptible de porter l'affirmation ontologique en sa totalité manque de présence active à tous les niveaux du champ de conscience.

Bref. après avoir refusé, au nom de la consistance de la substance, que l'objet soit saisi dans sa profondeur, comme un effet relatif à sa Cause, on s'acharne à s'octroyer ensuite une médiation capable de fournir ce que l'on s'est d'abord refusé. Toute la question est là. Ce refus initial permet-il d'éviter la contradiction soulignée par Kant ? Dans ce contexte métaphysique, peut-on espérer restituer à l'affirmation ontologique sa pleine densité ontique, ou faut-il se résigner comme Kant, à n'y avoir qu'une sorte d'affirmation en l'air ?

L'apprenti se heurte ici à une situation inattendue : le même postulat, qui assure — dit-on — la consistance de la substance et de l'objet fini, vide l'affirmation ontologique de toute consistance objective et de toute réalité substantielle ! La logique de la distinction réelle ne semble pas très favorable à la circulation de la pensée. Bergson le savait bien, et son expérience de l'affirmation totale l'a conduit à retrouver l'essentielle positivité de la création dans son acte et dans

son terme. Mais pourquoi la pensée officiellement dite chrétienne continuerait-elle à s'enfermer dans cette contradiction qui lui fit refuser Bergson et pratiquement tous les courants spiritualistes contemporains sans distinction, quitte à flirter de préférence avec ceux qui réduisent la raison logique à la raison dialectique ?

Toutes les analyses du métaphysicien chrétien présupposent que l'être fini est radicalement dépendant de l'Être, ainsi d'ailleurs que le lui a appris son catéchisme, et c'est pourquoi son travail n'a, finalement, d'autre but que de faire apparaître cette efficence et cette dépendance au grand jour de la raison. Mais, curieusement, tout se passe comme si cet* dépendance, dans laquelle et dans laquelle seule existe la créature, devait d'abord être niée, et comme réellement supprimée afin que la créature soit. Phénomène troublant : si cette relation créatrice est ce par quoi la créature est et est tout ce qu'elle est, il devient passionnant de savoir pourquoi cette même relation, qui n'est que l'envers de l'action créatrice, apparaît d'abord comme une gêne et un empêchement d'être pour la créature. Si la relation de création est incapable de fonder des êtres positivement distincts de l'Être, ne serait-ce pas que le dynamisme interne de l'Être s'oppose à toute explosion créatrice parce que le monolithisme de l'identité exclut la diversification, la différenciation et donc la fécondité de l'Être ?

Ou cette relation est fondement total de l'être fini, et l'on ne voit pas que l'on puisse en distinguer (sinon d'une distinction de raison) une cause formelle quelconque, car on ne voit pas en quoi le fait d'être saisie dans sa relation supprimerait la réalité que la relation est justement chargée de fonder. Ou cette relation est une honte et une dégradation, un empêchement à être dont la créature doit s'affranchir pour devenir enfin pleinement elle-même, et alors, la raison de l'apprenti rejoindra Sartre et tous les athéismes férés d'une créature incréée. Car il s'agit de savoir si la vérité logique et la vérité dialectique coïncident ou, au contraire, s'annulent. Quelle est la vérité de l'être et quelle est la vérité de son histoire : le christianisme ou le monisme dialectique ?

Jérôme PRUNIERES

Phases de la vie d'un Saint

Stéphane J. PIAT — *Saint François d'Assise, à la découverte du Christ pauvre et crucifié*, Editions Franciscaines, Paris, 1968, 398 pp. 15 x 21 cm.

Essayer de « saisir une personnalité en mouvement vers Dieu » est déjà présomptueux : le dynamisme du mouvement refuse de se laisser fixer sur le papier. Et quand cette personnalité est François d'Assise, la difficulté se double de l'impossibilité de suivre jusqu'au bout une ascension qui se perd en Dieu. Aussi ne peut-on qu'admirer l'homme assez hardi pour tenter l'impossible. Le P. Stéphane Piat prend même des risques supplémentaires. Alors que les érudits se limitent prudemment à reconstituer le squelette parfait de leur héros, notre auteur essaie de le faire revivre. Il n'hésite pas à animer son récit, puisé aux sources les plus authentiques, par de discrètes enluminures provenant de documents plus tardifs et de valeurs documentaires moins sûres. « La légende éclaire l'histoire » (167) nous dit-il ; sans aller aussi loin le critique peut, après lecture, convenir que dans le cas présent elle redonne aux faits une « aura qui contribue à rendre l'histoire plus présente » (26). Quand la réalité dépasse la fiction, les poètes sont peut-être des témoins plus qualifiés que des mémorialistes dont l'« objectivité » consiste à ne saisir autre chose que la surface du réel.

Bien que Français, notre auteur ne succombe pas à la tentation de faire de la maman de François une Provençale, mais l'homme du Nord est bien près de céder à celle de faire de dame Pica une Picarde (35). Parlant du jeune François, il affirme avec la prudence requise : « Il dut plus d'une fois accompagner son père en France » (40), mais eût été plus avisé de mettre au conditionnel les conséquences qu'il en tire, s'il ne veut pas que certaines de ses affirmations n'engendrent une certitude. Pour le patriotisme local ou provincial, il suffit de lire que « la logique du commerce — c'est une hypothèse des plus valables — devait fixer le fils de Bernardone, pour

certaines périodes, à Troyes », pour que ces séjours paraissent un fait acquis.

Les traductions utilisées auraient gagné à être revues, même quand elles peuvent se prévaloir de l'accord de deux traducteurs différents. Ainsi, traduire *in hoc diliges eos* par « aime-les tels qu'ils sont » émousse la pointe même du conseil de la *Lettre à un Ministre* (227). Par ailleurs, pourquoi traduire le nom de Frère Jacqueline dei Settesoli par « des Sept soleils », alors qu'il nous est précisé que ce n'est qu'une corruption de *Septizonium* ? (131). Dans la référence au bas de la même page, une coquille vieillissant de dix ans notre revue risque de froisser la coquetterie d'une jeune septuagénaire.

La véritable *crux interpretum* est le Cantique du soleil. Ce *Te Deum* est-il l'hymne d'action de grâces de François ou le thème que celui-ci invite les astres et les quatre éléments à chanter ? La solution dépend du sens donné aux acclamations « Laudato si, mi Signor, per sora Luna » etc., c'est-à-dire finalement du sens de la préposition *per*. Or celle-ci équivaut tout ensemble à la préposition « par » et à la préposition « pour », si bien que l'interprète qui dans sa langue ne dispose d'aucune préposition gardant cette ambivalence se trouve acculé à choisir entre deux traductions. Et selon qu'il opte pour « Loué sois-Tu, mon Seigneur, pour toutes les créatures » ou pour « Loué sois-Tu, mon Seigneur, par toutes les créatures », il fait de cette hymne le cantique de reconnaissance de François ou bien le cantique de la création elle-même. « La sémantique ne fournit pas de réponse décisive » (306) dit fort bien notre auteur, et c'est à ce pont-aux-ânes qu'on l'attend. Le contexte immédiat, tel un panneau de signalisation, suffit à lever l'ambiguïté. Aussi est-ce une déception de voir l'auteur passer devant sans même lever les yeux et s'engager sur une voie sans issue. Ce n'est qu'après avoir arraché tant bien que mal une réponse incertaine à la tradition franciscaine primitive aussi partagée que la critique actuelle sur ce point que, de retour au texte, il remarque l'indication de la finale du prologue du Cantique du soleil, « Nul homme n'est digne de Te nommer ». Cette phrase lui en rappelle subitement une autre, le « Nous ne sommes pas dignes de Te nommer » de la Règle de 1221, et il ne peut s'empêcher de faire le rapprochement, qui semble avoir échappé à tant d'érudits chevronnés. Il comprend que cette courte phrase revenant identiquement la même à quatre ans d'intervalle sur les lèvres de François est d'une importance capitale. Elle est l'expression non pas d'un sentiment passager mais d'une constante qui commande l'attitude profonde du saint : cette conscience aiguë de son indignité de pécheur explique le comportement de François lorsque, dans la grande doxologie du chapitre final de la Règle de 1221, après avoir chanté au Père sa reconnaissance et celle de tous ses Frères, il se reprend aux versets 9-11 et se tourne alors vers le Christ et le Saint-Esprit pour les supplier d'exprimer au Père son action de grâces comme il leur plaira. Ceci, notre auteur le perçoit. Mais, chose étrange, il ne voit pas que c'est ce même sentiment qui, dans le Cantique du soleil, poussa François à se tourner cette fois vers la création qui, elle,

n'est pas coupable pour la presser de chanter le Créateur qu'il est lui-même indigne de « nommer » ! Au moment crucial notre auteur tourne court, non point parce que son siège est fait ou que l'inspiration lui fasse subitement défaut, mais parce que quelque chose l'empêche d'aller jusqu'au bout de son inspiration. Au lieu de poursuivre le parallèle en pensant au Cantique du soleil, qui est son problème, il conclut précipitamment en disant de l'attitude de François dans la grande doxologie de la Règle de 1221 : « Nous touchons là au *superhumanisme christocentrique* dont parlait Paul VI à propos de saint François de Sales » (308). Ne serait-ce pas là l'obstacle sur lequel il a craint de buter ? Il n'aura pas su concilier le « superhumanisme christocentrique » de François, qu'il a cru percevoir dans la *Regula non bullata*, et la piété « cosmique » du Poverello qui se fait jour dans le *Cantique des créatures*. Tant il est vrai qu'à vouloir ramener la spiritualité d'un saint, et notamment du plus représentatif du XIII^e siècle, à nos catégories actuelles ou aux spiritualités de l'époque moderne — que ce soit celles du XVI^e ou du XX^e siècle — on ne peut que se créer de faux problèmes. François était de culture et donc de mentalité « archaïques » au sens technique du terme, et c'est pourquoi sa piété « théocentrique » — dont le Christ était l'axe et non le pôle — était tout spontanément « cosmique » et, comme l'on disait alors, « hiérarchique ». Si l'on perd cela de vue, on risque de se méprendre sur le sens profond du Cantique du soleil... et de l'âme de François.

C'est là un écueil que notre auteur n'a pas toujours su éviter. Son analyse de la spiritualité de François est marquée çà et là par l'empreinte des différentes écoles de spiritualité qui se sont succédé au cours de ce demi-siècle, et dont le P. Piat évoluant avec son temps — ce dont on doit le féliciter — a subi parfois profondément l'influence. On pardonne à l'apôtre de la carmélite de Lisieux les rapprochements avec sainte Thérèse de l'Enfant Jésus ; mais on est déjà plus réticent devant certains autres procédés, comme celui de vouloir faire concorder les étapes de la vie spirituelle de François avec le schème classique des purifications des sens et de l'esprit. A certains moments le lecteur se demande si son guide ne se trompe pas de route et ne prend pas une montagne pour une autre, tant sa montée de l'Alverne ressemble à la montée du Carmel ! Mais là où son être franciscain ne peut s'empêcher de protester, c'est lorsque le guide lui explique tranquillement que « la dialectique sanjuaniste de la *nada* et du *Todo*, le Pauvre d'Assise l'a vécue personnellement et transmise à ses fervents » (121) ! Même si l'on ne connaît pas les philosophes et les théologiens de l'École franciscaine ni ses poètes et artistes, il n'est que d'entendre bruire l'immense tradition franciscaine depuis le Cantique des créatures pour savoir qu'une telle assertion ne répond aucunement à la réalité.

De la spiritualité des années 20 à celle des années 60, l'auteur a puisé à toutes pour ajouter à l'admirable portrait qu'il nous brosse de François quelques touches qui lui donnent une teinte moderne. Malheureusement celle-ci détonne et risque d'égarer le regard du lec-

teur. Que notre auteur éprouve une admiration pour le P. de Foucauld et même pour sa spiritualité, c'est fort bien ; mais la pousser jusqu'à vouloir colorer de la même spiritualité, dite de Nazareth, celle plus théologique d'un François centré sur les grands mystères du Christ, est abusif. L'auteur d'ailleurs n'a pas été sans le sentir, témoin la phrase par laquelle il voudrait faire la preuve de ce qu'il avance mais qui trahit surtout son embarras : « Si François n'a fait que de brèves allusions à la vie cachée du Sauveur, rien ne dit qu'elle n'ait pas été l'objet de sa contemplation ni que, dans la pratique, il ne s'y soit référé » (110). La dernière-née des spiritualités, la spiritualité conciliaire, ne pouvait manquer au tableau qui nous est tracé de François, surtout qu'il a vécu à l'époque d'un grand concile, celui de Latran IV. « Le saint n'a pu manquer de s'intéresser passionnément à tout ce qui s'y décidait », nous révèle-t-on en projetant sur François notre mentalité post-conciliaire actuelle, et l'on conclut par cette affirmation catégorique : « La création franciscaine reçoit donc du concile comme un second souffle » (151) ! Notre auteur se devait également de souligner le caractère œcuménique de François, il le fait en insistant notamment sur tout ce qui apparente le Poverello aux saints de l'Église orientale. Il est possible que François ait été le saint d'Occident « qui a eu le sens le plus aigu (sic !) de la Transcendance divine », mais lorsque notre auteur ajoute « non qu'il connût les affres du mystère, le vertige, le tremblement sacré, aux approches de l'Éternel » (264), on aimerait savoir sur quelles confidences de François il s'appuie pour avancer de telles précisions.

Et pourtant, malgré ces taches qui sont agaçantes et parfois même gâchent toute une partie du portrait, on ne peut s'empêcher d'être séduit par l'œuvre. L'auteur avait annoncé son contrat : « La loi d'évolution est au cœur de l'hagiographie » (9), et il l'a rempli. Rarement on a aussi bien montré que François n'est pas devenu subitement un saint par un coup de baguette magique. Sa conversion a été un tournant décisif, mais il restait un long chemin à faire. « De sa nature première », nous dit son nouveau biographe, « le saint gardait une certaine dose de rudesse et d'impulsivité » (117), ce côté jongleur que dans le métier on appelle cabotin et qui, s'il fait aujourd'hui notre charme, mit parfois certains Frères à rude épreuve. Il gardera même « jusqu'au bout son intransigeance sur les principes et une nuance d'impatience dans son impétuosité » (117). A certains moments, comme lors de sa première tentative pour s'en aller chez les Sarrazins, on peut même se poser la question : « Notre saint ne fuit-il pas ses responsabilités en abandonnant la famille dont il est le père et le chef ? » (143). Ce n'était là peut-être que les défauts de ses étonnantes qualités, encore faudra-t-il qu'il s'en délivre, et cela lui demandera bien du temps.

Le grand mérite de cette biographie est de nous faire suivre très clairement ce progrès et d'en ponctuer nettement les différentes phases, même si elle ne parvient pas toujours à en saisir le fil intérieur, qui par définition échappe à chaque instant à l'observateur car c'est

là l'inviolable secret d'une âme, celui de sa relation intime à son Créateur et Rédempteur. A chaque étape de ce récit, François apparaît sous un jour nouveau : l'homme est le même, tant il y a d'unité dans sa vie profonde, mais il ne cesse de grandir « en âge et en sagesse » et, à chaque période d'une évolution qui s'est poursuivie jusqu'à sa mort, son rayonnement — d'une grâce de plus en plus pure — est différent.

On ne peut donc se référer à François et à son idéal vécu, sans se poser d'abord la question-clé : à quel François se réfère-t-on ? Celui de l'époque où le Poverello découvre ou ré-« invente » la vie évangélique des apôtres ? Celui des années où, fondateur et chef d'Ordre, il sent son œuvre lui échapper et son idéal se modifier sinon s'estomper chez ses Frères ? Ou le crucifié de l'Alverne, devenu d'une « sérénité qui n'est plus de la terre » devant l'orientation que prend la Fraternité, dicte le Cantique des créatures et bénit d'un même geste Frère Bernard de Quintavalle et Frère Elie ? Le choix est déterminant pour qui veut suivre saint François. Car celui-ci a évolué et n'a cessé de grandir tout au long de sa montée spirituelle, et il importe de savoir lequel on prend pour modèle : celui, enthousiaste, des premières années ; ou bien celui, plus serein, des dernières années où l'idéal enfin atteint s'est présenté à lui, enfin décanté.

Et c'est ici que notre historien, en nous brossant le tableau de la vie des premiers Frères, peut nous rendre service. Au moment où à l'intérieur de l'Ordre franciscain nous discutons de notre insertion dans le monde, il nous rappelle que la phrase de François « Je sortis du siècle » avait un sens précis et « s'entendait du pas décisif par lequel on se vouait au Seigneur, rompant avec les relations familiales comme avec l'activité professionnelle » (79). En honnête historien, notre auteur n'hésite pas à reconnaître que la fraternité franciscaine « comportera des éléments de labeur manuel et de contemplation à l'état pur, qu'on ne remarque pas chez les apôtres, dans la phase galiléenne. Ce que François leur emprunte, ce n'est pas leur cadre de vie ni leur genre d'activité, c'est l'esprit et le style que Jésus leur a communiqués, la *sequela Christi* » (107). Nous savions que la Fraternité primitive ne vivait pas en économie fermée et que les Frères travaillaient au dehors « dans les maladreries, dans les églises, mais aussi chez des particuliers » (127) : mais nous sommes toujours tentés de tenir moins compte du fait qu'il n'était « pas question évidemment d'embauchage en règle » et que les Frères allaient surtout « aider les pauvres gens dans leurs champs » (127), ce qui rapprochait leur travail beaucoup plus de ce que nous appellerions une aide volontaire que d'un métier. Dans toute cette description, le travail des Frères apparaît non pas comme un moyen de subsistance ni d'insertion dans le monde ni même de solidarité avec les pauvres, mais comme un don fraternel fait aux pauvres et aux infirmes et malades. Pour François, le vrai moyen de partager la condition du pauvre et de s'identifier à lui n'est pas le travail ou l'embauche, mais la quête. Sur ce point le Poverello est formel : « Va donc, comme un vrai pauvre, de porte

en porte : prends une écuelle ! » Et son biographe de conclure : « La quête était moins une nécessité de subsistance qu'une démarche d'humilité qui s'imposait à tout féal de Dame Pauvreté » (234), « tendre la main, non pas pour Dieu mais pour soi, communier par là à l'humiliation du pauvre » (76). Dans une telle perspective, nos arguments actuels contre la quête se retournent, et deviennent le plus irréfragable des arguments pour.

Notre auteur nous laisse parfois sur notre soif. Il fait état, par exemple, des récents travaux concernant l'origine de l'Ordre de la Pénitence et le Tiers-Ordre (208), mais sans nous dire la lumière que cela peut projeter ou non sur la désignation dont les premiers Frères se servaient pour décliner leur identité, « Nous sommes des Pénitents originaires d'Assise » (92). On eût également aimé que, après nous avoir dit que les Frères « ne recevaient pas la grande tonsure, caractéristique de l'état monastique, mais celle qui symbolise l'entrée dans la cléricature » (99), il nous explique comment le fait que « par sympathie pour les frères laïcs, François voulait porter la petite tonsure » (222), se concilie avec le premier. Et nous pourrions citer maint autre cas où la recherche n'a pas été poussée aussi loin qu'on l'aurait souhaité.

Quoi qu'il en soit de toutes ces critiques ou réserves, il n'en reste pas moins que cette Vie de saint François non seulement se lit avec plaisir — sauf peut-être le chapitre II trop haut, à mon gré, en couleur — mais, à l'heure où l'Ordre est lui-même à la recherche d'une fidélité plus haute à l'esprit de son Fondateur, peut rendre un appréciable service. Elle nous remet en mémoire certains faits fondamentaux tombés dans l'oubli mais dont l'importance est plus actuelle que jamais. Telles les remarques, par exemples, du cardinal Jacques de Vitry sur la formation des Frères (193), ou celle plus récente du cardinal Ehrle sur les précautions à prendre lorsqu'on veut juger l'évolution d'un idéal et des institutions qui l'incarnent (359). On lui saura gré de nous présenter les raisons que les Frères, au premier siècle de l'Ordre, invoquaient en faveur soit des grands couvents soit des petites fraternités (122) ; et de nous décrire, en ce qui concerne la vie liturgique ou l'office choral, les faits primitifs tels qu'ils sont rapportés par les chroniques du temps et non d'après les conceptions que nous nous faisons actuellement (111-112). Bien des images qui passent aujourd'hui pour objectives et ne sont que des images d'Epinal s'en trouveront modifiées et, avec elles, certaines solutions que l'on préconise comme étant, dit-on, plus conformes à l'idéal de François et qui ne sont conformes qu'à l'idéal que nous nous faisons de lui.

Certains reprocheront à notre auteur d'avoir dépeint un François vu à travers le prisme de la pensée de saint Bonaventure. Je lui en ferais plutôt compliment, car lorsqu'il s'agit de suivre — ne serait-ce que du regard — une ascension qui, de l'aveu de tous, parvient aux plus hautes cimes mystiques que l'homme puisse atteindre, mieux vaut s'en rapporter à un guide expérimenté que d'essayer de décrire cet itinéraire spirituel d'après l'expérience que l'on en a... à moins

que l'on n'ait soi-même gravi les pentes jusqu'au sommet. Même si les documents sont de seconde main, parce que le guide n'a pas participé à cette ascension à la date indiquée et n'a pas été le témoin oculaire de cette première, ils n'en ont pas moins une valeur *omni exceptione major* dès lors qu'ils sont d'un maître de la vie spirituelle dont les ascensions mystiques se placent sur le même versant que celles de François et presque dans sa foulée. Le fait que Bonaventure soit en même temps un génie théologique, loin d'ôter à la valeur de son témoignage ou de son expérience, ne peut qu'y ajouter en garantissant la qualité de l'analyse et de la critique dont son témoignage s'accompagne. Ceux dont le témoignage est suspect, ce sont ceux qui ne sont que frottés de philosophie et de théologie et dont l'esprit manque de la maturité théologique et spirituelle pour bien juger de l'expérience mystique, même s'ils en ont gravi les premiers degrés. Ce sont aussi tous ceux qui récuse la philosophie et la théologie et prétendent filtrer les couleurs qu'ils croient avoir été ajoutées par l'esprit de génies qui furent d'authentiques mystiques, ils croient à l'histoire objective comme y crurent quelque temps Bouvard et Pécuchet, et finissent par verser — en ce qui regarde saint François et l'histoire franciscaine — dans un « primitivisme » qui aboutit à la reconstruction romantique que l'on sait. Aussi ne peut-on que féliciter notre auteur d'avoir écarté ce danger en prenant pour guide celui de l'*Itinerarium mentis in Deum*, il est seulement à regretter qu'il ne l'ait pas suivi parfois assez fidèlement : il eût évité certaines erreurs, et notamment celles que nous avons signalées.

Que le Père Stéphane Piat soit donc remercié de cette si attachante et si vivante biographie de saint François, qu'il nous laisse pour testament spirituel. « Les saints », disait Newman, « sont pour la multitude ce que l'existence elle-même de l'Eglise est pour les savants et les philosophes : ils sont la preuve populaire du christianisme, et la preuve la plus complète et la plus logique... en même temps que la plus populaire ». En un temps où les saints sont délogés du calendrier et risquent de s'effacer de la mémoire du peuple chrétien, ce travail d'historien est le digne couronnement d'une vie d'apôtre.

EDL

François au Livre de la Nature*

Le héraut du Grand Roi

Les historiens qui se sont penchés sur François depuis Sabatier ont réussi à étaler au grand jour un jeu extraordinaire de fiches, notes, documents, dossiers... L'ensemble forme une marqueterie sans fin, aux panneaux de toutes langues et dimensions, que peut redécouper, reséquer ou redéfaire puis recoller, revisser et réassembler selon l'inspiration du moment, tout amateur de matière franciscaine.

Servies dans la rigueur positive qu'exige la technique scientifique contemporaine, ces fiches ou notes, froidement équilibrées, nous sont présentées aujourd'hui de différentes façons. Parfois, selon des articulations très actuelles, ce sont des critiques exégétiques de textes celaniens ou autres, ou bien des perspectives de théologie sociale (François, révolutionnaire ou contestataire avant l'heure, réforme la société), ou encore une spiritualité du moment, peut-être davantage « à la Charles de Foucauld » qu'« à la François ». Parfois aussi, trop souvent, hélas, c'est sans aucune articulation, autour d'un assemblage vaguement chronologique intitulé *Vie de saint François*, ou bien prétentieusement idéologique, sous l'étiquette de « réforme » ou de « retour aux sources », que s'entassent alors les matériaux, mosaïque tristement vaste et bigarrée. Le franciscanisme en général a cependant ceci pour lui que, même mal traité, il reste multicolore — mais, ainsi présenté, il demeure informe parce que sans schème, sans structure et sans âme.

On ne peut s'empêcher de penser à ce brave touriste de nos jours qui, ayant laissé un instant coca-cola et hot-dog, « visite » la cathédrale Notre-Dame de Paris. Il y fait sombre, ce n'est pas toujours très propre, le dallage y est inégal, puis il y fait humide et froid. D'ailleurs... ce n'est pas « aussi grand que ça »... Comme il est cultivé, il regarde, il enregistre avec la même ferveur et la même émotion ce qui est du XIII^e siècle et ce qui est du XVII^e ou du XVIII^e... Bref, de nouveau chez lui, entre deux coca-cola, il parlera de cette splendide

* Voir à la fin de cet article la note annexe sur le *Liber Naturae*.

construction qu'il a d'ailleurs sincèrement admirée. En fait, il s'y est foncièrement ennuyé : cet amas de « belles choses » a traversé sa vie pour n'y laisser que des mots et, même s'il n'ose se l'avouer, cela n'a pu réellement l'intéresser car, à moins d'être masochiste, l'homme n'est pas fait pour les dictionnaires. « Objets inanimés, avez-vous donc une âme... et la force d'aimer ? »



Ouvrons le texte des *Admonitions* de François, Si nous les « lisons » comme nous « lisons » quelque écrit théologique contemporain, alors, ayons l'honnêteté de reconnaître qu'elles nous ennuient. François ne passerait sûrement avec succès aucun examen de nos Facultés de théologie ; et ces quelques textes, qui peuvent n'apparaître qu'invitation réitérée, d'ordre éthique, à mener cette vie définie sainte dans une expérience du sacré, nous apparaissent quelque peu « moralisants » et sans saveur.

Aussi la question se pose (et c'est peut-être là maintenant la vraie « Question franciscaine » au delà des disputes entre frère Léon et frère Elie) : cet ensemble archéologique franciscain, mis à jour par nos historiens et suffisamment répandu pour ne plus être le fait de quelques érudits, allons-nous le « visiter » comme on visite un musée, objet sentimental et sans âme, esthétisme de culture auquel on rêve pendant les temps libres, proie délicieuse d'une société de loisirs (films « gentils » autour des *Fioretti*) ? Nous en servons-nous à nos fins personnelles ? François inaugure la théologie du monde ouvrier ; il décléricalise l'Eglise en refusant le sacerdoce. En créant ses « petites communautés de base », il détruit le monachisme, il lance les bases de la théologie de la mort de Dieu, par ses « petites fraternités de religieux au travail » il démocratise l'Eglise et la notion de Dieu... Peut-être alors, pourrions-nous réanimer ces textes morts et leur donner consistance à l'intérieur de nos propres structures ?...

Ou bien croirons-nous que la résurrection n'est œuvre que de Dieu, et laisserons-nous ces textes assez libres pour que d'eux-mêmes, dans leur atmosphère même, ils viennent nous aider à restructurer notre chemin vers la vérité ? Alors c'est leur âme qu'il nous faut chercher, ce souffle propre qui leur confère leur autonomie, leur liberté, dans la respiration de ceux qui les ont prononcés, écrits, et en ont vécu. Peut-être alors pourrions-nous, non pas en être esclaves (l'Histoire ne doit pas succéder au Droit Canon), mais dialoguer avec eux dans notre pèlerinage vers le Vrai et, dans la mesure où ils sont vie, retrouver le squelette sur lequel ils s'articulent et qui leur donne forme : cette conception de l'univers, de Dieu et des choses, ce regard sur un destin, dans l'anthropologie de ceux qui l'ont fait être.

A travers un monde, une culture, un langage, le visage de François apparaît alors comme une Sagesse, et l'historien, surpris de découvrir qu'il n'est plus au niveau des faits historiques mais au cœur de l'Ontologie, rend les armes devant le philosophe.

Aussi, nous qui sommes perplexes devant ces *Admonitions* de François, nous n'avons pas le choix : ou bien fermer le livre, clore notre quête, notre pèlerinage, ou bien laisser ce texte nous révéler son fondement, chercher où s'enracinent ces mots. Que voulait dire pour François, parler, annoncer, « être héraut ? » ; de même, qu'était-ce pour lui qu'être « constructeur », être « errant », être chevalier, être moine, être amant... ? Tout cela exprimé à travers sa lecture de l'univers, sa manière de lire ce que nous appellerions peut-être aujourd'hui « la condition humaine », soit la nature dans la structure de son destin.

*

Nous connaissons ce passage où François, novice d'un jour, venant avec éclat de se débarrasser du monde en rendant à son père vêtement et fortune, devant l'évêque et les habitants d'Assise, et rayonnant parce que rempli à craquer de cette plénitude que nous ressentons en ces rares moments où la vie nous donne de pénétrer une conformité à nous-même, donne aux brigands qui l'assaillent en pleine forêt cette première définition de lui-même : « Je suis le héraut du Grand Roi ». Voyons là un bouquet de fleurs unique, lancé dans l'improvisation du moment, et rattrapé par l'histoire. Trop humble, se voulant trop petit, François refusera dans ses écrits, étant donné la réflexion qu'exigeait de lui l'écriture, de se peindre « héraut ». Il utilisera la notion de « serviteur » qu'il considèrerait, nous le verrons, comme « semblable ». Toutefois, la tradition, après Celano, a relevé ce cliché oral que François dans l'euphorie d'une poésie instantanée fait de lui-même, et qui est en fait une improvisation gratuite et insouciante, regroupant en un jet l'apparente diversité du personnage. Aussi lit-on dans la *Légende des Trois Compagnons* que, après son renoncement au monde, « il se fait le héraut de la perfection évangélique ».

Le héraut est le porte-parole d'un Prince ou d'un Etat. Connue depuis l'antiquité, c'est le *kerux* grec, le *fetialis* romain, le *praeco* médiéval. Au Moyen âge il n'acquiert de véritable importance qu'à partir du XII^e siècle, peu avant l'Assisiote. Parmi ses fonctions les plus importantes, il porte les déclarations de guerre et les sommations, publie ou signifie la paix, enfin, dans un certain style et avec un certain panache, proclame les décisions de celui qu'il sert (décisions concernant jeux d'armes, chevalerie, héraldique, etc.). Assise, comme toute commune, possédait son *praeco*, c'est à lui que François aura affaire lorsque son père le fera comparaître devant le consul d'Assise. François lui-même, lorsqu'il voudra se faire huer en public, nommera un de ses frères « héraut » et le chargera de proclamer l'indignité de celui qui déjà passait pour un saint.

Etre le porte-parole, le crieur, celui qui donne vie au mot, celui qui manifeste le Verbe, là est sa vocation dans la compréhension première qu'il en a eue, ainsi d'ailleurs que dans la dernière, puisque vers la fin de sa vie, François, trouvant qu'il n'a encore rien fait, brûle toujours de porter la Parole.

C'est pourquoi Celano nous donne une image très vivante de la manière dont François accomplit sa mission de héraut, sa vocation de prédicateur que lui-même définissait « un messager ayant reçu d'un Grand Roi la charge de transmettre Ses paroles au peuple ».¹ Il semble bien que ce soit là l'image première où nous rejoignons l'homme, un de ses lieux favoris. Il a proclamé, parlé, chanté. Ses gestes étaient une proclamation, sa vie fut une liturgie de la Parole. Quand il écrit,²

1. Les citations de CELANO et celles de la *Légende des Trois compagnons*, de la *Légende de Pérouse* et des *Ecrits* de FRANÇOIS, lorsqu'elles sont en français, sont tirées de SAINT FRANÇOIS D'ASSISE, Documents, écrits et premières biographies rassemblés et présentés par les PP. Théophile DES-BONNETS et Damien VORREUX, OFM, éd. Franciscaines, Paris 1968 (Nous utiliserons le sigle DV pour nous référer à cette édition).

Pour les lecteurs désireux d'avoir sous les yeux le texte latin, nous citons les textes d'après les éditions suivantes :

Vita prima S. Francisci Assisiensis et *Vita Secunda S. Francisci Assisiensis*, par Thomas de CELANO, dans la collection *Analecta Franciscana*, t. X, Quaracchi 1941 (Sigle AF).

Appendix inedita ad Vitam Primam, auctoribus tribus ipsius sancti Francisci sociis..., dans *Acta Sanctorum Octobris*, t. II. 723-742, édition faite par les Bollandistes en 1768 d'après le manuscrit de Bruxelles (Sigle AS).

Legenda Antiqua, texte du MS 1046 (M 69) de Pérouse, éd. P. Ferdinand DELORME, OFM, éd. La France Franciscaine, Paris 1926 (Sigle Del).

Les Opuscules de Saint François d'Assise, texte latin de Quaracchi, introduction, traduction française et tables du R.P. D. VORREUX, de l'abbé BAYART et des FF.MM. de la Clarté-Dieu, éd. Franciscaines, Paris 1955 (Sigle VB).

Nous utiliserons aussi les sigles suivants :

pour la *Vita I* de CELANO : IC suivi du n° du chapitre,

pour la *Vita II* du même : IIC suivi du n° du chapitre,

pour la *Légende des Trois Compagnons* : L3C,

pour FRANÇOIS : F,

pour ses *Lettres* : Let.

pour les *Règles* : Reg.

pour les *Admonitions* : Adm.

pour le *Testament* : Test.

Exemple : « Hos enim a quodam magno rege dicebat electos ad edicta, quae ex ejus ore perciperent, populis demandanda », IIC, 163 (AF 224, DV 480) renvoie à *Vita Secunda*, chapitre 163 (éd. *Analecta Franciscana*, t. X, p. 224 ; trad. dans *Saint François d'Assise, Documents, écrits...* éd. Théophile DES-BONNETS et Damien VORREUX, p. 480).

2. On peut dire, seulement par appropriation de terme que François a « écrit ». De fait, il dictait à un frère. Les trois autographes que nous possédons de lui : les Louanges de Dieu, la Bénédiction au frère Léon, et le Billet au même frère, sont d'une écriture gauche et incertaine. Était-ce par ignorance (plus sensible à une époque où l'écriture était tout de même davantage un art qu'aujourd'hui), ou était-ce par faiblesse physique de malade, c'est là matière à opinion. Toutefois il est important de noter que très rapidement, à la fin du XIII^e siècle, se groupent en un seul recueil (le MS 338 d'Assise), un ensemble presque complet de ces « écrits » dictés par François. Ceci montre bien que l'on a eu très tôt conscience de l'existence d'une production « écrite » de François, production pouvant constituer un ensemble, un *corpus*, si mince soit-il.

c'est qu'il ne peut plus parler, étant malade ou trop loin. Quand il n'a plus de mots, il danse : il construit pour parler. Quand il quête, c'est encore pour proclamer. De même, s'il voyage perpétuellement, c'est pour rendre sa parole plus libre et plus vaste.

Tel un bourdon de cathédrale, sa voix « douce, clémente et claire », nous dit Celano, « appelle tous les assistants aux suprêmes récompenses ». Elle résonne très loin, parce que, à travers sa grande simplicité, sa parole brûle de quelque chose qui n'est évidemment pas lui-même. Un jour, à Rome, il décide de parler au Pape et à la cour des cardinaux. Il y va, plonge, parle. « Il ne maîtrisait plus sa joie, et tout en parlant il allait et venait, dansant presque, non pas comme un saltimbanque, mais comme un homme brûlé du feu de l'amour de Dieu ».³ L'évêque d'Ostie, son ami et confident, avait beau trembler de peur qu'il ne se couvrît de ridicule, cette danse des mots était, de façon évidente, trop sacrée pour être excentrique. Finalement, dans ce rituel, tous étaient concernés parce que « sa parole était comme un feu ardent qui atteignait le fond des cœurs, tous étaient remplis d'admiration ».⁴

Lorsqu'il prenait la parole, son souci premier n'était pas uniquement d'adaptation : soucieux également de fidélité, de justice et d'amour, il prêchait à tous avec la même simplicité, et « il mettait autant d'âme à prêcher à un seul homme qu'à une foule entière ».⁵ « Sans recourir à l'éloquence impressionnante des savants, mais à la science et à la puissance de l'Esprit-Saint, il annonçait le Royaume de Dieu ».⁶ Sa parole atteignait toute couche sociale, « les hommes les plus instruits, les détenteurs de gloire et de dignités..., hommes et femmes, clercs et religieux..., tous, sans distinction d'âge ou de sexe..., nobles ou non ».⁷ Il se préparait à la parole par la prière et la méditation,⁸ soucieux uniquement des choses du Seigneur. Il était très serein, dégagé, tranquille, insouciant quant aux répercussions de ce qu'il pouvait dire, libre de tout désir de plaire et même de toute concession visant à une compréhension plus facile. Plein de son sujet, il pouvait « prêcher » devant des milliers d'auditeurs, il le faisait avec la même tranquille assurance que s'il eût conversé avec son compagnon... C'était son âme droite, sa pureté d'intention qui lui valaient cette assurance dans la prédication,

3. « Quod non se capiens prae laetitia, cum ex ore verbum proferret, pedes quasi saliendo movebat non ut lasciviens sed ut igne divini amoris ardens » IC 73 (AF 54, DV 279).

4. « Erat verbum ejus velut ignis ardens, penetrans intima cordis, et omnium mentes admiratione replebat » IC 23 (AF 20, DV 236).

5. « Et uni quasi multitudini diligentissime praedicabat » IC 72 (AF 54, DV 278).

6. « Non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in doctrina et virtute spiritus. annuntians Regnum Dei » IC 36 (AF 29, DV 248).

7. « Litteratissimi viri gloria et dignitate pollentes, ... viri et feminae, ... clericis, religiosi..., omnis aetas omnisque sexus..., nobiles et ignobiles... » IC 36 (AF 29, DV 248-249).

8. Cf. IC 16, et IIC 163-164.

il pouvait ainsi sans préparation immédiate livrer à tous des pensées sublimes et vraiment neuves ».⁹

Cette assurance est assez enracinée en lui pour ne pas l'abandonner même lorsque les mots lui font défaut. « Il lui arriva quelquefois cependant de préparer son sermon par une méditation préalable et de se retrouver ensuite devant son auditoire sans pouvoir ni se rappeler ce qu'il avait préparé ni trouver autre chose. Il avouait alors à tous, sans fausse honte, qu'il avait préparé beaucoup de choses, mais qu'il avait tout oublié. A ce moment, il était pris soudain d'une telle éloquence qu'on en restait muet d'admiration. D'autres fois, n'ayant vraiment rien à dire, il bénissait le peuple qui s'en retournait aussi édifié que par le plus beau des sermons ».¹⁰

Cette spontanéité, peut-être surtout cette fidélité à la parole, quels que soient les auditeurs, rendaient sa prédication unique, et donnaient à ses mots le pouvoir d'épouser avec simplicité la fluidité apparemment complexe du réel, ce qui fit dire à son sujet : « J'arrive à retenir mot à mot les sermons des autres prédicateurs, ceux du bienheureux François sont les seuls qui m'échappent. Si je réussis à conserver quelques-unes de ses paroles, elles ne ressemblent plus à celles qui sortaient de ses lèvres ».¹¹

C'est ainsi qu'il comprit son ministère de diacre. De la même manière que Jésus-Christ avait ouvert les portes du Temple pour que le sacrifice de l'Ancienne Alliance inonde l'univers, François ouvre spontanément les portes de l'Eglise pour que le chant diaconal de la Parole coure par les rues.

On a déjà remarqué combien des expressions de l'*Exultet* pascal, chant diaconal par excellence, se retrouvent dans la *Vita I* de Celano. Francis De Beer pousse plus loin la comparaison en montrant comment l'ensemble de cette *Vita I* peut se comprendre d'après le plan de ce chant diaconal appelé aussi *praeconium* pascal, recouplement

9. « Nam cum inter multa millia hominum Verbum Dei saepissime praedicaret, ita securus erat ac si cum familiari socio loqueretur... De puritate mentis providebat sibi securitatem dicendi sermonem et non praecogitatus mira et inaudita omnibus loquebatur » IC 72 (AF 54, DV 278).
10. « Si quando vero aliqua meditatione praeveniret sermonem congregatis populis et meditata quandoque non recordabatur et loqui alia ignorabat, absque rubore confitebatur populis se multa praecogitasse quorum nihil penitus poterat recordari, sicque de subito tanta eloquentia replebatur ut in admirationem converteret animos auditorum. Quandoque vero nihil sciens loqui, benedictione data, ex hoc solo maxime praedicatos populos dimittebat » IC 72 (AF 54, DV 278).
11. « Cum coeterorum praedicationem de verbo ad verbum retineam sola me effugiunt quae sanctus Franciscus eructat. Quorum si aliqua committo memoriae non illa mihi videntur quae sua prius labia distillarunt » IIC 107 (AF 193-194, DV 436).

d'autant plus intéressant lorsque l'on songe que le *praeconium* est la proclamation du *praeo*, c'est-à-dire la criée du héraut.¹²

Si ce *praeconium* franciscain ne se situe pas au niveau d'une louange formelle de mots, esthétisme vide de sens — ce bon petit François prêchant aux animaux... —, il ne se situe pas non plus au niveau du « signifiant » dans la mesure où le mot signifiant, mot fonctionnel dont le but est d'indiquer la chose qu'il signifie et comme tel distinct de cette chose, réfère à autre chose que lui-même. Autrement dit, le *praeconium* franciscain ne peut être fondé ni dans l'ordre logique ni dans l'ordre éthique. Les mots pour François ne sont pas des abstractions signifiantes avec lesquelles l'homme peut jouer au gré des combinaisons de sa logique: le *sic et non* d'Abélard aurait été pour le Poverello d'Assise le prototype du non-être et de la vaine littérature. De même, ils ne peuvent être les matériaux d'un code d'agir plaqué sur le réel en fonction d'un bien ou d'un mal, quelle que soit l'origine du code. La Règle bénédictine ne lui dit rien, et il n'écrira jamais de Règle à proprement parler. Il sera toujours très mal à l'aise pour répondre à ceux qui veulent des lois, lui qui n'a à donner que celle de la Vie. Ceci parce que pour lui les mots ne sont pas la propriété de la connaissance : ils appartiennent au réel, ils sont fondus dans le langage, ils sont surgissement du Verbe.

De là vient le sens très concret des mots. S'il recommande d'éviter le vain discours « puisque la Parole s'est faite abrégée sur la terre », ce n'est pas par une quelconque pieuserie mortifiante, mais parce que les mots vains sont de l'irréel, du non-être, du mensonge ontologique. Ce sens concret des mots se porte d'ailleurs aussi bien sur le mot ou fragment de mot écrit que sur le mot parlé. « Quant il apercevait un fragment d'Écriture ou d'auteur profane traînant par terre, sur la route ou dans une maison, il le ramassait avec beaucoup de respect et le replaçait dans une église ou un lieu décent. S'il le traitait ainsi avec honneur, c'est parce qu'il pouvait contenir le Nom du Seigneur ou des propos s'y rapportant. Un frère lui demanda un jour pourquoi il mettait tant de soin à recueillir même les écrits des païens où l'on ne trouve pas le Nom du Seigneur, il répondit : « Mon fils, c'est parce qu'on y trouve les lettres qui composent le très glorieux Nom du Seigneur Dieu. Tout ce qu'il y a de bien dans ces écrits n'appartient ni aux païens ni à qui que ce soit, mais à Dieu seul, de qui nous vient tout bien ».¹³ « Lui-même, quand il dictait une lettre, soit de courtoi-

12. Cf. Francis DE BEER, *La Conversion de saint François selon Thomas de Celano*, éd. Franciscaines, Paris 1963, p. 156.

13. Cette idée selon laquelle toute forme d'écriture se trouve liée à l'Écriture sainte, cette dernière étant l'écriture par excellence, n'est pas propre à François. Déjà Rupert de Deutz, bénédictin du début du XI^e siècle, avait montré que l'Écriture était le modèle de l'écriture : « Hinc enim coeterae omnes scripturae habent principium », RUPERT DE DEUTZ, *In Exodum liber secundus*, cap. 1, PL 167, col. 607. Pour François toutefois le sens concret du lien est davantage explicité puisqu'il montre comment cette dépendance s'opère par le jeu des lettres.

sie, soit de direction, n'admettait pas qu'on gratte une lettre ou une syllabe même superflue ou fautive ».¹⁴



Ce sens concret du mot dans le *praeconium* franciscain enracine ce dernier au niveau même des choses. La parole de François ne représente pas l'être, mais c'est en étant compromise dans la structure de celui-ci en vivant de sa vie, qu'elle le signifie. Si le *praeconium* de François « redonne vie à l'Église endormie »,¹⁵ ce même *praeconium* peut prendre « le langage du chant des abeilles ». ¹⁶ Ce n'est pas là une image quelque peu gentille qui vient illustrer une pensée plus abstraite, car dans la perception franciscaine, le chant des abeilles est véritablement langage, et c'est même là, comme *praeconium*, sa réalité la plus propre, son être et son autonomie.

C'est ici la nécessité pour nous de percevoir ce virement fondamental qui fonde la parole franciscaine. Si les mots s'enracinent aux choses, c'est aussi parce que les choses sont un langage ; si les mots sont engagés dans le réel, c'est que le réel est parole. L'univers est un texte, il est ce Livre où l'homme peut puiser son savoir, sa conformité à l'être. Ici François apparaît comme conscience instinctive et pleinement vécue d'un des grands thèmes de la spiritualité développé surtout au XII^e siècle. C'est le thème du *Liber Naturae*.¹⁷

Quelques années avant François, Hugues de Saint-Victor s'était écrié : « Ce monde sensible est comme un livre écrit du doigt de Dieu,¹⁸ et

14. « Propterea ubicumque scriptum aliquid sive divinum sive humanum in via, in domo, seu in pavimento inveniebat, reverentissime colligebat illud et in sacro vel honesto reponerat loco ea reverentia quidem ne ibi esset nomen Domini vel ad id pertinens scriptum. Enimvero cum a quodam fratre quadam die fuisset interrogatus ad quid etiam paganorum scripta et ubi non erat nomen Domini sic studiosè colligeret, respondit dicens : « Fili, quia ibi litterae sunt ex quibus componitur gloriosissimum Domini Dei nomen. Bonum quoque quod ibi est non pertinet ad paganos neque ad aliquos homines sed ad solum Deum cujus est omne bonum ». Et quod non minus est admirandum cum litteras aliquas salutationis vel admonitionis gratia faceret scribi, non patiebatur ex eis deleri litteram aliquam aut syllabam licet superflua saepe aut incompetens poneretur », IC 82 (AF 61, DV 287).
15. François accomplit alors son ministère « efferendo praeconio... in utroque sexu, Christi renovatur Ecclesia », IC 37 (AF 30) cité par DE BEER, *La conversion...*, p. 156.
16. Alors qu'il admire les abeilles « quarum efficaciam operum et ingenii excellentiam ad Domini gloriam tanto praeconio extollebat ut diem unam plerumque in earum coeterarumque creaturarum laudibus consummaret », IC 80, (AF 60), cité par DE BEER, *ibidem*.
17. Voir en fin d'article la note annexe sur le *Liber Naturae*.
18. Les moyens d'écriture de Dieu sont multiples, parfois c'est avec son doigt qu'il écrit comme ici, d'autres fois c'est avec le stylet ou la plume. « Mundus ergo ipse calamo Dei inscriptus » ALEXANDRE NECKAM, *De Naturis rerum, libri duo*, Prologue, ed. T. Wright, London 1863, p. 125.

chaque créature en est comme une lettre ». ¹⁹ Alors, si la nature est langage, la parole n'est plus le fait du logicien, c'est le fait du sage. Parler, c'est manifester son appartenance aux choses et à leur destin, c'est pénétrer la grammaire du monde. Michel Foucault dira : « La grande métaphore du livre qu'on ouvre, qu'on épelle et qu'on lit pour connaître la nature, n'est que l'envers visible d'un autre transfert beaucoup plus profond qui contraint le langage à résider du côté du monde, parmi les plantes, les herbes, les pierres et les animaux ». ²⁰

Imbue de cette « prose du monde », la sagesse du XII^e siècle s'était développée dans la certitude que cette prose était en parfaite similitude avec la prose sacrée. Nature et Ecriture sont deux manifestations de la même Parole, du même Verbe, se renvoyant l'une à l'autre dans le jeu des similitudes. « Ne vois-tu pas comment Nature interrogée et Ecriture consultée s'entendent en un seul et même sens ? » enseigne Richard de Saint-Victor. ²¹ Hubert de Bosham, secrétaire de Thomas Becket et archevêque de Bénévent en 1171, nous explique même que « il n'y a pas que les cieus qui racontent la gloire de Dieu, mais clairement et manifestement, l'œuvre entière crie à l'œuvre ce Verbe par qui tout a été fait, comme le jour au jour. Comme en de multiples mots, elle dit ce Verbe unique qui a parlé une fois pour toutes, ceci parce qu'elle croit que la création par sa plénitude même nous évangélise totalement, de telle sorte que le monde entier de ce Verbe par lequel tout dans le monde a été fait est comme un Evangile corporel devenu une fête visible pour tout l'univers ». ²²

19. « Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae sed divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilem Dei sapientiam », HUGUES DE ST-VICTOR, *Eruditiones didascalicae*, lib. VII, cap. 4, PL 176, 814b.
20. Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris 1966, p. 50. Il nous paraît important de noter qu'il s'agit bien de l'enracinement du langage. Pour reprendre un mot de M. Foucault, c'est là l'épistémé du XII^e siècle. Aussi ne s'agit-il pas d'un autre langage symbolique, où symbole signifierait « illustration » ou « représentation » de deuxième ordre, langage reprenant en parallèle un premier langage logique qui serait le vrai moyen de communication. Le *Liber Naturae* fonde le mot du côté de la Nature, il n'invente pas une autre forme de mot. Il faut donc s'inscrire en faux contre l'expression « second langage » utilisé par certains érudits, cf. *Wissenschaft und Weisheit*, 1970, n° 33, p. 44.
21. « Vides, obsecro, quomodo Natura interrogata vel Scriptura consulta unum eundemque sensum pari loquuntur concordia ? » RICHARD DE ST-VICTOR, *Benjamin major*, Lib. V, cap. VII, PL 196, 176c.
22. « Sic enim non solum coeli gloriam Dei enarrant, sed opus operi clare et manifeste tanquam dies dici Verbum illud per quod omnia facta sunt eructat singulis quasi quibusdam verbis hoc unum Verbum quod semel loquitur credens de creatorum plenitudine plene evangelizantibus ut sic mundus totus Verbi illius per quod omnia in mundo facta sunt, velut quoddam Evangelium corporeale et visibile omnibus quae facta sicut festive... » HUBERT DE BOSHAM, *Liber Melorum*, 3, PL 190, 135d.

C'est là que s'enracine le sens de l'Évangile pour François. Fondu au réel, l'Évangile devient vie parce qu'il est manifestation de la Parole; aussi est-il intimement mêlé au langage de l'univers et en épouse-t-il la syntaxe. Lorsqu'il va parler de l'Eucharistie à tous les custodes, François commence par les saluer « avec les nouveaux signes du ciel et de la terre, qui sont importants et précieux aux yeux de Dieu, mais que beaucoup de religieux et d'autres hommes jugent sans valeur »,²³ et ceci parce que c'est là le langage de l'Eucharistie, comme le remarquent très justement les historiens Esser et Vicinelli.

Lorsque le Livre de la Nature ne lui paraît plus évident, François n'hésite pas une seconde. Il prend l'Évangile et peut l'ouvrir n'importe où, étant tellement convaincu de cette identité du Livre de l'Évangile et du Livre de la Nature qu'il est sûr de trouver là la vérité, la Parole qui marque son destin.²⁴ Lorsqu'il présente sa Règle comme cette « vie qui est de suivre le saint Évangile », il ne s'agit plus d'une Règle parmi tant d'autres règles évangéliques, il ne s'agit même pas d'une vie possible parmi d'autres vies, il s'agit de la Vie, principe d'existence, on oserait dire « étalon de l'être », prototype qui confère à celui qui veut s'y conformer, une densité d'être et de langage l'acheminant vers sa plénitude.

Aussi l'Écriture grave sa vie, elle s'enregistre en sa mémoire, afin qu'elle ne devienne pas quelque chose à quoi l'on a recours en cas de besoin (l'Évangile n'est pas un texte que l'on consulte), mais la structure même de sa conformité à l'être. « Il lisait parfois les Livres Saints, et ce que son intelligence avait saisi, son cœur le retenait indélébilement gravé. Sa mémoire lui servait de bibliothèque, et ce n'est pas en vain que son oreille attentive percevait ce que son cœur aimant repassait ensuite sans répit. C'était, selon lui, une manière

23. F, *Let.* 6, 1 (VB 216, DV 144), « Cum novis signis caeli et terrae, quae magna et excellentissima sunt apud Dominum et a multis religiosis et aliis hominibus minima reputantur ».

24. Ce recours au livre de l'Écriture lorsque le livre de la Nature n'est plus évident est aussi à mettre au compte de l'appartenance de François à son temps. Le cistercien anglais Isaac de l'Etoile explique même à quoi peut être due la non-évidence du « Livre de la Nature », en effet, celui-ci est « liber obscurus qui caligantes oculos nimio candore non reverberet qui. ut solem videant, lucerna egent », *Sermon I*, dans *Sources Chrétiennes*, vol. 130, p. 205. « Liber obscurus » non pas de lui-même, mais à cause des « caligantes oculos » qu'il ne faut pas blesser ni aveugler par une lumière trop forte. Cet affaiblissement de la vue est dû à la lourdeur de la chair. Aussi, pour retrouver la pleine vision, afin que l'homme redevenne capable de Dieu, faut-il cet autre livre qu'est l'Écriture, le livre du Verbe de Dieu fait chair, venu parmi les hommes et encore présent parmi nous, le livre des Évangiles « ut sit quasi visibilis Verbi praesens corpus, sancti Evangelii textus », *Ibidem*, p. 210. Cette piste, souvent reprise par saint Bonaventure, montre comment le livre de l'Écriture est là pour redonner vie au livre de la création qui a perdu son sens avec le péché originel, cf. BONAVENTURE, *Hexaemeron*, collatio III, ed. Quaracchi, t. V, p. 390.

d'étudier et d'apprendre beaucoup plus profitable que la dispersion dans une foule de traités ».25

L'Écriture est le seul instrument de sa Sagesse. Pour être, pour vivre, il n'a besoin de rien d'autre. A un frère qui lui propose d'écouter quelque commentaire d'un docte exégète, il répond : « Il est bon de recourir aux témoignages scripturaires, il est bon d'y chercher le Seigneur notre Dieu. En ce qui me concerne pourtant, je me suis déjà suffisamment plongé dans les Écritures pour n'avoir plus maintenant qu'à les ruminer dans la méditation. Je n'ai plus besoin d'autre chose, mon fils, je connais le Christ pauvre et crucifié ».26 Etant ainsi source de Sagesse, cette méditation, cette « rumination », devient source de véritable Savoir. « Le vrai philosophe, disait-il, considère la Vie éternelle comme la Valeur suprême; et celui qui, dans son étude des Écritures, est un chercheur humble et sans présomption, celui-là parviendra facilement de la connaissance de lui-même à la connaissance de Dieu ».27

Être humble et sans présomption pour parvenir à la connaissance, c'est là que s'insère la dimension de « service » dans la démarche de François. Pour être philosophe, il faut être humble : c'est la petitesse, la pauvreté et le service qui donnent la possibilité de voir (« lire ») les choses (l'Évangile). De tous les qualificatifs, c'est celui de serviteur qu'il a préféré pour lui-même. Combien de fois sous sa plume reviennent les expressions : « moi, pauvre petit serviteur..., serviteur de tous..., serviteur dans le Seigneur Dieu ».28 Dans ses *Admonitions* il nous livre lui-même la raison de cette préférence : c'est parce que « toutes les créatures qui sont sous le ciel servent leur Créateur, le connaissent et lui obéissent mieux que toi, chacun selon sa nature ».29 Autrement dit, c'est par le service que l'on s'insère dans le monde des créatures, que l'on gagne droit de cité dans l'être et donc aussi droit de parole. C'est en étant « petit serviteur » que François gagne ses patentes de « héraut du Grand Roi », c'est parce qu'il est « petit serviteur » qu'il connaît le langage des choses et le

25. « Legebat quandoque in sacris libris, et quod animo semel iniecerat indelibiliter scribebat in corde. Memoriam pro libris habebat quia non frustra semel capiebat auditus quod continua devotione ruminabat affectus. Hunc discendi legendique modum fructuosum dicebat non per millenos evagari tractatus » IIC, 102 (AF 191, DV 432).
26. « Bonum est Scripturae testimonia legere, bonum est Dominum Deum nostrum in ipsis exquirere; mihi vero tantum jam ipse de Scripturis adegi quod meditando et revolventi satissimum est. Non pluribus indigeo, fili, scio Christum pauperem crucifixum », IIC 105 (AF 192, DV 434).
27. « Verum habebat philosophum qui desiderio vitae aeternae nihil praeponeret. Asserebat autem a scientia sui ad scientiam Dei facile perventurum eum qui Scripturae intendens humilis non praesumptuosus inquireret », IIC 102 (AF 191, DV 432).
28. Cf. l'introduction de toutes les Lettres de François.
29. « Et omnes creaturae quae sub coelo sunt secundum se serviunt et cognoscunt et obediunt Creatori suo melius quam tu », F. *Adm.* 5, 2 (VB 24, DV 42).

langage de l'Écriture, au delà de toute autre science, qu'elle soit d'ordre technique, métaphysique et même exégétique.

Le service, pour François, est la Sagesse de sa Pauvreté. Ici encore nous ne sommes pas au niveau moral : la pauvreté franciscaine n'est pas une ascèse mortifiante visant par le renoncement de soi à agir selon une norme de bien, elle n'est pas non plus cette démarche d'esthète (à la manière d'Épicure) qui postule que le Beau se présente sobre et dépouillé ; elle est ce regard sur l'univers, regard qui donne droit d'être et droit de vérité. On ne pénètre en effet la création que par le langage de la créature, langage qui est reconnaissance d'être, pauvreté fondamentale devant la plénitude d'être d'une chose, plénitude reconnue comme dépassant de loin sa capacité de devenir objet de possession, langage dont la sagesse se manifeste par le service, car reconnaître la plénitude d'être d'une chose appelle le service de cette chose.

L'histoire de la Tour de Babel marque la rupture entre l'homme et sa condition, rupture entre l'homme et les choses, rupture dans l'unité du langage, et ce, dans l'abandon du service. Par son pouvoir de possession, par son désir d'autorité, l'homme peut rompre avec cette dimension de service qui l'engage dans l'être des choses. Si le service permet à l'homme de parler le langage un et universel des choses, langage du Paradis terrestre, le non-service qu'amène l'orgueil ou l'instinct de supériorité et de possession établit une rupture entre l'homme et les choses, rupture qui crée la multiplicité de langues, introduit les problèmes de traduction et finalement ceux du mensonge.

Aussi, pour François, le Baiser au lépreux fut le chemin inverse de la Tour de Babel : c'est par le service du lépreux qu'il redécouvre l'unité de l'être et du langage des choses.³⁰ C'est là, si l'on en croit son *Testament*, qu'il découvre cette dimension de sa vocation : servir pour redonner à l'être d'être perçu dans son unité (perception menacée depuis le péché), servir pour retrouver ce langage un d'avant la faute, servir pour être « héraut du Grand Roi ». Cette découverte, comme toute découverte de plénitude, fit que « ce qui m'avait paru amer (division d'un langage, due au mal) s'était changé pour moi en douceur d'esprit et de corps ».³¹

Ce lien entre le service et l'annonce de la Parole est explicité au mieux

30. En quoi François fut, croyons-nous, plus fidèle au *Liber Naturae* qu'Isaac de l'Étoile. Pour ce dernier, la seule manière de retrouver une vue claire permettant de lire les choses, est de recourir au livre de l'Écriture. François, bien sûr, recourt à l'Écriture, mais, dans l'unité de ces deux langages, il découvre que ce n'est pas encore suffisant : une première fidélité au texte, quel qu'il soit, impose pour pouvoir « lire » la reconnaissance des mots, celle qui s'établit par le service. François découvre que, pour pénétrer toute forme de langage, il faut servir.
31. « Id quod mihi videbatur amarum conversum fuit in dulcedinem animi et corporis », F, *Test*, 3 (VB 146, DV 104).

dans la première *Lettre à tous les Fidèles* : « Puisque je suis le serviteur de tous, je suis tenu de me mettre au service de tous et de me faire pour vous tous le ministre des paroles odoriférantes de mon Seigneur..., de vous transmettre les paroles de notre Seigneur Jésus-Christ, qui est la Parole du Père, et les paroles du Saint-Esprit, qui sont esprit et vie »,³²

*

C'est cette Parole, structure de l'univers, « Arbre de Vie » dira plus tard Ubertin de Casale, noyau sur lequel se greffe toute l'existence, « Axe du monde », dirait l'historien des religions,³³ qui se déploie dans l'être.

32. « Cum sim servus omnium omnibus servire teneor et administrare odorifera verba domini mei... verba Domini nostri Jesu Christi qui est Verbum Patris vobis referre et verba Spiritus Sancti quae spiritus et vita sunt », F, *Let.* 1, 2-3 (VB 164, DV 114).

33. Cf. note 17. Cet axe du monde est le centre herméneutique du *Liber Naturae*. Garnier de Langres, cistercien de Longuay, abbé d'Auberive (Haute-Marne) en 1180, de Clairvaux en 1186, évêque de Langres en 1193, mort en 1200, avait montré comment tout écrit ne devient signifiant que par ce centre de « signification » qu'est le Verbe. C'est le Verbe qui confère aux mots leur taux de signification, signification d'ailleurs indéchiffrable en soi pour les hommes si le Verbe ne vient pas briser les sceaux qui les rendent obscurs aux lecteurs. On voit ici comment le Christ apparaît comme noyau, au delà des étapes distinctes de l'histoire du salut. Comme « premier-né », il est aussi bien donneur de sens que révélateur de sens : la création et la révélation ne sont que deux dimensions du même geste. C'est tout le symbolisme des sceaux de l'Apocalypse qui est ici utilisé. Apringius, évêque de Bèja au VI^e siècle, avait déjà utilisé l'image (cf. APRINGIUS, *Tractatus in Apocalypsim*, cap. 5, ed Vega, fasc. X-XI, p. 30). Ainsi toute lecture se fonde-t-elle dans ce livre unique qu'est le livre de l'Incarnation. Ce n'est plus ici le livre des Ecritures, mais le livre même du Verbe, livre qui justifie conjointement Nature et Ecriture. « Liber maximus est Filius incarnatus quia sicut per Scripturam Verbum unitur pelli, ita per assumptionem hominis Verbum Patris unitum est carni » GARNIER DE LANGRES, *Sermones VI*, PL 205, 610c. Et ce Livre porte toute compréhension : « Sed super omnes (libros) est Liber ille qui et ea quae in mundo sunt et quae in conscientia esse possunt comprehendit » *Ibidem*, 610e. « Hodie autem ita Librum apertum videmus ut et ille qui scit litteras et qui nescit quod utile, quod honestum, quodque necessarium est, invenire possit et intelligere », *Ibidem*, 609d.

En ces auteurs, la pensée chrétienne exprime là sa compréhension du Primat du Christ. Centre, structure de l'univers, le Christ remplace le démiurge philosophique de Platon par la Vie même du Fils de l'homme. On utilisera alors, pour exprimer ce que saint Paul appelle la *re-capitulatio*, tout le symbolisme de la Croix associé aux thèmes de l'Arbre de vie du Paradis, de la Tige de Jessé, de la Souche du petit reste, de la Vigne de la parabole, du Grain de sénevé, etc. A ce titre, écoutons saint Jean Chrysostome nous parler de la Croix : « Ce bois m'appartient pour mon salut... Je m'affermis en ses racines, je m'étends sous ses branches... Sous son ombre j'ai planté ma tente... Ses fruits me procurent une jouissance parfaite... Cet Arbre monte de la terre aux cieux. Plante immortelle, il se dresse au centre du ciel et

Son langage en est le Livre des Ecritures joint au « Livre de la Nature ». En être le héraut, c'est l'annoncer en reprenant les mots, en les criant au monde; c'est aussi disparaître devant ces mots pour qu'ils puissent revêtir toute leur majesté lorsqu'ils sont annoncés, et c'est le rôle du Précurseur : « Il faut que je disparaisse pour que lui grandisse ».

C'est pourquoi la parole de François, bien que personnelle, est si peu autonome. On a souvent remarqué combien elle est tissée de citations bibliques, elle est tissée aussi de citations du « Livre de la Nature ». Dans les mots de François, l'univers se mêle à la Bible : c'est le *Cantique du Soleil* mêlé à l'*Évangile* pour, en un Psaume unique,³⁴ laisser la Parole se manifester. Celle-ci apparaît alors dans l'éclat de sa lumière, acheminement et fin, sens et plénitude; le héraut a accompli son œuvre, il peut se retirer et contempler ce qu'il a annoncé.

« Ce nouvel évangéliste, tel un fleuve du Paradis, inonda le monde entier des flots de l'Évangile et prêcha par son exemple la voie du Fils de Dieu et sa doctrine de vérité. Grâce à lui, la terre retrouva une nouvelle et sainte jeunesse, une allégresse inespérée; le vieil arbre de la religion vit refleurir ses branches les plus noueuses et rabougries; un esprit nouveau anima le cœur des élus et répandit en eux l'onction du salut dès que le serviteur du Christ apparut comme un astre au firmament et rayonna d'une sainteté nouvelle. Il planta une vigne aux fruits abondants, aux sarments partout multipliés, aux fleurs exquises répandant le parfum de la vertu ».³⁵

de la terre, ferme soutien de l'univers, lien de toutes choses, support de toute la terre habitée, entrelacement cosmique comprenant en soi toute la bigarrure de la nature humaine. Fixé par les clous invisibles de l'Esprit pour ne point vaciller dans son ajustement au divin, touchant le ciel du sommet de sa Tête, affermissant la terre de ses Pieds et, dans l'espace entre ciel et terre, étreignant l'esprit nombreux de l'air de ses Mains incommensurables... » *VI^e Homélie sur la Pâque*, PG 59, 743-746, cité par H. de LUBAC dans *Aspects du Bouddhisme*, Seuil, Paris, 1951, p. 57.

33. Voir en fin d'article les notes annexes sur le *Liber Naturae*.

34. Honorius Augustodunensis, prêtre de Ratisbonne, au milieu du XI^e siècle, auteur d'une œuvre intitulée *Imago mundi*, explique dans un de ses commentaires sur les psaumes, comment le psaume est ce lieu favori où se retrouvent unis en une même locution les mots de la Nature et les mots de l'Écriture. « Hic liber (le livre des psaumes) scribit de capite et corpore et singulis membris, id est de Christo et Ecclesia... Hic liber ad formam mundi ordinatus cognoscitur » *Exegetica selectorum psalmorum expositio*, PL 172, 272-273d.

Dans le langage des psaumes se mêlent le chant de louange de toute la création et ces mots de tendresse du Père pour le créé qui sont déjà ceux de l'Évangile. Aussi remarque-t-on l'importance de cette forme de langage dans la bouche de François. Si l'on consulte l'*Index des citations scripturaires dans les Ecrits de saint François*, DV 1500, on remarque que François a davantage cité les psaumes qu'il n'a cité aucun Évangile.

35. « Quoniam in novissimo tempore novus evangelista, quasi unus ex paradisi fluminibus, in toto terrarum orbe fluenta Evangelii pia irrigatione diffudit

Astre chargé de réanimer le vieil arbre de la religion, chargé de planter la vigne, astre chargé aussi d'éclairer pour le salut du monde ce Centre de l'univers autour duquel tout élément retrouve son sens, puis de laisser la manifestation de ce Centre se déployer sur l'univers, c'est là la vocation du diacre pascal. C'est ce qu'illustre au mieux ce songe du prêtre Silvestre alors qu'il venait d'entendre François. « La nuit suivante, Silvestre vit en songe une Croix immense dont le sommet touchait les cieux et dont le pied s'appuyait sur les lèvres de François; ses bras s'étendaient d'une partie du monde à l'autre ».³⁶

Ainsi par sa fidélité à la révélation de la Parole dans l'Écriture et les choses, le héraut François remodèle sa criée aux dimensions fondamentales du langage humain retrouvées aussi bien dans l'Inde védique, la Chine ancienne, la mythologie germanique, que dans les civilisations paléo-orientales. Ces dimensions sont révélées dans leur plénitude par le Verbe Jésus-Christ, et sous-jacentes en des formes plus ou moins décadentes au marxisme contemporain.³⁷

Dominique GAGNAN

et viam Filii Dei atque doctrinam Veritatis opere praedicavit. Facta est proinde in eo et per eum orbis terrarum desperata exultatio et sancta novitas : antiquae religionis germen inveteratos diu et veteres multum subito innovavit. Datus est spiritus novus in cordibus electorum et in medio eorum effusa est unctio salutaris, cum velut unum de luminibus coeli Christi servus et sanctus novo ritu novisque signis desuper radiavit... Plantata est vitis fructifera proferens flores suavitatis in odorem virtutum sanctorum ubique sacrae religionis palmites extendendo », IC 89 (AF 68. DV 294).

36. « Sequenti autem nocte vidit in somnio crucem immensam cujus summitas caelos tangebatur et pes ejus stabat fixus in ore Francisci, ipsius latera ab una parte mundi ad alteram tendebantur », L3C 31 (AS 732, DV 824).
37. Elle est passée cette époque de la « Libre-pensée » où l'on croyait pouvoir libérer l'homme en supprimant de son langage sa structure mythologique. Le marxisme même, au delà du positivisme de la fin du siècle dernier, en a redécouvert certaines constantes fondamentales. « Il est frappant que de toute la spiritualité européenne moderne, deux messages seulement intéressent réellement les mondes extra-européens : le christianisme et le communisme. Tous deux, d'une manière différente certes et sur des plans nettement opposés, sont des sotériologies, des doctrines du salut, et partant, brassent les « symboles » et les « mythes » à une échelle qui n'a sa pareille que dans l'humanité extra-européenne », et l'auteur d'ajouter en note : « Pour ce qui est des mythes et symboles... les masses sympathisantes sont stimulées et fouettées par des slogans tels que : délivrance, liberté, paix, dépassement des conflits sociaux, abolition de l'État exploiteur et des classes privilégiées, etc., slogans dont la structure et la fonction mythique ne sont plus à démontrer » Mircea ELIADE, *Images et symboles*, p. 11.

L'auteur écrivait ces lignes en 1952. Que de choses à dire depuis le fameux Mai 1968 où l'on a assisté à de véritables liturgies au rituel d'ailleurs très serré : il y avait les prêtres et leur costume sacerdotal, je suis prêt à accep-

ter le rôle « fonctionnel » des casques et des gourdins, mais ces grands foulards accrochés sur le nez (absolument inefficaces contre les gaz lacrymogènes), les grosses lunettes de motard, les cheveux hirsutes, le tout prétendant retrouver l'image de la pureté juvénile offerte en holocauste aux dieux de la réforme sociale sur l'autel des barricades dans le chant sacrificiel de l'*Internationale* (on pourrait même parler de « participation des fidèles »), tout cela est bien à mettre au compte du rituel. Et l'on pourrait parler également de toute la valeur rédemptrice accordée aux mots « Maoïste », « Trostkyste », etc.

NOTE ANNEXE SUR LE *LIBER NATURAE*

17. Cette image du *Liber Naturae* trouve ses racines bien en deça de notre civilisation. Elle n'est qu'une des dimensions de la symbolique de l'*Imago mundi* retrouvée dans toute société archaïque ou traditionnelle et même dans ces civilisations évoluées que furent celles de Chine, de Mésopotamie ou d'Égypte. L'*Imago mundi*, reflet de l'ordre cosmique, représentation par l'être même du monde de la structure qui le constitue, est à la source de tout symbole et de toute mythologie. Pour percevoir cette *Imago mundi*, une structure fondamentale du « microcosme » ainsi envisagé doit en révéler le langage, servant ainsi de « clé » qui ouvre le sens des signes de ce microcosme. C'est pourquoi le thème de l'*Imago mundi* (et plus précisément pour nous ici celui du *Liber Naturae*) est lié au symbolisme du « Centre du monde ». Pilier, arbre, pivot, nombril ou mont ombilical, c'est ce centre qui fonde l'herméneutique de notre « lecture » du monde. Cf. Mircea ELIADE, *Images et Symboles*, Essais sur le symbolisme magico-religieux, Gallimard, Paris 1952, en particulier le chapitre *Symbolisme du centre*, pp. 33-72.
- Dans notre civilisation, l'image du *Liber Naturae* apparaît avec le monachisme primitif, cf. la discussion d'Antoine l'Ermitte avec le Philosophe dans SOCRATE, *Hist. Eccles.*, 4, 23. On la retrouve dans l'École d'Alexandrie et dans les *Apophtegmes*. Toutefois Augustin est peut-être le premier latin qui a systématisé ce thème : « Liber tibi sit pagina divina ut haec audias, liber tibi sit orbis terrarum ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt nisi qui litteras noverunt, in toto mundo legat et idiota », S. AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos XL*, 7^e ed. Vivès, t. 12, p. 389. Mais c'est surtout à travers la réinterprétation de Scot Erigène que le XI^e siècle va commenter et développer cette symbolique en de multiples domaines : « Dupliciter ergo Lux aeterna seipsam mundo declarat per Scripturam videlicet et creaturam », J. S. ERIGÈNE, *Homilia in Prologium Evangelii secundum Johannem*, PL 122, 289 c.
- Sans vouloir être exhaustif mais simplement pour donner un aperçu de l'importance de cette « Image » dans le siècle où est né François, mentionnons quelques lieux de ce thème :
- (a) Sermons : ISAAC DE L'ÉTOILE, *Sermon I*, dans *Sources Chrétiennes*, n° 130, p. 205 ; GARNIER DE ROCHEFORT (de Langres), *Sermones VI*, PL 205, 608c-615a.
- b) Œuvres plutôt de vulgarisation : S. BERNARD, *Epist.* 106, 2 PL 182, 242 ; HUGUES DE FOUILLOY, *De bestiis*, PL 177, 15 ; HONORIUS D'AUTUN, *Liber duodecim quaestionum*, cap. 1, PL 172, 1178c-1179a.
- (c) Exposés plus doctrinaux : RICHARD DE ST-VICTOR, *De Trinitate libri sex, Liber primus*, IX, PL 196, 895b ; HUGUES DE ST-VICTOR, *De Sacramentis christianae fidei*, Lib. I, pars VI, V, PL 176, 266-267. Dans l'École de Chartres : JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, ed. Webb, t. 1, p. 173 ; BERNARD SILVESTRE, *De mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus*, lib. 2, ed. Barach, p. 13, 160.

(d) Commentaires bibliques : PIERRE DAMIEN, *Opusculum sexagesimum, Expositio mystica historiarum libri Geneseos II*, PL 145, 841c; S. BRUNO, *Expositio in Genesim*, PL 164, 151d.

(e) Poésie : ALAIN DE LILLE, *Magistri Alani Rythmus alter quo graphice natura hominis fluxa et caduca depingitur*, PL 210, 579a-b.

Sans avoir lu ces œuvres, c'est de ce climat théologique que va vivre François en poussant jusqu'au bout les exigences qui y sont impliquées, de la même façon peut-être que de nos jours l'on peut voir certains qui, sans avoir jamais lu les grandes œuvres existentialistes, poussent jusqu'au bout les exigences que comportent ces œuvres, exigences que n'ont pas toujours perçues les « penseurs » de ces écrits. Cette communication que l'on pourrait appeler indirecte, du type osmose, se crée par les multiples liens au sein desquels se greffe la vie quotidienne et qui, additionnés, forment infrastructure culturelle d'où jaillissent les grandes œuvres représentatives d'une ou plusieurs dimensions de cette infrastructure. Il n'est pas toujours nécessaire d'avoir lu ces œuvres ou participé à leur rédaction pour vivre de cette infrastructure et l'exprimer à sa manière. A cause d'un climat de pensée créé petit à petit dans l'apparente insignifiance des échanges quotidiens (ce que l'on pourrait appeler l'environnement idéologique) se crée une trame culturelle dont l'œuvre elle-même est le reflet. Le succès de l'œuvre vient alors uniquement de la reconnaissance de son appartenance à cette trame. On rejoint là un des thèmes fondamentaux de M. McLUHAN, *La Galaxie Gutenberg* éd. HMH, Montréal 1967.

C'est à ce titre que François a vécu de la spiritualité du XII^e siècle. L'inertie d'une trame culturelle est naturellement beaucoup plus grande que celle des œuvres qui l'exprime, c'est pourquoi il n'est guère surprenant de voir un homme de la fin du XII^e siècle et du début du XIII^e vivre pleinement d'une spiritualité exprimée un demi-siècle plus tôt et porter cette spiritualité à ses exigences ou conséquences ultimes, que n'avaient pas envisagées ses prédécesseurs immédiats. Sur l'appartenance de François à la pensée du XII^e siècle, on consultera l'article du P. Willibrord VAN DIJCK : *Les rapports de saint François d'Assise avec le mouvement spirituel du XII^e siècle*, dans *Etudes Franciscaines*, 1962, pp. 129-142 : « N'est-il pas possible d'envisager aussi saint François dans le contexte littéraire et mystique du XII^e siècle ? François est né au XII^e siècle ; il a reçu sa formation religieuse et humaine d'hommes du XII^e siècle ; enfin si l'on admet qu'un siècle, au sens de l'histoire, ne commence ou ne finit pas nécessairement selon la rigueur arithmétique du calendrier, mais au gré d'événements ou de personnalités vivant un rythme plus souple, François n'appartient-il pas pratiquement plus au XII^e siècle qu'au XIII^e siècle ? » *ibidem*, p. 129. Par une étude des éléments qui composent l'éthique et la spiritualité de François, et des mots en lesquels François formule ses démarches, l'auteur montre comment François est tributaire des maîtres spirituels du XII^e siècle que sont, entre autres, Hugues de St-Victor et Guillaume de St-Thierry.

François va donc transmettre à ses disciples et successeurs ce sens du *Liber Naturae*, mais non sans y avoir ajouté sa griffe. Saint Bonaventure ne pourra plus parler du « livre de la Nature » comme en parlait Isaac de l'Etoile, car il a maintenant sous les yeux un modèle de « lecteur » que n'avait pas ce dernier. François n'a jamais parlé du « Livre de la Nature » comme tel, car ce n'était pas un intellectuel, mais il a lu le livre jusqu'à épuisement, oserait-on dire, suffisamment en tout cas pour apparaître à ceux qui viendront après lui comme le prototype du lecteur, voire même le maître qui peut apprendre à lire (cf. IC 45, 9).

Les écrivains, ceux surtout de la tradition franciscaine, vont reprendre l'*imago mundi*. Ce seront Bonaventure, J.P. Olivi, Raymond Lulle, Raymond

Sebond, etc. Par eux, l'image devient un moyen d'expression plus affirmé et plus structuré. Toutefois, vers la fin de la Renaissance s'opère une mutation dans l'enseignement du langage. Le structuralisme (cf. M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris 1966) nous montre comment, à partir de cette période, le langage ne s'enracine plus dans la chose qu'il signifie mais, par la « représentation », il s'en dissocie en quelque sorte pour s'enraciner, au niveau de la logique, dans l'analyse des « identités et des différences ». Désormais, le langage s'éloigne des choses, et le « Livre de la Nature » ne peut plus être de l'ordre du réel : il est trompeur (Descartes), il appartient à l'« idolâtrie » et au monde de tabous qu'il engendre. Seuls les poètes conservent encore la foi dans le réalisme du langage de la nature. C'est peut-être là le secret de cette connivence entre François et les artistes, que remarque O. Englebert (*Saint Francis of Assisi, a new translation by Eve M. COOPER, 2nd english edition, revised and augmented by J. Brady OFM et R. Brown, Chicago 1965, p. 25*), connivence qui se manifestera surtout chez les peintres pendant les trois siècles qui séparent la fin de la Renaissance de la fin du XIX^e siècle.

Le problème du « Sacré » dont on discute tant aujourd'hui est, croyons-nous, intimement lié à ce développement. Il ne peut être réglé si l'on ne se penche à nouveau sur l'unité ontologique du langage et de la chose pour tenter de redécouvrir le sens du *Liber Naturae* dans notre anthropologie, au delà de cette crise amorcée à la Renaissance. Il est rigoureusement absurde de parler de « désacralisation » ou de « re-sacralisation » (utilisation de la « seringue sacralisante ») si l'on n'a pas pris conscience que, ce faisant, les mots utilisés sont eux-mêmes du domaine de l'intention logique, coupés des choses qu'ils prétendent signifier. Peut-être serait-ce là une tâche franciscaine...

Tiers-Ordre de saint François ou Tiers-Ordre Franciscain ?

Le Tiers-Ordre franciscain, c'est-à-dire l'Ordre franciscain pour laïcs vivant dans le monde, fait actuellement peau neuve. Le meilleur moyen d'entraver ce renouveau et même de ne rien comprendre à ce qu'est cet Ordre serait d'ignorer ses origines. Se rénover c'est vaincre le temps, mais aucune institution ou fraternité ne peut y parvenir sans une vue exacte de ce qu'était le mouvement à l'époque où il prit naissance. Alors seulement peut-elle se décaper sans dégâts de tout ce qui au cours des siècles l'a défigurée et a porté atteinte à son authenticité.

Voilà pourquoi nous avons publié, il y a trois ans, une étude sur l'Ordre franciscain laïc à travers les siècles, pour mieux saisir où il en est présentement face aux impératifs de son renouveau. Cet ouvrage est, comme le précise le sous-titre, une *Etude historico-pastorale*.¹ Il rassemble dans un premier tome les sources narratives, diplomatiques et législatives qui nous renseignent sur la situation institutionnelle de l'Ordre franciscain laïc, dit Tiers-Ordre franciscain, de ses origines au pontificat de Pie XII, c'est-à-dire durant une période d'environ sept cents ans. Le lecteur trouvera là l'essai d'histoire complète, qui jusqu'alors lui faisait défaut, de la Fraternité franciscaine laïque. Après cette étude historique accessible au grand public, *Le Mouvement franciscain laïc* aborde dans son second tome le problème d'ordre pastoral concernant la vie même de cette Fraternité laïque dont le premier vient de préciser le cadre juridique.

1. Heribert ROGGEN, o.f.m., *De Franciskaanse Lekenbeweging. Een historisch-pastorale studie*, tome I, *De Geschiedenis van de Franciskaanse Lekenbeweging*, pp. 208. tome II *Onderzoek naar inhoud en vorm*. pp. 120. ed. Sinfra, Mechelen, 1967, FB 200.

TIERS-ORDRE DE SAINT FRANÇOIS OU DE QUI ?

Sur cette question nous suivons une tout autre ligne que la plupart de nos prédécesseurs, en parlant non plus de « Tiers-Ordre de saint François », mais de « Tiers-Ordre franciscain ».

La raison en est que la première appellation se fonde sur des sources douteuses insuffisamment épurées ou sur d'invérifiables traditions. On ne trouve aucun document, narratif ou législatif, capable d'attester suffisamment que saint François ait réellement fondé un Ordre pour laïcs, comme il en a fondé un pour les Frères Mineurs et, avec la collaboration de sainte Claire, un autre pour les Pauvres Dames. Ce que Thomas de Celano en dit est si vague que cela ne permet d'affirmer avec assurance qu'une seule chose, à savoir que François et ses Frères ont propagé parmi les laïcs la « vie évangélique ».

En ce qui concerne l'*Ordre de la Pénitence*, François ne l'a ni inventé ni fait approuver par le Saint-Siège. C'était chose faite... avant même que François ne se convertisse ! Le fondateur du Premier et du Second Ordre n'a fait que propager une manière de vivre déjà en vigueur avant lui. Aucun des autres documents qui nous parlent de l'Ordre de la Pénitence — pas même Julien de Spire ni les autres documents postérieurs — ne contredisent cette assertion.² On ne peut trouver aucun document pontifical concernant un Ordre de Pénitence *franciscain*... avant 1289, fait d'ailleurs incompréhensible, vu le rôle que les mouvements religieux ont joué au XIII^e siècle.

François lui-même n'a jamais parlé d'un Ordre pour laïcs fondé par lui, et l'on ne trouve aucune trace d'une Règle que lui-même aurait rédigée ou fait rédiger pour eux. Au temps de saint François, la *Règle des Pénitents* approuvée déjà en 1221 comme document pour servir de « forme de vie » à la majorité des Pénitents d'Italie est empruntée à la Règle des *Humiliates*. Non seulement c'est là un procédé que François n'a jamais employé, mais il y a quelque chose de plus concluant encore. La Règle des *Humiliates* contenait nombre de textes d'Évangile et, souvent même, des textes d'inspiration presque franciscaine. Or ce sont précisément ces textes qui dans la *Règle des Pénitents* se trouvent omis !

Nous ne pouvons ici qu'énumérer quelques-uns des points capitaux sur lesquels s'appuie notre argumentation, et renvoyer à notre ouvrage où le lecteur trouvera les sources ainsi que l'interprétation permettant, croyons-nous, de conclure et de nous faire entrevoir ce que fut la situation à l'origine.

Nous ne souscrivons pas pour autant à l'opinion du P. G. Meersseman, comme s'il n'y avait pas eu de mouvement franciscain laïc au

2. Il en est de même du témoignage de l'auteur de la *Comp. Perus.*, que le Père O. Schmucki nous signale comme ayant échappé à notre attention, ce dont nous le remercions cordialement, cf. *Coll. Franc.*, 1969, 39, p. 28.

XIII^e siècle. Nous ne cherchons pas à nier l'existence, à cette époque, d'un mouvement franciscain parmi les laïcs. Nous voulons uniquement souligner le fait qu'on ne peut considérer François comme le fondateur du Tiers-Ordre, au même titre qu'on le considère comme le Fondateur du Premier ou du Second Ordre. Notre opinion sur ce point précis rejoint la déclaration de l'évêque de Città di Castello, Jacques Cavalcante, témoignant en 1286 que l'Ordre de la Pénitence existait déjà depuis longtemps parmi les fidèles de son diocèse mais que, grâce à l'influence de François, il a repris vie. Et il ajoutait que François a si bien propagé cet Ordre que ses membres se sont remis à vivre selon leur *propositum*, c'est-à-dire suivant la Règle des Pénitents. Tout ce que nous voulons faire, c'est nuancer l'expression « Tiers-Ordre de saint François ».

Quel a donc été le fondateur de ce Tiers-Ordre ? Juridiquement, c'est le pape Nicolas IV, lui-même franciscain. Les communautés de Pénitents qui n'étaient jusqu'alors affiliées à aucun Ordre commencèrent à accepter de plus en plus une « réédition » de leur Règle remaniée par leur visiteur dans un sens franciscain ou dominicain selon que le visiteur était un Frère Mineur ou un Frère Prêcheur. Et c'est ainsi que Nicolas IV fut amené en 1289 à approuver par la bulle *Supra Montes* la Règle des Pénitents revue et corrigée par un visiteur franciscain, en attribuant ce texte et la fondation de cet Ordre... à saint François lui-même ! On commença alors à parler de l'Ordre de la Pénitence « fondé par saint François », et de cette époque datent les premiers actes pontificaux concernant cet Ordre. Le but de Nicolas IV était de former un Ordre unique de Pénitents sous la juridiction des Frères Mineurs, et l'on peut dire qu'il y a réussi, au prix, il est vrai, de nombre de mesures énergiques. En ce sens l'on doit reconnaître que ce que l'on désigne du nom de Tiers-Ordre franciscain a pour fondateur le pape Nicolas IV.

PERIODES DE CROISSANCE ET DECLIN

L'influence du Tiers-Ordre sur les populations communales au XIII^e siècle et au début du XIV^e fut immense, tant sur le plan religieux que sur le plan social et même politique. Mais cet essor ne put survivre aux difficultés du siècle et aux démêlés dans lesquels l'Ordre se trouva bientôt engagé : fondation d'un Tiers-Ordre régulier au détriment de la branche séculière qui s'éteignit presque totalement, infiltration de tendances subversives, etc. Il faudra attendre jusqu'au XVII^e siècle pour que ce grand mouvement ait un regain de vie sous l'influence surtout des franciscains espagnols ; mais son caractère fut alors plus régulier — conventuel ou monacal — que séculier, de sorte qu'on ne pouvait plus parler de mouvement laïc proprement dit comme au XIII^e siècle.

C'est seulement à la fin du XIX^e siècle que l'Ordre reprit un essor, un peu comme il l'avait fait au XIII^e siècle, et cette fois sous l'influence du pape Léon XIII. Cette période est capitale pour bien com-

prendre l'image que présente aujourd'hui le Tiers-Ordre. D'un côté, Léon XIII a véritablement favorisé l'Ordre et c'est grâce à lui que celui-ci reprit alors une certaine signification dans l'Eglise; mais, d'autre part, tous les encouragements et les règlements que Léon XIII a donnés au Tiers-Ordre ont contribué à le transformer en ce qu'on appelle un « mouvement pieux ». L'état évangélique du laïc y a été tellement ramené à la pratique d'exercices de piété que l'emprise que l'Ordre eut au XIII^e siècle sur la société humaine, et que le Pape aurait tant voulu voir renaître, n'a pu être restaurée alors que cette époque en avait plus que jamais besoin.

A ce sujet rien n'est plus curieux que de comparer avec son encyclique *Rerum Novarum* le document fondamental de Léon XIII *Auspicato* concernant le Tiers-Ordre, document qu'il reprendra toujours comme texte de base et instrument de travail. La contradiction entre les deux est si frappante que l'on ne peut se défendre d'une impression de « Leo contra Leonem ». Le Pape d'*Auspicato* semble vouloir se servir du Tiers-Ordre franciscain comme réponse à ceux qui voulaient mettre trop vite ou trop franchement en pratique les enseignements du Pape de *Rerum Novarum*. D'où bientôt deux tendances qui s'affronteront au sein du Tiers-Ordre, celle des « Individualistes » et celle des « Démocrates ». Les premiers, qui donnaient uniquement pour but à l'Ordre la sanctification personnelle de ses membres, avaient pour chef de file et principal représentant le P. Prosper de Martigné. Les seconds, qui voulaient que l'Ordre s'occupe de faire passer dans les réalités concrètes les principes énoncés par *Rerum Novarum*, avaient pour leaders Léon Harmel, le P. Jules du Sacré-Cœur, Paul Lapeyre, Tartelin, Dehon, Naudet, et autres. Les fameux Congrès du Tiers-Ordre furent le champ clos où ces deux tendances s'affrontèrent, et chaque fois l'issue du combat se marquait dans les résolutions adoptées. Après les congrès de Novara (1894), Assise (1895) et Reims (1896), ce fut finalement la tendance des « Individualistes » qui, aux congrès de Toulouse (1899) et de Rome (1900), l'emporta très clairement sur celle des « Démocrates ».

Désormais ce seront les Généralats des deux branches principales du Premier Ordre qui choisiront les conférenciers et prépareront à l'avance les motions à soumettre aux congrès. De plus, l'on devra se munir du *Placet* de la hiérarchie pour tous les sujets traités par les congrès. Telle sera la ligne suivie dorénavant sous les pontificats suivants, notamment sous Pie X (*Tertium Franciscalium Ordinem*, 1912), et Benoît XV (*Sacra Propediem*, 1921).

Le fait que la tendance des « Individualistes » l'a emporté sur l'autre a empreint le Tiers-Ordre de ce caractère que nous connaissons aujourd'hui. L'Ordre, qui au XIII^e siècle avait si profondément influencé la société que même l'empereur Frédéric II fut obligé d'en tenir compte, est devenu désormais une confrérie qui n'a pas su créer un laïcât aux dimensions de l'Eglise du XX^e siècle et d'un monde en proie à une révolution sociale. Pour cette tâche il fallait maintenant que surgissent de nouveaux mouvements chrétiens d'action, le Tiers-Ordre

ayant manqué sa chance en dépit du nombre considérable de ses effectifs.

DES RELIGIEUX DANS LE MONDE

Le second tome du *Mouvement laïc franciscain* passe de l'histoire à la pastorale, mais en présentant d'abord ce que l'on pourrait appeler une sorte de phénoménologie du Tiers-Ordre. C'est ainsi qu'il traite de la constitution juridique de celui-ci, de ses moyens d'action dans un monde comme le nôtre, de l'indifférence de Rome et de l'apathie du Premier Ordre à son égard alors que les périodes d'essor du Tiers-Ordre sont historiquement attribuables à l'intérêt épisodique que lui portait celui-ci, de son caractère de « masse » depuis Léon XIII et surtout de « religieux dans le monde », d'où le manque d'une spiritualité et d'un dynamisme propres.

Tout cela peut paraître pessimiste, mais semble dépeindre fidèlement la réalité actuelle. Il était donc urgent au siècle dernier et dans les années qui ont suivi que l'Ordre franciscain laïc prenne profondément conscience de l'extraordinaire richesse de sa spiritualité et de ses possibilités. Malheureusement il n'y est pas parvenu, et il sera donc très difficile de faire de cet Ordre un réel laïc évangelique, c'est-à-dire un mouvement laïque évangelique en prise sur le monde.

L'AVENIR IMMEDIAT

La deuxième partie de ce tome II est consacrée à la pastorale proprement dite du Tiers-Ordre, aux chances de créer ce laïc aux dimensions de l'Eglise du XX^e siècle. Le dynamisme propre de l'Ordre y est analysé en se fondant sur la spiritualité de François et les richesses du chrétien baptisé, sans toutefois que l'on ait pu utiliser les documents de Vatican II, qui n'étaient pas encore parus quand l'ouvrage était sous presse.

Grâce aux mouvements religieux, chaque fois qu'ils furent fidèles à leurs fondateurs, l'Eglise a toujours su retrouver une veine plus évangelique et la capacité de répondre aux besoins de son siècle. Si le Tiers-Ordre franciscain veut encore trouver la place qui est la sienne dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui, il doit prendre une conscience plus aiguë de ce qu'est sa tâche propre et comment dans le passé il a su répondre aux besoins de l'humanité, c'est-à-dire se souvenir toujours que dès l'origine il l'a fait en tant que laïc évangelique. En d'autres termes, la Fraternité séculière franciscaine ne sera fidèle à ses origines et aux tâches du temps présent que si elle est un groupe dynamique, une semence dans le monde où elle vit, et non un cénacle fermé de laïcs que regroupent des observances plus ou moins monastiques.

Heribert ROGGEN

Portrait de saint Marc

Marc, écrivain svelte et vivace, s'ennuie des paroles, même des nôtres.

Pour Marc, il faudrait l'habileté du médailleur, qui sur un côté graverait l'Apôtre — le compagnon de Paul et de Pierre — dans l'acte du voyageur ou au besoin dans celui de secouer la poussière de ses chaussures, et sur le revers burinerait l'Évangéliste qui, le stylet pointu entre les doigts qu'il avait estropiés et le papyrus appuyé sur la crinière du lion son symbole, fixe les souvenirs de Jésus, Fils de Dieu. En quelques centimètres ronds et précis, on aurait Marc tout entier et à la hâte, comme il se plaisait à le faire, lui, dans son « bref évangile ».

Tant à la hâte que, laissant de côté tout arbre généalogique et l'enfance et la vie privée, il court à l'essentiel. Sans autre, il affronte Jésus adulte, sur le Jourdain, au moment du baptême, fait central de la vie de Jésus et vrai commencement du *Royaume de Dieu*. Marc écrivait à Rome, pour des Romains qui probablement n'avaient pas envie ni le temps d'écouter les généalogies hébraïques ou la tendre idylle de Bethléem, ni les silences de Nazareth, faits d'une valeur incalculable mais étrangers à leur caractère. C'est pourquoi il fait vite.

*

Ainsi donc l'Évangile de Marc s'ouvre sur le désert. D'abord sur le désert de Juda où Jean-Baptiste le Précurseur, vêtu de peau de chameau comme un Bédouin, mange du miel sauvage et appelle à la pénitence et au baptême, *vox clamantis in deserto*, « voix de celui qui crie dans le désert » (Mc 1, 3). Puis, sur le désert de la Quarantaine où Jésus se tient avec les bêtes sauvages « et les Anges le servent » (1, 13). C'est justement parce qu'il s'ouvre un chemin dans le désert, où le vent s'essouffle et où rugit le lion, que depuis la fin du IV^e siècle on lui donna le lion comme symbole, bien que personnellement il n'eût rien du lion, ni le caractère, ni la pose, ni la figure qu'il avait maigre et décharnée. Bien plutôt, à regarder quelques traits de sa vie, on dirait qu'il était tout le contraire.

Marc est bien ce jeune homme qui, la nuit de la Passion, au bruit des sbires qui emmenaient Jésus de Gethsémani au Sanhédrin pour le faire condamner, sortit sur la route pour voir, n'ayant qu'un drap de lit sur le corps. Il se mit un peu à le suivre, mais ensuite, pour échapper aux soldats qui voulaient l'attraper, « lâchant le drap, il s'enfuit tout nu » (Mc 14, 52). L'épisode, Marc le raconte tout seul, et cela ressemble à une signature apposée à son Evangile.

Une autre fois — dans l'hiver 44 — Paul et Barnabé étaient venus de Césarée à Jérusalem apporter une offrande pour les chrétiens pauvres, la remettant justement à Marie, mère de Marc, qui avait fait de sa maison le lieu de rassemblement de l'Eglise naissante. Avisant le jeune homme et ses bonnes dispositions, les deux Apôtres le conduisirent à Antioche pour l'avoir comme compagnon et comme aide pour le prochain voyage chez les gens de Pamphylie. Marc aussi monta à bord du voilier. Mais, à la hauteur de Chypre, par suite du mal de mer ou de la peur des pirates ou pour tout autre motif, Marc voulut débarquer et prit le chemin du retour (Act. 15, 36-39).

Evidemment, Marc n'était pas né avec un cœur de lion, et Paul — l'homme qui ne s'enfuit jamais — le jugea incapable. Tant est que, lors d'un second voyage, Paul le refusa obstinément jusqu'à se brouiller avec Barnabé qui était cousin de Marc et le réclamait à tout prix.

Mais ces faits appartiennent à la jeunesse de Marc, à un Marc qui n'avait pas encore trente ans, un peu emporté et instable, pas encore bien converti. Ils représentent avant tout les contradictions de son tempérament indocile. Plus tard il rentrera dans les bonnes grâces de Paul qui se fera beaucoup aider par lui dans son apostolat varié, à Rome et autre part. Et, près de ce petit homme terrible comme une centrale électrique, Marc se retrouvera Marc.



Mais, si nous voulons vraiment trouver une cohérence du symbole avec la personne, mieux vaut envisager le Jésus qu'il nous présente en son « bref évangile », un Jésus subitement plein de majesté et de puissance divine, propre à impressionner les Romains et, en général, les païens, depuis le titre *Commencement de l'Evangile de Jésus, Fils de Dieu*, depuis le Baptême où il est nettement déclaré *le Messie*.

Matthieu qui écrit à Jérusalem en Israélite à des Israélites, et avec un esprit nationaliste, appelle toujours Jésus « *Fils de David* » ou « *Fils de l'homme* ». Marc, qui écrit à Rome et sent l'universalité du message chrétien, l'appelle « *Fils de Dieu* ». Si Marc voulait trouver une génération au Christ, il penserait — même sans théologie — plutôt au *Prologue* de Jean qu'à la *Généalogie de Matthieu*. Ainsi, pour tout l'exposé de l'activité de Jésus en Galilée, en Judée et au delà du Jourdain, il y a toujours sur Lui une splendeur divine, *claritas Dei*. Même redescendu du Thabor, Jésus est toujours le Fils unique de Dieu.

Et c'est un Jésus tout action plus qu'enseignement, miracles plus

que discours. Marc ne rapporte aucun grand discours ou l'émiette. *Le Discours sur la Montagne* lui-même, si bien organisé chez Matthieu qu'il occupe trois longs chapitres, les chapitres V, VI et VII, Marc l'ignore ou l'effleure par traits ou bribes. Chez Marc, Jésus enseigne par l'action plus que par la doctrine : comme l'homme de l'Apocalypse qui a sept étoiles dans la main, Jésus passe avec les miracles en main et les lance. Il en ressort un Jésus vivant et respirant, au milieu d'une grande évidence de scènes.

Marc y ajoute aussi le goût qu'il avait des notations pittoresques, des détails brillants et réalistes. L'homme qui était pressé, même pour écrire, ne dédaigne pas de laisser échapper quelque doux adjectif, quelque image fraîche et quelque touche colorée. Parmi les Synoptiques, c'est sa spécialité, son trait personnel et qui nous le fait sentir tendrement voisin. Quelques exemples : dans la barque Jésus dormait « sur un coussin » (Mc 4, 38), à la Transfiguration ses vêtements devinrent resplendissants « d'une telle blancheur qu'aucun foulon de la terre ne peut blanchir de la sorte » (Mc 9, 3), Jean et Jacques sont appelés d'une manière imagée « Fils du Tonnerre » (Mc 3, 17). L'aveugle de Bethsaïda dès qu'il a reçu le don de la vue, entre la cécité et la vue, s'écrie : « J'aperçois les gens, c'est comme si c'était des arbres que je les vois marcher » (Mc 8, 24). La colombe qui, durant le Baptême, sort de haut « et descend sur Lui ». Souvent la foule qui l'entoure est si grande qu'elle se rue sur lui pour le toucher (Mc 3, 10).

Cela pourrait suffire à donner la qualité vive et descriptive de Marc et son jet pur comme une source, mais il faut le confronter avec Matthieu : ce sera le récit de la Multiplication des pains. Matthieu dit : « Et ayant donné l'ordre de faire étendre les foules sur l'herbe, il prit les cinq pains et les deux poissons... » (Mt 14, 19). La même chose, écoutez-la, bien plus, voyez-la chez Marc : « Jésus leur ordonna de les faire tous s'étendre par groupes de convives sur l'herbe verte. Et ils s'allongèrent à terre par carrés de cent et cinquante. Il prit alors les cinq pains et les deux poissons... ». Il y a chez Marc quelque chose qui rafraîchit les yeux : son réalisme descriptif qui est adhérence, sens de l'immédiat. On dirait qu'il est visionnaire, il l'est et c'est un don d'artiste. On dirait qu'il est témoin oculaire de ce qu'il raconte, il ne l'est pas. Marc n'a rien vu, il n'a rien entendu : il ne fut pas disciple de Jésus. Il aurait pu voir quelque chose, au moins la fois du drap. « mais lui, lâchant le drap, s'enfuit tout nu » (Mc 14, 51-52).

Ce que Marc écrivit, il l'avait appris de Pierre avec qui il vécut plusieurs années à Rome dans une grande familiarité. Bien plus, son Evangile n'est que le résumé de la prédication de Pierre aux Romains, transcrite pour satisfaire le désir de beaucoup qui voulaient relire plus attentivement les grandes choses entendues. Et, en l'écrivant, Marc avait une préoccupation, celle de ne rien négliger — même dans une page étroite — de tout ce qu'il avait appris de lui.

*

Après cela, ses autres mérites et ses titres disparaissent presque. Par exemple, le fait d'être le fils d'une des Maries qui suivaient Jésus dans ses courses apostoliques et fils de l'homme anonyme, « l'homme au broc », à qui fait allusion le Maître au moment où il cherche la salle pour la dernière Cène. De sorte que le Cénacle était la maison de Marc (Mc 14, 13-16).

Ou bien l'autre beau titre que son nom — bien plus, son double nom — hébreu par moitié (Jean ou *Grâce de Dieu*) et par moitié romain (Marc ou *Courtois*) soit confié abondamment aux Actes des Apôtres et à leurs Lettres, livres que seuls on baise.

Ou finalement, le fait qu'il a été l'Apôtre d'Alexandrie d'Egypte où il implanta le christianisme et mourut martyr vers 70.

En 828, son corps fut volé et transporté par des marchands vénitiens d'Alexandrie à Venise, et Marc devint le Patron de la République et l'écusson de la Cité. Son nom devint alors, sur les mers d'Orient, symbole de la civilisation latine et du soleil italien, et symbole de force. Il le fut et le reste. Il semble vraiment un rugissement de lion.

Mgr Cesare ANGELINI,
Professeur à l'Université de Pavie.

Trad. F. MOOS, o.p.

Chronique

1^{er} Avril 1970.

Le vent du printemps, dont je cherche en vain la douceur chantée jadis par des poètes, nous amène la mode de l'année : le maxi. Dans les rues de nos capitales de longs manteaux noirs, blancs, rouges flottent ça et là dans le vent printanier que je trouve agressif. Un peu de soleil pour souligner l'événement et un peu de pluie pour l'arroser, le flash du photographe et le champagne du couturier. Le mini de l'an dernier « fait » bien conventionnel et n'est plus là que pour « faire » contraste et a été utilisé dans un même ensemble de toilette. Ce qui « fait » choc, comme on dit parfois.

Les philosophes ne se sont pas interrogés souvent sur le phénomène de la mode, que certains trouvent de suite attrayante et d'autres chaque fois ridicule mais qui finit par s'imposer à tous jusqu'à un certain point. Il y a ceux qui la créent, ceux qui la lancent, ceux qui la suivent de près ou de loin, et plus ou moins vite. Comme chaque phénomène humain, elle a des causes multiples et bien sot sera celui-là qui aura trouvé l'explication, *la seule*.

Mais le plus étrange c'est qu'il y ait aussi une mode dans la façon de penser et chaque printemps l'apporte avec le sourire de son soleil et l'aigreur de ses pluies. Le même processus que pour la mode vestimentaire : on crée une théorie, on la lance, on l'orchestre, elle choque, elle séduit, on résiste, on la suit, elle passe avec le vent des rues, veut faire le tour du monde et bientôt une autre prend sa place, elle entre au dictionnaire, et reçoit ainsi son éloge funèbre : le maoïsme succède au stalinisme, le structuralisme à l'existentialisme, le pacifisme au nationalisme, Marcuse à Sartre, Reich à Freud.

Nos milieux chrétiens ne sont plus à l'abri de la mode dans l'expression de leur foi, sur le plan de la théorie comme sur celui de la pratique. Pour se faire accepter dans certains milieux, un prêtre doit être furieusement dans le vent, ce vent qui agite dans les rues les manteaux-maxi. Il ne faut pas le confondre avec le vent de l'Esprit. Comment distinguer l'un de l'autre ? Voilà toute la question ! Le souffle de l'Esprit agitant le

cœur des Apôtres au jour de la Pentecôte s'est fait sentir à eux « comme un vent violent ». Ce que crée l'Esprit c'est une chose nouvelle. Mais toute chose nouvelle est-elle vraiment création de l'Esprit ? Tout cela est fonction d'une certaine profondeur. La mode nous offre des changements en surface, l'Esprit opère en profondeur. Mais il se fait que l'homme est à la fois surface et profondeur et que nos anciens prédicateurs moralisants se sont trouvés ridicules en montrant le ridicule de la mode. Il faut se garder de lui donner trop d'importance ou pas assez.

1^{er} Mai 1970.

Devant ma fenêtre, des ouvriers, juchés dangereusement au sommet de hauts murs, démolissent avec patience un vieux et bien modeste château. J'imagine que l'entrepreneur de démolition avait rêvé de le dynamiter : quel gain de temps au profit des appartements de « haut standing » qui doivent s'élever là avant l'été de l'an prochain comme le proclame un immense panneau... Mais le quartier en aurait trop souffert et aurait pu s'écrouler lui aussi... A moins que l'entreprise ait jugé préférable de récupérer ce qui pouvait l'être... Pourtant la bâtisse, sans être une merveille d'architecture, me paraissait encore utilisable et pourvue d'un certain charme. Pourquoi s'acharner sur ces demeures d'il y a cent ans à peine ? Pourquoi ne pas construire selon les goûts ou les besoins de notre époque là où il y a place ? Et la place ne manquait ni à gauche ni à droite... Pour un profane comme moi en ce domaine, il y a là un problème que je ne parviens pas à résoudre. On me répond par des chiffres : l'entretien des demeures modernes est bien moins coûteux que celui des anciennes et les loyers rapportent bien davantage, leur vente est plus facile et bien plus profitable. Mais ces arguments ne parviennent pas à arracher ma conviction et je me demande quel profit la communauté sociale peut tirer de la démolition quasi-systématique des immeubles « démodés ». Je soupçonne un calcul chez certains : pour vendre à haut prix sa propre marchandise un commerçant pourrait racheter à bas prix la marchandise des autres et la brûler.

Les mêmes questions pourraient se poser dans le domaine des idées, en philosophie comme en théologie où un système veut toujours s'installer à la place d'un autre qu'il faut commencer par démolir. Le thomisme — qui ne représente pas toujours exactement le mode de penser de saint Thomas — subit actuellement les coups de plusieurs démolisseurs qui travaillent au marteau-piqueur. Sans m'être jamais senti bien au chaud dans la grande demeure froide et trop bien ordonnée du thomisme, je me demande s'il est opportun de consacrer une partie de nos forces si rares à le démolir complètement même si on accepte de reprendre quelques matériaux de récupération. Ce que nous ne pouvons accepter c'est le monopole de celui-ci sur la pensée de l'Eglise. Mais l'a-t-il encore ? Des grands esprits comme Thomas, Scot ou Bonaventure n'ont pas gaspillé leur force à se démolir mutuellement. Peut-être étaient-ils capables de saisir la complémentari-

té de leurs recherches et de leur invention. La réalité du monde et de l'Eglise est suffisamment complexe et vaste pour avoir besoin de tout l'effort que les humains ont dépensé dans l'élaboration de la pensée : « Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père ».

20 Juin 1970.

Ce jour, s'est terminé un Chapitre Général auquel « j'ai bien dû » prendre part. L'expression n'a rien de péjoratif. Elle dit les difficultés de pareilles rencontres. Mais elle en masque aussi les joies. Car il y a de véritables joies à trouver rassemblés des frères de tous les coins du monde. On y découvre une cordialité bien franciscaine tout d'abord et des efforts sincères pour mener l'ensemble de l'Ordre vers plus de lumière et d'ardeur.

Cependant, que de tâtonnements et d'erreurs. Etait-il opportun de lancer 150 religieux sur l'élaboration de « Statuts » et sur des procédures : Statuts des Missions, Statuts des Custodies, Statuts de la Curie générale, Façon de procéder lors d'un chapitre général, Façon de procéder lors d'un chapitre provincial !!! N'aurions-nous pas de Constitutions ? Si elles sont déficientes sur un point essentiel que l'on comble la lacune et laissons les détails aux intéressés. D'ailleurs on l'a compris en partie, mais un peu tard. Quand serons-nous guéris de notre besoin de légiférer ? Toujours ce souci d'être à l'abri de règlements qui peuvent nous enlever le poids de la responsabilité. L'homme doit devenir libre et responsable, et le franciscain particulièrement. N'a-t-on pas encore compris que la maladie et le péché de l'homme, ce n'est pas de vouloir être libre mais de refuser la responsabilité de ses actes ?

Une des erreurs les plus graves est sans aucun doute celle-ci : les groupes linguistiques et culturels — qui n'ont aucune existence officielle — sont pratiquement, lors d'un chapitre général, les seuls groupes influents. Quand il s'agit d'élections chaque groupe linguistique présente son ou ses candidats. Et chaque groupe s'évertue à les « faire passer », oubliant les besoins d'ensemble. C'est ainsi qu'il n'y eut aucun définitif d'Afrique, ni d'Amérique du Nord, ni d'Asie. Ce sont les nationalités européennes qui dominent totalement.. en grande partie à cause de ces groupes culturels et linguistiques.

Verrons-nous le prochain chapitre sans ces fameux groupes ? Quand les membres seront-ils divisés en groupes de travail et de recherche ? Une réunion internationale aboutira vraiment quand on parviendra à mettre les nationalités à leur vraie place, loin derrière l'universalité. Même dans les « commissions » où toutes les nationalités sont représentées certains se considèrent comme les représentants de leur province et de leur pays. L'Europe des nations donnera les nations d'Europe et si peu l'Europe. L'Organisation des Nations-Unies est une rencontre entre nations mais très peu l'organisation du monde.

Roland GUIGNET.

L'Empire de Satan

Voyez-vous ces pendus qui dansent au son de la musique, là ou demain l'on jouera de vieux noëls, et où hier on assommait à coups de trique ! eh bien, c'est cela, moi ; c'est cela que j'aime. N'est-ce point lugubre à souhait, ce défilé de squelettes vivants, qui se balance au rythme des marches militaires ? L'un a des pantalons qui lui viennent aux genoux, l'autre a une veste où l'on pourrait se mettre à deux, et dans les yeux de tous j'ai inscrit le désespoir, le sarcasme et la haine. Ne cherchez pas ici la paix, ne cherchez pas la joie, elles sont pourchassées de mon domaine. J'ai partout insufflé l'angoisse et l'âcre désir de la vengeance. Chez moi, on tue par plaisir, on bat par manie, on hait comme l'on respire. Ne cherchez pas le plus petit coin d'ombre, ne cherchez pas une figure plaisante, épanouie, sympathique, il n'y a chez moi que de la lumière crue sur des murs sales, et je me complais dans le ridicule et l'affreux. Je ne tolère qu'un seul plaisir, celui de faire souffrir les autres et nul ne doit rire que du malheur d'autrui. Ecoutez-moi ce rire sonore et lugubre, ce rire des sadiques qui fait tressauter le cœur des miséreux ! Je ne sers qu'une joie à mes hôtes, celle du glouton se goinfrant à crever sous les yeux hagards de l'affamé.

Je suis Satan et voilà mon empire ! Qui entre ici, je l'étouffe de miasmes nauséabonds ; ils demeurent écœurés sans savoir trop pourquoi, et je suis en son cœur sans qu'il s'en aperçoive. Fini le beau, fini l'air pur, la chanson et l'amour ! Je vous donne en partage, la nuit, l'horreur, l'odieux qui ne pardonne pas et l'effroi qui ne s'explique pas. Etes-vous entré avec quelque ami fidèle ? Sachez que vous n'aurez désormais à compter sur la sympathie de personne. Chacun doit porter seul le poids de ma haine, car je me charge d'éteindre dans le cœur de tous la plus faible lueur de compassion et le plus humble désir de solidarité. De l'homme le plus généreux je m'acharne à faire un égoïste forcené.

Nouveau-venu, je t'apprendrai vite combien tu es à moi. Ouvre tes yeux ! Vois combien peu pèsent sur moi des existen-

ces d'hommes. D'un corps humain, je fais un spectre osseux et ridicule, dont je tirerai bientôt un peu de fumée pour vous empoisonner de mon souffle de mort, un peu de poussière pour noircir vos pistes boueuses. Ne cherchez pas à me résister, je vous tue... A moins que...

Mais Celui-là ne me sortira quand même pas de chez moi pour me donner un troupeau de porcs ! Est-ce que j'en tirerai quelque chose d'aussi odieux et d'aussi insensé, que ce que j'ai pu réussir avec un troupeau d'hommes ? Va-t-il donc me falloir abandonner la partie, après avoir obtenu un succès sans précédent dans les annales du mal ? Je pouvais pourtant être fier de mon chef-d'œuvre, une de mes meilleures réalisations depuis l'heure où je m'emploie à avilir la fameuse image moulée par le Grand Potier !

Des cochons !... le mieux qui me reste à faire, c'est de me jeter avec eux dans la mer.

(Ecrit à Dora, quelques jours avant l'évacuation du camp, lundi de Pâques : 2 avril 1944).

Evode BEAUCAMP

La minute de vérité

Les débats *A armes égales* ont tant le souci de ménager les nerfs des téléspectateurs que l'émission se clôt avant que la minute de vérité ait le temps de sonner. Aussi fut-ce une surprise, et pour certains un délicieux frisson d'angoisse, quand à la fin du tournoi Daniélou-Garaudy chacun put l'entendre tinter.

La joute terminée, la parole était au public. Brusquement quelqu'un lança la question que tout le monde avait à l'esprit. Pourquoi la jeunesse catholique dès qu'elle est éprise d'action, va-t-elle au marxisme ?

Saisissant la question au vol, le cardinal commençait à peine à la désamorcer et à démontrer les raisons subjectives d'une telle option que Garaudy s'interposa, et lui demanda tout sec de laisser là ces motivations accessoires et d'en venir aux raisons objectives. Il s'ensuivit tout à trac une brève mais fulgurante passe d'armes. Le philosophe sommait l'historien de reconnaître que la raison fondamentale était l'incontestable efficacité du communisme.

C'était rompre en visière à la fameuse mais fragile distinction spirituel-temporel. Le coup frappait au défaut de l'armure, à l'articulation même de l'action catholique (avec ou sans capitales). La charnière vola en éclats. Mais le cardinal ne perdit pas les arçons. Il eut le temps d'esquisser une riposte, en maintenant que l'engagement temporel n'en est pas moins pour le chrétien sinon pour l'Eglise ou la communauté chrétienne comme telle un devoir.

L'honneur était sauf, mais le coup avait porté. Le morceau de bravoure contenait lui-même — aucun *aficionado* ne pouvait s'y tromper — l'aveu qui donnait à l'adversaire la victoire. Dans un domaine dont tous les grands problèmes sont des problèmes d'ensemble et donc communautaires ou collectifs par définition, seule est efficace l'action qui est à leur mesure, c'est-à-dire communautaire ou collective. Reconnaître que dans un domaine temporel — économique, politique, social et,

depuis un an ou deux, culturel — l'Eglise refuse d'entreprendre une action de cette sorte, c'est reconnaître qu'elle se refuse à une action efficace dans ce domaine. Ce qui explique que tôt au tard tant de catholiques passent au marxisme et les plus actifs au communisme, comme l'affirmait Garaudy.

Telle est bien la position actuelle de l'Eglise, la partie était donc perdue d'avance, et les prodiges d'adresse du cardinal ne pouvaient la sauver. Ils ont permis à la défaite de se convertir en une retraite habile au lieu de s'achever en une déroute ou une reddition sans conditions, et c'est un fait d'armes assez rare. Car, si la position avait eu pour défenseurs les stratèges qui l'ont conçue, cela risquait fort de se terminer par une capitulation et une collaboration au nom... de la Révolution du Christ.

*

La minute de vérité a sonné non pas une défaite personnelle mais le glas, espérons-le, d'une théologie : de celle qui depuis la fin du siècle dernier n'a eu de cesse qu'elle ne fasse adopter par l'Eglise la position que le cardinal a loyalement accepté de défendre. En montrant sous les feux de l'ORTF qu'elle est indéfendable, Garaudy a peut-être rendu un plus signalé service à l'Eglise que tous les théologiens du siècle.

Il était d'ailleurs sur un terrain qu'il connaît à merveille et avait la partie trop belle. La position qu'il attaquait ne ressemble-t-elle pas étrangement à celle de maint Etat communiste dans la guerre de Corée ou celle du Viet-nam : refuser de s'engager soi-même, mais intervenir par personnes interposées en obligeant par contre ses fidèles à le faire à titre individuel en vertu même jamais au nom de leur allégeance à la doctrine qu'ils professent ?

La différence est que les communistes sont orfèvres en la matière. Jamais ils n'envoient leurs gens combattre ailleurs que dans les rangs ou sous les drapeaux de formations sœurs — communistes ou pro-communistes — en lutte contre un ennemi commun, et ces hommes rejoignent là-bas des organisations de combat qui sont les leurs ou sont faites tout au moins de gens qui sont déjà des sympathisants ou des compagnons de route du communisme.

Les catholiques que l'Eglise oblige à s'engager dans le domaine temporel n'y rencontrent aucune organisation chrétienne. L'Eglise en effet manifeste trop de réticence — notamment en France — vis-à-vis de la formation d'organisations chrétiennes dans ce domaine pour qu'il puisse s'en créer ou en subsister. Le chrétien qui cherche à s'engager se trouve acculé à adhérer à des partis ou syndicats qui ne sont pas chrétiens, et à militer dans les rangs de gens qui ne sont même pas des sympathisants ou des compagnons de route du christianisme. Ils n'ont pas d'autre choix, et c'est là ce qui fait la faiblesse de la position

actuelle, de l'Eglise dans ce domaine, l'inefficacité ou plus exactement l'inexistence de son action à ce niveau.

A moins que cette neutralité officielle de l'Eglise dans le temporel ne fasse au contraire sa force ! Elle a des fils dans tous les partis et syndicats, et ceci lui permet d'être sinon gagnante du moins jamais totalement perdante, quelle que soit l'issue du combat. Il n'est que de regarder l'Histoire, depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'à la Libération. Certains de nos adversaires ne s'y sont pas trompés, ils reprochent à l'Eglise de miser sur tous les tableaux, et voient dans cette défense tous azimuts un machiavélisme d'une habileté consommée.

Et pourtant, à regarder les faits de plus près, cette neutralité ne serait-elle pas plutôt une position en porte-à-faux ? Les chrétiens ne peuvent s'y maintenir longtemps. Ils se lassent bien vite de l'inefficacité, et la minorité agissante bascule tôt ou tard du côté du marxisme et tombe finalement dans le communisme. Le personnage clé du film de Garaudy n'en est-il pas la preuve flagrante ?

*

Pourquoi alors, en dépit d'échecs répétés et retentissants, l'Eglise maintient-elle cette position intenable ? La cause en est un scrupule, et ceci l'honore. Malheureusement ce scrupule vient d'une théologie inconsciemment encore quelque peu gnostique du spirituel et du temporel, dernier reste d'une conception dualiste dont l'Occident a peine à se purger et qui doit faire se retourner le Docteur Commun dans sa tombe.

Nos modernes théologiens redoutent encore pour l'Eglise, puissance spirituelle, la descente dans le temporel : à leurs yeux ce serait une chute. Vatican II, direz-vous, a mis fin à ce scrupule. Après avoir reconnu le laïc comme étant d'Eglise, le Concile lui a reconnu pour vocation et fonction spécifique la mission d'agir dans le temporel. Est-ce aussi sûr qu'il paraît ? Avant le débat Daniélou-Garaudy, Paul VI dans son audience du 11-4-1970 expliquait à la Conférence de l'Episcopat italien : « Le Concile, d'un côté, a mis en valeur le caractère *ecclésial* du laïc catholique, et, de l'autre, lui a reconnu une autonomie *séculière* qui lui est propre, une responsabilité *différente de celle de l'Eglise* ». Autrement dit, le Concile, tout en reconnaissant que le laïc est lui-même d'Eglise, pense que sa fonction spécifique ne l'est pas !

L'explication donne à croire que les Pères conciliaires, en dépit de ce que l'Esprit-Saint proclamait par leur bouche — à savoir, que l'Eglise c'est le Peuple de Dieu pris dans son ensemble — n'en continuaient pas moins de croire que l'Eglise c'est la hiérarchie. Puisque celle-ci, en tant que gardienne du spirituel à l'état pur, doit elle-même garder les mains pures, l'Eglise — ainsi identifiée à nouveau à la seule hiérarchie — ne doit pas se compromettre dans les tâches temporel-

les, ni laisser le laïc chrétien la compromettre en agissant en tant que laïc chrétien ou en arborant les couleurs chrétiennes. La communauté chrétienne se voit dont en tant que telle interdire toute action, de crainte que celle-ci ne soit attribuée à l'Eglise, c'est-à-dire à la hiérarchie. En d'autres termes, il en est du laïc chrétien comme des maladies. « Il n'existe pas de maladies, il n'existe que des malades », si l'on en croit le dicton. De même, il n'existe pas de laïc chrétien, il n'existe que des laïcs chrétiens.



Rien n'est plus instructif à ce sujet que de lire les réactions de la presse catholique après le débat Daniélou-Garaudy.

Un ouvrier écrit à un hebdomadaire que le cardinal aurait pu évoquer « une belle convergence d'efforts sociaux, par exemple, tel patron catholique soucieux de justice, tels militants catholiques non marxisés ». Et le rédacteur, peu suspect de « progressisme » de laisser deviner son approbation, comme si de tels exemples auraient prouvé le point !

Un étudiant fait part au même hebdomadaire du désir des jeunes : « L'homme est incarné de la tête aux pieds. Le jeune chrétien d'aujourd'hui ou plutôt de demain attend de la religion qu'elle lui apporte non seulement une espérance personnelle mais encore des solutions sur le plan social. C'est en bonne partie à cause de cette carence apparente et troublante qu'une partie importante de la jeunesse va au marxisme ». Disponible, il ajoute : « Bref, si l'Eglise est favorable au socialisme et au communisme, qu'elle le dise : nous ajouterons *Le Capital* à *L'Evangile*. Si elle est contre, qu'elle nous dise quoi faire et qu'elle nous montre ce que doit être une société d'esprit chrétien ». Et il termine par ce regret qui est un appel : « Mais actuellement, du moins à ma connaissance, elle évite d'aborder clairement ces questions. Et c'était la faiblesse de Daniélou ». La réponse s'étend sur plusieurs colonnes, mais j'ai bien peur que son jeune correspondant ne soupçonne le rédacteur de noyer le poisson. Tant il est vrai que les théologiens, même lorsqu'ils sont frères ennemis, sont tous théologiquement frères de lait.

E. DOËNS de LAMBERT

Comptes rendus

LE DU (Jean) et GUERIN (Paul) — *Transgression et réconciliation dans la vie des jeunes*. Editions du Chalet, Lyon 1970, 14,5 x 21 cm, 342 pp.

« Pourquoi la désaffection de beaucoup de jeunes chrétiens à l'égard du sacrement de pénitence ? »

Partant de l'expérience de fait des jeunes, les auteurs en dégagent les raisons essentielles : il y a dans la vie des expériences de réconciliation qui ne sont pas évoquées ou signifiées dans le sacrement. Il s'établit donc une rupture entre la réconciliation humaine et la réconciliation sacramentelle. Finalement le sacrement apparaît comme ne recouvrant rien de réel. D'où la désaffection à son égard.

Pour remédier à cette crise et redonner un contenu existentiel à la liturgie pénitentielle, il ne s'agit pas d'inventorier le mieux possible tout ce qui peut être « péché » dans la vie des jeunes, mais tout ce qui, dans la vie, présente une « affinité » avec ce qui s'accomplit dans le sacrement. Les notions de transgression et de réconciliation semblent nous fournir un point de départ. Comment les expliciter ? Les témoignages apportés par les auteurs à l'appui de leur thèse nous aident à les préciser.

La transgression peut être saisie de plusieurs manières :

- 1) Elle implique un conflit d'ordre social, familial ou moral. Elle est censée ouvrir l'adolescent à la vie personnelle.
- 2) Elle oblige à quitter l'état d'innocence — état de l'être unifié, en paix avec lui-même et avec les autres — et à prendre conscience que, dans l'action, l'innocence n'est qu'un rêve. En ce sens, elle dévoile le temps réel, qui ouvre à l'histoire.
- 3) Elle initie à l'ambiguïté de la vie et donne de prendre conscience de la finitude. Nous ne sommes pas totalement nous-mêmes.

Innocence et transgression, temps dialectiques et non historiques : on ne passe pas de l'idéalisme adolescent au réalisme adulte : on articule l'un à l'autre.

On remarquera que transgression n'est pas forcément péché, que le jeune qui transgresse n'a pas de « mauvaises intentions ». Certes, mais il ne faut juger ici uniquement sur les intentions. Le jeune qui transgresse, grandit, mais toute transgression s'accompagne de souff-

france chez les autres. La transgression n'est pas simplement morale, mais existentielle — on pourrait parler de « mal de finitude ». C'est pour cette raison qu'elle amène un sentiment de culpabilité, qui peut aller jusqu'à accuser Dieu. Il est donc nécessaire de réconcilier l'adolescent avec lui-même c'est-à-dire avec sa finitude.

La réconciliation présente donc deux aspects issus de l'analyse de la transgression : réconciliation avec soi-même, avec sa finitude, son histoire et réconciliation avec les autres.

Ces deux notions semblent fournir une bonne introduction à la problématique pastorale : Dieu est-il concerné ?

Nous avons dit précédemment : « Chercher les affinités entre la vie des jeunes et ce qui se passe dans le sacrement », nous précisons maintenant : « Articuler ce qu'il y a de fondamental dans la foi et ce qu'il y a de fondamental dans la vie », ou encore « tenter une réexpression du sacrement à partir de ce qui dans la vie ne saurait demeurer non-signifié ». Comment donc lier la réconciliation humaine et la réconciliation avec Dieu ? Comment la réconciliation humaine se fait-elle chrétienne, et pourrait-elle être exprimée dans la Pénitence, sacrement de la réconciliation ?

Il suffit de voir — en suivant l'Évangile et saint Thomas — que la réconciliation avec Dieu se joue dans la réconciliation avec soi-même et avec les autres.

On atteint Dieu dans les hommes. C'est donc dans la restauration de la relation avec les autres que s'effectue la restauration de la relation avec Dieu ; et ce qui s'oppose à cette restauration ce n'est pas seulement la finitude, mais aussi le péché : dette ontologique d'une part, dette de culpabilité d'autre part.

Quelle doit être dans cette perspective la tâche éducative de l'Église ? Que propose-t-elle aux hommes comme chemin de la réconciliation ?

La réconciliation célèbre le mystère pascal : rompre avec les rêves d'idéal et se réconcilier avec sa condition, son histoire. Détester son péché et reconstruire. Accepter d'être pécheur, mais pécheur pardonné, car c'est là que se manifeste l'Amour de Dieu : mystère de mort et de résurrection.

Le sacrement est-il, dans ces conditions, juxtaposé à la vie, aux conduites humaines de réconciliation ? Aucunement, d'après les auteurs. En effet, de même que « la culpabilité issue de la transgression vise à la reconnaissance sereine de la finitude », de même « la culpabilité issue du péché vise à la paix retrouvée sans retourner à l'innocence ». Le sacrement se précède donc dans la vie, et « le rite liturgique est la source et le sommet du mouvement dans lequel la réconciliation se fait chrétienne ». La réconciliation n'est pas un simple préalable : elle est sacramentelle pour autant qu'elle est « évangélisée et que ceux qui la conduisent y reconnaissent la grâce de Dieu ». Il s'agit donc de faire découvrir aux jeunes qu'ils se réconcilient par la grâce d'un Autre, sans que cette réconciliation reconvenue comme sacramentelle ne prenne un aspect mystérieux. Il s'agit

simplement de faire reconnaître que la source du pardon n'est pas en nous, mais dans un Autre.

*

Nous laissons au lecteur intéressé par ces problèmes le soin de voir par lui-même quelles sont les conséquences concrètes que l'on peut tirer d'une telle analyse. Pour notre part, nous nous permettrons de critiquer quelque peu la méthode adoptée ainsi que l'analyse de certaines notions.

Au terme de l'ouvrage nous nous posons en effet les questions suivantes :

1° La démarche n'est-elle pas ambiguë ? Tout d'abord à cause des témoignages apportés à l'appui de la thèse — mai 68, groupes JEC, JOC, syndicats, « milieu »... — et ensuite par l'analyse de la notion de transgression qui nous amène à la finitude.

2° Que vient faire le Christ dans cette optique : placage ou reprise effective ?

3° Touche-t-on les véritables problèmes, c'est-à-dire les causes réelles de la crise ?

Nous ne pouvons nous empêcher de ressentir un malaise après la lecture de ce livre.

La première raison en est que, pour notre part, les jeunes que nous côtoyons n'appartiennent à aucune de ces catégories... Peut-être notre échantillon est-il trop restreint ? Il reste malgré tout que les problèmes qu'ils se posent sont totalement différents.

La deuxième raison du malaise nous vient de l'ambiguïté des situations données à l'appui de la thèse. En effet, on semble avoir oublié les crises de la JEC (si la JOC amortit mieux ses crises elle le doit à une administration bien rodée), on ne peut oublier également la vitesse avec laquelle on lance les jeunes dans l'action sans leur donner une formation adaptée, qui leur permettrait de voir les fils conducteurs des positions des partenaires.

En somme, on nous donne des exemples qui utilisent des concepts, que l'on ne prend pas le temps d'analyser pour bien voir ce qu'ils signifient.

A-t-on pris le temps de réanalyser les situations en fonction d'un *ensemble* ? Non, car d'autre part, on accepte inconditionnellement une pastorale générale qui est criticable sous bien des aspects. On fait du « situationisme » mais, à vouloir « coller au coneret », on risque fort de faire du rase-motte. Il y a une grille d'interprétation de la réalité : les auteurs ne nous livrent pas la leur. On aurait aimé savoir quelles étaient leurs positions de fond, ou au moins leur principe d'interprétation de la réalité. Autrement, on fausse les cartes et on utilise inconsciemment des notions qui méritent d'être revues de près.

La relecture des faits dans la deuxième partie du livre, ne nous avance guère, car elle est beaucoup trop partielle. On ne peut se contenter des réponses aux questions suivantes : où est le conflit ? Où est la réconciliation ? C'est un peu léger !

D'ailleurs, ces conflits quels sont-ils ? Ils naissent de la transgression, mais de quel ordre est-elle ? La plupart des exemples donnés nous la font saisir comme étant d'ordre familial ou social. On est encore assez loin de la notion de péché et on ne voit pas comment l'on passe de la transgression au péché. Reconnaître sa finitude, ce n'est pas se reconnaître pécheur. Quelle est donc la différence entre les deux ?

Deuxième point : Le Christ est-il concerné ? Placage ou reprise effective ? Foncièrement tout dépend de l'intelligence que l'on a de la réalité. Si le Christ est une réalité trans-historique, on aura beau nous ramener au concret, au contact avec les autres et nous dire que le Christ est dans les autres — ce qui est vrai — pour autant on n'aura pas signifié sa présence intime. Là encore, à vouloir échapper ou se soustraire aux théories abstraites — et qui ne le sont que tant que l'on n'a pas compris qu'elles sont porteuses de réalité — on laisse échapper les vrais problèmes. Pour nous, après lecture de ce livre, le Christ reste « plaqué », parce que les exemples fournis à l'appui de la thèse sont faussés par une insuffisante compréhension du réel.

Nous pouvons encore préciser la critique en nous demandant : Nous redonne-t-on le lien intime entre le sacrement et la vie ? Nous montre-t-on le sacrement comme la plénitude de la vie ? Très peu ; il aurait fallu aller au delà de ce que présentent les auteurs (mais peut-être est-ce déborder le cadre d'un tel ouvrage ?). Nous nous fondons pour cela sur notre expérience de catéchète, qui nous met en contact avec de jeunes chrétiens — et, qui plus est, dans une école libre — et nous remarquons que le problème de fond, ce ne sont pas seulement les sacrements, mais la foi toute entière. C'est Dieu lui-même qui est mis en cause. Il leur est totalement incompréhensible. C'est donc cette réalité concrète, vivante qu'est Dieu, qu'il faut communiquer aux jeunes, et non pas abstraitement, mais de telle sorte qu'ils en perçoivent intimement la présence, qui fonde leur certitude.

Comment leur donner la clé d'intelligibilité de la réalité de telle sorte que la lumière se fasse ? L'expérience de la finitude est bonne, mais insuffisante, si elle n'est pas signe direct de l'Infini, à la manière dont la transparence de l'eau nous révèle la beauté des fonds. Si la saisie de la finitude branche le jeune sur l'Infini et lui fait saisir, bien que confusément (nous ne sommes pas ontologistes) qui est Dieu, s'il se saisit dans sa dépendance totale de cet Être infini, le péché prend un sens réel et le sacrement de pénitence nous ramène à la plénitude de la vie parce qu'il nous conduit à Dieu, et non pas comme quelque chose venant de l'extérieur, mais comme une reprise effective, intérieure et dans le même mouvement que la vie.

En analysant les notions de transgression et de réconciliation, on posait, certes, quelques jalons, mais on ne redescend pas au plus profond de la crise. Cette crise ne vient pas seulement d'un manque de lien entre la « vie » et la foi, c'est une crise de la pensée. Elle ne touche pas seulement les jeunes, mais beaucoup de chrétiens adultes et engagés eux aussi.

Annie DEZ

CARLINI (P. PAOLINO) O.F.M. Cap. — *Francesco Maria Casini (1648-1719), un restauratore dell'oratoria italiana.* Bibliotheca seraphico-capuccina, Rome, 1969, 1 vol. 25 x 17,5 cm, xxiv-440 pp.

Figure peu connue en France, le cardinal Casini, capucin, demeure cependant une gloire de l'Eglise d'Italie, et plus encore des capucins de la Province de Toscane, car s'il fut cardinal de l'Eglise romaine et un adversaire déclaré du jansénisme, son action de prédicateur capucin, son influence indéniable en tant que restaurateur de l'art oratoire méritaient de mettre en relief une telle personnalité. Tel est le but que s'est proposé le P. Carlini. A vrai dire, cet ouvrage n'est pas seulement une biographie. La partie proprement historique de ce volume, consacrée à la vie du cardinal, ne comprend qu'une centaine de pages, alors que l'ensemble en comporte plus de quatre cents. Le but de l'auteur a été surtout, tout en commençant par la partie biographique, d'étudier encore l'écrivain et l'orateur, les querelles doctrinales auxquelles Casini a été mêlé, enfin son influence sur la vie chrétienne de Rome dans le premier tiers du xviii^e siècle.

Né à Arezzo en 1648 et entré tout jeune dans l'Ordre des Capucins, le P. Francesco-Maria fut, tout jeune prêtre, destiné à l'enseignement et à la prédication, mais ses succès d'orateur furent surtout déterminés par son refus de se conformer au goût du jour. Rompant délibérément avec une éloquence convenue et souvent vide de doctrine, il sut faire passer dans ses sermons la Parole de Dieu, les remplir de l'Ecriture Sainte, en un mot il voulut affermir la vie spirituelle de ses auditeurs. En 1678 on le trouve définitiveur de la Province de Toscane, puis consultant du P. Bernardino d'Arezzo, général de l'Ordre, qu'il accompagne dans les visites des Provinces des Capucins de France. C'est ainsi que nous le voyons à Versailles au cours de l'audience accordée par le roi Louis XIV au Père Général, et par le roi d'Angleterre, Jacques II, en résidence à Saint-Germain-en-Laye. Provincial de Toscane en 1697, définitiveur général de l'Ordre en 1678 puis en 1702 et en 1709, le P. Francesco-Maria acquit ainsi une connaissance approfondie de l'état de l'Ordre, tout en s'acquittant d'une fonction importante à cette époque et traditionnellement réservée aux Capucins : celle de prédicateur apostolique qu'il exerça de 1698 à 1712. Au cours de cette dernière année, Clément XI l'élevait au cardinalat. Ce fut pendant les sept années qui lui restèrent à vivre que le cardinal Casini fut étroitement mêlé à la querelle janséniste. Il devait s'éteindre à Rome le 14 février 1719.

Ce simple schéma ne peut rendre compte de l'activité intense du P. Francesco-Maria, non seulement comme supérieur, mais comme orateur sacré et comme écrivain. Il nous plaira, surtout, puisque ce fut sous ce rapport qu'il prit contact avec la France, de rendre compte de son activité anti-janséniste, car bien que résidant en Italie, le cardinal était fort bien tenu au courant des affaires françaises. Il se rendait compte, en effet, que la bulle *Vineam Domini* qui renouvelait celle d'Innocent X et d'Alexandre VII, et condamnait le silence res-

pectueux des jansénistes ne suffisait pas, d'autant plus que le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, s'était élevé véhémentement contre certains mandements ultramontains et avait approuvé les affirmations d'évêques gallicans allant à l'encontre de l'autorité du pape et la limitant. Le cardinal Casini, à Rome, n'avait pas été sans encourager Clément XI à protester. En 1708, le pape avait interdit d'imprimer et de vendre les *Réflexions morales* de Quesnel, lequel dénonça le heurt du pape avec le parti ultramontain et les gallicans qui refusaient toute compétence aux inquisiteurs chargés de terminer cette affaire.

Casini s'était, d'autre part, montré inquiet de l'attitude du cardinal de Noailles aigri par les condamnations de l'oratorien janséniste, d'autant plus que l'archevêque avait chassé de son séminaire les neveux des évêques de Luçon et de La Rochelle lesquels avaient rédigé une condamnation de l'oratorien. Il avait même privé les jésuites de tout pouvoir dans le diocèse de Paris.

Tout cela, le cardinal Casini le savait et par le nonce et par le P. Timothée de La Flèche, capucin de la Province de Bretagne, secrétaire général de l'Ordre à Rome avant de devenir définitif général en 1712 et d'être élevé par Clément XI à la dignité d'évêque de Béryste et d'auxiliaire de Babylone. Que Casini ait inspiré la constitution *Unigenitus*, c'est peu probable, mais il a dû fournir de précieux renseignements au pape, en particulier des travaux préparatoires effectués par le P. Le Tellier qui avait organisé contre Noailles une intervention de soixante prélats. Il avait dû, bien certainement, presser Clément XI de répondre affirmativement à Louis XIV qui sollicitait une bulle qui mît fin au jansénisme doctrinal. Il semble avéré que l'auteur ait parfaitement mis ce point en lumière, que le cardinal Casini, qui jadis avait connu en France le P. Timothée de La Flèche et l'avait appelé à Rome pour occuper le poste important de secrétaire de la Procure pour la langue française, était informé de l'état et de l'évolution du jansénisme en France par le même P. Timothée, lequel avait insisté pour obtenir condamnation des *Réflexions morales* de Quesnel.

L'auteur donne aussi dans des pages très vivantes, nombre de renseignements inédits sur l'action de Mgr de Mesgrigny, capucin de la Province de Paris et évêque de Grasse, ainsi que sur l'œuvre de théologien du P. Paul Clerc de Lyon, et donne des passages intéressants de ces *Anecdotes ou mémoires secrets sur la constitution Unigenitus*, imprimés en Hollande. On peut affirmer sans crainte que l'auteur a puisé à des sources sûres pour cette partie de son ouvrage, consacrée à l'*Unigenitus*, en utilisant, en particulier, la correspondance politique (Rome) conservée aux archives du Ministère des Affaires Etrangères, laquelle contient des lettres nombreuses de l'abbé de Targny. Par contre, il ne cite pas la série complémentaire des Mémoires et Documents (France) qui lui aurait fourni nombre de renseignements importants. Il ne semble pas non plus avoir consulté le ms. fr. 4135 des Nouvelles acquisitions françaises de la Bibliothèque nationale ainsi que le Journal du couvent du Marais (Arch. nat. S 3706). L'auteur qui a utilisé pour l'affaire janséniste les *Mémoires et lettres*

du P. Timothée de La Flèche, envoyé spécial de Clément XI à la Cour de France pour la publication de l'*Unigenitus*, aurait pu aussi utiliser, sur le rôle joué par ce dernier en France au sujet de l'affaire, d'autres registres de la correspondance politique du fonds Rome (v.g. vol. 532, fol. 144 et autres).

On ne peut s'étendre sur tout l'apport que présente le chapitre consacré à l'œuvre oratoire du cardinal Casini que l'on peut rapprocher du P. Séraphin de Paris, autre grand prédicateur de la même époque, bien que le premier garde davantage de solennité, du fait qu'étant prédicateur apostolique il lui fallait soigner davantage la forme de ses sermons et maintenir des traditions en usage à la cour pontificale. Mais chez l'un et chez l'autre on rencontre le même besoin de simplicité, le même recours aux Saintes Ecritures, le désir de parler aux âmes et d'entretenir leur vie spirituelle. Tous deux anti-conformistes, utilisent leur propre personnalité et se libèrent de l'esthétique de l'époque baroque pour s'adonner à plus de simplicité vraie. Il faut noter encore que Casini était féru de culture antique, et que cet apport classique se remarque dans ses œuvres oratoires. Aussi convient-il de souligner l'influence de Sénèque, connu par l'intermédiaire des œuvres du P. Yves de Paris, que Casini connut grâce au P. Giuseppe de Florence, son confrère, qui avait séjourné quelques mois à Paris à titre d'aumônier et de confesseur du nonce Varese. L'auteur, à ce sujet, émet l'hypothèse que ce dernier ait apporté à Florence les œuvres du capucin français, et c'est fort vraisemblable car il semble que l'étude de la pensée de Sénèque ait servi pour la composition de l'*Età dell'uomo*, de Casini. On ne peut nier que le grand prédicateur apostolique ait insisté dans son œuvre oratoire sur la situation morale de son temps et surtout sur les insuffisances pastorales de celui-ci. Sa prédication a pour but de pénétrer l'âme de ses auditeurs et de les faire adhérer à l'esprit de l'Eglise. D'autre part, certaines de ses paroles possèdent un tel accent de vérité que l'on peut les adapter à notre temps actuel.

Il faut remercier le P. Carlini de nous avoir donné ce beau travail et d'avoir su mettre en relief l'attachante figure du cardinal Casini qui demeurera un grand nom de l'histoire des Capucins au XVIII^e siècle, en même temps qu'il restera inséparable de l'histoire du jansénisme et de celle de la prédication à cette époque.

MENARD (Philippe) — *Manuel d'ancien français*. 3. Syntaxe. Bordeaux, Société bordelaise de diffusion de Travaux des Lettres et Sciences humaines, 1969, 1 vol. 25 x 16 cm, 140 pp.

Réservé uniquement à l'étude de la syntaxe de l'ancien français, ce volume qui sera complété ultérieurement par deux autres consacrés à la philologie et à la morphologie se révélera des plus utiles à ceux qui veulent s'initier à l'étude de notre ancienne langue, étudiants et amateurs. D'aucuns pourront déclarer que ce volume fait double emploi avec la *Grammaire élémentaire de l'ancien français*, de J. Anglade

(Toulouse, 1917, rééd. Paris, 1961) ou à l'*Introduction à l'ancien français* (Paris, 1962) du professeur G. Raynaud de Lage, ouvrages qui gardent toute leur valeur. Il faut cependant reconnaître que le plan du présent ouvrage est plus développé et présente plus de clarté que celui d'Anglade, tandis que les données syntaxiques de l'*Introduction*, si utiles soient-elles, sont cependant des plus résumées. J. Anglade, dans sa *Grammaire élémentaire*, ne parle pas du rythme des phrases, de la coordination des mots et des propositions. Il passe sous silence, également, la manière dont notre ancienne langue sait rendre les expressions de coïncidence, de simultanéité, de postériorité. Autre avantage : le présent manuel comporte plusieurs paragraphes sur les propositions hypothétiques, caractéristiques de l'ancien français et les différents types d'expression de l'hypothèse, suivant qu'elle porte sur le présent-futur ou sur le passé.

Quant aux exemples, s'ils se résument souvent à une seule phrase, ils sont nombreux et en général bien choisis. Regrettons seulement que cette trilogie commence par le volume consacré à la syntaxe et non à la philologie laquelle constitue la connaissance de base de l'ancien français, en même temps que la clef d'une entière compréhension. Tous ceux qui possèdent, ne serait-ce qu'une connaissance fragmentaire de la langue, savent par expérience que les mots qu'ils reconnaissent dans les textes possèdent, en fait, un sens bien différent de celui qu'ils supposent, et que c'est l'étude philologique qui, seule, en rend raison et en fournit l'explication.

Ce présent ouvrage, par sa clarté et sa logique, incitera à l'étude de notre ancienne langue qui, au premier abord, peut sembler obscure. La persévérance de ceux qui se mettent à l'étudier leur fera découvrir, en fait, une langue libre et souple, sans doute peu grammaticalisée, difficile à intégrer dans des règles précises, mais combien proche des êtres et des choses, nuancée à l'infini grâce à ses préfixes si difficiles à rendre en français moderne. « Langue admirable, écrit M. Raynaud de Lage, langue fluide... savoureuse, jamais asservie par la logique des ratiocineurs, mais progressant de sa logique propre, celle des impulsions et des affections ».

MOUSNIER (Roland) — *La Plume, la Faucille et le Marteau. Institutions et Société en France du Moyen âge à la Révolution*. Paris, Presses Universitaires de France, 1970, 1 vol. 26 x 15,5 cm, 404 pp.

Spécialiste de l'histoire du xvii^e siècle, mais plus encore d'une institution longtemps mal connue du fait de l'imprécision des termes employés par les contemporains, le Conseil du Roi, le professeur Mousnier présente en volume un certain nombre d'études relatives aux valeurs de la société, au développement de l'Etat moderne, aux réactions de cette même société. L'idée de cette publication est excellente du fait de la dispersion des divers articles et mémoires souvent difficiles à

consulter du fait de l'état parfois lacunaire de certaines collections de nos Bibliothèques publiques.

Le terme générique qui pourrait résumer cet important ouvrage serait celui d'études sur l'histoire des institutions administratives et sociales de la France du *xvi^e* au *xviii^e* siècle, encore qu'une étude comparative sur saint Bernard et Luther nous fasse remonter au Moyen âge. Toutefois, il ne s'agit pas d'un ouvrage destiné à l'enseignement, mais bien du résultat de recherches approfondies qui ont amené l'auteur à présenter, d'une manière extrêmement neuve et personnelle, certaines institutions de l'ancienne France, voire la société française d'Ancien Régime sous ses aspects juridiques et politiques.

La présentation de son ouvrage amène le professeur Mousnier à préciser ce qu'il entend par institutions et à en donner une définition juridique et historique à la fois, une notion compréhensive dépassant les limites du temps. Institution suppose idée directrice, celle d'une fin parfaitement déterminée en vue du bien public, et que des procédures diverses permettent d'atteindre. On voit combien grande est la différence entre cette notion d'institution et un simple rassemblement occasionnel. Une idée directrice qui s'impose aux hommes entrant dans ce groupe qu'est une institution et procédures diverses sont bel et bien nécessaires pour qu'une institution ait lieu. Partant de ce fait que ce groupe d'hommes fait partie essentielle de l'institution, l'auteur note aussi que règles et procédures façonnent en quelque sorte les individus, leur créent un esprit et un comportement commun dans la façon de voir les choses, une échelle de valeurs, même des réactions de sensibilité, sans pour autant annihiler leur personnalité, leur caractère et leurs réactions individuelles. Il conclut en affirmant que pour une parfaite compréhension de l'institution, il faudrait étudier l'activité de ces hommes qui constituent le « groupe institutionnel », leurs relations et leur comportement à l'intérieur de ce groupe et à l'extérieur avec des hommes faisant partie d'autres groupes institutionnels, voire même avec le public en général.

Une institution est, en effet, fonction de la psychologie collective de ces hommes qui la constituent, aussi conviendrait-il, pour une parfaite intelligence de telle institution, de connaître leur éducation, leur psychologie, leurs réactions, même leurs idées et opinions politiques et sociales comme leur sensibilité et leurs dispositions à réagir d'une certaine façon devant les événements extérieurs. D'autre part, toute étude de cette nature doit comprendre celle des institutions politiques et administratives, car les groupes sociaux qui forment les sociétés sont « une corporation ou collectivité publique », possèdent des organes agissant pour le compte de cette même société et en son nom. Tel est l'Etat chargé de gérer les intérêts de celle-ci, d'où la relation qui existe entre ces deux entités, soit « entre les conseils, les bureaux, leurs idéologies et leurs propagandistes d'une part, les différents groupes sociaux et leurs interprètes de toutes natures d'autre part », autrement dit, ce travail n'est autre que celui de « la recherche des rapports entre la plume, la faucille et le marteau ».

Après l'exposé d'une méthodologie basée sur l'étude des faits sociaux et familiaux fournis par les documents d'archives, et en tout premier lieu par les minutes notariales, surtout les contrats de mariages et les inventaires après décès, l'auteur critique et réfute les exagérations et les insuffisances de l'école dite statistique en insistant sur ce fait que la mécanographie mise au service de la science historique ne peut venir qu'après l'examen exhaustif des pièces d'archives, témoignages humains par excellence, et concourir à une analyse qualitative qui doit précéder et orienter la statistique. Et le professeur Mousnier de conclure fort pertinemment en déclarant que « les possibilités de la mécanographie sont limitées par le nombre d'indications codées que peut porter une fiche mécanographique », et que la statistique peut arriver, en raison de ses limites, à fausser et à donner une optique inexacte de la réalité.

Ce sont autant d'aspects différents des institutions de l'Ancien Régime que l'auteur passe ensuite en revue. Il ne saurait être question d'en résumer l'essentiel ni de les indiquer toutes. Un maître comme M. Mousnier a réussi, cependant, à cerner en leurs frontières propres les institutions qui constituent l'ossature de l'administration monarchique de l'ancienne France. Après une étude sur Paris en tant que capitale politique au Moyen âge et aux temps modernes, M. Mousnier expose de main de maître les organes centraux du gouvernement et de l'administration, brosse une histoire et une description du palais de la Cité, de ses agrandissements successifs et des locaux occupés par les cours souveraines, Parlement et Chambre des comptes, décrit les enceintes de la ville avec la Bastille, les hôtels Saint-Pol et des Tournelles. Il étudie, enfin, Paris en tant que ville du Roi et l'influence de ce dernier sur le corps de ville, organe essentiel de l'administration de la Cité. Influant profondément sur tout le royaume, Paris en fut rapidement le modèle et le moteur.

Consacrés au développement de l'Etat moderne, s'ensuivent de remarquables et précieux chapitres sur certains rouages de l'administration de l'Ancien Régime. Spécialiste de l'histoire du Conseil du Roi au xvii^e siècle, M. Mousnier se devait de consacrer des pages très denses à cette institution dont l'imprécision dans les écrits et les paroles des contemporains ont occasionné nombre d'erreurs et d'inexactitudes, au moins sur le Conseil et ses ramifications avant la fin du xvii^e siècle. Bien que considéré comme unique, le Conseil, étant donné la variété des innombrables affaires dont il eut à s'occuper, fut obligé d'être divisé en différentes sections : Conseil des Affaires (politique générale), Conseil d'Etat et des Finances (administration du royaume, des finances et du contentieux), Conseil des Finances (ressources, ordonnancement des dépenses). Bien plus, une section du Conseil fonctionna jusqu'à la fin de l'Ancien Régime comme une cour de justice (Conseil des Parties) appelée au xviii^e siècle Conseil d'Etat privé (Finances et Direction) ? Ce fut surtout au début du règne personnel de Louis XIII (1622-1630) que se produisit une évolution dans la marche de l'institution et dans ses rouages : recrutement des conseillers, amélioration des travaux des Conseils qui aboutira à la spécialisation et

aux dénominations de Conseils bien déterminés dans la seconde moitié du xvi^e siècle (Conseils d'En-Haut, des Dépêches, des Finances et, en 1730, un Conseil de Commerce), tandis que le Conseil privé continuera à être réservé au contentieux tout en continuant à avoir une section réservée aux finances laquelle prendra encore le nom de Conseil d'Etat et des Finances, attributions fort peu claires pour les contemporains et qui fut cause d'erreurs et d'appréciations diverses et de confusions, en particulier pour ce qui regarde le Conseil des Finances et le Conseil d'Etat et des Finances. D'autre part, l'auteur ne pouvait omettre d'indiquer les attributions et l'exercice de l'autorité du Conseil sur les Cours souveraines. Il expose donc la crise de la Fronde au cours de laquelle s'exerça cette juridiction du Conseil lequel cassa souvent les arrêts du Parlement comme il le fit encore au cours du xviii^e siècle lors de la crise janséniste.

Le développement de l'Etat moderne se poursuit encore par la création des intendants des provinces, que l'on voit se multiplier, non durant le ministère de Richelieu ainsi qu'on l'a trop souvent écrit, mais entre 1580 et 1600. Curieuse fortune que celle de ces maîtres des requêtes du Conseil ou du Parlement de Paris devenus des fonctionnaires résidant en province et dotés d'attributions de justice et de finances, puisque même les trésoriers de France dépendaient d'eux. Si Richelieu ne fut pas à l'origine des intendants, il faut cependant reconnaître que ce fut pendant son ministère, soit entre 1636 et 1642, et même quelques années après, que l'on voit en France une administration financière exercée par les intendants remplacer complètement les trésoriers de France et les élus, l'intendant se transformant en un véritable administrateur des finances.

M. Mousnier étudie ensuite l'évolution des institutions monarchiques, et en premier lieu l'absence de réunion des Etats Généraux ainsi que la grande querelle qui mit aux prises les Etats de 1614, le Tiers-Etat d'une part, la Noblesse et le Clergé d'autre part quand, au sujet du problème de la juridiction pontificale sur le Roi, et pour porter un coup au Clergé et donc aux Jésuites, le Tiers-Etat demanda au Roi qu'il fût promulgué comme loi fondamentale du royaume qu'il n'y a « puissance en terre... spirituelle ou temporelle qui ait aucun droit sur son royaume ». Au-dessus des Etats divisés, le Roi, dans la logique de sa suprême juridiction déclarée par le Tiers-Etat, put ainsi renvoyer les députés. Une autre évolution se fit jour dans le cours du xviii^e siècle sur le plan du droit privé surtout, elle consista dans le développement du régime seigneurial et du système féodal dans le but d'accroître l'autorité royale et les revenus royaux par la théorie de la « directe universelle », le Roi étant déclaré seigneur universel ou, suivant l'expression des anciens juristes : « souverain fief du royaume ». Mais les intendants ne sont pas les seuls à administrer les Généralités, il y a aussi une participation des « gouvernés » à ce travail : Etats Généraux, des Notables, corps d'officiers, villes et communautés d'habitants, corps et communautés de métiers.

Enfin dans une dernière partie, le professeur Mousnier étudie les réactions du corps social au développement de l'Etat et, spécialiste de

la Fronde, essaie de déterminer les causes des troubles parisiens de 1648, causes politiques provoquées par l'animosité du peuple de Paris contre Mazarin, causes administratives déterminées par le Parlement, cour de justice, qui prétendit prendre connaissance de toutes les affaires de l'Etat et mit de son côté le peuple de Paris lequel, d'ailleurs, n'était alors nullement dans la misère. Le Parlement a usé ainsi de démagogie pour s'allier le peuple et s'en servir, et il semble bien que par son opposition il ait été la cause essentielle des journées d'émeute. « C'est son attitude et sa propagande qui semblent avoir inspiré à tous l'idée de l'injustice, de la négligence, de la corruption, de la tyrannie du gouvernement. Aussi l'opposition générale sur les finances serait avant tout d'ordre idéologique et psychologique ». L'idée d'un gouvernement défectueux aurait rendu insupportable sa politique financière.

Puis, l'auteur termine son volume par une étude sur les syndicats d'officiers au cours de la Fronde, le rôle des trésoriers généraux de France et des élus pendant cette Révolution, ces derniers profondément divisés entre eux, les uns, comme les élus, désireux de retrouver leurs anciennes attributions, alors qu'elles ne correspondaient plus aux rouages administratifs de l'époque, les trésoriers d'autre part, dont l'ambition était de supplanter les intendants.

L'étude sommaire des journées de la Fronde devait amener l'auteur à parler des soulèvements populaires en France avant 1648. C'est là, terre presque neuve, car les sources locales sont loin d'avoir, en ce domaine, révélé tous leurs secrets. Il réfute les conclusions de B.F. Porchnev pour qui la Fronde se trouve être « la charnière de deux grands cycles de mouvements paysans et ouvriers », et qui passe sous silence ou fait abstraction de nombreux faits caractéristiques. M. Mousnier narre les grandes étapes de ces mouvements révolutionnaires et souligne pertinemment combien il serait à propos pour tenter un essai de synthèse, de publier les rapports des intendants sans oublier leurs correspondances et en particulier les lettres des contrôleurs généraux des finances qui en constituent le complément, en plus des sources locales si riches que recèlent les fonds de bailliages, présidiaux, papiers féodaux de nos dépôts d'archives départementales.

En guise de conclusion, et dans le sens de l'histoire comparative, l'auteur qui a étudié la vénalité des offices en France sous Henri IV et Louis XIII, offre une dernière étude des plus révélatrices sur le trafic des offices à Venise. Il y note que l'office constituait une part d'héritage tenant lieu de dot. « Inversement, des filles renoncent à toutes prétentions sur l'office du père en raison des sommes en numéraire reçues pour leur dot. Des maris mettent leur office sous le nom de leur femme pour sûreté de ses deniers dotaux ». Et M. Mousnier de signaler l'existence de nombreux contrats passés entre particuliers, ainsi que la donation à ferme par les possesseurs d'offices, le fermier ou substitut de l'office gardant le traitement et les revenus casuels et payant au possesseur ou patron un loyer déterminé à l'avance. L'auteur esquisse une courte histoire de l'évolution de la vénalité des offices, montrant que plus on va vers une société où se

font jour l'idée moderne de l'Etat, la bourgeoisie ou le libéralisme économique et politique, l'office perd de son importance.

Cette étude termine ce beau livre rempli d'aperçus nouveaux sur les institutions administratives, politiques, sociales de l'ancienne monarchie française, dominée par la personne du Roi, clef de voûte des institutions de la France et d'où émanaient les mille et mille républiques — au sens ancien du terme — c'est-à-dire les libertés dont jouissaient les gens de l'Ancien Régime dans l'ordre communal, familial et professionnel.

Il faut remercier M. Mousnier de nous avoir donné cet excellent travail, belle et large fresque qui, non seulement ruinerait nombre de préjugés, mais éclairerait les lignes de force, l'ossature administrative qui donna à notre pays de pouvoir jouer un rôle de première importance en Occident.

BEC (Pierre) — *Manuel pratique de philologie romane*.
Tome I, italien, espagnol, portugais, occitan, catalan, gascon.
Coll. « Connaissance des langues », vol. V. Paris, Picard, 1970,
1 vol. 23 x 16 cm, 558 pp., 11 cartes.

Le terme de philologie romane a longtemps fait illusion en France surtout dans le monde étudiant, et l'importance donnée, à la fin du siècle dernier ainsi qu'au début de celui-ci, à l'étude de la langue et de la littérature occitanes, n'a pas peu contribué à identifier trop étroitement roman et occitan, et à faire croire que ce dernier n'était que le seul rameau des langues romanes. Le présent manuel du professeur Bec vient restituer aux autres formes de la *Romania* leur valeur et souligner leurs caractéristiques linguistiques en même temps que donner un aperçu sommaire — car cet ouvrage n'est pas une chrestomatie — de la riche littérature d'oc. C'est ainsi que pour la première fois depuis la publication, en 1910, des *Eléments de linguistique romane* d'Edouard Bourcier — ouvrage irremplaçable certes, mais quelque peu abstrait — un manuel de linguistique comparée est publié en France.

Sans minimiser l'occitano-roman, l'auteur étudie encore l'italo-roman — italien et latin vulgaire — l'espagnol, le portugais, le catalan et le gascon. L'étude de chacune de ces langues constitue comme une partie distincte de l'ouvrage, et chacune d'elles se présente suivant un plan identique : bibliographie sommaire, généralités sur la langue, son aire géographique, mais surtout ses grands traits typologiques, phonétique, morphologie, syntaxe, formes dialectales particulières d'après un ou plusieurs textes littéraires. De ces derniers, l'auteur étudie chaque mot et chaque forme, en présente les particularités phonétiques et morphologiques en recourant à des comparaisons avec les langues modernes, de même qu'il souligne l'évolution des formes et leur aboutissement final.

Ce qu'il convient surtout de souligner, c'est la valeur et l'intérêt des textes présentés qui viennent comme illustrer l'enseignement don-

né, en même temps que leur place dans une perspective historique. Nombreux sont aussi les renvois aux formes modernes dans le but de mettre en lumière la typologie de chaque langue romane. Sans être un traité de linguistique pure, le manuel du professeur Bec, conformément aux méthodes de la philologie moderne, utilise les résultats de la linguistique structurale comme le montrent bien les tableaux comparatifs portant sur les ensembles romans étudiés. Le présent manuel est aussi une précieuse anthologie, car l'auteur a groupé pour chaque langue des morceaux choisis qu'on trouvera bien difficilement ailleurs. Largement informé des travaux contemporains, cet ouvrage unique en son genre offre, sous une forme théorique et pratique, le moyen de prendre contact avec les différentes formes de la langue d'oc.

Il va sans dire que pour nous la partie du manuel consacrée au rameau occitano-roman est surtout précieuse et nous touche davantage. La *lenga romana* ou le *lemosi* de Vidal de Besalù offrent plus d'intérêt que les autres parce que constituant notre belle langue d'oc française, langue littéraire des troubadours. Celle-ci devenue la langue lyrique par excellence, d'abord unifiée au ^{xii}e siècle, fut ensuite écrite et peut-être même parlée hors de ses frontières, comme en Saintonge, pour commencer à se corrompre au début du ^{xiv}e siècle quand la poésie tomba en décadence. Grâce à des essais de restauration comme le *Consistori del Gai Saber* ou le recueil des *Leys d'Amors* ou *las Razos de trobar*, la langue écrite se maintint à la fin du Moyen âge et fut même employée dans la rédaction des actes de chancellerie, telle celle des comtes de Toulouse et les livres de comptes, concurremment avec le latin imposé par l'ordonnance de Villers-Cotterets en 1539.

L'étude de la chanson de Bernard de Ventadour (p. 409 sq.) fournit aisément les éléments caractéristiques de l'occitan appelé aussi ancien provençal, appellation qu'il conviendrait de préciser pour éviter toute confusion avec le dialecte rhodanien : absence de voyelles atones sauf a, présence de triptongues, absence presque complète de voyelles nasalisées affaiblissant le son, donnent une sonorité spéciale à la langue. Ce qu'il importe de souligner également, c'est que l'occitan fut la première langue romane qui se vit dans la possibilité d'exprimer les formes les plus variées, ce qui, auparavant, était le fait du seul latin. Ce fut Dante, par son genre, qui éleva ce parler vulgaire à la dignité de langue littéraire, mais il faut souligner que dans le midi de la France cette évolution était déjà réalisée ainsi qu'en témoignent les poésies du premier troubadour Guillaume IX, comte de Poitiers, et surtout de Peire Cardenal, telle la *Chanson de la Croisade*. L'occitan finit même par être utilisé par la scolastique. Il reste essentiellement vrai qu'à la fin du ^{xiii}e siècle la langue d'oc se trouvait parvenue à un état de perfection et à un éclat que seuls le latin et le grec avaient connus avant elle. Sauf en Italie, des siècles seront nécessaires pour que les autres langues romanes atteignent semblable degré de perfection. Ces considérations font quelque peu regretter que l'auteur ait traité sur le même pied d'égalité l'occitano-roman et les autres langues romanes alors que le premier offre à nous, Français, un plus grand attrait et présente une importance particulière du fait qu'il

servit de mode d'expression aux grands maîtres de notre littérature médiévale en langue d'oc.

Nous formons le vœu pour que le manuel du professeur Bec incite nombre de lecteurs à s'initier à l'évolution linguistique des langues romanes, à leur syntaxe, en un mot aux principaux phonèmes romans. Leur travail et leur persévérance ne seront pas déçus, car les lois de la phonétique seront les clefs qui leur ouvriront le merveilleux trésor de cette littérature d'oc qui fut un des sommets de notre civilisation médiévale.

Raoul MAUZAIZE

AUX AMIS DU P. HILAIRE DE BARENTON

Le Père Louis-Antoine Djari serait reconnaissant aux amis du Père Hilaire de Barenton, pour tout document ou lettre qui lui serait communiqué et l'aiderait dans ses travaux de biographe du Père.

Ecrire à l'adresse suivante :

Père Louis-Antoine Djari,
Couvent des Capucins
62 boulevard de Glatigny
78 - VERSAILLES.

PENSÉES SANS SUITE

« O Frère Théologien, dis-moi... »

- ① « Voilà qui est bien étrange, dit l'Ingénu, tous les malheureux que j'ai rencontrés ne le sont qu'à cause du Pape ». Ceux que l'on rencontre aujourd'hui voudraient nous faire croire la même chose.
- ② Hier les prêtres insistaient que leur ministère n'est pas un métier, aujourd'hui ils abandonnent le ministère pour prendre un métier. Et pourtant le mot est le même, « ministère » et « mestier » sont des doubles, mais combien s'en souviennent ?
- ③ « Le meilleur métier du monde est toujours celui des autres » affirme un dicton, et cela explique bien des reconversions.
- ④ Dans le cadre de la décolonisation du laïcat, on est passé d'abord de l'**apartheid** à l'assimilation clergé-laïcat, comme si ségrégation et assimilation n'étaient pas deux formes opposées du colonialisme. Puis, on a inventé le « couple clergé-laïcat », mais le laïcat n'a guère apprécié de voir le clergé s'attribuer le rôle masculin. Et maintenant l'on en vient au « couple sacerdotal », c'est-à-dire d'une politique de grands ensembles à celle des micro-réalisations. Mais la miscégenation est-elle une solution ?
- ⑤ Plaisante turquerie pour les prêtres que de convoler en justes ou autres noces ! Les Eglises orientales, dont la tradition est de promouvoir des hommes mariés au sacerdoce, en ont trop l'expérience pour faire l'erreur d'inverser l'ordre des facteurs. Aux séminaristes encore attardés dans le célibat il était — et il est peut-être encore — accordé une année sabbatique pour chercher femme avant le sacerdoce. Mais c'était leur dernière chance, après quoi les jeux sont faits : le prêtre ne se marie pas. Alors, au lieu de se réclamer d'une tradition orientale, pourquoi ne pas présenter cette promotion à rebours comme un charisme inédit, celui de l'Eglise des Temps Nouveaux ?
- ⑥ Lu dans **Esprit**, juillet-août 1970, p. 309, un compte rendu du livre de Bernard LAMBERT, **Les paysans dans la lutte des classes**, éd. du Seuil. La première phrase de cette recension est on ne peut plus lucide : « Ce livre vaut une inauguration. Il marque l'adoption des schémas marxistes dans le monde paysan par tout un courant issu du catholicisme et notamment de la

J.A.C., dont Bernard Lambert est le leader et devient, avec son ouvrage, le maître à penser. C'est un courant et non un chapelle qui grouperait quelques fidèles autour d'un chef ». Sans commentaire !

- ④ Le Concile serait-il à l'origine de la crise qui secoue l'Église ? Certains n'hésitent pas à le laisser entendre, et une grave revue romaine proteste avec raison contre pareille imputation. Que s'est-il donc passé ? Les textes de Vatican II ont un **sens** mais — suggère je ne sais quel philosophe — n'auraient pas de **signification**, car celle-ci implique ou requiert une conceptualisation, c'est-à-dire toute une élaboration de concepts et définitions qui, au niveau de la foi de l'Église, est le travail d'un concile dogmatique. Vatican II s'est trop refusé à être un concile dogmatique pour que l'on puisse trouver dans ses textes, essentiellement pastoraux — si étudiés soient-ils —, au delà du sens, une signification. Et il a suffi à certains théologiens d'« enrichir » de leur signification ces textes pour obtenir une substance toxique, dont un réseau publicitaire bien organisé inonde ensuite le public. Comme les pharmaciens, chez qui les toxicomanes privés de leur drogue habituelle vont se procurer comme produits de remplacement des médicaments contenant un peu de LSD, les Pères conciliaires n'y sont pour rien.

- ④ « Le Pape n'est pas et ne peut être le partisan — **fautore**, en italien — ni le porte-parole, encore moins le prisonnier d'une école déterminée », déclarait, le 15 avril 1970, Paul VI aux cardinaux et évêques du secrétariat général du Synode. Certains auront vu peut-être s'estomper l'ombre d'un grand Pontife « bon latiniste mais un profane en philosophie, qui — à la suggestion, dit-on, de son frère théologien et savant fort médiocre — déclara **philosophia princeps et perennis** celle de l'Aquinate, **supremum mentis**, et ne retint de saint Bonaventure que son grand cœur ». Ou encore celle d'un autre Pape qui, à un philosophe et historien venu lui apporter en hommage son **Saint Augustin**, imposa les mains en invoquant par trois fois saint Thomas pour faire descendre sur lui l'Esprit, à moins que ce ne fût pour l'exorciser...

- ④ « La pauvreté est mère de la philosophie », dit saint Jean Chrysostome. Ne nous étonnons donc plus que le Poverello ait engendré toute une pléiade de philosophes et de théologiens, Bonaventure, Scot, Roger Bacon, Ockham et autres. La pauvreté n'est jamais philosophiquement stérile. Demandons-nous plutôt pourquoi Dame Pauvreté n'engendre plus de nos jours de philosophes. L'âge en serait-il cause ? Ou ne serait-ce pas le signe qu'il y a erreur sur la personne et que l'on a pris pour Dame Pauvreté une indigence qui ne parvient pas au niveau de l'esprit ?

- ④ « La pensée, au ras de son existence, dès sa forme la plus matinale, est en elle-même une action, — un acte périlleux ». Rodomontade d'intellectuels impuissants, se récrieront ceux qui se flattent de ne pas en être et de... vivre dangereusement. Mais, coup de théâtre, l'auteur cite ses témoins, et ce sont les vôtres, chers amis : « Sade, Nietzsche, Artaud et Bataille l'ont su pour tous ceux qui voulaient l'ignorer ; mais il est aussi certain que Hegel, Marx et Freud le savaient ». Et il enchaîne à l'adresse de nos pragmatistes : « Peut-on dire que l'ignorent, en leur profonde niaiserie, ceux qui affirment qu'il n'y a point de philosophie sans choix politique, que toute pensée est progressiste ou réactionnaire ? » La question est insidieuse, mais son auteur chevaleresque envers nos anti-intellectuels : « Leur sottise est de croire que toute pensée exprime l'idéologie d'une classe ; leur invo-

lontaine profondeur, c'est qu'ils montrent du doigt le mode d'être moderne de la pensée ». Ils ont eu chaud, mais le compliment vaut bien un fromage...

Quel est l'intégriste ou le réactionnaire qui a pu nous porter ce coup feutré ? diront-ils. Nul autre qu'un auteur en vogue, dont ils ont depuis quelque temps le nom plein la bouche mais dont ils n'ont peut-être pas encore eu le temps de lire les textes, Michel FOUCAULT, **Les mots et les choses**, page 339.

- ☉ Dieu aurait-il changé d'adresse ? Si vous cherchez à vous adresser au Père qui est aux cieux, vous risquez en effet de rencontrer dans l'escalier un quidam qui vous informera qu'Il n'est pas là-haut. Le gardien du gratte-ciel du « Dieu mort », interrogé, vous répondra en Normand qu'Il serait plutôt en bas, et il vous indiquera non point le rez-de-chaussée mais la direction du sous-sol ou de la cave. Comme vous n'y êtes pas, le monsieur bien mis qui survient s'empressera de vous préciser : « Le **Grund!** monsieur ». Et devant votre air interloqué, le titi parisien qui répare l'ascenseur en panne vous traduira, gouailleur : « Au 36^e dessous ! »

Mais non, on ne se moque pas de vous. Tout ce que ces braves gens désirent, c'est vous rendre service. Ils ont tellement été surpris eux-mêmes, en voyant à la télé les cosmonautes en état d'apesanteur, de constater qu'il n'y a pas d'« en haut », qu'il ont bien peur que vous preniez encore l'expression au pied — c'est le cas de dire — de la lettre, et c'est pourquoi ils vous disent de regarder en bas. Mais, protesterez-vous, il n'y a pas plus d'« en bas » que d'« en haut ! » Il est vrai. Cela n'empêche pas plus, j'imagine, les astronautes de parler d'« en bas » quand ils sont en état d'apesanteur que de parler de « là-haut » quand ils sont revenus sur terre. Il n'est que d'attendre que nos braves gens aient à nouveau les pieds sur terre, mais la récupération du langage de tous les jours prend pour eux plus de temps.

- ☉ A voir la façon dont certains traitent le « dépôt de la Foi », c'est à se demander s'ils ne le confondent pas avec le dépôt que laisse le vin lorsqu'il se décante.
- ☉ « Dans toute société civilisée, tout homme tend irrésistiblement à occuper le poste où éclate le plus souverainement son plus haut niveau d'incompétence », disait récemment M. Paul DELOUVRIER à des ecclésiastiques. Mais il ne s'adressait qu'à ceux qui ont foi en saint Christophe.

Frère Jemiper.

LIVRES REÇUS

F R A N C E

AUBIER-MONTAIGNE

Enrico Castelli, **Le temps invertébré**, Paris 1970, 190 pp. 13 x 20 cm, coll. Présence et Pensée.

BLOUD ET GAY

J. Hajjar, **L'Europe et les destinées du Proche-Orient (1815-1848)**, Paris 1970, IX-632 pp. 15 x 24 cm, coll. Bibliothèque de l'Histoire de l'Eglise.

EDITIONS FRANCISCAINES

Héribert Roggen, **L'esprit de sainte Claire**, Paris 1969, 92 pp. 11 x 17 cm, coll. Présence de saint François.

EDITIONS OUVRIERES

Jean-Bertrand Bary, **Homme avec les hommes**, Paris 1970, 184 pp. 11 x 17 cm, coll. A pleine vie.

AIDE A L'EGLISE EN DETRESSE

Werenfried Van Straaten, **Où Dieu pleure**, Marly-le-Roy 1970, 256 pp. 11 x 18 cm.

NAUWELAERTS

Georges de Lagarde, **La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen âge. III, Le Defensor Pacis**, Paris 1970, XX-390 pp. 16 x 25 cm.

A N G L E T E R R E

OXFORD UNIVERSITY PRESS

Rosalind B. Brooke, **Scripta Leonis, Rufini et Angeli, Sociorum S. Francisci**, Oxford 1970, XVIII-358 pp. 14 x 22 cm, col. Oxford medieval texts.

I T A L I E

MARZORATI

Artemio Enzvio Baldini, **Il pensiero giovanile di John Locke**, Milano 1969, 146 pp. 15 x 24 cm, col. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia, Facoltà di Magistero dell'Università di Genova.

Agostino Cantoni, **Il problema Teilhard de Chardin, scienza, filosofia, theologia**, Milano 1969, 262 pp. 15 x 24 cm, même collection.

Santino Cavaciuti, **L'ontologia di Jean-Paul Sartre**, Milano 1969, 100 pp.
15 x 24 cm, même collection.

Ferruccio Déchet, **L'ottavo giorno della Creazione, saggio su N. Berdjaev**, Milano 1969, 188 pp. 15 x 24 cm, même collection.

Maria A. Raschini, **Interpretazioni socratiche**, Vol. I, Milano 1970, 386 pp. 15 x 24 cm, même collection.

Michele Federico Sciacca, **L'oscuramento dell'intelligenza**, Milano 1970, 202 pp. 15 x 21 cm.

FELICE LE MONNIER

Alberto Moscato, **Intenzionalità e Dialettica**, Firenze 1969, 256 pp. 17 x 24 cm.

Annagrazia Papone, **Esistenza e corporeità in Sartre, dalle prime opere all'Essere e il Nulla**, Firenze 1969, 160 pp. 17 x 24 cm.

Femme

Liminaire	Henri-Jacques STIKER
Brève enquête (auprès de jeunes et de moins jeunes)	
Témoignages :	
• des femmes mariées	
• la femme, après l'éducation des enfants	Elisabeth FELDMANN
• une religieuse	Colette HUMBERT
• une célibataire	Simone BOIREL
• la femme vue par un homme	Michel PEYSKENS
Une image qui s'estompe	Nicole LEWITT
Deux adolescentes et l'amour	Nicole FABRE
Il n'est pas bon que l'homme soit seul	Marie-Odile METRAL
Présence et absence de la femme dans l'Eglise	Elisabeth FELDMANN
Les femmes et le sacerdoce :	
quelques raisons d'une résistance	Yvonne PELLE-DOUEL
Les femmes et le ministère ecclésiastique	Luc MATHIEU
Petit lexique pour notre temps	Jean-Joseph BUIRETTE
Un film sur la drogue :	
More, de Barbet Schroeder	Philippe WARNIER



« EVANGILE-AUJOURD'HUI », revue trimestrielle de spiritualité franciscaine
9, rue Marie-Rose, PARIS (14^e)

Abonnements aux 4 numéros de l'année 1970 (65 à 68)

France : 12 F. Belgique : 130 FB. Etranger : 13 F.

De soutien : 25 F.

Le numéro (80 pages) : 3,50 F ; franco : 4 F.

(C.C.P. Editions Franciscaines, Paris 1013-34).

Quelle Eglise ?

Liminaire	Jean-Joseph BUIRETTE
Témoignages :	
• Histoire d'une communauté de quartier	Bernard et Bernadette FOURMANN
• Une expérience communautaire hors série	interview de Jean-Pierre LEGRAND
• Deux réflexions de militants d'A.C.O.	
• Une fraternité franciscaine aujourd'hui	Jean-Paul GUILLEAUME
• Pour un renouveau communautaire	Placide TEMPELS
• Chez nos frères protestants	Pasteur CARREZ
Le dialogue entre catholiques est-il possible ?	Jean-Bertrand BARY
Eglises parallèles ? Simples réflexions	Max DELESPESE
Petites communautés et Eglise	Bernard LERIVRAY
Naissance de l'Eglise en milieu païen	Pierre REINHARD
Où est l'Eglise du Christ ?	Antoine de LOURMEL
Petit lexique pour notre temps : tensions dans l'Eglise	Jean-Pierre LEGRAND et Jean-Joseph BUIRETTE
Notes de lecture :	
Franc-parler pour notre temps, d'André Manaranche, s.j.	Patrick BERTHIER
Cinéma :	
Tristana, de Bunuel	
L'Aveu, de Costa-Gavras	Philippe WARNIER



« EVANGILE - AUJOURD'HUI », revue trimestrielle de spiritualité franciscaine
9, rue Marie-Rose, PARIS (14^e)

Abonnements aux 4 numéros de l'année 1970 (65 à 68)

France : 12 F.

Belgique : 130 FB.

Etranger : 13 F.

De soutien : 25 F.

Le numéro (80 pages) : 3,50 F ; franco : 4 F.

(C.C.P. Editions franciscaines, Paris 1013-34).

UN OUVRAGE IMPORTANT

HISTOIRE

des Frères Mineurs Capucins de la Province de Paris

(1601 - 1660)

par le **R. RAOUL DE SCEAUX, o.f.m.cap.**
archiviste de la Province de Paris.

Préface de M. Georges TISSIER,
professeur honoraire à l'École des Chartes.



Tome I : LXVI-674 pages - 18 illustrations hors-texte.
Le volume : 60 Fr ; franco : 62 fr 30.



Appuyée par une immense documentation d'archives parisiennes, provinciales et étrangères, cette histoire des Capucins de la Province de Paris est un de ces travaux exhaustifs qui font honneur à l'érudition française.

(**Georges Mongrédien**, « Les Nouvelles Littéraires »).

Nous avons là un véritable répertoire des sources manuscrites de l'Histoire des FF. Mineurs Capucins que nous devons indiquer non seulement aux chercheurs qui s'intéressent à cet Ordre, mais à tous ceux qui étudient l'histoire générale du XVII^e siècle, celle des idées, des missions, de la diplomatie, du gallicanisme, de la charité, des hôpitaux, etc...

Sa portée dépasse l'histoire de l'Ordre. Elle devra être consultée pour bien des recherches sur le XVII^e siècle.

(**M.T. Laureille**, « Bulletin des Bibliothèques de France »).

La lecture des deux parties et des vingt-et-un chapitres de cet imposant volume permet de constater qu'il ne s'agit pas d'un étalage de vaine érudition mais d'un emploi judicieux de connaissances approfondies s'exprimant en un récit historique large, mesuré et critique.

(**P. Melchior de Pobladora**, « Collectanea Franciscana »).

EDITIONS NOTRE-DAME DE LA TRINITE

41 - BLOIS

CUM PERMISSU SUPERIORUM

Le Directeur de la publication : Raymond Steindre

Imprimerie des Editions N.-D. de la Trinité - Blois

Dépôt légal Edit. n° 199 Dépôt légal Impr. n° 309

Rédaction

26, rue Boissonade, Paris 14 / tél. 633.94.40

Administration

9, rue de Vauquois, 41 - Blois / c.c.p. Orléans 726.38