

François au Livre de la Nature. 2

Le bâtisseur d'églises

Le visiteur qui passe par la sacristie de l'église Sainte-Marie-des-Anges, près d'Assise, ne peut manquer d'être surpris par le portrait de François qu'il découvre. L'ovale du visage. l'allongement et la finesse du nez, le front bas, la courbe parfaite de ces plis qui joignent le bas des yeux aux oreilles, le visage plutôt petit par rapport à un corps proportionnellement trop grand, tout cela ne semble pas correspondre au petit homme remuant que nous connaissons par Celano.

...Toutefois du hiératisme de ces traits une plénitude s'impose et appelle, pour peu que le visiteur soit amateur et non collectionneur. Le statisme de la pureté de ces lignes laisse entrevoir une paix de l'au-delà. Le grouillement du monde est dépassé, dans une lumière qui tient de la vision de l'Absolu.

François fut avant tout un grand visionnaire. La splendeur de sa Vision était son trésor, la perle précieuse pour laquelle il avait tout donné. La force de cette splendeur modèlera sa transparence et fait son unité. Les mots et les gestes du Saint ne sont que le déroulement diachronique d'une plénitude. Ils ne diffèrent que dans l'histoire qui rythme leur séquence, mais leur lieu est la synchronie, cet espace nouveau, lumineux et éternel, qui s'est révélé en son âme. De ce point de vue, pouvons-nous encore parler d'étape, de croissance, voire même de conversion, dans sa vie ? Il n'y a que cette splendeur, ordonnatrice de tout être, splendeur que le temps ne fait que moduler.

Pourtant, parmi les gestes de l'Assiate, il en est un qui, solitaire, semble mal s'intégrer à ce tableau, geste dont il ne nous a jamais parlé et qui est là quelque peu mystérieux.

Nous qui ne savons plus lire les choses et avons besoin de mots, nous croyons voir une ligne brisée qui rompt la plénitude de l'image.

Comment comprendre ces constructions d'églises dans l'unité d'expression de François ? Celano nous affirme que l'Assiate a construit pour apprendre à devenir « spirituel ». Selon le biographe, ces églises n'auraient été qu'une étape l'acheminant de la chair pécheresse à l'esprit du Seigneur. François, ébloui par la lumière du don de Dieu, se serait mis à l'école du spirituel !

Lorsque l'épouse du Cantique des Cantiques vient de recevoir le baiser de l'époux, va-t-elle suivre des cours de poésie ? Ne clame-t-elle pas à tout vent la séduction qui l'a ravie ? Comme Lazare qui ressuscite à la parole de Yahvé, comme les rochers de Jérusalem qui se fendent aux cris de Jésus mourant, François est ivre de ces mots du crucifix de l'église de Saint-Damien : « François, va, répare mon église ». Pourquoi l'illogisme d'un geste partiel ? Pourquoi ce cheminement dans le temps, ce « en attendant que... » qui sonne faux à côté de l'ensemble de la vie de François, et semble mépriser le don de Dieu ?

Les églises réparées dont il est fait mention dans les biographies du Saint ne sont pas des « à côté » du personnage. Comme le *Cantique des Créatures*, elles portent le langage même de sa plénitude. Elles témoignent d'une compréhension de l'ordre du créé. Les pierres qui les composent s'apparentent à la lettre, matière de tout langage, composante charnelle de la création. La vie qui anime ces pierres s'apparente à l'esprit, souffle issu du Père, donné par le Fils, remontant au Père en louange. François avait trop le sens des choses pour ne pas les respecter comme lettre, il savait qu'aucun chant de louange ne se peut sans voix qui le fait être. Il a construit des églises avec de la pierre parce que la liberté de la pierre est de louer son créateur.

Ces constructions d'églises font donc partie du visage franciscain. Pour nous en rendre compte, nous nous approcherons de cette ligne dont la brisure semble rompre l'harmonie du tableau. Avec la splendeur de l'image pour guide, nous tenterons de disséquer la dite ligne dans la matérialité de son histoire, conscients de n'en être qu'à la lettre du poème, qu'à la modulation de la splendeur, au jeu du soleil dans l'ombre du temps. Si nous percevons un appel à l'harmonie, nous prendrons quelque recul pour nous retrouver dans le plein faisceau de cette lumière.

CES EGLISES, LEUR FAIT ET L'INTERPRETATION DE CELANO

Deux chapelles, peut-être quelques cellules, ce sont là les rares pierres qui nous restent, témoins de cette dimension de la vie de François. L'église de Saint-Damien est une petite chapelle oblongue située à un kilomètre et demi au sud d'Assise. Nous savons qu'elle était déjà construite au XI^e siècle, et il semble bien difficile de détermi-

ner en quoi consiste exactement l'œuvre de réparation de François. Le pèlerin peut descendre de Saint-Damien à Sainte-Marie-des-Anges par quelque sentier se dirigeant vers l'ouest ; il arrive ainsi à la Portioncule, autre chapelle où François mania la pierre et le mortier. Enclavée dans la basilique Sainte-Marie-des-Anges, cette chapelle est venue jusqu'à nous avec quelques modifications (addition d'un clocheton, décorations additionnelles, etc...). Ses rudes et simples murs de pierre nous révèlent le type d'église que concevait François. Entre la grande construction, tentation de ce siècle de cathédrales, et l'errance complète du moine itinérant sans feu ni lieu, il a choisi l'humble chapelle dont cette église de la Portioncule est, en quelque sorte, le prototype. Dédiée à la Vierge, elle fut le noyau autour duquel François conçut le modèle de la vie franciscaine. Il voulut qu'elle en fût le symbole, l'expression type où tout franciscanisme pourrait se référer. Avec ses premiers frères, il construisit autour de cette chapelle quelques huttes de terre battue, et affirma que c'était là le couvent qui devait être le « miroir de l'Ordre ».¹ Les huttes ont disparu, mais cette chapelle, seule véritable construction de ce couvent, est encore là, pauvre et dépouillée malgré le décor. Témoin le plus sûr de ce que le Saint entendait par « église » elle nous est donnée des mains mêmes de François.

L'Assisiate ne parla jamais de façon explicite de ses constructions, elles étaient là, cela lui suffisait. Parler, c'était évoquer la gloire de Dieu et indiquer le chemin de cette gloire. Toute parole vraie ne pouvait donc être qu'une évocation ou un commentaire des textes de l'écriture ou du texte de la nature. A quoi bon commenter ses constructions d'église qui déjà étaient un commentaire ? Ç'eût été là des paroles vaines, contre la simplicité des choses, contre la simplicité du Verbe.

Une phrase de son Testament reste fondamentale. Après avoir montré comment Dieu l'a appelé à travers le service des lépreux, il nous dit : « Et le Seigneur me donna une foi telle en les églises que je priais et disais ainsi, simplement : « Nous t'adorons et te bénissons, Seigneur Jésus-Christ, ici et dans toutes tes églises qui sont dans tout l'univers, parce que tu as racheté le monde par ta Sainte Croix ».²

Illuminé par le récent don de Dieu, plein de cette douceur nouvelle et inattendue, le nouveau serviteur a grand soif de trouver « le » lieu en pleine harmonie avec cet avènement. Inondé de lumière, il en recherche l'espace : l'église prend dans sa foi une dimension fondamentale. François a ce réflexe retrouvé chez tout mystique auquel la lumière vient d'être donnée : la recherche du lieu. Où s'origine le don

1. IIC 18 et LA 10 (Pour ce qui est des abréviations, nous renvoyons le lecteur au premier article de cette série, EF, n° 54, p. 196).
2. Nous utilisons ici le texte latin tel qu'édité par P. Dr. KAJETAN ESSER, OFM, *Das Testament des Heiligen Franziskus von Assisi*, Münster, 1949, p. 101 ; pour la reconstitution critique de ce texte, voir p. 88 et 145.

de Dieu ? Où se situer pour recevoir pleinement le faisceau de cette lumière ?

« Dis-moi donc, toi que mon cœur aime :
Où mèneras-tu paître le troupeau,
Où le mettras-tu au repos, à l'heure de midi ?
Pour que je n'erre plus en vagabonde,
Près des troupeaux de tes compagnons ».³

Cette recherche l'amène au lieu où l'on peut adorer et bénir, lieu d'un espace « un » parce qu'il n'y a eu qu'une croix, lieu répété dans les églises du monde entier puisqu'elles sont toutes des mots de cet espace. L'église est ce lieu privilégié de verticalité, l'échelle de Jacob où monte la prière des hommes et où descend le don de Dieu, lieu à partir duquel se déploie le sacrement.

Ce désir de l'espace absolu poursuit François au long de toute son existence, et le ramène continuellement à resituer sa vie en ce lieu de l'église. « Et la nuit, seul, il partait prier dans des chapelles perdues au milieu des landes : c'est là qu'avec la grâce de Dieu il réussit à surmonter les terreurs et les angoisses qui assaillaient son âme ».⁴ Déjà, avant que Dieu se soit clairement manifesté à lui, aux premières lueurs de l'appel divin, il s'était choisi une grotte où seul, en ce lieu qu'il avait décidé fondamental, il s'ouvrait au Maître et redevenait homme nouveau.⁵ Plus tard il entraîne ses frères vers les églises : « Les stations (arrêts au cours de voyages ou visites pendant la journée) dans les églises étaient l'une de nos plus grandes joies ».⁶ A tous il recommande « de visiter fréquemment les églises ».⁷ Son amour des églises est tel qu'il veut toutes les entretenir : « ... il parcourait parfois les hameaux et visitait les églises des environs d'Assise [...] Il emportait alors un balai pour nettoyer les églises. Il souffrait beaucoup, en effet, en entrant dans une église, s'il la voyait malpropre ». « Il leur rappelait (aux prêtres) surtout le soin qu'ils devaient apporter à tenir propres les églises, les autels et tout ce qui sert à la célébration des mystères divins ».⁸

En même temps que l'inonde la plénitude de Dieu, les églises pren-

3. *Cantique des cantiques*, I, 7.

4. « In ecclesiis derelictis et in deserto positus solus ad orandum nocte pergebat, in quibus, divina gratia protegente, multos timores multasque angustias animi superavit » IC 71 (AF 53 ; DV 277).

5. IC 6.

6. « ...et satis libenter manebamus in ecclesiis » F, Test 18 (VB 148 ; DV 105).

7. « Debemus etiam ecclesias visitare frequenter... » F, Let I, 33 (VB 170 ; DV 117).

8. « B. Franciscus ibat quandoque per illas villas et ecclesias in circuitu civitatis Assisii ... et portabat scopam ad scopandas ecclesias. Nam multum dolebat B. Franciscus cum intraret aliquam ecclesiam et videret ipsam non mundatam... et praedicabat eisdem (sacerdotibus)... maxime ut curam et sollicitudinem haberent conservandi mundas ecclesias et altaria et omnia quae pertinent ad celebranda divina mysteria » LA 18 (Del 10-11 ; DV 891).

nent un sens capital dans sa foi, il les recherche, il les répare, il les reconstruit, et ceci parce qu'elles sont liées à sa prière, liées à sa perception du don de Dieu, liées à sa Vision. Ce n'est que dans la foi de François et dans la grammaire (l'*épistémé*) de cette foi que l'on peut comprendre ces constructions. C'est au cœur de cette foi que s'inscrivent, dans la Vision, les mots du crucifix de Saint-Damien.

Approcher l'expérience mystique, l'expérience de l'illumination, avec nos mots humains, comporte toujours quelque risque. Mais, dans la mesure où les paroles du crucifix de Saint-Damien sont de cet ordre, nous nous devons de les entendre ainsi. Un parallèle qui ne voudrait avoir d'autre sens théologique que celui d'une explication par la ressemblance, peut nous aider à approcher cette scène de Saint-Damien. Le récit de cette vision de François dans la *Légende des Trois Compagnons* et le récit évangélique de la vision de Pierre à la Transfiguration, frappent par leur similitude.⁹ Les deux scènes se situent dans un contexte de lumière, lumière de l'au-delà, lumière de la splendeur. A la Transfiguration « une nuée lumineuse les prit sous son ombre » ; à Saint-Damien, « les paroles divines le remplirent de joie et son âme s'éclaira d'une vive lumière ». La Parole se fait entendre, d'un côté il s'agit du nom de cette lumière, Jésus est nommé : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé... » ; de l'autre, il s'agit bien de l'espace de cette lumière, de son lieu : « Ma maison tombe en ruines, va et répare-la... » Comme les apôtres qui sont « tout effrayés », François est « tremblant et frappé de stupeur ». Pierre a vu, et cette vision lui a donné crainte et plénitude. Le Fils, le Verbe, lui est apparu dans sa dimension de lumière, principe de lumière, principe et de la lettre et de l'esprit (la lettre évoquant la matière, la loi, Moïse ; et l'esprit évoquant les prophètes, le souffle de déformation, Elie). Le lieu où se perçoit cette lumière est saint, il faut le consacrer comme lieu de vérité, lieu où, par le don de Dieu, l'homme peut avoir accès à la profondeur des choses. Pierre réagit en mystique : « Seigneur, il est heureux que nous soyons ici, si tu le veux, je vais faire ici trois tentes... » De même, François perçoit le Fils dans cette vive lumière : il eut « l'intime conviction que c'était Jésus crucifié qui lui adressait cet appel ». Il le perçut peut-

9. Nous citons en parallèle des extraits de la Transfiguration (Mt, 17, 1-9) et des extraits de la scène du crucifix de Saint-Damien (L3C 13-14 ; AS 727 ; DV 810). Dans l'ordre où nous les citons voici les textes de la légende :
« De illa autem allocutione tanto repletus fuit gaudio et lumine illustratus... » ;
« ... domus mea destruitur. Vade igitur, et repara illam mihi. » ;
« ... tremens ac stupens... » ;
« ... quod in anima sua veraciter sensit Christum crucifixum, qui locutus est ei. » ;
« Ab illa itaque hora vulneratum et liquefactum est cor ejus ad memoriam Dominicae passionis, quod semper, dum vixit, stigmata Domini Jesu in corde suo portavit... » ;
« Intellexit enim, de illa ecclesia sancti Domiani dici, quae prae nimia vetustate easum proximum minabatur. ».

être davantage dans son aspect de rédempteur, celui qui par la croix renouvelle la vérité des choses au delà du péché, prenant sur lui notre pauvreté : « A partir de ce jour, son cœur fut si frappé et si profondément meurtri au souvenir de la passion du Seigneur que, tout le reste de sa vie, il garda en son âme la mémoire des stigmates du Seigneur Jésus ». Alors, peut-être encore plus violemment que Pierre, puisque cela lui était clairement manifesté dans la vision, il comprit qu'il devait incruste sur terre la marque de ce lieu saint ; il comprit qu'il devait reconstruire et réparer ce lieu, en l'occurrence « l'église de Saint-Damien, que sa grande vétusté menaçait d'une chute prochaine », lieu de lumière, lieu de Dieu.

Les premiers biographes du Saint ne peuvent s'empêcher de souligner l'ardeur avec laquelle François répond à cette conviction totale qui l'envahit. Son élan est tel qu'il impressionne son entourage : « A l'époque où il se donnait tant de mal pour la restauration de l'église — le jeune homme délicat était devenu pesant et dur à la peine — le desservant, qui n'était pas sans remarquer l'épuisement consécutif à ses travaux quotidiens, fut ému de pitié... ».¹⁰ De même Bernard d'Assise « avait remarqué la fidélité et la ferveur du Bienheureux François au service de Dieu. Il savait au prix de quelles fatigues il restaurait les églises en ruines ».¹¹ Les Assisiates qui, jusqu'ici, n'avaient pas compris l'étrange cheminement du jeune homme commencèrent alors à le regarder d'un autre œil, lorsqu'ils le virent construire. Ils s'approchèrent et s'intéressèrent : « (François), passionné lui-même pour la réparation de cette église, y intéressait tout le monde ».¹² Cet intérêt gagne alors suffisamment ces gens pour que s'organisent des groupes de travail : « Plusieurs ouvriers travaillaient avec lui à la réparation de l'église ».¹³ C'est ainsi qu'il remaçonna les murs croulants de Saint-Damien, tant et si bien qu'il l'eut bientôt réparée ».¹⁴ Encouragé dans cette manière d'exprimer la gloire de Dieu, « il gagna un autre lieu voisin d'Assise où une église en ruine achevait de se délabrer. Il y commença les travaux de réfection et ne les abandonna que menés à bon terme ».¹⁵ Saint Bonaventure précise qu'il s'agit de la chapelle

10. « Nam cum in opere illius desudaret ecclesiae, de qua mandatum a Christo susceperat, de delicato nimium rusticanus et patiens laboris effectus, sacerdos ad quem ecclesia pertinebat, cernens illum assidua fatigatione attritum, pietate permotus..., coepit... » IIC 14 (AF 139; DV 358).
11. « ... Bernardus ... qui considerans constantiam et fervorem beati Francisci in divino servicio, quomodo scilicet cum multo labore destructas reparabat ecclesias... » L3C 27 (AS 731; DV 821).
12. « Ferventissime ad opus illius ecclesiae animat omnes » IIC 13 (AF 138; DV 357).
13. « Cum aliis autem laborantibus in opere praefato persistens... » L3C 24 (AS 730; DV 819).
14. « ... vetustam resarcit... in brevi eam tempore studiosius reparavit » IC 18 (AF 16-17; DV 231).
15. « ..., migravit ad locum alium juxta civitatem Assisii, in quo ecclesiam quamdam dirutam et propemodum eversam reaedificare incipiens, a bono princi-

dédiée à saint Pierre. Puis il s'attela à la reconstruction de la petite chapelle de la Portioncule et « en acheva la réparation dans le cours de la troisième année qui suivit sa conversion ». ¹⁶ C'est donc pendant trois années que durèrent ces constructions d'églises, formant les mots de sa réponse à l'appel du crucifix de Saint-Damien. Son service des lépreux, et bientôt ses premières prédications, appartiennent à la forme du visage franciscain de même que ses constructions d'églises. Elles reflètent une conception du Christ, une conception de l'espace, une conception de la chair et de l'esprit.

Celano n'aurait jamais signé cette dernière affirmation, son interprétation de François ne pouvait le lui permettre. Dans la *Vita Secunda*, il raconte l'épisode de Saint-Damien et commente ainsi les paroles du crucifix : « Les paroles qu'il avait entendues concernaient l'Eglise que le Christ s'est rachetée de son sang, mais Dieu ne voulut pas qu'il atteignit d'un coup la perfection : il se réservait de le faire passer progressivement de la chair à l'esprit ». ¹⁷ Autrement dit, si François construit, ce n'est qu'en attendant. Comme il était trop faible au début de sa conversion pour devenir d'emblée un « spirituel », il lui fallait ce moyen transitoire, dernière concession à la « chair ». La dimension « construction » de la vie de François n'est alors qu'une béquille passagère. Ces trois années sont des années de « conversion », conversion conçue comme pivot permettant le passage de la chair à l'esprit (qu'on relise le premier chapitre de la *Vita Prima*), l'idéal à atteindre étant l'esprit pur..., désincarné !

Il faut être prudent en mettant Celano au banc des accusés puisqu'il est notre témoin le plus direct de François. Toutefois, nous ne pensons pas rabaisser le biographe en affirmant que les dimensions du « personnage François » dépassent de loin la sagesse et les capacités d'expression de l'écrivain. Celano est un littéraire, familier d'écrivains antérieurs à François : de ce fait, il n'a pas toujours été capable de cerner adéquatement l'originalité de certains traits de la figure franciscaine. Les subtils raffinements de logique auxquels est arrivée aujourd'hui la critique des textes, nous ont appris que la biographie la mieux intentionnée ne peut jamais être une pure œuvre d'histoire. Le décor littéraire et politique devant lequel l'écrivain fait évoluer le personnage est souvent celui de l'auteur lui-même et devient de ce fait, incapable de ne pas altérer tel ou tel trait de l'acteur. On ne voit pas pourquoi Celano échapperait à la règle.

pio non destitit quousque ad perfectum adduceret universa » IC 21 (AF 18 ; DV 234-235).

16. « Factum est autem, cum jam dictam ecclesiam reparasset, conversionis ejus annus tertius agebatur » IC 21 (AF 18 ; DV 235).
17. « Nam licet de illa Ecclesia divinis sibi factus sit sermo quam Christus proprio sanguine acquisivit, noluit repente fieri summus, paulatim de carne transiturus ad spiritum » IIC 11 (AF 137 ; DV 355).

Avant de nous demander ce qui justifie la position de Celano, il importe de mesurer sa signification. Lorsqu'il raconte la scène du crucifix, le biographe interprète la mystique de François pour en faire une spiritualité. Dans la *Légende des Trois Compagnons*, l'auteur se borne à dire : « Il (François) comprit qu'il s'agissait de l'église Saint-Damien »,¹⁸ sans inférer que François aurait dû comprendre autre chose, ni que la vision eût pu avoir un sens plus vaste, au delà de ce sens littéral. La *Légende de Pérouse*, exprimant pourtant beaucoup de méfiance à l'égard de toute construction, souligne l'importance de la pauvreté de ces constructions, sans jamais laisser entendre qu'elles doivent être comprises comme un propédeutique à la vie spirituelle. Celano interprète la vision même du Saint (« les paroles qu'il avait entendues concernaient... ») et lui donne un sens qui n'est justifié nulle part dans les dits ou gestes de François. Cette interprétation est reprise par la tradition, et elle est un trait commun aux différentes présentations de François.¹⁹

Quelques historiens comme Thode et Sabatier, ont voulu voir en ces reconstructions d'églises un événement important. Ils ont fait de François un maître de chantier, à la source d'une réforme dans l'architecture italienne. La critique en la personne du P. Léone Bracaloni souligna, à juste titre, que de telles conclusions semblaient prématurées par rapport à la pauvreté des éléments aussi bien archéologiques que littéraires dont nous disposons.²⁰ Toutefois, l'important pour

18. « Intellexit enim, de illa ecclesia sancti Domiani dici, ... » L3C 13 (AS 727; DV 810).
19. « ...for, taking literally an order evidently applying to the Church of Christ itself, he at first thought that he was to restore the chapel of San Damiano » (O. ENGLEBERT, *Saint Francis of Assisi, a biography, a new translation* by E. M. COOPER, sec. ed., revised and augmented by I. BRADY and R. BROWN, Chicago, 1965, p. 75).
20. Dans son article S. *Francesco architetto secondo Paolo Sabatier (Collectanea Franciscana*, Assisi, 1935, t. V, p. 353-369), c'est, en fait, surtout à Thode que BRACALONI s'en prend. Pour Thode, une analyse de ces chapelles reconstruites peut être concluante quant aux travaux mêmes de François : « D'où vient, par exemple, que ces trois églises précisément, nous fassent voir des particularités architecturales qui, sans aucun rapport avec l'art italien précédent, se rattachent directement au style français ? D'où vient que non seulement ces trois églises ont la forme de voûtes ogivales, qui, à ce moment, appartenait au Midi de la France, et d'une façon à peu près exclusive, mais que même l'ancienne chapelle que François lui-même s'est bâtie de ses mains, sur le mont Alverne, nous offre encore cette même forme toute française, et qu'elle réparât également, un peu moins accentuée, dans une des petites cellules de son lieu préféré, les Carceri ?... François, en même temps qu'il devait à la France son nom et un des éléments de sa nature, lui a dû aussi la connaissance d'un type particulier de construction et la capacité de le reproduire. Le fait est que, en présence de ces églises, on ne saurait douter que François ait connu l'architecture française » (THODE, *Saint François d'Assise et les origines de l'art de la renaissance en Italie*, traduit de l'allemand par G. LEFEVRE, ed. H. Laurens, Paris, 1904, t. II, *L'Art francis-*

nous, n'est pas de connaître l'étendue sociologique ou artistique de l'influence du geste constructeur de François, mais de savoir le sens qu'eut pour lui ce type d'activité. Pour Thode et Sabatier, il s'agissait encore d'un « en attendant que... » Au delà d'une étendue quantitative, même si nous n'avons à faire qu'à quelques chapelles de campagne, quel est leur sens ? Manier le mortier, porter des pierres, les mettre les unes sur les autres, leur donner forme, faire qu'une église qui n'était pas, soit, faire que de rien ou d'un amas de ruines une forme délimitant un type de lieu bien déterminé surgisse, tous ces gestes ont-ils eu pour François une signification, et si oui, laquelle ? Est-ce là une propédeutique ou une manière d'exprimer une conception de l'univers ? S'agit-il d'une « conversion » ou d'une « sagesse » ? Là est la question. Au cours des siècles qui nous relient à François, un nombre d'hommes important a manié le matériau en se déclarant fils du « Poverello ». Artistes et scientifiques ont remué la matière en faisant appel à la vue, à l'ouïe, et même au toucher sous l'inspiration du pauvre d'Assise. Tous ceux-là auraient-ils accepté de concevoir la chair comme une étape pour l'esprit ? *Le Cantique des Créatures* est-il une propédeutique à l'esprit ? Alors, que sont ces chapelles ?

cain, p. 11-12). L'hypothèse est séduisante, malheureusement, elle ne semble pas résister à la critique ! Il est maintenant communément admis que la seconde construction de François, l'église Saint-Pierre, à partir de laquelle Thode fonde beaucoup de ses affirmations, ne fut pas cette église assez vaste de l'abbaye bénédictine de Saint-Pierre, mais une petite chapelle, située un peu plus loin d'Assise. Il semble aussi à peu près certain que le début des formes gothiques auxquelles Thode veut apparenter ces chapelles (?) ait déjà pénétré l'Italie avant que le saint ne construise.

Il en va de même pour ce qui est de certaines conclusions auxquelles aboutit P. Sabatier :

- Que le Tiers-Ordre soit issu de la compagnie de bâtisseurs groupés autour de François ;
- Que l'Assisiote ait été « à la tête de véritables chantiers de construction » ;
- « Que l'équipe formée par François de 1206 à 1216 existait encore en 1228, et qu'elle pût travailler à l'œuvre nouvelle (la construction de la basilique d'Assise) avec l'enthousiasme et l'ardeur qu'elle devait au saint lui-même » (P. SABATIER, *Etudes inédites sur Saint François d'Assise*, ed. A. Goffin, Paris, 1932, p. 186).

Toutes ces affirmations ne semblent plus pouvoir se justifier à partir de la seule observation architecturale des constructions de François. Faut-il conclure avec le P. Bracaloni, que toute intuition sous-jacente à ces affirmations est fautive, question de proportion mise à part, et surtout que cette dimension de la vie de François n'est qu'une étape passagère, propédeutique, en attendant que... désincarnée..?

RECHERCHE D'UNE SIGNIFICATION

Point de départ

La rigueur logique aurait exigé que nous répondions à la question ci-dessus posée en partant du produit final, l'objet de cette activité. Malheureusement les quelques pierres, témoins du travail de François, trop peu nombreuses, probablement retouchées par l'histoire, ont fait l'objet de disputes entre archéologues, et sont bien incapables de susciter une réponse. Nous devons avoir recours aux arguments externes. Notre point de départ comporte deux données :

- François a construit. Cette activité s'est probablement limitée à remettre sur pied des chapelles plus ou moins délabrées de la région.
- François a pleinement vécu l'anthropologie de son milieu et de son temps, c'est-à-dire les formes de structures sous-jacentes aux manières de concevoir et d'exprimer l'univers et le rôle de l'homme dans l'univers

La vivacité de l'esprit de François et l'éducation qu'il reçut ne pouvaient lui permettre de traverser son époque sans la voir. Il la perçut pleinement, et c'est dans le cadre de cette perception qu'il la dépassa. Les traits de son visage, bien que purifiés en Dieu, sont de la forme humaine de son temps. Ce temps, il l'a vécu, il en a utilisé les mots, et surtout, il l'a médité à la lumière du don de Dieu. Si l'on cherche à justifier l'appartenance de François à son temps, il faut évoquer les étapes de sa vie où il reçut l'empreinte des formes de pensée et de vie de ce temps ; mais il faut davantage évoquer ces longues heures de méditation qui ont tissé sa vie. Quelle était la matière de ces méditations sinon une reprise de ce temps à la lumière de l'amour du Crucifié ? S'il a tant parlé du mépris de l'argent et de la richesse du royaume, c'est parce qu'il a médité et remédité cette vie de marchand de drap de la fin du XII^e siècle, vie qu'il a connue. pendant dix ans. C'est dans les mots qui avaient été ceux de sa mère, ceux de ses professeurs à l'église Saint-Georges, et ceux des prédicateurs d'alors, qu'il pensa et repensa la Bible et sa conception de l'univers. C'est par cette incessante méditation devenue prière qu'il s'est incrusté dans son époque et l'a dépassée.

Fort de ce point de départ, nous accompagnerons François dans son geste de construire. A la lecture des écrivains du temps, et à la lumière des anthropologues qui ont étudié cette période de notre civilisation, nous verrons que si François n'a pas parlé de ses églises, il a parlé dans des catégories que la construction d'églises impliquait. De là nous pourrions peut-être approcher la signification du geste et sa portée, puis voir pourquoi Celano l'a ainsi interprété.

La plupart d'entre nous n'avons pas lu et ne lirons jamais les œuvres d'Einstein. Pourtant, notre langage quotidien se tisse de ce sens du

relatif de l'être. Cela fait partie de notre compréhension de la vie et nous semble aussi évident que l'air que nous respirons. L'historien du treizième siècle qui voudra nous comprendre vraiment devra lire Einstein s'il veut nous saisir dans cette dimension de nous-mêmes dont nous sommes à peine conscients. Ainsi pour chercher à comprendre ce geste de François, nous sommes obligés de recourir à ceux de cette époque qui ont pensé et formulé les formes anthropologiques dont a vécu ce temps,²¹ même si François lui-même n'a jamais lu ces écrits. C'est la seule manière de comprendre comment construire peut s'inscrire comme une lettre, lettre à l'image d'une lecture du réel.

Espace et similitude

Quelle que soit la civilisation à laquelle on appartienne, construire est occuper l'espace. L'homme qui construit se protège contre tout ce qui pourrait porter atteinte à son monde. Il crée une sorte de mur entre un espace qu'il occupe et un « inconnu ». Cet espace occupé lui est familier ; il le connaît. C'est un espace qu'il a organisé à sa taille, selon sa conception de l'univers et sa vision des choses. L'espace inconnu, c'est le chaos, l'informe, l'insignifiant, le non-être. En construisant une maison, l'homme construit l'espace de son foyer, la conception de son monde familial et intime, conception qu'il veut défendre contre tout ce qui ne serait pas ce foyer. En construisant des murailles autour d'une ville, l'homme construit l'espace plus vaste du noyau social qu'il reconnaît comme sien, et veut défendre ce noyau contre tout ce qui n'est pas lui. L'ingénieur qui construit une usine construit un espace de travail rentable par opposition à d'autres types d'espace. La construction bâtit l'espace qui la justifie.²² Plus l'espace est signifiant, plus la construction épouse les formes de cet espace ; elle l'affirme, et cette affirmation en constitue la défense même. Moins l'espace est signifiant, moins la construction bâtit. A la limite, on dira qu'elle borne l'espace. Le palais de Versailles bâtit

21. Nous ne ferons pas appel ici aux écrits les plus spécifiquement philosophiques (textes d'Ahélard, de Thierry de Chartres, d'Hugues de Saint-Victor). Le privilège unique de l'architecture entre tous les arts, qu'elle était préparée au XII^e et dont la spécificité serait peut-être plus représentée par un Honorius Augustodunensis que par l'auteur du *Sic et non*.
22. « L'homme chemine et agit à l'extérieur de toute chose : il est perpétuellement en dehors et, pour pénétrer au delà des surfaces, il faut qu'il les brise. Le privilège unique de l'architecture entre tous les arts, qu'elle établit des demeures, des églises ou des vaisseaux, ce n'est pas d'abriter un vide commode et de l'entourer de garanties, mais de construire un monde intérieur qui se mesure l'espace et la lumière selon les lois d'une géométrie, d'une mécanique et d'une optique qui sont nécessairement impliquées dans l'ordre naturel, mais dont la nature ne fait rien... Ainsi le constructeur enveloppe, non le vide, mais un certain séjour des formes, et, travaillant sur l'espace, il le modèle, du dehors et du dedans, comme un sculpteur » (H. FOILLON, *Vie des formes suivi de Eloge de la main*, Presses Universitaires de France, 6^e ed., Paris, 1970, p. 33-34, 35).

véritablement un espace : espace de conquête et de paix, espace d'équilibre et de grandeur, espace où règne la lumière de l'ordre et de la raison, tel que seul ce siècle pouvait le concevoir.

Au moyen âge, la forme de l'espace est essentiellement le lieu géométrique du livre de la nature et du livre de l'Écriture. Commun à la fois à l'être même des choses, et aux mots bibliques qui en retracent l'historique, ce lieu se déploie en sa géométrie organique qu'est la similitude. Pour l'homme du moyen âge, l'espace se tient par ce réseau des similitudes qui lie les mots et les choses en une parfaite étendue.²³ La structure de son langage témoigne de cette conception de l'espace. On peut analyser cette structure en ces quatre modes qui sont : la « convenance », l'« émulation », l'« analogie », la « sympathie ». Ces modes tissent la trame sémantique de l'univers en un monde où la connaissance et l'être se renvoient l'un à l'autre en un jeu de miroirs infini. La convenance « est une ressemblance liée à l'espace dans la forme du « proche en proche », elle est de l'ordre de la conjonction et de l'ajustement. C'est pourquoi elle appartient moins aux choses elles-mêmes qu'au monde dans lequel elles se trouvent ».²⁴ L'émulation « est une sorte de convenance mais qui serait affranchie de la loi du lieu, et jouerait immobile dans la distance. Il y a dans l'émulation quelque chose du reflet et du miroir : par

23. Nous utilisons ici les catégories structurales, telles qu'exposées par Michel FOUCAULT dans son ouvrage *Les mots et les choses* (N.R.F., Gallimard, Paris, 1966). En son chapitre 2, *La prose du monde*, l'auteur analyse le rôle de la ressemblance dans le savoir de la fin du xvi^e siècle. Les auteurs qu'il utilise sont donc des écrivains de la fin de la Renaissance : P. Grégoire, G. Porta, U. Aldrovandi, T. Campanella, Paracelse, etc... Son but va être de montrer la mutation fondamentale dans la manière de considérer le lien unissant les mots et les choses entre cette fin de la Renaissance et le début du Classicisme, les aventures de Don Quichotte étant en quelque sorte la charnière de cette mutation.

Appliquer au moyen âge, de façon systématique, ces catégories tirées d'une littérature de la Renaissance, ne saurait se faire sans quelque ajustement. Pour l'auteur, ces structures sont sous-jacentes à l'ensemble du savoir qui s'étend de l'origine de la culture occidentale à la fin de la Renaissance, elles sont donc présentes à la pensée médiévale (« Jusqu'à la fin du xvi^e siècle, la ressemblance a joué un rôle bâtisseur dans le savoir de la culture occidentale », p. 32). Toutefois, il lui arrive de laisser entendre que des réajustements seraient à faire quant à la recherche de ces structures dans la littérature médiévale (Ainsi l'analogie : « vieux concept familier déjà à la science grecque et à la pensée médiévale, mais dont l'usage est devenu probablement différent » p. 36).

Notre but n'est pas de faire ici une analyse structurale de la littérature du xii^e siècle. Tout en soulignant la nécessité de ce réajustement, nous ne ferons que nommer ces catégories bien présentes à cette littérature. Mentionnons toutefois l'ouvrage de R. JAVELET, *Image et Ressemblance au xii^e siècle de saint Anselme à Alain de Lille*, ed. Letouzey et Ané, Strasbourg, 1967. Cet ouvrage pourrait permettre la compréhension de ces catégories plus spécifiquement retracées dans la littérature du xii^e siècle.

24. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 33.

elle les choses dispersées à travers le monde se donnent réponse ». ²⁵ En l'analogie « se superposent convenance et émulation. Comme en celle-ci, elle assure le merveilleux affrontement des ressemblances à travers l'espace; mais elle parle, comme celle-là, d'ajustement, de lien et de jointure ». ²⁶ La sympathie « est une instance du « Même » si forte et si pressante qu'elle ne se contente pas d'être une des formes du semblable, elle a le dangereux pouvoir d'assimiler... C'est pourquoi la sympathie est compensée par sa figure jumelle, l'antipathie. Celle-ci maintient les choses en leur isolement et empêche l'assimilation ». ²⁷

Ainsi dressée la carte sémantique de l'espace, la cosmographie devient cosmologie et vice-versa.

Le monde s'enroulait sur lui-même : la terre répétant le ciel, les visages se mirant dans les étoiles, et l'herbe enveloppant dans ses tiges les secrets qui servaient à l'homme. La peinture imitait l'espace. Et la représentation — qu'elle fût fête ou savoir — se donnait comme répétition : théâtre de la vie ou miroir du monde, c'était là le titre de tout langage, sa manière de s'annoncer et de formuler son droit à parler. ²⁸

L'amour de François pour les créatures se formule en cette similitude. Tout animal ou toute chose est pour lui reflet, miroir, semblable. Les pierres sont miroir de la pierre d'angle, Jésus-Christ, ²⁹ les vers sont miroir de la nudité du Sauveur en croix, ³⁰ les agneaux sont miroir de l'humanité de Notre-Seigneur, ³¹ les pauvres sont miroir de la pauvreté de la crèche, ³² etc... Cette similitude confère à toute créature le droit de parole : « Il leur parlait avec une grande joie intérieure et extérieure, comme si elles avaient le sens de Dieu, l'intelligence et la parole »; ³³ voire même le droit de sentiment : « Il n'est pas étonnant que le feu et les autres créatures lui aient témoigné des égards ». ³⁴

Cet espace n'est pas informe. Le foisonnement infini de ces similitudes s'articule sur un pédoncule révélé à l'homme par des signatures. « Il faut que les similitudes enfouies soient signalées à la sur-

25. *Ibidem*, p. 34.

26. *Ibidem*, p. 36.

27. *Ibidem*, p. 39.

28. *Ibidem*, p. 32.

29. LP 51.

30. IC 80.

31. IC 77.

32. IC 76.

33. « ... et ita cum ipsis loquebatur lætitia interiori et exteriori sicut de Deo sentirent, intelligerent et loquerentur » LA 49 (Del 30; DV 924).

34. « Et non est mirum, si ignis et aliae creaturae venerabantur aliquando ipsum... » LA 49 (Del 29; DV 924).

face des choses... Il n'y a pas de ressemblance sans signatures. Le monde du similaire ne peut être qu'un monde marqué... Le savoir des similitudes se fonde sur le relevé de ces signatures et sur leur déchiffrement...³⁵ L'instantanéité de l'intuition de François, l'immédiateté de son sens des choses, sont telles que toutes les signatures lui apparaissent toujours assimilées à la Signature. Les signatures secondes ne l'intéressent pas, il s'en méfie même dans la mesure où elles peuvent jeter une ombre sur l'évidence de la grande signature; de là son antipathie à l'égard des livres et de la science. « En toute œuvre, il admirait l'ouvrier; il référerait au Créateur les qualités qu'il découvrirait à chaque créature... Il poursuivait à la trace son Bien-Aimé en tout lieu de sa création... »³⁶

Cette description de l'espace médiéval par le moyen de l'analyse littéraire peut se compléter par certaines conclusions auxquelles aboutit une analyse de l'art pictural de l'époque. De même que les choses se renvoient l'une à l'autre par le semblable et trouvent leur sens en une signature qui les signifie, de même ces choses, dans la représentation visuelle médiévale, se déploient de façon plane, et doivent faire appel pour devenir signifiantes, à une troisième dimension qui ne peut venir du plan, mais à laquelle le plan semble se référer. « Au moyen âge, l'art prit le parti de la surface plane aussi bien à l'encontre du sujet que de l'objet. il produisit ce style en lequel les figures semblaient agir sous l'influence d'un pouvoir émané d'En-haut plutôt que de leur propre initiative; et en lequel, bien que les corps se tournent et se tordent de diverses façons, aucune impression réelle de profondeur n'est atteinte ni visée ».³⁷ L'historien de l'art Panofski écrit ces lignes après avoir analysé le rôle des proportions du corps humain dans cette impression plane de l'espace médiéval. Le corps humain, sans revêtir l'importance métaphysique

35. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 41. C'est fondamentalement dans ce « système des signatures » qui « renverse le rapport du visible à l'invisible » (p. 41) que se situe cette nuance qui distingue la structure du savoir par la ressemblance en cette fin du XVI^e siècle de celle du XI^e siècle. Pour l'homme du moyen âge aussi bien que celui de la Renaissance « le visage du monde est couvert de blasons, de caractères, de chiffres, de mots obscurs, de hiéroglyphes... » (p. 42). Mais, selon Foucault, à la Renaissance, tous ces signes constituent des signatures différentes, chacune devant être déchiffrée pour elle-même; au moyen âge, il semble que tous ces signes soient les lettres d'une même signature, éléments variés mais renvoyant au même Artisan, sans cet entrecroisement de signatures intermédiaires. A chaque fois qu'il est question du Livre de la nature au XII^e siècle, il est très clair que le texte de ce livre renvoie à l'Ecrivain qui est à la base de son écriture, sans ce foisonnement plus ou moins indéterminé de signatures intermédiaires.
36. « In artificio quolibet commendat artificem, quidquid in factis reperit, rege-rit in Factorem... Per impressa rebus vestigia insequitur ubique dilectum... » IIC 165 (AF 226; DV 482).
37. E. PANOFKY, *L'œuvre d'art et ses significations*, Essais sur les « arts visuels », traduit de l'anglais par Marthe et Bernard Teyssèdre, N.R.F., Gallimard, Paris, 1969, p. 93.

qu'il aura à la Renaissance, joue un rôle de structure dans la composition du plan représentatif, rôle hérité de l'art byzantin. L'homme n'est pas le signifiant de l'espace, ni sa signature, comme il le deviendra à la Renaissance, mais il est un schème prototype de sa composition. C'est là le sens de ces mots de François : « Considère, ô homme, le degré de perfection auquel t'a élevé le Seigneur : Il a créé et formé ton corps à l'image du corps de son Fils bien-aimé, et ton esprit à la ressemblance de son esprit ». ³⁸ La plus parfaite représentation visuelle de l'espace médiéval n'est pas tant la statuaire que le vitrail où l'univers est conçu en plan. En ce plan, l'homme apparaît acteur principal, modèle de la création puisque fait à l'image du principe créateur, mais il n'en est pas le principe vital. La splendeur du vitrail est due à cette lumière qui le traverse. Cette lumière fait vivre le vitrail, elle est clef de son « semblable », elle lui donne son être et son langage.

Espace et technique

L'espace est alors cette étendue entre l'herméneutique (« ensemble des connaissances et des techniques qui permettent de faire parler

38. « Attende, homo, in quanta excellentia posuerit te Dominus, qui creavit et formavit te ad imaginem dilecti Filii sui secundum corpus et similitudinem suam secundum spiritum » F, Adm 5 (VB 22-24; DV 41-42).

Ce rôle privilégié de l'homme dans la structure cosmique, l'homme *microcosme* à la fois intégrateur et reflet du *macrocosme*, constitue une dimension fondamentale de la pensée de ce temps. La déformité de l'homme dans « l'image et la ressemblance » révélée au livre de la Genèse, évoquait trop clairement la colonne vertébrale de ce monde de similitude pour que l'on n'en soulignât pas les traces dans le Livre de la nature. Ce fut le sujet de ces nombreux travaux intitulés : *Microcosmus* (Bernard Sylvestre, Godfrey de Saint-Victor, etc.). Il est intéressant de voir l'architecte Viollet-le-Duc retracer ce thème uniquement à partir de l'observation de l'architecture du XII^e siècle, thème si courant dans les écrits d'alors, et que rejoint Panofsky à partir de l'observation de l'art pictural de ce temps :

« ... donnez le dessein géométral d'un temple antique en négligeant de coter les dimensions ou de tracer une échelle, il sera impossible de dire si les colonnes de ce temple ont quatre, cinq ou dix mètres de hauteur, tandis que pour l'architecture dite gothique (définie plus haut comme appartenant à la renaissance du XI^e siècle), il n'en est pas ainsi, l'échelle humaine se retrouve partout indépendamment de la dimension des édifices. Entrez dans la cathédrale de Reims ou dans une église de village de la même époque, vous retrouverez les mêmes hauteurs, les mêmes profils de bases ; [...] tous les détails de l'architecture qui entrent dans l'ordonnance des édifices, rappellent toujours l'échelle type, la dimension de l'homme. L'homme apparaît dans tout ; le monument est fait pour lui et par lui, c'est son vêtement, et quelque vaste et riche qu'il soit, il est toujours à sa taille [...] l'échelle humaine est rappelée partout, parce que l'œil est continuellement forcé de comparer les dimensions de l'ensemble avec le *module humain* » « VIOLLET-LE-DUC, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI^e au XVI^e siècle*, éd. B. Bance, Paris, 1854, t. I, article *Architecture*, p. 147.

les signes »),³⁹ et la sémiologie (« ensemble des connaissances et des techniques qui permettent de distinguer où sont les signes, et de définir ce qui les institue comme signes, de connaître leurs liens et les lois de leur enchaînement »).⁴⁰

La renaissance du XII^e siècle témoigne d'un renouveau dans cette conception de l'espace, renouveau qui consiste surtout en une épuration de sa sémiologie. Celle-ci se dépouille de l'emprise du magique par l'influence d'une nouvelle mentalité due principalement à l'évolution des techniques et des sciences. La Bible demeure le principal moyen de sémiologie mais son aspect « littéraire » devient secondaire par rapport à son sens de « révélation ». Il en résulte une purification de l'herméneutique, le symbole apparaît beaucoup plus grand, parce qu'il est porté non plus par quelque demiurge ou héros d'origine gréco-latine, celte, ou hébraïque, mais parce qu'il se veut fondé dans la révélation du Verbe. Jusqu'à ce XII^e siècle, le modèle cosmologique à travers lequel on percevait l'ordre du monde était fortement littéraire.⁴¹ Les catégories aussi bien bibliques que néoplatoniciennes avaient découpé un monde hiérarchique à l'intérieur duquel, et seulement à l'intérieur duquel, le réel prenait place. En simpli-

39. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 44.

40. *Ibidem*, p. 44.

41. Dans son ouvrage *L'Amour des lettres et le désir de Dieu* (Paris, éd. du Cerf, 1957), Dom J. LECLERCQ montre (p. 126-128) les influences littéraires qui « catégorisent » ainsi cette perception de la nature. Cette dernière devient prétexte à une démarche spirituelle, elle n'est plus respectée dans son entité. La symbolique qu'elle engendre alors est d'ordre littéraire (la lettre désincarnée), cette lettre du symbole n'étant plus enracinée dans les choses. La garantie du symbole n'est plus le langage de la chose, elle est l'auteur (d'où l'importance des « auctores ») à la source d'une littérature sur (« à propos de ») la chose. « Sans doute bien des moines occidentaux n'avaient-ils guère l'occasion de voir la mandragore, le nard ou le grenadier, mais les plantes mêmes qu'ils pouvaient voir, ils les regardaient à travers les descriptions qu'en avaient données les auteurs » (Dom J. LECLERCQ, p. 128).

Cette interférence de la littérature dans la manière de voir était propondérante. En guise de prototype, nous citons un passage d'une analyse de Dom Leclercq sur un ouvrage du XI^e siècle, la *Lamentation* de Jean de Fécamp : « La tempête qu'il évoque à son tour n'est pas plus une tempête réelle que l'amie chantée au début de la « lamentation » n'était une femme. La nature dont il dit ensuite le charme et la beauté est essentiellement symbolique (symbolisme littéraire). Dans ce désert plein de lys, inondé de fleurs, les pierres précieuses sont d'essence spirituelle et viennent, à travers saint Jérôme, de l'Apocalypse. L'onagre ne fait partie du passage que parce qu'il est, au dire des écrivains bibliques, « contempteur des cités ». Pas plus que ses contemporains, Jean de Fécamp ne voit la nature au sens très subjectif que nous donnons à ce verbe, mais comme il est lettré, il retrouve en elle ce que les grands poètes y ont vu... » (IDEM, *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle, Jean de Fécamp*, Vrin, Paris, 1946, p. 49). On pourrait montrer, encore à l'aide des travaux de J. Leclercq, comment il en est de même chez Bède le Vénérable, chez saint Bernard, etc.

fiant quelque peu : le monde était vrai, non pas en lui-même, mais par rapport à cette hiérarchie stellaire, supra-cosmique, qui régit toute vassalité indépendamment de l'observation du fait, vassalité aussi bien ecclésiastique que civile. Avec l'évolution des techniques qui apparaissent alors et à laquelle le marchand contribue, les sciences du *quadrivium*⁴² que l'on appellerait aujourd'hui sciences positives, sciences d'observation, prennent un essor considérable et forcent le scientifique à concevoir l'univers non plus à travers des catégories littéraires mais en lui-même. Par la tenue de ses livres de comptes qui devient de plus en plus exigeante, le marchand démagifie⁴³ le nombre en le soustrayant à cette emprise littéraire qui le conditionnait. De même, par ses voyages, le marchand démagifie l'espace de toutes les catégories littéraires qui le déterminaient.⁴⁴ Il faudrait évoquer tout le développement des techniques qu'exigeaient la fabrication, l'entrepôt et la teinture des tissus, de même que les techniques de financement d'une affaire de drap.⁴⁵ pour comprendre que François qui, nous dit Celano, était « très habile en affaires », devait avoir un sens technique bien établi. Ce sens technique porte François à respecter l'être et son fonctionnement, sans le restreindre à une catégorie littéraire, fût-elle biblique (biblique non pas dans son aspect de révélation, mais dans son aspect de lettre).

Nous avons vu^{45 bis} comment François est tributaire de ce mode médiéval de connaître qu'est le « liber naturae ». Le « liber naturae » de François est le livre de cette nature bien concrète, dégagée de toute exploitation magico-littéraire. Les oiseaux de François sont bien de véritables oiseaux de la nature, et non quelque aspik ou basilic sortis d'un « bestiaire » du XI^e siècle; son loup est un vrai loup et non une licorne quelconque. etc.

42. Le *Quadrivium* forme l'ensemble des sciences (« cadre encyclopédique ») appliquées à l'étude de la nature. Cette division des sciences entre *Quadrivium* et *Trivium* vient de Boèce. L'auteur du *De consolatione philosophiae* nomme *Quadrivium* les quatre sciences concernant l'étude de la nature : arithmétique, astronomie, géométrie et musique; et *Trivium* les trois sciences concernant le mode d'expression de la connaissance : la grammaire, la rhétorique et la logique. Cette distinction comme cadre de la division des sciences est reprise à travers tout le moyen âge.
43. Qu'on nous pardonne ce néologisme; nous l'employons intentionnellement pour bien distinguer démagification et désacralisation. Cf. note 46.
44. Cf. J. LE GOFF, *Marchands et banquiers au moyen âge*, collection « Que sais-je ? », n° 699, Paris, 1969; en particulier le chapitre IV sur le rôle culturel du marchand, p. 99-124.
45. « Le travail des textiles, étoffes de laine puis de soie, représente le type achevé de la grande industrie urbaine dans l'Occident médiéval. L'avènement du premier « capitalisme industriel », dans les villes de Flandre ou d'Italie, semble alors étroitement lié à l'organisation de cette production » (J. HEERS, *Le travail au moyen âge*, collection « Que sais-je ? », n° 1186, Paris, 1968, p. 57; sur le rôle du marchand, et l'influence de l'industrie du textile dans le cadre bourgeois au moyen âge, lire le chapitre II, p. 50-84).
- 45 bis. Cf. l'article précédent, *Le Héraut du Grand Roi*, E.F., n° 54, p. 193-210.

Cette découverte de l'entité de l'être n'est pas une « désacralisation ».⁴⁶ Elle n'est pas l'élimination du langage de l'être ou l'aboli-

46. Cette perception du fait de la Nature dans le champ de vision de la pensée du XII^e siècle est une perception propre à cette période de l'histoire et ne peut se formuler en terme de « désacralisation ». Tout ce langage de la désacralisation qui par la théologie protestante a pénétré nos formes de pensée doit se concevoir comme répondant au positivisme. La démarche positiviste, ne reconnaissant à l'être que la manifestation muette de son « identité » et du fonctionnement lié à cette identité, a-t-elle remplacé totalement la démarche ontologique qui reconnaît à l'être un sens et donc la possibilité d'un langage, non tant au delà de l'identité (supra-identique) qu'au travers de l'identité (trans-identique)?

Le matérialiste répond oui. Le désacralisant répond oui quant à la dimension naturelle de l'être — au moins en ce sens que l'analogie de proportionnalité a remplacé l'analogie d'attribution — mais non quant à la dimension surnaturelle de son être.

Cette deuxième réponse implique que la distinction nature et surnature soit une distinction ontologique et non uniquement logique. L'être dans sa dimension naturelle est alors incapable de langage, l'esthétique ne se peut qu'au niveau de l'intention de l'homme puisqu'elle ne peut plus être langage de la chose. Intentionnelle, l'esthétique devient uniquement « spirituelle » voire même catégorie de la morale (art d'Etat, justification de la censure, etc.). Dans une telle perspective tout symbole est nécessairement de l'ordre magique (pour le moins « allégorique »). Ne pouvant être langage de la chose, il ratifie une intention de l'homme sur la chose. Le symbole est alors un emprisonnement de l'être dont il faut se débarrasser le plus rapidement possible si on veut percevoir ce dernier dans sa « positivité » conçue alors comme liberté même.

Que des théologiens-historiens recherchent les fondements d'une telle perception de l'être dans les écrits de saint Thomas, « ce génie chrétien... providentiellement placé à la charnière du monde ancien, sacré et monastique mais aussi féodal, qui finissait, et du monde moderne, scientifique et positif... » (CONGAR, *Jalons pour une Théologie du Laïc*, cité par Jérôme PRUNIERES, E.F. tome xvi, n° 39, p. 268), cela se comprend, mais il resterait à démontrer que chez Thomas, cette distinction (nature - surnature) fût vraiment d'ordre ontologique.

Voir dans la redécouverte de l'entité de la nature en cette époque du XII^e siècle un jalon de cette désacralisation peut sembler rapide, surtout si on utilise pour ce faire l'expression de « Liber Naturae ». Aussi on lit en L. MUMFORD (*Technique et civilisation*, traduit de l'américain par Denise MOUTONNIER, Seuil, Paris, 1960, p. 36-37) : « Le Livre de la Nature réapparut, comme dans un palimpseste, dans le Livre du Monde » et l'auteur d'expliquer ce qu'était le livre du Monde : « Le monde visible était simplement le gage et le symbole du monde éternel; il donnait un poignant avant-goût de ses félicités et de ses damnations... Le sens des actes quotidiens, c'était celui d'accessoires de théâtre, de costumes, et de répétitions générales pour le drame du pèlerinage humain dans l'éternité. Jusqu'où aurait pu aller l'esprit, dans l'observation et la mesure scientifique tant que les chiffres mystiques 3 et 4, 7, 9 et 12 imprégnaient toute relation d'un sens allégorique? » (Qu'il est étrange de voir Pythagore, si déterminé par une mystique des nombres, être à l'origine d'une mathématique !... Qu'il est étrange de voir les Egyptiens établir une physique bien développée à partir des crues du Nil, et pourtant, en même temps déifier ce dernier...)

tion de sa dimension symbolique. Elle est une restauration du symbole. Respecter l'être dans sa présentation matérielle, le respecter dans sa dimension de « lettre », n'élimine pas sa dimension de « sens », de « justification de lui-même », d'« esprit ». Tout au contraire, c'est

Autrement dit l'auteur ne nous laisse pas le choix : ou nous acceptons la réalité du symbole et la science est impossible, ou nous acceptons la dimension réelle de la nature et cette dernière libérée ne peut plus être symbolique : « Mais l'intérêt pour la nature s'élargit progressivement et devient plus absorbant. Les sentiments naïfs de l'artiste du XIII^e siècle se transformèrent en une exploration systématique de botaniste et de physiologue au XVI^e ».

Simplistes, acteurs de répétition, mystiques, naïfs, pauvres habitants du XII^e ! (Quant au systématisme de l'exploration des botanistes du XVI^e, qu'on relise les Porta, Césalpin, Belon et autres et on se rendra compte que ces auteurs sont souvent en pleine interprétation magique de l'univers !) MUMFORD ne se présente pas en théologien, on peut pardonner à l'historien de la technique... Toutefois, ces postulats se retrouvent, bien que plus discrètement, à la base d'une vision de l'histoire de la théologie. Dans l'évocation de cet avènement de la reconnaissance du fait de la nature au XII^e siècle, on écrit : « Tout un monde « sur-naturel » qui projetait son mirage sur les choses et sur les hommes dans l'art roman comme dans les mœurs sociales, s'estompe dans les imaginations ; c'est par d'autres voies que la nature, découverte dans sa réalité profane, prendra sa valeur religieuse et conduira à Dieu..., cette désacralisation de la nature — et de l'esprit qui étudie la nature — provoque une crise... Physicisme contre symbolisme... » (M. D. CHENU, O.P., *La théologie au XI^e siècle*, Paris, 1957, p. 22, 27, 29). A l'appui de ces dires l'auteur cite des phénomènes, témoins de cette réapparition du réalisme de la Nature (les sculptures des chapiteaux, les dessins de Villard de Honnecourt, l'anticléricalisme) puis des textes de Guillaume de Conches, d'Abélard de Bath, Alain de Lille...

Une mise en lumière de ce renouveau du regard sur la nature, et de l'autonomie de ce regard par rapport à la lettre biblique, implique-telle nécessairement cette exclusivité d'une vue positive que signifie ce « Physicisme contre Symbolisme » ? Le symbole médiéval fut-il si pauvre qu'à la seule superficie « nominale » des choses il aurait été incapable d'intégrer le réel de ces choses ? Si le symbole est fonction uniquement de l'intention de l'homme sur la chose, indépendamment de la chose même, il est alors aussi prétentieux de dire que l'activité du faiseur de forme de l'époque romane (peintre, sculpteur, dramaturge, musicien, tous d'avant ce renouveau) fut toujours une activité symbolique ! Que dire du jeu médiéval ? Que sont ces fameuses gargouilles qui « ornent » les églises ?... N'est-ce pas là donner, a priori, une intention à tout ce qui ne serait pas représentation « naturelle » ?

Si l'anticléricalisme médiéval peut être une abolition du symbole, il peut aussi être sa purification ! Les dessins de Villard de Honnecourt excluent-ils une symbolique des proportions de la figure humaine ? On ne voit pas en quoi la découverte de la raison, et l'application de cette raison aux lois internes des choses impliquerait de soi le refus de leur dimension symbolique ! N'est-ce pas là associer symbole et magie ? (Mircea Eliade montre bien comment le refus du symbole chez l'homme n'est trop souvent qu'une attitude d'intellectuel).

De plus, les textes cités sont souvent des textes polémiques orientés contre « les prétentions de l'autoritarisme intellectuel » (*Ibidem*, p. 27), contre

en épurant la lettre que l'esprit se dégage. Tous les *hexameron*⁴⁷ de ce XII^e siècle s'occupent de la science naissante, ce n'est pas pour détruire la révélation, mais au contraire pour réaliser ce parfait mariage du livre de la nature et du livre de l'Écriture. Livres de toute forme magico-littéraire, nature et Écriture parfaitement respectées se conjuguent en un Verbe « un », modèle cosmographique, non pas principe dictateur imposant ses catégories aux choses, mais expression de la sagesse de l'univers, « Imago Mundi ».

Ce réajustement du fondement de la symbolique implique aussi une intention différente dans le regard sur l'être. Le magicien regarde l'être pour pouvoir avoir une emprise sur lui, son regard comporte une dimension d'appropriation. Le type parfait de la magie est l'alchimie ; celle-ci réduit l'être à du possédable, la pierre philosophale étant le moyen de possession par excellence. En dé-magifiant les choses, la technique libère la « lettre » et lui permet de mieux exprimer l'« esprit ». La parfaite intégration « lettre-esprit » qu'est l'incarnation a alors plus de chance de se déployer sans que les ombres de l'imagination ne viennent entacher son mystère.

saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry, auteurs qui, eux, refusent ce nouvel éclairage sur le fait naturel. Ce que ces textes visent, n'est-ce pas bien davantage une reconnaissance du réalisme de la nature plutôt que l'abolition de son symbolisme ?

D'autres développements et d'autres textes auraient été nécessaires pour nous convaincre de cette « désacralisation » ; dans cette ligne, on se demande si l'analyse hylémorphique de la nature et de son langage chez un Gundissalinus reprenant le *Fons vitae* de GEBIROL n'aurait pas été plus concluante. La distinction faite par Gundissalinus entre un savoir par illumination, sans que l'univers n'ait aucun rôle pédagogique, et un savoir strictement lié à une perception sensible des objets matériels, nous semble plus près de cette démarche de désymbolisation (GUNDISSALINUS, *De immortalitate animae*, ed Bülow, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 2, 1897, p. 20, 21). Si on sait que Guillaume d'Auvergne, au XIII^e siècle, reprend à son compte la totalité du *De Immortalitate animae*, il demeure possible de voir là une tendance désymbolisante.

Quoi qu'il en soit, ces germes bien discrets, d'une possible base médiévale au « Physicisme » ne semblent pas se retrouver dans l'utilisation commune de l'expression « Liber Naturae ». N'est-ce pas en un certain a priori que l'on projette là des catégories apparues beaucoup plus tardivement dans notre culture ? Ne serait-ce pas là peut-être un grain de sable faisant grincer quelque engrenage de la magnifique synthèse de notre maître à tous ?

Il reste que François nous apparaît comme le témoin par excellence d'une conciliation entre réalisme et symbolisme, témoin d'une intégration de l'autonomie de la nature dans l'« Imago Mundi ».

47. *L'Hexameron* est un écrit portant sur la création en six jours, tentant de percevoir l'être dans les catégories de la Genèse. Au XII^e siècle, le problème principal consistera à accorder le *Timée* de Platon connu par le commentaire qu'en fit Chalcidius avec le récit de la Genèse (problème que l'on retrouve principalement à l'école de Chartres). Ce genre philosophico-littéraire remonte à saint Basile et saint Ambroise.

Le maniement de la pierre chez François est issu de ce monde technique. Il doit se comprendre dans la mentalité symbolique et réaliste de ce monde. Il doit aussi se concevoir comme ratification de l'appartenance de François à ce monde. La construction (et les techniques de maçonnerie que développa la construction) devient rapidement l'affaire de la classe bourgeoise groupée en communes. Jusqu'alors, le château et l'abbaye étaient les formes prédominantes du bâtiment; avec l'avènement de la classe marchande apparaissent les murailles qui entourent la commune, et la cathédrale, son lieu de culte. C'est en construisant les murailles qui devaient défendre les marchands de la commune d'Assise contre tout asservissement d'empire ou d'Eglise qu'en 1198 François dut apprendre à manier la truelle, de même qu'il dut voir en cette époque les ouvriers travailler à la construction de la cathédrale d'Assise, Saint-Rufin. Commencée en 1140, nous savons que cette cathédrale n'était pas terminée en 1210.⁴⁸ Il est bien probable que le père de François participa au financement de sa construction puisque ce fut surtout l'argent de la classe marchande qui permit la construction de ces nouvelles églises.

Espace et harmonie, l'église

Dépouillée de toute symbolique artificielle, l'église construit le semblable de l'espace nouveau : terre nouvelle et cioux nouveaux de l'Apocalypse, banquet de noces et royaume des évangiles. Les chiffres douze, sept, quatre et trois, vont découper l'espace, non plus pour y projeter une catégorie imaginaire, mais pour une raison plus fondamentale : les douze apôtres sont les piliers de l'Eglise visible et invisible; le Saint-Esprit, révélé sous sept aspects insuffle dans le monde la force de cette plénitude aux dimensions nouvelles; les quatre évangélistes sont les écrivains de la lumière de l'espace nouveau; et le Dieu Trinitaire dont la signature se retrouve dans les choses par les vestiges qu'il y a laissés, est la respiration même de l'Etre.

Lorsque l'iconographie de ce temps montre dans un même plan de vision, et à même distance de l'observation, des êtres humains de dimensions complètement différentes, ce n'est pas pour déformer magiquement le réel, c'est parce que sa perception des mesures ne s'établit pas sur la reproduction positive d'impression sensible.⁴⁹ Elle

48. Cf. A. MASSERON, *Assise*, Paris, 1926, p. 18 et 19.

49. Cet espace médiéval est bien observé par MUMFORD (*op cit.*, p. 27-31 : *Espace, distance, mouvement*), malheureusement, s'il cite un extrait de Dagobert Frey dans lequel ce dernier tente de montrer comment la conception de l'espace est fonction d'une culture, il croit bien, lui, que la technique a le pouvoir de sortir l'espace d'une culture pour en faire un absolu; de là le titre de son chapitre : *De la culture à la technique* et le sous-titre : *De la fable au fait* (p. 35). Au moyen âge, les relations spatiales tendaient à être organisées comme des symboles et des valeurs » (p. 27). Nous pensons qu'associer symbole et valeur est tuer la réalité du symbole : N'est-ce pas là, au fond, la manifestation d'une autre culture... (où la pseudo-objectivité n'est peut-être pas plus garantie qu'en la première !)?

se fonde sur la perception d'une structure de l'univers, sur son « Imago Mundi ». Le médaillon d'un vitrail de Bourges illustre la bénédiction de Jacob. Jacob est au centre. Le plus majestueux, le plus volumineux, il est le père, témoin de Dieu, détenteur de la promesse. En second, bien que dans le même plan, Joseph, moins volumineux, est quand même le fils, l'héritier, aussi il est plus élevé et plus grand qu'Isaac. Ce dernier, petit, semble hors de l'espace.

Structuré de la sorte, cet espace se révèle d'une harmonie remarquable :

Alors qu'il distingue deux parties en son œuvre universelle (deux du moins si on les considère l'une par rapport à l'autre), le Grand Artisan a fabriqué l'univers comme une grande cithare, avec des cordes variées, afin de sonner en de multiples timbres. Ces deux parties, l'esprit et le corps se composent dans le grave et l'aigu de la même manière que résonne un chœur d'hommes et d'enfants. Ils se distinguent dans la nature, dans l'essence même, ils convergent vers le bien.⁵⁰

Pour Honorius Augustodunensis l'esprit est ce souffle divin qui donne à la « lettre » ses dimensions nouvelles; le corps est cette lettre, l'épiderme de l'être des choses; l'espace est ce timbre consonant que donne la cithare. Sans esprit, l'épiderme des choses n'est alors que lettre non signifiante, respectable dans sa réalité de lettre, mais non en harmonie, informe. Cette lettre est alors « multiple et variée, par ses signes graphiques et par ses mots, par ses syllabes et par ses cas, par ses temps, ses schémas et ses figures ». Unie à l'esprit, elle

50. « Summus namque opifex universitatem quasi magnam citharam condidit, in qua veluti varias chordas ad multiplices sonos reddendos posuit : dum universum suum opus in duo, vel duo sibi contraria distinxit. Spiritus enim et corpus quasi virilis et puerilis chorus gravem et acutum sonum reddunt, dum in natura dissentiunt, in essentia boni conveniunt » (HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Liber duodecim quaestionum*, Cap. II, PL 172, 1179, B). Ce n'est pas par hasard qu'Honorius évoque l'harmonie cosmique dans l'image de l'harmonie sonore. Nous sommes en cette époque à la naissance de l'harmonie musicale. Vers 1200, l'ars antiqua regroupe à la Schola Cantorum de Notre-Dame de Paris les premiers maîtres de la polyphonie, tels Léonin et Pérotin le Grand. Lorsque Viollet-le-Duc veut expliquer l'apparition de l'esthétique gothique, c'est cette notion d'harmonie qui lui apparaît comme plus fondamentale. Lui aussi, alors, évoque la musique et son histoire :

« L'architecture antique, c'est la mélodie; l'architecture du moyen âge, c'est l'harmonie. L'harmonie, dans le sens que nous attachons à ce mot, c'est-à-dire l'arrangement et la disposition des sons simultanés, était inconnue chez les anciens Grecs; [...] Dans l'Eglise latine, au contraire, l'harmonie n'a cessé de prendre des développements rapides, et c'est principalement au moyen âge qu'il faut rapporter l'invention et l'établissement des règles qui ont élevé cet art à la plus merveilleuse puissance.. Or, s'il est deux arts qui peuvent être comparés, ce sont certainement la musique et l'architecture ; ils s'expliquent l'un par l'autre... » (VIOULET-LE-DUC, *Dictionnaire...*, t. 2, article *Cathédrale*, p. 384-385).

devient « simple, invariable et éternelle ». ⁵¹ Le dualisme « esprit-corps » revêt dans l'harmonie universelle, l'unité de l'espace éternel. Cette unité est reformulée par François dans la notion de service, c'est dans le service de Dieu que s'unissent le cœur et l'esprit. ⁵² Ce service s'exprime dans le chant de louange, où est uni le ciel des anges et des saints ⁵³ et la terre sur laquelle « toutes les créatures qui sont sous le ciel servent leur créateur ». ⁵⁴ Comme François n'est pas commentateur, il ne parle pas de cette harmonie, mais il l'évoque pour nous, il la fait vibrer. Il faut relire les dernières pages de sa première règle où dans l'histoire du salut, à l'imitation de Jésus-Christ, l'ensemble du créé (des Séraphins, Chérubins et Trônes jusqu'à la plus humble créature), chante à l'unisson la louange du Père. ⁵⁵

Cette perception de l'harmonie universelle captive l'homme du XIII^e siècle. On la retrouve en ce mot « universitas » fréquemment employé. Puisque connaître est déployer le jeu des similitudes qui constituent l'être et le langage, on cherche à répéter cette harmonie dans la représentation matérielle aussi bien qu'intellectuelle. La tentative des « sommes théologiques » du siècle suivant dérive de cet effort de représentation intellectuelle, les constructions de cathédrales découlent de ce désir de représentation matérielle.

Pour l'homme qui se meut dans l'espace que nous venons d'évoquer, la seule construction capable d'occuper cet espace et de le définir sera l'église. L'église, faite de pierre et de bois dans la lettre des choses, agence et ordonne cette pierre et ce bois selon l'esprit de Dieu. L'église est le lieu liturgique où tout être, par le service de louange, se resitue dans l'harmonie du Verbe. L'église constitue la représentation idéale, le miroir le plus fidèle, de la confluence du livre de la nature et du livre de l'Écriture. Elle est le langage de la sagesse où s'unit ce que l'on appellerait aujourd'hui philosophie et théologie, morale et spiritualité, science et art, politique et eschatologie. Emile Mâle souligne cette unité d'expression : « Pendant que les docteurs construisaient la cathédrale intellectuelle qui devait abriter toute la chrétienté, s'élevaient nos cathédrales de pierre, qui furent comme l'image visible de l'autre. Le moyen âge y mit toutes ses certitudes. Elles furent, à leur manière, des sommes, des miroirs, des images du monde. Elles furent l'expression la plus parfaite qu'il y eut jamais des idées d'une époque ». ⁵⁶

51. « ... forinsecus multiplex et varium, scilicet in litteris et in dictionibus, et in syllabis et in casibus, in temporibus, in schematibus, in figuribus. Sic universa creatura in divina mente concepta est simplex, invariabilis et aeterna... » (*Ibidem*, 1179 A).

52. F, I Reg. 22, 23.

53. F, Pater paraphrasé, 2.

54. « Et omnes creaturae, quae sub caelo sunt, secundum se serviunt... Creatori suo... » F, Adm 5 (VB 24; DV 42).

55. F, I Reg. 23, 1-39.

56. E. MALE, *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, étude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration, Paris, 1923, p. 23. Cette unité

L'ensemble impressionnant des églises médiévales est là pour témoigner de ce sens de la construction, quelle que soit la conscience qu'en aient eue les gens du temps. On ne construisait pas des églises pour les hommes, on construisait pour participer à une sagesse. Quelques chiffres pourraient ici nous être utiles :

En l'espace de trois siècles, de 1050 à 1350, la France a extrait plusieurs millions de tonnes de pierre pour édifier 80 cathédrales, 500 grandes églises, et quelques dizaines de milliers d'églises paroissiales. La France a charrié plus de pierre en ces trois siècles que l'ancienne Egypte en n'importe quelle période de son histoire... Il y avait au moyen âge une église pour 200 habitants environ ; la surface couverte par les édifices du culte était donc considérable par rapport aux dimensions modestes des villes ; nous savons que dans les villes de Norwich, Lincoln et York, cités de 5 000 à 1 000 habitants, il y avait respectivement 50, 49 et 41 églises.⁵⁷

De plus, le point culminant de ce que l'on appellera la « croisade des cathédrales » se situe en un espace de temps relativement court, du milieu du XII^e siècle jusqu'à la mort de François. C'est d'abord la construction de la basilique Saint-Denis, commencée en 1132 et terminée en 1160, construction capitale puisque par ses proportions et ses recherches de lumière, elle marque un tournant dans la manière de construire, et aussi parce que l'Abbé qui la fit construire mit par écrit le pourquoi de ses travaux. Puis ce sont les cathédrales de Sens (1133), de Noyon (1151), de Laon (1160), et Notre-Dame de Paris (1163) ; cinq ans après la fin de la construction de Notre-Dame de Paris, on élève le Portique de la Gloire à Saint-Jacques de Compostelle (1188) ; ensuite ce sont les cathédrales de Bourges (1192), de Chartres (1194), de Rouen (1202), de Reims (1211), du Mans (1217), d'Amiens (1221) !

Comment ne pas mettre en regard de cette exubérance très spécifiée dans son style et très localisée dans le temps avec l'évolution des structures sociales qui accompagne cette exubérance et avec cette « universitas », dont il a été déjà fait mention. Ce lien, ce rapport, est une perception du sens des choses, de l'homme, de l'être : c'est une sagesse.

François ne pouvait ignorer l'existence et la signification de ce gigantesque mouvement de construction. D'origine française, ce mouvement avait rapidement gagné l'Italie. Lorsqu'en 1134 les citoyens

d'expression de l'architecture et de l'enseignement théologique, forme la base de l'ouvrage de E. PANOFSKY, *Architecture gothique et pensée scholastique*, traduction et postface de P. BOURDIEU, éditions de Minuit, Paris 1967.

57. J. GIMPEL, *Les bâtisseurs de cathédrales*, collection « Microcosme » édit. du Seuil, Paris, 1958, p. 3.



Le Grand Architecte de l'Univers (Bible XIV^e s.).

*Sapientia artificis manifestatur in opere,
ideo Deus qui est artifex et causa creaturae
per ipsam cognoscitur.*

(Saint Bonaventure, I, *Sentences*, d. 3).

d'Assise avaient décidé, avec leur évêque, de démolir leur cathédrale Sainte-Marie-Majeure, pour commencer la construction de leur nouvelle cathédrale Saint-Rufin, cette première église avait à peine un siècle. Ce fut là l'influence, par émulation, des chantiers des villes voisines. A plus long terme, au cours des soixante-dix ans (au moins) que dura sa construction, il y eut influence de ces chantiers français.

Les Assisiates étaient intégrés à la construction de leur nouvelle église sinon en participant aux travaux, du moins en partageant la mentalité des constructeurs. C'était « leur » cathédrale ! François put y voir les constructeurs à l'œuvre et être témoin de leur mentalité. Ce ne fut pas le seul chantier où François put rencontrer des constructeurs d'églises au travail. Il est même possible de supposer que François vit aussi quelques grands chantiers de cathédrales françaises. D'après Celano, il arrivait souvent à l'Assisiat de s'exprimer en français, c'était la langue qu'il utilisait surtout pour manifester sa joie. Or, le lien le plus sûr que François dut avoir avec la France fut les voyages d'affaires de son père. Le marchand d'alors se devait de connaître la langue d'oïl, c'était la langue du commerce. Le marchand de drap devait de plus se rendre fréquemment en Champagne et en Flandre où se tenaient les foires qui lui permettaient de s'approvisionner.⁵⁸ On voit difficilement comment le jeune homme au tempérament aventureux et qui plus tard manifesta cet attachement pour la France, aurait résisté pendant ces dix années à la tentation d'accompagner son père, voire même d'accomplir seul certains de ces voyages. Il lui aurait été impossible de remonter jusqu'en Champagne pour rejoindre une de ces foires à Lagny, Bar-sur-Aube, Provins ou Troyes, sans croiser quelque chantier français de construction d'églises. Ces routes passaient même à proximité de plusieurs chantiers de cathédrales. Celle de Sens était terminée mais celles de Laon et de Reims étaient encore en chantier. De toute façon, au delà de cette hypothèse, il y avait trop de chantiers d'églises alors en Europe pour que François n'en connût pas. L'enseignement par l'image qu'il avait reçu de son éducation, ce savoir de similitude, forme du langage de l'intellectuel et forme de la mentalité de « monsieur-tout-le-monde » devait trouver dans la construction d'église un moyen d'expression (et d'être) des plus immédiats et des plus communs.

Sans partager ses conclusions, nous disons avec Sabatier :

L'entraînement avec lequel François s'était consacré au travail de restauration de Saint-Damien était, sans doute, un écho de la fougue avec laquelle, par delà les Alpes, les communes de France transformaient leurs cathédrales ou en bâtissaient de nouvelles. Ce mouvement s'étendait de proche en proche dans les diverses parties de l'Europe. Au fond de

58. J. LE GOFF, *Marchands et banquiers du moyen âge*, p. 16-19.

tout cela, il y avait le désir et peut-être l'illusion de préparer des cieux nouveaux et une terre nouvelle.⁵⁹

L'église d'après les textes.

Afin de placer quelques balises dans notre désir de retrouver l'espace de prière que François établit en construisant ses églises, écoutons ces écrivains du temps faire vibrer ce timbre de l'harmonie universelle dans l'évocation de ces mots de pierre, de ciment, et de bois.

Au premier livre de ses *Sentences*, Bruno d'Asti évoque tous les langages en lesquels l'Eglise, épouse du Christ, est signifiée. En multiples similitudes, il déploie la grammaire de l'« espace nouveau », en toutes les figures qui l'expriment : le paradis terrestre, l'arche de Noé, le tabernacle de l'Alliance, le temple de Salomon, la femme de l'Ecriture, la cité de Jérusalem, puis les églises. Dans des termes communs à son temps et tirés de saint Paul, l'auteur affirme cette similitude qui fonde le langage de l'Eglise :

De la même manière que cette maison a un fondement, des pierres et des murs, des portes et des fenêtres, et toutes choses semblables ; de même, l'Eglise sainte, d'après les mots de l'Apôtre et selon une certaine similitude, se perçoit comme possédant toutes ces choses. Ecoutons l'Apôtre nous dire, nous enseigner, nous montrer le sens des fondements et de l'édifice qui repose sur ces fondements... (suit la citation de Paul, I Cor. 3-11).⁶⁰

Fort de ce texte, Bruno développe le sens de tout élément inclus dans la construction de l'église. En un autre ouvrage il résume cette signification :

Ainsi, cette église construite de bois et de pierre désigne cette Eglise construite de pierres vivantes et dont les pierres sont unies et assemblées non pas par du ciment, mais par la charité. Son fondement est le Christ, ses portes sont les Apôtres, ses colonnes sont les docteurs et les évêques, et chacune de ses pierres resplendit à l'égal de sa fidélité et de sa bonté.⁶¹

59. P. SABATIER, *Etudes inédites sur S. François d'Assise*, ed. A. GOFFIN, Paris, 1932, p. 186.

60. « Quemadmodum enim ista fundamentum habet, lapides et parietes habet ; portas et fenestras, et similia habet ; similiter et sancta Ecclesia, Apostolo dicente, secundum quamdam similitudinem, haec omnia habere dignoscitur. Sed ipse dicat : Ipse nos doceat ; ipse ejus fundamenta et aedificium fundamentis suppositum ostendat » (S. BRUNO, *Sententiae*, lib. I, cap. VII, PL 165, 895 B).

61. « Secundum hanc igitur significationem, haec ecclesia ex lignis lapidibusque constructa, eam Ecclesiam designat, quae ex vivis lapidibus aedificatur ; cujus lapides non calce, sed charitate junguntur et uniuntur ; cujus fundamentum Christus est ; cujus portae apostoli sunt ; cujus columnae episcopi sunt et doctores, in quo unusquisque lapis tanto amplius rutilat, quanto

Les auteurs de cette époque interprètent de même manière, à part peut-être quelques variantes minimales, les différents éléments qui composent le bâtiment de l'Église. Afin de nous en rendre compte, nous mettrons successivement en parallèle l'interprétation symbolique de Bruno d'Asti, celle d'Honorius Augustodunensis, celle de Pierre de Roissy, chancelier de l'église de Chartres de la fin du XII^e siècle, et celle de Garnier de Saint-Victor, chanoine régulier et supérieur de l'Abbaye de Saint-Victor vers la même période.

En ce qui concerne la notion de fondations, nous avons les textes suivants :

De même qu'une maison a des fondations... l'Église a aussi ses fondations, les Apôtres, les Prophètes et le Seigneur Jésus notre Sauveur, fondement de toute fondation.⁶²

Une maison est construite sur des fondations de pierre, l'Église est fondée sur la dure pierre du Christ.⁶³

Dans la construction d'une telle église, l'évêque place dans les fondations une pierre marquée d'une croix, bénite avec de l'eau et de l'encens, parce que le Christ, en qui est la plénitude de grâce est la fondation de l'Église.⁶⁴

Le Seigneur lui-même porte le nom de fondation... il est la base des fondations, principe de ceux qui débutent, constance des forts.⁶⁵

Nous sommes ici en plein langage symbolique. Il ne s'agit pas d'identification : identifier le fondement d'une église à Jésus-Christ serait participer à cette décadence symbolique qu'est l'idolâtrie. Il ne s'agit pas non plus d'une explication : expliquer le fondement d'une église par Jésus-Christ (ou vice-versa) impliquerait l'utilisation des catégories de « relation », « mesure », « différence », par le moyen du « discernement ». Or ces catégories, d'ailleurs liées à celle

« fidelior et melior est » (S. BRUNO, *Tractatus de sacramentis ecclesiae*, PL 165, 1092 B).

62. « Quemadmodum enim domus ista fundamentum habet... Habet igitur Ecclesia fundamentum, apostolos videlicet et prophetas, et Jesum Dominum et Salvatorem nostrum fundamentorum omnium fundamentum » (S. BRUNO, *Sententiae* 895 C).
63. « Domus haec super petram locatur; et Ecclesia super Christum firmam petram fundatur » (HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae*, lib. I, cap. cxxix, PL 172, 586 A).
64. « In edificatione autem hujus modi domus episcopus vel ejus vicarius lapidem jacit in fundamentum, cruce impressam, cum aqua benedicta et cum incenso, in fundamentum, quia Christus in quo est plenitudo gratiarum est fundamentum ecclesiae » (PIERRE DE ROISSY, *Manuale de mysteriis Ecclesiae, recueil de textes relatifs à l'histoire de l'architecture et à la condition des architectes en France au moyen âge, XI^e et XII^e siècles*, ed. par V. MORTET et P. DESCHAMPS, Paris, 1929, p. 184).
65. « Fundamenti nomine ipse Dominus designatur... Ipse quippe fundamentum est fundamentorum quia et origo est inchoantium, et constantia robustorum » (GARNIERI, *Gregorianum*, lib. XIII, cap. ix, PL 193, 400 C).

d'« identité » n'apparaîtront vraiment dans l'histoire de la connaissance qu'à l'époque classique. L'expression symbolique veut percer l'identité (voir « plus outre dans la chose », dit Montaigne⁶⁶) pour rejoindre la signature des choses. Par là, « connaître... c'est recueillir toute l'épaisse couche des signes qui ont pu être déposés en elles ou sur elles (les choses) ; c'est retrouver aussi toutes les constellations de formes où ils prennent valeur de blason ». ⁶⁷ Construire les fondations d'une église, et dire : ces fondations sont Jésus-Christ, ou bien : ce fondement est comme (semblable à...) Jésus-Christ, c'est établir la signature du fondement, c'est retrouver sa réalité la plus profonde ; au delà de son « identité » immédiate, c'est lui donner ses dimensions dans la terre nouvelle et les cieux nouveaux, qui sont les seuls lieux de l'espace réel ; c'est en faire une lettre aussi bien du livre de la nature que du livre de l'Écriture.

Mircea Eliade a montré combien l'homme primitif (celui qui n'a pas le livre de l'Écriture) éprouve le besoin de voir dans le fondement de la maison qu'il habite (piquet de tente ou poteau principal) un symbole du « Pilier du Monde ». Ce symbole lui donne de vivre dans un univers « cosmisé » donc réel, car « l'homme religieux désire vivre au « centre du monde » autrement dit, dans le réel ». ⁶⁸ La démarche esthétique, dans la mesure de sa fidélité au livre de la nature retrouve souvent cette symbolique du centre. Au delà de son époque, par fidélité à son art, Rodin exprime ce principe de base : « Lorsque vous modelez, ne pensez jamais en surface, mais en relief. Que votre esprit conçoive toute superficie comme l'extrémité d'un volume qui la pousse par derrière... Toute vie surgit d'un centre, puis elle germe et s'épanouit du dedans au dehors... ». ⁶⁹

Au livre de l'Écriture, on lit comment Jésus-Christ s'est révélé être lui-même ce fondement. Déjà dans l'Ancien Testament, c'était lui cette « pierre rejetée des bâtisseurs, devenue pierre d'angle », c'était lui le « rocher inébranlable » en qui on se fie. Dans le Nouveau Testament, il se révèle Verbe créateur, source d'être, centre du monde, fondement, réalité de tout fondement. C'est là le point central autour duquel s'articule toute la symbolique des cathédrales ou des églises. Le fondement est perçu comme l'assise sur laquelle tout sens repose : Jésus-Christ, « Verbe » en dehors duquel tout le reste du texte est incohérent, c'est-à-dire non-être. Pour rendre manifeste ce sens de la fondation de l'église, l'évêque, lors de la dédicace, inscrivait sur le dallage (la partie qui tout en étant liée à la fondation reste visible aux fidèles) la série des lettres de l'alphabet, deux fois chaque série,

66. MONTAIGNE, *Essais*, livre 3, chap. 5, ed. Garnier-Flammarion, Paris, 1969, p. 88.

67. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 55.

68. MIRCEA ELIADE, *Le sacré et le profane*, col. « Idées », Gallimard, 1965, p. 49.

69. A. RODIN, *L'Art*, entretiens réunis par P. GSELL, ed. Grasset, Paris, 1919, p. 6.

suisant les axes d'une croix. Dans son commentaire, Bruno d'Asti explique qu'« ainsi, en ce peu de lettres, toute science est contenue ». Sous la forme de la croix, l'ensemble de ces lettres devient principe du langage. Verbe où sont unis l'esprit et la lettre, l'Ancien et le Nouveau Testament. La croix, signe du Christ des « quatre horizons » de l'univers, devient le sens plénier de la fondation, lieu fondamental, clef de toute signification, ceci parce que « dans le Christ, et par la passion, toute la vérité du temple est manifestée, le Saint des Saints est révélé ».⁷⁰ Notre Bruno utilise alors la traditionnelle image de l'Apocalypse dans laquelle Jésus-Christ ouvre le septième sceau, le sceau qui révèle l'être et le langage des choses.

Celano, fidèle à son époque, souligne ce sens christique des fondations de la première église de François. L'Assisiote a reconstruit en refusant de déterrer les fondations pour signifier l'immédiateté et la totalité de la primauté du Christ : « Il (François) ne voulut point construire à neuf, mais répara une vieille église, remaçonna les murs croulants ; ils ne déterra pas les fondations mais rebâtit sur elles, gardant ainsi au Christ, sans le savoir, le rôle primordial, car personne ne peut poser d'autre fondement que celui qui est déjà en place : le Christ Jésus ».⁷¹ Celano réduit le symbole à un moyen du spirituel, la symbolique est donc pour lui une forme magique, au service d'une possession de la matière par l'esprit. La matière n'est plus voulue pour elle-même, mais elle est réduite à un moyen transitoire au service de l'esprit seul. D'où l'expression « sans le savoir », laissant sous-entendre que, par ses constructions, François apprendrait petit à petit ce « spirituel » et que, finalement, une fois qu'il saurait, il n'aurait plus besoin de construire. Pourtant, en cette même période de sa vie, François s'accroche au Christ de façon à ce que Celui-ci soit sa seule certitude, son seul langage, son seul fondement, le seul « lieu » où il se retrouve. Cette « localisation » de son être et de sa pensée est devenue assez manifeste pour être vue de tous. Au dire même de Celano : « Quelle noblesse dans cette âme qui déjà ne veut rien d'autre que le Christ ».⁷² Cette fermeté dans l'unité de son choix lui vaut tous ses ennuis : « A le voir donner ainsi tout son temps à des tâches concernant le service de Dieu, son père se mit à le persécuter ».⁷³ A croire que François

70. « In his etiam paucis litteris omnis scientia continetur... In Christi namque passione verum templi scissum est, et revelata sunt Sancta sanctorum » (S. BRUNO, *Tractatus de sacramentis ecclesiae*, PL 165, 1094 D-1095 C).

71. « Illamque (domum) non de novo facere tentat, sed veterem reparat, vetustam resarcit; non fundamentum evellit, sed super illud aedificat, praerogativam, licet ignorans, semper reservans Christo : Fundamentum enim aliud nemo potest ponere, praeter id quod positum est, quod est Christus Jesus » IC 18 (AF 16-17; DV 231).

72. « O liberalem animum viri, cui solum jam sufficit Christus ! » IC 12 AF 138; DV 356).

73. « Sed jam operibus pietatis insistentem pater carnalis persequitur » IC 12 (AF 137; DV 356).

aurait posé des gestes dont tous auraient compris le sens, sauf lui-même !

Une fois l'herméneutique définie, la phrase peut se construire, le bâtiment s'élève dans toute sa signification ; ce sont d'abord les murs et les pierres qui composent le mur :

Les pierres qui forment les murs de l'église signifient toute la multitude du peuple.⁷⁴

Cette église est construite de pierres dures de même que l'Eglise se bâtit avec les forts, forts aussi bien dans la foi que dans les œuvres.⁷⁵

Les quatre murs signifient les peuples venant des quatre extrémités du monde vers la foi au Christ.⁷⁶

Le nom de mur se réfère à la nature humaine.⁷⁷

Les fondations posées, les murs découpent l'espace de la fraternité humaine. C'est l'espace du peuple fidèle s'acheminant vers la terre promise, l'espace des assemblées du Temple, l'espace de l'ensemble des citoyens du Corps mystique.

Dans plusieurs religions primitives (en Guinée, en Amérique du Nord, en Italie ancienne et chez les anciens Germains), les murs du temple ou de la cabane sacrée symbolisaient les quatre directions de l'espace cosmique. « A partir d'un centre (axis mundi) on projette les quatre horizons dans les quatre directions cardinales ». ⁷⁸ Là encore, le livre de l'Écriture recoupe ce symbolisme du livre de la nature, en lui révélant ses dimensions les plus profondes. En établissant la généalogie du Christ, saint Mathieu distingue trois périodes de quatorze générations. Entre chacune de ces périodes, nous retrouvons un temple, temple dont la représentation devient de plus en plus universelle :

Le premier temple : Celui de Salomon, entre David et Salomon. Il est réservé aux seuls Israélites, c'est le privilège du peuple élu.

Le second temple : Celui de Zorobabel, au retour de la captivité. C'est encore l'œuvre des Israélites, mais les pro-

74. « Per lapides autem quibus parietes construuntur, omnis haec populi multitudo significatur » (S. BRUNO, *Sententiae*, lib. I, cap. VII, PL 165, 896 A).

75. « Domus haec ex duris lapidibus construitur, et Ecclesia ex fortibus in fide et operatione colligitur (HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae*, lib. I, cap. CXXIX, PL 172, 586 A).

76. « IIII^{or} parietes significant populos ad fidem Christi de IIII^{or} mundi partibus venientes » (PIERRE DE ROISSY, *Manuale de mysteriis Ecclesiae*, recueil... V. MORTET et P. DESCHAMPS, p. 185).

77. « Parietis nomine humanitatis natura designatur... » (GARNIERI, *Gregorianum*, lib. XIII, cap. x, PL 193, 401 C).

78. MIRCEA ELIADE, *Le sacré et le profane*, p. 43.

phètes viennent « ouvrir » ce temple : « La maison de Dieu sera ouverte à tous ». ⁷⁹

Le troisième temple : Celui de Jésus-Christ, à la fin des temps, celui qui rassemble tous les hommes, celui dont Jésus-Christ a pu dire : « Détruisez ce temple, je le rebâtirai en trois jours ». ⁸⁰

Il était normal que la symbolique se rattachant au mot temple suive l'évolution de cette compréhension. Pour ouvrir aux hommes ses dimensions universelles, Jésus-Christ utilise le langage de la nourriture, liant ainsi le temple au repas sacrificiel. Déjà la Sagesse de l'Ancien Testament avait associé temple et communion au sacrifice : « La Sagesse a bâti sa maison, elle a taillé ses sept colonnes, elle a immolé ses victimes, mêlé son vin, dressé sa table ». ⁸¹ Jésus-Christ utilisant successivement les symboles de « pierre angulaire » et « pain de vie » unit ces thèmes en leur unique source, lui, Jésus, révélation du Corps mystique, édifice et nourriture, espace nouveau et banquet eschatologique, lieu de communion où se retrouve l'humanité rachetée, véritable dimension des quatre directions de l'espace cosmique. La foi médiévale avait recherché une expression intense de cette « fraternité nouvelle ». La Jérusalem antique ne pouvait-elle devenir l'expression idéale de cette Jérusalem céleste ? Il suffit de lire comment les chroniqueurs décrivent l'attitude des croisés arrivant en vue de Jérusalem pour n'en pas douter. ⁸² Toutefois, on perdit très vite la foi en cette expression, les expéditions de 1147 et 1187 s'étaient avérées des échecs. Aussi les croisades sur Jérusalem se muèrent en « croisades des cathédrales ». La spiritualité de fond était sensiblement la même : construire le signe de la communion, l'« Imago mundi » en Jésus-Christ. C'est pourquoi les évêques accordèrent à ceux qui participaient aux constructions d'églises les mêmes indulgences qu'à ceux qui étaient partis en croisade. Peut-être s'était-on souvenu de ce texte de saint Hilaire qui évoquait ainsi l'Eglise : « Ses murs doivent s'élever de pierres vivantes, la Pierre angulaire doit lui donner son équilibre, Elle doit se dresser par les progrès de ses matériaux fortement unis jusqu'à la taille de l'Homme parfait, jusqu'à la mesure du Corps du Christ ». ⁸³

François savait que ces hommes qui l'entouraient étaient des « pierres vivantes » ; ces « pierres vivantes, rassemblées de toutes les contrées du monde, servirent à la construction du temple de l'Esprit-

79. Isaïe, LVI, 1, 8.

80. S. Jean II, 19. On trouve l'étude du symbolisme de ces trois temples dans l'ouvrage de J. TOURNIAC, *Symbolisme maçonnique et tradition chrétienne*, préface de J. PALOU, *Un itinéraire d'Israël au Christ*, Paris, 1965, chap. 2, p. 143-177.

81. Livre des Proverbes, IX, 1 et 2.

82. R. GROUSSET, *L'épopée des croisades*, Paris, 1939, p. 42-43.

Saint ». ⁸⁴ François montait petit à petit les murs de ces chapelles, miroirs de ce temple. Dans le reflet de ces miroirs, il faut joindre deux autres images qui viennent le compléter. C'est d'abord le songe du pape Innocent III. François soutient les murs de la basilique du Latran qui vont s'effondrer, et le pape de conclure : « Voilà vraiment celui qui par son action et son enseignement, soutiendra l'Eglise du Christ ». ⁸⁵ Mais la vision que le Saint se fait du diable est peut-être plus révélatrice du sens qu'il accorde à l'érection des murs d'une église. « Le diable ne se contentait pas de le troubler intérieurement par des tentations : il s'acharnait extérieurement sur lui pour l'effrayer, provoquait l'écroulement des murailles, l'effondrement des bâtisses ; et François luttait corps à corps avec lui ». ⁸⁶ L'un démolit, l'autre construit ; l'un fomenté l'anti-communion, la désagrégation, la décomposition de l'édifice, l'autre monte les pierres de ses murs, il ratifie dans la lettre matérielle cette construction de résurrection.

Il faut remarquer que cet enthousiasme pour la construction d'église décuple par ailleurs la taille des bâtiments : on élève la voûte, on agrandit le chœur, et pour bien éclairer, afin que l'espace soit mieux signifié, on agrandit les fenêtres :

Les fenêtres signifient les évêques et les docteurs et tous ceux qui par leur doctrine et leurs exemples illuminent la maison du Seigneur. ⁸⁷

Les fenêtres transparentes qui protègent de la tempête et introduisent la lumière sont les docteurs qui protègent des erreurs de l'hérésie et font éclater la lumière de la doctrine de l'Eglise. ⁸⁸

Les fenêtres de vitres qui sont dans l'église, par lesquelles **sont arrêtés vents et pluies**, et qui transmettent la clarté du soleil, sont les Saintes Ecritures qui éloignent de nous toute chose nocive, et nous illuminent. ⁸⁹

83. S. HILAIRE, *Traité sur le psaume 126*, cité par TOURNIAC, *op. cit.* p. 171.

84. « *Revera super constantiae fundamentum charitatis nobilis structura surrexit, in qua vivi lapides, ex omnibus mundi partibus coacervati, aedificati sunt in habitaculum Spiritus Sancti* » IC 38 (AF 30; DV 250).

85. « *Vere* », inquit, « *hic ille est qui opere ac doctrina Christi sustentabit Ecclesiam* » IIC 17 (AF 141; DV 362).

86. « *Manu ad manum cum diabolo conflagabat, cum in ejusmodi locis non solum tentationibus ipsum pulsaret interius, verum etiam exterius ruinis et subversionibus deterreret* » IC 72 (AF 54; DV 278).

87. « *Per fenestras vera episcopos et doctores omnesque alios intelligere possumus, quorum doctrina et exemplis haec domus Domini illuminatur* » (S. BRUNO, *Sententiae*, lib. I, cap. VII, PL 165, 896 B).

88. « *Perspicuae fenestras, quae tempestatem excludunt et lumen introducunt doctores, qui turbini haeresum obsistunt, et lumen doctrinae Ecclesiae infundunt* » (HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae*, lib. I, cap. cxxx, PL 172, 586 B).

89. « *Fenestre vitree quae sunt in Ecclesia, per quas ventus et pluvia arcentur*

La lumière chez le primitif est surtout personnalisée dans le soleil. Les « hiérophanies solaires traduisent les valeurs religieuses de l'autonomie et de la force, de la souveraineté, de l'intelligence... Un grand nombre de mythologies héroïques sont de structure solaire. Le héros est assimilé au soleil; comme lui, il lutte contre les Ténèbres, il descend dans le royaume de la Mort et en sort victorieux... ».⁹³ Dans notre culture, le néo-platonisme, sous la plume de Denys l'Aréopagite, verra dans la lumière un constitutif de l'être, un principe modèle de la création. Transmise par les commentaires de Scot Erigène, cette métaphysique de la lumière réapparaît dans les écrits de cette époque du gothique naissant, à la fin du XII^e siècle. Le rôle de la lumière est double. Elle est elle-même symbole (et d'ailleurs le plus signifiant puisqu'elle est principe de vision) de son similaire, cette « lumière Invisible » que Denys appelle « Lumière Superessentielle » ou encore « Soleil Invisible ». Elle est aussi un moyen de symbole. Dieu étant Père des lumières « c'est tout l'univers matériel qui devient une grande lumière, composée d'une infinité de petites lumières, qui sont comme autant de lanternes..., chaque chose perceptible, qu'elle soit l'œuvre de l'homme ou naturelle, devient un symbole de ce qui n'est pas perceptible, une marche pour l'ascension vers le ciel; l'esprit humain, lorsqu'il s'abandonne à l'harmonie et au rayonnement qui sont le critère de la beauté terrestre, se sent lui-même guidé vers la cause transcendante de cette harmonie et ce rayonnement qui est Dieu.⁹⁴

A cette dimension spatiale du symbolisme de la lumière s'ajoute une dimension temporelle qui, elle aussi, connaît un renouveau en cette fin du XII^e siècle. Jusqu'alors la succession des jours et des nuits avait habitué l'homme à découper la journée d'après l'évolution de la lumière solaire. Les heures de l'office bénédictin réglaient la vie rurale et la lumière signifiait avant tout un temps quotidien. Avec l'évolution des techniques, le rythme de la vie devient davantage urbanisé, voire commercialisé. Le temps ne se perçoit plus tellement d'après le découpage solaire de la journée, mais bien d'après l'évolution de la ville et celle des affaires. Le prêt à intérêt, où le temps sur une plus ou moins longue période devient producteur de richesse, apparaît et on le pense alors en terme de profit, en terme de fortune à obtenir.⁹⁵ La lumière conserve son pouvoir d'évoquer le temps, mais son sens dépasse la notion du jour et de la nuit; c'est le temps « absolu » qu'elle évoque, le temps de l'origine auquel elle a été associée dès le premier jour de la création, le temps de l'eschatologie. C'est la lumière d'avant le soleil, cette lumière de Jésus transfiguré, la lumière qui éclaire les visions de l'Apocalypse. C'est la lumière proprement liturgique c'est-à-dire celle de l'agneau perpé-

92. « Coeli solem imitantes... » (*Ibidem*, p. 401).

93. M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, p. 135.

94. E. PANOFSKY, *Architecture gothique et pensée scolastique*, p. 40.

95. J. LE GOFF, *Marchands et banquiers au moyen âge*, p. 74.

tuellement offert, celle qui marque le temps du Verbe éternellement prononcé.

On pourrait objecter que les petites fenêtres des chapelles de François sont étroites et peu nombreuses, creusées dans des murs épais et incarnent assez mal ce symbole. Il ne s'agit toutefois pas d'établir des identités en lesquelles l'égalité du signe à sa signification serait démontrable, nous sommes ici dans l'ordre du symbole. Bien que minuscules, ces fenêtres laissaient passer un rayon de lumière où se perdait la méditation du Saint :

Loué sois-tu Seigneur, dans toutes les créatures,
spécialement messire frère Soleil,
par qui tu nous donnes le jour, la lumière ;
il est beau, rayonnant d'une grande splendeur
et de toi le Très-Haut, il nous offre le symbole.⁹⁶

Notre Père très saint...
Qui es aux cieux
dans les anges et dans les saints
les illuminant pour qu'ils te connaissent
car tu es, Seigneur, la lumière....

Que ton nom soit sanctifié,
que devienne toujours plus lumineuse en nous
la connaissance que nous avons de toi...

Que ton règne vienne...
où sans ombre enfin nous te verrons...⁹⁷

Le langage du bâtiment ne s'arrête pas là. Pour nos auteurs, les colonnes de l'église signifient la force et les vertus qui confèrent à l'Eglise sa solidité : pour Honorius, les voûtes sont les princes séculiers qui protègent l'église et les structures du toit sont les soldats sous les ordres de ces princes ; pour Pierre de Roissy les poutres qui soutiennent le toit sont les prélats qui par leur travail permettent aux contemplatifs de vivre, ces derniers étant les ornements de l'Eglise.

96. Laudato sie, misignore, cum tucte le tue creature,
spetialmente messor lo frate sole,
loquale iorno et allumini noi par loi.
Et ellu ebellu eradiante cum grande splendore :
de te, Altissimo, porta significazione.
F, *Cantique des Créatures*, 3, 4 (VB 310 ; DV 196).

97. Sanctissime Pater noster
Qui es in caelis :
in angelis et in sanctis, illuminans eos ad cognitionem, quia tu, Domine,
lux es...
Sanctificetur nomen tuum :
clarificetur in nobis notitia tua,
Adveniat regnum tuum :
... ubi est tui visio manifesta...
F, *Laudes*, 1-6 (VB 228 ; DV 161).

etc. Ces « prolongations » de la symbolique fondamentale doivent se comprendre comme commentaire d'un même noyau de signification. La clef de compréhension étant donnée, l'image se « signifie » à l'infini. Peu d'idées nouvelles sont derrière ces mots nouveaux, elles constituent le déroulement du même langage.

Ces quelques exemples ne peuvent prouver à eux seuls la « réalité » du langage symbolique des constructions de l'époque. D'aucuns pourraient prétexter que c'est là un symbolisme « a posteriori », ajouté après coup, plaqué de l'extérieur sur des bâtiments déjà existants, par quelques poètes moralisants. Nous aurions alors un symbolisme qui ne signifierait rien du tout quant à la mentalité constructrice de ce temps.⁹⁸ A cette objection nous répondrons qu'effectivement il peut sembler en être ainsi, pour peu qu'on isole ces textes de leur milieu culturel. Il faut replacer ceux-ci dans le mode de savoir du temps, savoir qui se déroule dans le semblable des choses, savoir où le symbole n'est jamais isolé du réel mais s'y trouve lié dans le reflet des choses entre elles. En un tel savoir, celui qui sait est le « speculator », celui dont le regard pénètre le jeu des miroirs (« speculum »). Celui-ci reparcourt la trame du semblable qui unit les choses dans la structure de l'univers. Un symbolisme a posteriori n'a aucune place dans ce savoir : en un reflet de miroir à miroir, il n'y a ni avant ni après. L'ordre des choses tient à la structure du réel ; la symbolique qui parcourt ce réel, tout en y étant liée, ne saurait s'en dissocier en un « avant » ou un « après ». Que le Christ soit fondement et que l'Évangile soit lumière, c'est là l'ordre des choses, la structure de l'« universitas », le réel. Que ce fait soit exprimé d'abord par une cathédrale (par « d'abord » on entendrait « réellement »), et ensuite (« littérairement ») par un texte symbolique : cela serait un non-sens dans le savoir du temps puisque les deux, et la cathédrale et le texte symbolique, ne sont réels que par leur référence à l'ordre du monde, à l'« Imago Mundi », Verbe intemporel. C'est cette référence qui donne à tout langage son « taux » de signification.

Cette appartenance commune des écrits et des pierres à une même signification, à une même conception de l'être, s'est vécue dans la pratique. Ces deux manifestations d'une seule lecture de la révélation des choses ne s'ignorèrent pas. Si les hommes qui évoquèrent par écrit ce symbolisme furent parfois engagés dans la construction d'églises, les bâtisseurs de cathédrales furent toujours en étroit contact avec le monde théologique. L'historien P. du Colombier précise : « Ceux qui méritent le plus souvent, au moins à l'origine, d'être qualifiés de patrons, sont, en Angleterre, en France, en Allemagne, les évêques ou les abbés ».⁹⁹ Par patron, il faut entendre : « Celui qui commande, qui dirige un bâtiment, à l'exclusion de ceux qui sont chargés de l'exé-

98. Cf. V. MORTET et P. DESCHAMPS, *op. cit.*, t. 2, p. 1x. On est d'ailleurs surpris par cette remarque de l'auteur : « Ces textes très curieux sont rares... » (*Ibidem*).

99. P. du COLOMBIER, *Les chantiers des cathédrales*, Paris, 1953, p. 26.

cution ». ¹⁰⁰ Cas idéal et précieux parce que rare, l'abbé Suger personnalise ce lien. Ecrivain, il s'explique dans son *Libellus de Consecratione Ecclesiae S. Dionysii*. ¹⁰¹ Constructeur, il nous a laissé l'abbaye de Saint-Denis.

« Doté d'un petit bagage de connaissances, il est lancé dans le négoce ». ¹⁰² Saint Bonaventure en ces quelques mots évoque le cadre de la formation de François. Ce « petit bagage de connaissances », décan-té au contact du monde technique naissant, purifié dans la méditation, la lecture de l'évangile, la prière, constitue le langage de ces humbles chapelles. Le bagage est resté aussi petit, mais il s'est épuré dans la vision, il a revêtu la nudité du Christ en croix. Dans ce langage de construction, François formule les choix fondamentaux de son monachisme. Dans la reconstruction de ces chapelles, il découvre la pauvreté, ¹⁰³ la quête, ¹⁰⁴ la mortification. ¹⁰⁵ C'est là qu'il manifeste son sens de l'Eucharistie, son sens de l'Eglise. ¹⁰⁶ C'est surtout là, à partir de ce « va, et répare mon église », qu'il découvre son unique plan de construction, son unique modèle : « Après les paroles entendues devant le crucifix, il voulut jusqu'à sa mort mettre sa vie en conformité avec la Passion du Christ ». ¹⁰⁷ Ces mots forment le noyau qui donne consistance à ses constructions. Ils récapitulent toute la signification contenue dans les textes que nous venons d'évoquer.

Ce symbolisme n'est pas une thèse. François ne veut pas démontrer Jésus-Christ en construisant. Ce symbolisme n'est que le lieu de ces constructions. François a reçu le don de la lumière, en cette lumière il voit les choses : selon sa vision et dans cette lumière il joue (dans le sens du jeu-action), et ces constructions sont l'œuvre de ce jeu. Le sens du jeu est une composante principale de la personnalité de

100. *Ibidem*.

101. PL 186, 1239-1254.

102. S. BONAVENTURE, *Legenda Major*, chap. I, 1 (DV 587).

103. C'est pour construire Saint-Damien qu'il se débarrasse de l'héritage familial — vente du cheval et du drap (IC 8) —. L'attitude de son père qui lui réclame cet héritage avec lequel le saint voulait construire (IC 14) trouve sa réponse dans la parole de l'évêque d'Assise, parole qui va déterminer tout son sens de la pauvreté : « Dieu te fournira en abondance tout ce qui est nécessaire à l'œuvre de son Eglise » (L3C, 19).

104. La première chose qu'il quêtâ dans sa vie fut des pierres (L3C, 21); puis il quête sa nourriture pour pouvoir s'occuper à construire (L3C, 22), et il quête de l'huile pour l'entretien des églises qu'il construit (L3C, 24).

105. Lui qui était jadis de mœurs raffinées, « il portait des pierres sur ses épaules, se mortifiant de mille façons au service de Dieu » (L3C, 21).

106. En quelques gestes qui entourent ces constructions, il manifeste déjà ce respect de l'Eucharistie qui sera le point principal de son appartenance ecclésiale, et qui le rendra si exigeant quant à l'appartenance à l'Eglise romaine — respect du sacerdoce (IC 9); entretien des lampes, et... le simple fait de ces constructions !

107. « ... diximus... ipsum post visionem et allocutionem imaginis Crucifixi fuisse usque ad mortem semper Christi passioni conformem » L3C, 15 (AS 727; DV 811).

François. Poète, il joue avec les mots; acteur, il joue avec sa facilité de mise en scène; chevalier, il joue avec les armes, etc...¹⁰⁸

Le jeu est ce « faire » libre et spontané par lequel l'homme témoigne de la vie qui l'envahit. Il est ce geste en lequel l'homme ratifie sa participation à la vie sans aucun autre but que l'épanouissement de cette vie et la joie qui en est la manifestation, « Vie s'épanchant librement et sans but, prenant possession de sa propre plénitude, chargée et saturée de sens par le seul et simple fait de son existence ». ¹⁰⁹ Le jeu peut s'apprendre et se styliser, mais pour être vrai il doit être libre, dégagé de toute fin utilitaire. La technique peut épanouir le jeu, mais seulement pour dégager davantage la liberté qui lui est inhérente, alors le jeu devient « art ». Mais si elle prend le pas sur cette liberté, la technique peut tuer le jeu. C'est par le jeu que l'enfant et le primitif s'éveillent à la vie. C'est dans le jeu de l'art et de la liturgie que l'homme réintègre son action dans son unité. La liturgie est le jeu de l'homme participant au jeu de Dieu. Par le Geste du Fils, l'homme est intégré au rythme trinitaire; l'assemblée des fidèles, Corps mystique, est récapitulée par le Fils qui joue devant le Père.¹¹⁰ Ce n'est que dans une plénitude de vie que l'homme peut jouer, c'est à la lumière de cette vie qu'il joue. Si François ne parle pas de ses constructions, c'est parce qu'elles sont un jeu : le jeu ne s'explique pas, le jeu ne se justifie que par le jeu. La seule chose qui nous permette d'affirmer que pour l'Assisiate ces églises furent un jeu, est l'existence brute de ces églises, sans manuel de lecture, sans code de déchiffrement. Ces églises ne veulent rien prouver, rien démontrer, rien apprendre. Elles sont les témoins d'une vie qui a

108. C'est ce sens du jeu qui valut à François ses titres de gloire au milieu de la jeunesse d'Assise. C'est aussi ce sens du jeu qui, au cours de son existence, lui permet de vivre et d'exprimer une foule de situations qu'il n'aurait jamais pu « dire » autrement :

— Sur la place du dôme de Saint-Pierre, il joue sous le travesti d'un mendiant (IIC 8);

— Ayant mangé de la viande un temps de carême, il se fait traîner sur la place d'Assise un lacet au cou, vêtu de ses chausses seulement (IC 54);

— Pour « dire » la pauvreté à ses frères, il joue le rôle du mendiant pélerin, et vient leur quêter du pain sans se laisser reconnaître (IIC 61);

— Pour « voir de ses yeux de chair » la scène de Noël, il improvise un véritable jeu liturgique sur la Nativité (IC 84).

C'est dans sa prière qu'il trouve le dynamisme de ce jeu. Jeu fondamental elle donne un sens à toute autre manifestation de jeu : « ... Mais quand il priait en forêt ou dans un ermitage, il faisait retentir les bois de ses gémissements, arrosait la terre de ses larmes, se frappait la poitrine et, comme s'il se sentait caché bien à l'abri dans la chambre la plus secrète du Palais, échangeait avec son Seigneur d'interminables propos; là il rendait ses comptes au Juge, suppliait le Père, s'entretenait avec l'Ami, jouait avec l'Époux *ibi colludebat Sponso* » IIC 95 (AF 187; DV 427).

109. R. GUARDINI, *L'esprit de la liturgie*, traduction et introduction de R. d'HARCOURT, Paris, 1930, p. 215-216.

110. *Ibidem*, p. 214.

éclaté là, manifestation d'une plénitude gratuite. La symbolique dans laquelle ces églises puisent leur sens n'est pas un message qu'on tirerait d'elles dans un effort de traduction, elle est un reflet de ce Souffle de Vie dans lequel la liberté s'est déployée.

CADRE DE L'INTERPRETATION CELANIENNE

« Il faut être un poète ou un saint pour concilier, en se les assimilant les exigences contradictoires de la lettre et de l'esprit ». ¹¹¹ La figure de François reflète la plénitude de cette unité et témoigne de l'insuffisance de cette affirmation. Si le visage de François est « un », c'est parce que la sainteté a donné une ontologie à sa poésie, et parce que la poésie a donné un langage à sa sainteté : l'homme racheté se doit d'être à la fois saint et poète s'il ne veut pas être voué au silence, au non-être.

Celano fut prédicateur et littérateur, formé par l'étude d'écrivains antérieurs. La forme littéraire est le moule dans lequel se glisse son sens des choses, et s'il est assez poète pour connaître le mot, il n'est peut-être pas assez artiste (artiste dans le sens d'« artien », le « fabricant » d'art, le « technicien » de l'art), pour connaître la chose et la respecter dans sa matérialité. La lettre, chez lui, ne s'est peut-être pas assez purifiée au contact des choses. Il a assez compris François pour nous en donner une image vivante au delà des formes qu'il utilise, mais il lui arrive de rester prisonnier d'un langage formel dans lequel la pureté de François peut avoir quelque mal à se retrouver.

Francis de Beer, après avoir montré l'influence de saint Augustin dans l'écriture celanienne, souligne une piste qui concerne plus particulièrement notre problème. Par des comparaisons de textes, il est possible d'établir des liens entre l'interprétation que Celano fait de François, et celle que Guillaume de Saint-Thierry fait de saint Bernard dans sa biographie de ce dernier. ¹¹² Or saint Bernard est le grand spiritualisant du XII^e siècle. Prenant conscience des lacunes de son époque, il s'était fait le héraut de l'Esprit divin afin de corriger les mœurs et de redonner aux hommes une morale de salut. Cette mise en avant de l'esprit laissait la chair quelque peu dans l'ombre. Pour saint Bernard la chair appartenait à une condition de péché et ne pouvait être porteuse d'espace nouveau. Il faut lire cet écrit de saint Bernard à Guillaume de Saint-Thierry (celui-là même qui du vivant du saint rédigea sa vie, vie dont se serait inspiré Celano) dans lequel Bernard évoque ce que signifient pour lui ces constructions de bâtiments :

111. D. VORREUX, Introduction aux biographies de Celano, DV 202.

112. F. de BEER, *La conversion de saint François selon Thomas de Celano*, Etude comparative des textes relatifs à la conversion en Vita I et Vita II, Paris, 1963, p. 283 (note 9).

Vous donnez à vos églises des proportions gigantesques, les décorez avec somptuosité, les faites revêtir de peintures qui détournent irrésistiblement sur elles l'attention des fidèles, et n'ont pour effet que d'empêcher le recueillement... L'évêque, par nature de sa charge, règne sur un troupeau où tous n'ont pas l'intelligence des choses spirituelles, et il est juste qu'il use de moyens aussi matériels pour provoquer la piété d'un peuple charnel. Mais nous, qui n'appartenons plus au monde, nous avons abandonné pour le Christ la beauté même du monde : tout ce qui plaît aux sens, la joie de la lumière, la douceur de l'harmonie, l'odeur même de l'encens et la suavité de ce qu'on goûte, de ce qu'on touche, tout cela n'a pas plus de valeur pour nous que du fumier, quand notre seul souci est de gagner le Christ...¹¹³

Nous sommes bien loin du *Cantique des Créatures* de François et aussi de son auteur qui « savait puiser un grand réconfort dans toutes les choses de ce monde ». ¹¹⁴ Il ne s'agit plus là du « service » de Dieu dans une sagesse de l'univers, le but à atteindre est le « gain » du Christ au terme d'une démarche spirituelle.

Le bâtisseur de l'abbaye de Saint-Denis, confident et conseiller successivement de Louis VI et de Louis VII, n'échappe pas aux critiques de saint Bernard. C'est d'ailleurs en acceptant ces critiques qu'il réduit son train de vie, et réforme son abbaye en un renouveau d'austérité. En ce qui concerne le culte divin, et la dimension charnelle qu'implique ce culte. Suger n'en reste pas moins radicalement opposé à saint Bernard. Dans son ouvrage *Liber de Rebus in Administratione sua gestis*, il justifie contre toute attaque éventuelle l'esthétique dans laquelle il conçoit son abbaye, et profitant de la description de la riche croix ornée qu'il a fait mettre en l'église, il affirme ses positions :

Que chacun agisse selon sa conception. Quant à moi, il m'est très cher de penser que tout ce qu'il y a de plus précieux doive être utilisé avant toute autre chose, au culte eucharistique. Si,

113 « ... Omitto oratoriorum immensas altitudines, immoderatas longitudines, supervacuas latitudines, sumptuosas depolitiones, curiosas depictiones : quae dum orantium in se retorquent aspectum, impediunt et affectum... Et quidem alia causa est episcoporum, alia monachorum. Scimus namque, quod illi sapientibus et insipientibus debitores cum sint, carnalis populi devotio-nem, quia spiritualibus non possunt, corporalibus excitant ornamentis. Nos vero qui jam de populo exivimus; qui mundi quaeque pretiosa ac speciosa pro Christo reliquimus; qui omnia pulchre lucentia, canore mulcentia, suave olentia, dulces sapientia, tactu placentia, cuncta denique oblectamenta corporea arbitrari sumus ut stercora, ut Christum lucrificamus... » (S. BERNARD, *Apologia ad Guillelmum*, cap. XII, PL 183, 914 C-915 A, traduction par A. BEGUIN et P. ZUMTHOR dans *Saint Bernard de Clairvaux*, Paris, 1947, p. 158-159).

114. « ... iuvabatur felix iste viator iis quae in mundo sunt non modicum quidem » IIC 165 (AF 225; DV 481).

d'après la parole de Dieu ou l'ordre du prophète, les coupes, fioles et mortiers devant recevoir le sang des boucs, des veaux, de la génisse rouge, étaient d'or, combien plus les vases devant recevoir le sang du Christ doivent être d'or, de pierres précieuses et d'autres matériaux les plus chers de la création, et doivent aussi être utilisés avec grande dévotion et soins continuels. Evidemment, ni nous, ni nos objets ne suffisent à un tel service. En admettant même que notre substance se mue en cette nouvelle création des saints chérubins et séraphins, elle ne serait pas encore à la hauteur d'un tel service, indigne de servir cette hostie si extraordinaire. Cependant, nous avons une propitiation qui rachète notre indignité due au péché. Ceux qui nous contredisent nous affirment qu'il suffit pour ce service d'avoir une âme sainte, un esprit pur, une intention fidèle. Nous approuvons tout à fait la primauté de cette affirmation. Mais nous déclarons qu'avec aucune autre intention que celle de servir un sacrifice saint en toute pureté intérieure, on doit aussi le servir par l'ornementation extérieure des vases sacrés. Car c'est avec tous les moyens de l'univers qu'il importe de servir décemment notre rédempteur, lui qui n'a pas refusé de nous servir au moyen de tout l'univers sans exception, lui qui a joint sa nature à la nôtre en une unité admirable, lui qui, nous plaçant à sa droite, nous promet véritablement la possession de son règne, notre Dieu qui vit et règne dans les siècles ». ¹¹⁵

115. « Mihi fateor hoc potissimum placuisse, ut quaecunque cariora, quaecunque carissima, sacro-sanctae Eucharistiae administrationi super omnia deservire debeant. Si libatoria aurea, si fialae aureae, et si mortariola aurea ad collectam sanguinis hircorum aut vitulorum, aut vaccae rufae, ore Dei aut prophetarum jussu deserviebant : quanto magis ad susceptionem sanguinis Jesu Christi vasa aurea, lapides pretiosi, quaeque inter omnes creaturas carissima continuo famulatu, plena devotione exponi debent. Certe nec nos nec nostra his deservire sufficimus. Si de sanctorum cherubim et seraphim substantia nova creatione nostra mutaretur, insufficientem tamen et indignum tantae et tam ineffabili hostiae exhiberet famulatum. Tantam tamen propitiationem pro peccatis nostris habemus. Opponunt etiam qui derogant deferre sufficere huic administrationi mentem sanctam, animum purum, intentionem fidelem. Et nos quidem haec interesse praecipue, proprie, specialiter approbamus. In exterioribus etiam sacrorum vasorum ornamentis, nulli omnino aequae ut sancti sacrificii servitio, in omni puritate interiori, in omni nobilitate exteriori, debere famulari, profitemur. In omnibus enim universaliter decentissime nos oportet deservire Redemptori nostro, qui in omnibus universaliter, absque exceptione aliqua nobis providere non recusavit, qui naturae suae nostra sub uno et admirabili individuo univit, qui nos in parte dexterarum suarum locans, regnum suum veraciter possidere promisit, Dominus noster qui vivit et regnat per omnia saecula saeculorum » (SUGER, *Liber de Rebus in Administratione sua Gestis*, cap. xxxii, PL 186, 1234 C-D). Ce texte est cité par GIMPEL, *op. cit.*, p. 20. Il est aussi cité par E. PANOFSKY, *Architecture gothique et pensée scolastique*, p. 34-35. Toutefois, nous avons cru utile de le reprendre ici dans son entier, car nous ne croyons pas que ces deux auteurs en ont épuisé la théologie. Ce qui jus-

Sous l'apparence d'un simple développement, l'argumentation de Suger est ici rigoureuse. On pourrait la schématiser de la façon suivante :

- le but de notre vie est le « service de Dieu », ce n'est donc pas d'abord de « gagner » Jésus-Christ.
- Sans la propitiation du Fils, ce but est impossible : la chair est pécheresse et l'angélisme pur (refus de la chair, refus de la lettre) est lui-même incapable de ce service.
- Par la propitiation, la chair est rachetée, et l'équilibre chair et esprit doit alors s'appliquer à ce service redevenu possible. Ce service est à l'image du service de Dieu lui-même, et a toujours été de chair et d'esprit; ceci, dans la création, dans l'incarnation et dans l'eschatologie.

Ce service est avant tout liturgique puisque le but de l'être est la louange de Dieu. Le rôle de la chair dans ce service est d'être, par sa qualité et sa beauté, une lettre dans ce chant de louange. En liturgie, accueillie dans la propitiation du Fils, au delà de sa lourdeur qui en fait un objet de désir pour l'homme (lourdeur que Suger, à la suite

tife toute l'argumentation de Suger est le recours au service de Dieu envers l'homme, service qui a toujours comporté une dimension charnelle. Nous ne croyons pas qu'il s'agisse là d'une mésinterprétation de texte comme le laisse entendre Panofsky (p. 35), si Suger utilise (?) quelque image de l'épître aux Hébreux ce n'est sûrement pas dans le cadre de réflexion de cette épître qu'il fonde d'abord son affirmation, mais beaucoup plus fondamentalement dans la notion de service. Pour rechercher les sources de pensée de ce texte il faudrait non pas faire appel à cette épître aux Hébreux, mais analyser de plus près la notion de service dans la règle de saint Benoît, qui devait être centre de référence (aussi bien sur le plan de la réflexion que sur celui de la vie spirituelle), de l'abbé de Saint-Denis. Bien sûr, Suger n'était pas un « intellectuel », son activité et les intérêts dont témoignent ses écrits le prouvent, mais s'il connaissait l'œuvre de Denys l'Aréopagite, patron de l'abbaye (ce dont nous ne pouvons plus douter après avoir lu la première partie de l'ouvrage de Panofsky), il connut aussi sûrement les écrits de son fondateur saint Benoît, et malgré son activisme, nous ne sommes pas si convaincu qu'il n'entretenait « avec la vie contemplative » qu'« une relation de simple protection bienveillante » (*Ibidem*, p. 35-36). Ce lien, nature - contemplation - service de louange fut fondamental dans la pensée monastique d'alors. A titre de témoin, citons cet opuscule invitant le jeune moine à lire dans la nature la louange du Seigneur :

« Lis encore ce livre de la création et rends-toi compte qu'à l'observation de la création tu peux comprendre l'immense bonté, la toute-puissance et la sagesse de Dieu... La grande lecture de ce livre t'offre un matériau de louange divine et de quoi reformer en toi la Justice du Très-Haut » (Anonyme, *Liber monacheli*, Dom J. LECLERCQ, *Deux opuscules sur la formation des jeunes moines*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 33 (1957), p. 396).

C'est dans cette lecture du « matériau de louange divine » que l'on « construit » le service de louange (sans, bien sûr, vouloir exclure l'influence dionysienne !).

de Denys l'Aréopagite nomme « matérielle », la chair peut ouvrir le lieu terrestre sur l'espace nouveau. En quelques lignes précédant le texte que nous venons de citer, Suger tente de décrire le rôle spécifique de l'esthétique dans la liturgie. En évoquant ce qu'est l'esthétique déliturgisée (hors de l'église), il montre comment elle lui semble en elle-même un appel à l'espace nouveau :

Lorsque les multiples couleurs de la beauté des pierres précieuses m'arrachent aux soucis extérieurs, hors de l'amour de la beauté de la maison de Dieu ; et qu'une honnête méditation me fait réfléchir, transposant le matériel à l'immatériel à propos de la diversité des vertus saintes, je crois me voir en quelque étrange région de l'univers qui ne peut être ni dans la boue terrestre ni dans la pureté céleste. Par la grâce de Dieu, je crois alors être transporté de façon anagogique de ce monde inférieur dans un monde supérieur.¹¹⁶

Avec tous les risques que peut comporter une schématisation, nous aimerions, non pas définir, mais souligner les caractéristiques suivantes. Pour saint Bernard, l'eschatologie est avant tout « spirituelle », l'esprit y demeurant la seule dimension réelle. Son regard sur les choses est d'ordre « éthique », soulignant davantage la dimension « dynamique » de leur être, son but n'étant que la « possession de la vérité ». Pour Suger, l'eschatologie est avant tout « mystique », la chair et l'esprit tels que manifestés dans l'incarnation composant le prototype humain. Son regard sur les choses est d'ordre « esthétique », il perce la dimension « statique » de leur plénitude, son but est le « service de la Vérité ».

Au fond de ce débat renaît en notre tradition la querelle de l'iconoclasme. Les arguments invoqués sont sensiblement identiques à ceux du VII^e siècle. Les raisons derrière lesquelles se retranchent les iconoclastes comme Constantin V, bien que plus vindicatives, sont de ce même type de perception : la figuration du Christ, lettre matérielle représentant le Verbe, ne peut participer à la vie divine que seul l'esprit fait partager. En ne reconnaissant dans l'être que son identité, on refuse sa dimension symbolique. D'autre part, les iconodules, comme saint Jean Damascène, justifient l'image du Christ par l'incarnation et la résurrection de la chair. Par la rédemption, l'équilibre chair-esprit est retrouvé, et le symbole peut s'épanouir sans risque d'idolâtrie.¹¹⁷

116. « Unde cum ex dilectione decoris domus Dei aliquando multicolor gemmarum speciositas ab exintrinsicis me curis devocaret, sanctarum etiam diversitatem virtutum de materialibus ad immaterialia transferendo, honesta meditatio insistere persuaderet ; videor videre me quasi sub aliqua extranea orbis terrarum plaga, quae nec tota sit in terrarum faece, nec tota in coeli puritate demorari, ab hac etiam inferiori ad illam superiorem anagogico more Deo donante posse transferri » (SUGER, *op. cit.*, PL 186, 1233 D-1234 A ; cité par PANOFISKY, *Architecture*, p. 41).

117. Sur la permanence de l'iconoclasme dans notre culture on peut consulter l'œuvre de G. DURAND, *L'imagination symbolique* (Presses Universitaires

Une certaine parenté de langage entre François et Suger, pour ce qui est des objets matériels devant servir à recueillir le sang du Christ, peut servir d'indication pour comprendre François. Combien de fois, en ses lettres, l'Assiate insiste pour que les calices, corporaux et ornements d'autel soient considérés comme précieux.¹¹⁸ Même, « il voulut parfois envoyer par le monde ses frères, munis de ciboires précieux, avec mission de placer en lieu digne de lui le prix de notre rédemption. lorsqu'ils le verraient conservé dans des conditions peu décentes ».¹¹⁹ (Là encore, bien que non explicité nous retrouvons le lien entre rédemption et matière précieuse). De fait, François se présente comme l'iconodule par excellence : « Très attentif à tout ce qui concernait le culte de Dieu, il n'aurait pas voulu négliger ou laisser sans honneur quelque objet s'y rapportant ».¹²⁰ François vénère les reliques,¹²¹ et Celano lui-même s'excuse de ne pas trouver les mots qu'il faut pour évoquer l'émotion que ressentait le saint à l'image de la croix.¹²² C'est dans ce culte de l'image qu'il faut situer les constructions de François.

Il semble que saint Bernard ait influencé Celano, soit par la lecture de sa vie écrite par Guillaume de Saint-Thierry, soit par le courant cistercien qu'il avait engendré, lequel, en quelque sorte « anti-image » se reflète dans ses monastères sans couleurs, sans statues, sans symboles. Bien que déjà remis en cause, ce courant était encore bien vivant du temps de Celano. Vers 1195, Pierre le Chantre, dignitaire de la cathédrale de Paris, ne s'était-il pas écrié se référant explicitement à saint Bernard : « C'est péché que de construire des églises comme on le fait à présent... c'est toujours la passion de construire... ».¹²³

de France, Paris 1968), en particulier le chap. premier : *La victoire des iconoclastes ou l'envers des positivismes*. L'auteur montre comment nous vivons encore des formes de pensées iconoclastes : « Cette conception « sémiologique » (l'auteur fait appel ici au scientisme du XIX^e siècle) du monde sera la conception officielle des Universités occidentales et spécialement de l'Université française, fille aînée d'Auguste Comte et petite-fille de Descartes. Non seulement le monde est passible d'exploration scientifique, mais seule l'exploration scientifique a droit au titre désaffecté de connaissance. Pendant deux siècles l'imagination est violemment anathématisée... » (p. 21).

118. F, Let. 6, 3.

119. « Voluit quandoque mittere fratres per mundum cum pretiosis pixidibus, ut ubicumque indecenter locatum pretium redemptionis adverterent, optimo reconderent loco » IIC 201 (AF 245 ; DV 510).

120. « Divino cultui se devotissimum exhibens Deo dilectus homo, nil quod Dei est, relinquebat per incuriam inhonorum » IIC 202 (AF 246 ; DV 510).

121. *Ibidem*.

122. IIC 203 (AF 246 ; DV 511).

123. On retrouve cette littérature anti-luxe, anti-faste, chez plusieurs auteurs, tous plus ou moins disciples, quant à ce point, de l'abbé de Cîteaux :

vers 1150 : HUGUES de FOUILLOI, dans *De claustru animae*, lib I, cap. 1, PL 176, 1019-1020 ;

vers 1195 : PIERRE le CHANTRE, dans *Petri Cantoris Verbum abbreviatum*, PL 205, 255 et suiv. ;

Cette constatation nous permet, à titre d'hypothèse, d'émettre un doute sur la durée de la période pendant laquelle François construit. Puisque Celano, à travers les yeux de saint Bernard, ne pouvait comprendre les constructions de François que comme une accession au « spirituel », il était normal que Celano n'évoque cette dimension de la vie de l'Assisiate que seulement dans l'étape de « conversion » de ce dernier. Une fois « spiritualisé », il deviendrait donc illogique que François continue à réparer des églises car il n'aurait alors plus besoin en ces béquilles... En réalité, il est fort probable qu'au matin, lorsque les frères se séparaient afin d'aller travailler pour ne pas « éteindre en eux l'esprit de prière et de dévotion dont toutes les valeurs temporelles ne doivent être que les servantes »,¹²⁴ (noter l'union de temporel au spirituel pour le service), quelque chantier d'une humble chapelle n'attendait pas en vain son architecte François.

Pourtant, une perception capitale distingue François de Suger et le rapproche quelque peu de Bernard. Comme Suger, François a saisi que l'incarnation était le modèle du service, mais l'Assisiate a été plus loin que l'abbé de Saint-Denis dans la clairvoyance de cette union de la chair et de l'esprit : il en a perçu la simplicité. Pour François, l'incarnation est aussi le modèle de la simplicité. De la nudité de la crèche à la nudité de la croix (de la crèche de Gubbio à l'Alverne), le Verbe s'est manifesté dans une chair dépourvue de ses artifices afin d'être totalement libre sous la mouvance de l'esprit. La nudité du crucifié est l'épiphanie de la simplicité de l'Être. Dans le combat qui devait redonner à la chair sa promesse de résurrection, la nudité du Lutteur victorieux s'avère être la nudité du Verbe, la nudité du Principe des choses, et donc, par similitude, la nudité du vrai, la nudité de l'« Imago Mundi ». Il est bien probable que François eût été mal à l'aise en l'abbaye de Saint-Denis. Il y aurait peut-être lu la symbolique que nous avons évoquée dans les mots de Suger, mais cette symbolique ne lui aurait pas été aussi significative, aussi vraie, qu'en ces humbles chapelles où le Verbe apparaît plus nu, et qui, de ce fait,

vers 1210 : ALEXANDRE NECKAM, dans *De naturis rerum...* ed. Th. Wright, Londres, 1863, p. 281.

Victor MORTET commente ces textes dans *Hugues de Fouilloi, Pierre le Chantre, Alexandre Neckam, et les critiques dirigées au XI^e siècle contre le luxe des constructions*, dans *Mélanges d'histoire offerts à M. Charles Bémont*, Paris, 1913, p. 105-137.

Ce n'est évidemment pas l'objet premier de cette littérature qui influence Celano ; il n'est question ici que du luxe des cathédrales, du faste des abbayes et des palais épiscopaux, et tous ces écrivains auraient été, sans nul doute, impressionnés par les humbles chapelles de François. Il s'agit du cadre « spiritualisant » de cette littérature. Comme chez saint Bernard, la violence d'une polémique contre le luxe se formule en une dévaluation de la chair ; puisqu'il y a eu abus dans le désir de possession, la « chose » est jugée mauvaise et incapable de véritable langage de plénitude. Le symbolisme ne se peut alors que dans l'intention du sujet, il n'est que prophétique, transitoire, pour les faibles, « afin que par là... »

124. « ... ita quod, ... sanctae orationis et devotionis spiritum non extinguant, cui debent cetera temporalia deservire » F, 2 Reg. 5, 2 (VB 128 ; DV 92).

étaient en pleine similitude avec le Christ crucifié si cher tant à saint François qu'à saint Bernard.¹²⁵ François n'a pas construit de cathédrale par fidélité à sa perception de la simplicité de l'Être, perception saisie à la conjoncture du livre de la nature et du livre de l'Écriture. Dans l'image de cette simplicité, il a redévoilé l'authenticité de la composition chair-esprit, à la source de tout véritable esthétisme.

François demeure le poète de la nature, le chantre du Cantique des Créatures : c'est là le fait du sage, du contemplatif, ce n'est pas encore le fait de l'artisan, de l'artiste. Si l'artiste doit contempler avant de « faire », il doit aussi, dans la mesure où il est artiste, donner forme à la matière : il doit produire. L'admiration pour quelqu'un qui savait « voir » poussa beaucoup d'artistes dans la lumière du Poverello, mais un sentiment de connivence intime envers celui dont la vie comporte, plus ou moins explicitée, une sagesse du « faire », n'interviendrait-il pas aussi ?

La production de formes — le travail de l'artisan —, s'enracine par les matériaux qu'elle manipule et par la liberté même du jeu de l'artisan, dans la condition du créé.

Jonction entre l'homme et son animalité qui le lie aux choses, le produit de l'artiste est la manifestation du langage des choses par la conscience de l'homme appartenant à ces choses. Pour que ce produit soit signifiant, il faut que l'artiste soit réconcilié avec les choses, réconciliation, fruit d'une double purification :

- purification personnelle (contemplation liée à l'ascèse d'une technique),
- purification de l'objet (élimination de la scorie, de la multiplicité et dégagement de la malléabilité propre de l'objet).

Toute production qui n'est pas ainsi doublement purifiée est fautive, menteuse (hypocrisie d'un art de décoration, mensonge publicitaire d'un art de décoration, mensonge publicitaire d'un art politisé, etc.). Celano raconte que

Durant un carême, il (François) avait occupé ses moments de loisir, même les plus courts, à fabriquer un coffret afin de ne laisser échapper aucune miette de son temps. Or, un jour, pendant qu'il récitait Tierce, ses yeux tombèrent par hasard sur le coffret dont la vision empêcha son âme d'accéder à la ferveur. La voix de son cœur avait cessé de mon-

125. Combien franciscains ces mots de saint Bernard :

« ... C'est pourquoi ce que j'ai toujours à la bouche, comme vous le savez bien, ce que j'ai toujours dans le cœur, comme Dieu le sait, ce que sans cesse j'écris, comme il apparaît assez dans mes œuvres, ce qui fait ma philosophie la plus profonde, c'est Jésus et Jésus crucifié » (S. BERNARD, *Sermon 43 sur le Cantique des cantiques*, dans *Saint Bernard de Clairvaux*, A. BEGUIN et P. ZUMTHOR, p. 7).



ter jusqu'à Dieu et il en était très affligé ; à la fin de Tierce, il dit aux frères qui l'entouraient : « Hélas ! ce bibelot a eu sur moi tant d'emprise, qu'il s'est accaparé toute mon attention. J'en fais le sacrifice au Seigneur dont il a interrompu le sacrifice de louange ». Il saisit le coffret et le jeta au feu.¹²⁶

C'était un produit artisanal devenu faux, parce que sorti de la purification contemplative, l'unité de l'œuvre était rompue.

A l'opposé de ce type de production, les chapelles de François témoignent d'un « faire » fondamental. Le plan architectural qui organise les matériaux est tracé sur une vision du monde pure parce que issue de la prière, et centrale parce que liée à une cosmogénèse. La phraséologie biblique est centrale par rapport à toute phraséologie parce qu'elle s'articule autour du Verbe ; de même la conformation des poutres et des pierres de ces chapelles est centrale par rapport à toute conformation architecturale parce qu'elle s'articule autour de l'Eucharistie, centre cosmique. Produit artisanal par excellence, ce type de construction organise la matière dans le rayonnement de son principe : le pain et le vin devenus le corps et le sang, structure cosmique, lieu de toute matière.

Construire une chapelle, s'est tendre à une purification de la création en manifestant son destin de lieu du Christ.

Pour recentrer toute leur personne sur le Verbe qui les fait être, les moines orientaux répètent le « Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant, prends pitié de nous ». Associant leur respiration, leur battement de cœur même, à cet appel au Fils, ils purifient leur corps dans la prière du nom de Jésus.¹²⁷

De même, construire des chapelles c'est purifier la pierre et le bois en les resituant le plus intimement possible autour de la respiration de l'être, autour de son battement de cœur : le Verbe créateur qui, par la matière eucharistique, donne un sens à toute matière ; la prière du Fils adressée au Père, le sens de la Gloire.

Il faut connaître l'importance de l'eucharistie dans la démarche spirituelle de François pour comprendre comment elle assure l'harmonie dans le visage franciscain entre cette activité constructrice et le reste du personnage.

De même que l'Eucharistie va rendre signifiant toute sa quête de Dieu, elle intègre son activité productrice à la purification de cette quête. L'art et la liturgie sont réunifiés en ce Lieu commun qui seul leur donne signification.

126. IIC 97 (DV 428-429).

127. Cf. *La prière de Jésus par un moine de l'Eglise d'Orient, sa genèse et son développement dans la tradition religieuse byzanto-slave*, ed. Chevetogne, 1951.

François a beaucoup produit dans sa vie :

Tous les frères s'appliqueront avec ardeur à un bon travail, car il est écrit : sois toujours en train de faire quelque chose de bon, pour que le diable te trouve occupé.

Et encore : l'oisiveté est ennemie de l'âme. Voilà pourquoi les serviteurs de Dieu doivent toujours se livrer à la prière ou à quelque bonne activité.¹²⁸

Mais les deux seuls produits de son activité artisanale mentionnés dans les biographies sont ce coffret rejeté comme faux et ces chapelles, symboles de sa compréhension de l'activité productrice.

Humbles et petites parce que purifiées à l'image de Jésus-Christ en croix, ces constructions sont modèles de manipulation de matières parce qu'elles rendent à la création sa forme de Lieu eucharistique, l'appel à son destin de gloire.

Cette perception de la simplicité du visage christique comme fondement du langage des choses est la découverte ontologique simple du créé. Plus le langage d'une chose est vrai, plus il est semblable au Verbe, d'une simplicité prononcée une fois pour toutes. Par la construction de ces chapelles, François ordonnait l'espace à l'expression du simple Verbe de louange. Ce faisant, il vivait dans le courant de la plus grande expression humaine, où, au delà de la frontière des genres, se découvre la pureté du langage.

D'un Gloria ambrosien de la mélodie grégorienne à la pureté du galbe d'un visage d'Isaïe de l'iconographie russe, de l'austère plénitude du Christ apocalyptique du tympan de Moissac à l'austère plénitude des Cantiones Sacrae de Schütz, c'est toujours cette immobile transparence, cette plénitude d'un espace de l'Au-delà, cette vibration de cithare qu'évoquait Honorius, et dont l'éternité du timbre est le service de Dieu dans la liturgie de l'être.

Notre espace est « Liber naturae », mais notre fonction est d'en redécouvrir, à l'aide de l'Écriture, la grammaire de l'Écrivain, puis d'en lire le texte à haute voix.

Par là, cet espace redevient ce qu'il est. C'est notre participation à la sacramentalisation de l'espace. Ce faisant, nous accélérons la Parousie, la venue du Règne.

Dominique GAGNAN

128. « Omnes fratres studeant bonis operibus insudare, quia scriptum est : Semper facito aliquid boni operis, ut diabolus te inveniat occupatum et iterum : Otiositas inimica est animae. Ideo servi Dei semper orationi vel alicui bonae operationi insistere debent » F, 1 Reg. 7, 9-12 (VB 68 ; DV 62).

La prière « Absorbeat »

Il s'agit de la prière « Absorbeat » que contiennent les « *Opuscula sancti Francisci Assisiensis* » des Pères de Quaracchi, lesquels acceptent de l'attribuer à saint François, malgré son tour recherché peu conforme à la simplicité du Poverello.

En voici le *texte latin original* : « Absorbeat, quaeso, Domine, mentem meam ab omnibus quae sub caelo sunt ignita et melliflua vis amoris tui; ut amore amoris tui moriar, qui amore amoris mei dignatus es mori ».

Nous n'en donnerons la traduction en français qu'après l'avoir confrontée avec la source dont elle dérive pour la première partie, car cette confrontation permet d'en préciser le sens d'une manière importante.

L'intention de cette étude est justement d'établir l'origine et la texture de cette prière et d'en faire un commentaire.

Pour ce qui est de l'*authenticité*, c'est-à-dire de l'attribution de la composition de cette prière à saint François, du point de vue de la critique interne, on en a discuté, sans arriver à une conclusion ferme, les uns voyant dans cette prière une formule caractéristique de l'amour séraphique, les autres, tels que les Pères de Quaracchi qui pourtant en acceptent l'*authenticité*, objectant son tour recherché, peu conforme à la simplicité du Poverello.

Du point de vue de la critique externe, on en est resté longtemps au texte d'Ubertin de Casale (*Arbor vitae*, I. V., c. 4) décrivant la stigmatisation de saint François et ajoutant : « ...et tunc completum est in illo quod petebat, dicens: Absorbeat, quaeso, Domine... » et reproduisant alors toute notre prière. On peut se demander comment Ubertin a su que n'aimait pas à parler de cette grande grâce. François récitait cette prière juste au moment d'être stigmatisé. François était alors seul, et on sait que par la suite il

Quoi qu'il en soit du point de vue de l'authenticité, le texte dit simplement : « petebat, dicens ». « Il demandait, en disant ». Ce qui veut dire qu'il récitait cette prière lorsqu'il fut stigmatisé. C'est insuffisant pour démontrer qu'elle fut composée par lui. Nous proposons plutôt une traduction interprétative. L'imparfait du verbe « petebat », il « demandait », pourrait se traduire : « il avait l'habitude de demander ». Saint François aurait eu l'habitude de dire cette prière, ses frères l'auraient entendu la réciter. Comme par ailleurs elle est parfaitement adaptée à recevoir la grâce de la stigmatisation, on expliquerait ainsi aisément comment Ubertain put la mettre sur les lèvres de François stigmatisé, sans garantir absolument qu'il la récitait juste à ce moment-là.

On en serait resté à ces conjonctures, lorsqu'on rencontra la première partie de cette prière « Absorbeat » dans les *Meditationes sancti Augustini*, qu'on attribue maintenant à Jean de Fécamp, moine bénédictin ayant vécu de 1028 à 1078. Les historiens ont établi que ces « Meditationes » furent très en vogue, on dit même qu'elles étaient répandues presque autant que le sera par la suite l'« Imitation de Jésus-Christ ». Pour le texte que nous allons examiner, nous nous sommes servi d'une édition séparée faite à Paris en 1831 et intitulée « Divi Aurelii Augustini... Meditationes », ce qui prouve que la vogue de ce livre, sous ce titre ou sous un autre, n'a jamais complètement cessé.

Pour la confrontation que nous voulons faire entre le texte de notre prière « Absorbeat » et celui des « Meditationes », nous donnons d'abord ce texte avec son contexte précédent immédiat, qui est indispensable pour la traduction littérale fidèle de « l'Absorbeat ».

Texte des « Meditationes » : « Et quia tui valida est ut mors dilectio, absorbeat, quaeso, mentem meam ab omnibus quae sub caelo sunt, ignita et melliflua vis amoris tui; ut tibi soli inhaeream solaque tuae suavitatis memoria pascam ».

Traduction de ce texte : « Et parce que l'amour de toi est fort comme la mort, je t'en prie, que la force ignée et melliflue de l'amour de toi détache mon esprit de toutes les choses qui sont sous le ciel, afin que j'inhère à toi seul et que je me nourrisse du seul souvenir de ta suavité ».

On le voit, la première partie de notre prière s'y trouve telle quelle, sauf l'invocation « Domine ». De plus le texte qui la précède immédiatement demande certainement à être traduit « et parce que l'amour de toi est fort comme la mort » et non « parce que ton amour est fort comme la mort », puisque « tui » est un pronom au génitif. Par là-même cette traduction des génitifs devra être maintenue partout dans notre prière « Absorbeat » qui dérive des « Meditationes ». On aura ainsi la traduction littérale suivante :

« Je t'en prie, Seigneur, que la force ignée et melliflue de *l'amour de toi* détache mon esprit de toutes les choses qui sont sous le ciel; afin que je meure par amour de *l'amour de toi*, qui as daigné mourir par amour de *l'amour de moi* ».

Il est intéressant de nous demander comment le texte des « Meditations » a pu être transformé en notre prière « Absorbeat ».

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler (Etudes Franciscaines, 1969, p. 38) que le chapitre xxiii de la Règle de 1221 de saint François présentait des ressemblances avec le chapitre xl, n. 5 et 6 des « Meditations ». Cette vogue des « Meditations » aura donc pu s'étendre jusqu'en Italie, jusqu'aux milieux franciscains. Il devient alors d'une certaine probabilité que saint François ait eu en mains les « Meditations » et on aime à se le représenter tombant sur le passage que nous étudions.

« Et parce que l'amour de toi est fort comme la mort », dit le début, on demande le détachement universel. Pourquoi ? « Afin que, dit la seconde partie, j'inhère à toi seul et que je me nourrisse du seul souvenir de ta suavité ». C'est insuffisant, aura pensé saint François. Si l'amour est fort comme la mort, il faut aller jusqu'à la mort.

On note dans l'histoire de la spiritualité chrétienne que les premiers chrétiens n'y allaient pas par quatre chemins. Ils paraissent avoir dit carrément : Le Christ est mort pour nous, il faut mourir pour lui. Et ils allaient joyeusement jusqu'au martyre. C'est par exemple saint Ignace d'Antioche qui désire être broyé par les dents des bêtes féroces et devenir le froment du Christ.

On connaît les sentiments de saint François à ce sujet. Il fut lui aussi désireux de verser son sang pour le Christ. Il gagna par deux fois l'Orient et les pays des infidèles en vue de subir le martyre. Lorsqu'il apprit le martyre de cinq de ses frères au Maroc, il s'écria : « Maintenant je puis me flatter d'avoir vraiment cinq frères mineurs ».

Evidemment l'histoire ne se fait pas avec des suppositions. Un autre que saint François a pu faire les réflexions que nous avons imaginées plus haut comme étant de lui. Mieux vaut avouer notre ignorance quant à l'auteur véritable de la prière « Absorbeat ». Mais retenons que saint François l'a réellement récitée et que c'est de la manière la plus adaptée qu'Ubertain de Casale l'a mise sur les lèvres de saint François stigmatisé.

Saint François n'a pourtant pas subi le martyre. Il a subi cette mort par amour de l'amour du Christ qui est demandée dans la prière « Absorbeat ». Il l'a subie à la stigmatisation.

Dans cette stigmatisation il faut distinguer la transformation intérieure à l'image du Christ crucifié, qui est le principal, et la stigmatisation corporelle extérieure qui en est le retentissement sensible et la manifestation. La stigmatisation proprement dite a été vérifiée et contrôlée, on peut la décrire. Qui peut se flatter de décrire l'assimilation intérieure à Jésus crucifié ? Saint Bonaventure s'y est essayé. Nous ne pouvons mieux faire que de le suivre.

Le docteur montre d'abord saint François arrivé jusqu'à l'ermitage très élevé qu'on appelle « le Mont Alverne ». Il continue : « Dieu par-

lant à son âme lui révéla qu'en ouvrant le livre des Evangiles il apprendrait du Christ ce qui allait être, en lui et par lui, le plus agréable à Dieu... Par trois fois on tomba sur le récit de la Passion du Sauveur : l'homme de Dieu comprit qu'après avoir imité l'activité du Christ durant sa vie, il devait lui ressembler encore dans les afflictions et les souffrances de sa Passion avant de quitter ce monde. Il ne s'effraya point, mais, au contraire, bien qu'épuisé par les austérités et par la croix du Seigneur déjà portée jusque là, il se sentit animé d'une vigueur nouvelle pour subir ce martyre ».

Après le récit de la stigmatisation saint Bonaventure conclut : « Quand le véritable amour eut transformé l'ami du Christ à la ressemblance exacte de Celui qu'il aimait, François, l'homme évangélique, descendit de la montagne portant l'image du Crucifié, non point sculptée sur des tables de pierre ou de bois par la main d'un artisan, mais reproduite en sa propre chair par le doigt du Dieu vivant ».

La stigmatisation proprement dite reste un fait rare dans l'histoire de la spiritualité et nous n'avons pas l'intention de nous y arrêter spécialement. Mais on peut dire que la « mort d'amour » qu'elle comporte dans sa partie spirituelle représente un sommet de la vie chrétienne sur cette terre. C'est ce que nous tenterons de montrer dans le commentaire qui va suivre.

COMMENTAIRE THEOLOGIQUE

1) « *Seigneur, je t'en prie, que la force ignée et melliflue de l'amour de toi détache mon esprit de toutes les choses qui sont sous le ciel* ».

a) On notera la nécessité de nous en tenir à une traduction littérale, en raison du contexte précédent immédiat des « *Méditations* ». Cette traduction nous fait percevoir le caractère strictement personnel de la prière, indiqué par les expressions « amour de toi » ici, et « amour de moi » dans la seconde partie.

b) Il s'agit de l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu et homme, mort pour les péchés de tous les hommes. Deux amours infinis dominent toute notre vie : l'amour infini de Dieu le Père nous ayant créés et élevés à l'ordre surnaturel ; l'amour infini de Dieu le Fils, incarné et mort pour nous sur la croix.

c) L'amour de Dieu est une force propulsive, un don, une générosité et finalement un engagement pour le bien, pour accomplir la volonté divine. Pourquoi est-il question ici de détachement des choses de la terre ? La spiritualité en général, la spiritualité franciscaine surtout, connaît et encourage l'usage modéré des biens de ce monde pour s'élever à partir d'eux vers le Créateur. Mais elle sait que nous vivons aussi dans l'état de nature blessée et rachetée par le divin Sauveur. De ce fait elle connaît les obstacles qui peuvent nous venir des

choses créées et nous arrêter ou nous retarder dans notre ascension vers le ciel, si nous nous attachons à ces choses comme à des fins.

De là cette efficacité de détachement attribuée à l'amour de Jésus-Christ pour qu'il marche vraiment vers Dieu. La force de l'amour est appelée « ignée », c'est-à-dire de feu consumant, car elle doit détruire toutes les mauvaises racines ou adhérences qui nous retiennent attachés aux choses terrestres. Elle est appelée aussi « melliflue », c'est-à-dire source de consolation, car l'action de l'amour n'est pas purement négative, elle réserve à ceux qui n'ont pas peur du sacrifice les joies spirituelles de l'union à Dieu.

Nous connaissons bien le chapitre de la joie parfaite de saint François. Cette joie peut prendre bien des formes. Je voudrais l'illustrer par un exemple peu connu et qui mérite d'être signalé.

Nous sommes à Rome. Pie XI crée un jour un certain nombre de cardinaux. Il y a réception à l'ambassade de France auprès du Vatican. J'y vais saluer les nouveaux élus. Parmi eux se trouve le cardinal Boetto, que je connaissais. Il n'était encore la veille que simple assistant général de la Compagnie de Jésus. Le Pape l'avait d'un seul coup créé cardinal de la sainte Eglise et nommé archevêque de Gênes, grand diocèse réputé difficile à gouverner. Le cardinal me prend à part et me dit : « J'éprouve en ce moment la joie parfaite de saint François, c'est-à-dire la joie que l'on éprouve, quand on n'éprouve aucune joie ». Aidé par une grande foi, il pratiquait l'obéissance absolue au Vicaire du Christ, dans le renoncement total à sa volonté personnelle et l'acceptation d'un avenir inconnu. Je compris que le Souverain Pontife lui avait demandé un très grand sacrifice. Il s'acquitta d'ailleurs très bien de sa lourde tâche inattendue, surtout pendant la dernière guerre. La ville de Gênes lui a élevé une statue après sa mort.

2) « *Afin que je meure par amour de l'amour de toi, qui as daigné mourir par amour de l'amour de moi* ».

a) Pour bien comprendre le sens de cette demande, il est nécessaire de comprendre d'abord ce qui en est donné comme le motif.

« Le Christ a daigné mourir par amour de l'amour de moi ».

Le Christ a daigné mourir. C'est l'enseignement de saint Paul dans sa lettre aux Philippiens, 2, 6-8 : « Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix ».

Le Christ est mort librement par amour. Il a aimé l'amour en lui, l'amour est en quelque sorte son être et sa vie. Il a aimé d'abord en lui l'amour de Dieu, en accomplissant le commandement de mourir qu'il avait reçu de lui. Il a aimé par conséquent sa mort rédemptrice, valable à divers titres pour les anges, en leur faisant éviter le péché ; pour

Marie, sa Mère, en la préservant de la faute originelle; pour tous les fils d'Adam, en les libérant du péché originel et de tous leurs péchés personnels. Il a aimé sa mort comme source de vie divine pour tous et de résurrection pour tous les hommes. Par là-même il a aimé en lui l'amour de moi, pour me sauver aussi, personnellement.

b) « *Afin que je meure par amour de l'amour de toi* ».

Celui qui prie ainsi aime l'amour en lui. Il aime d'abord en lui l'amour du Christ comme Dieu pour faire en tout sa volonté.

L'infini de l'amour divin lui demande de faire à chaque instant tout ce qu'il peut pour le service divin et de tendre à faire toujours mieux, d'éviter non seulement la faute mortelle qui le séparerait de Dieu, mais aussi toute faute vénielle qui l'empêcherait d'aimer de la manière la plus parfaite.

Il aime ensuite l'amour du Christ comme homme. Déjà dans la première partie de la prière il a demandé le détachement universel du créé comme disposition préparatoire. L'infini de l'amour du Christ rédempteur le pousse à mourir avec lui. Nous avons rappelé le désir du martyr des premiers chrétiens et de saint François, aboutissant pour lui à la stigmatisation.

Comment entendre cette « mort d'amour » que nous analysons ? Ecartons d'abord une manière de voir qui, tout en étant exceptionnelle, en raison des conditions spirituelles uniques où elle est envisagée, ne nous paraît pas satisfaisante. Il s'agit de la Sainte Vierge. Nous savons que le dogme de son Assomption ne comporte pas qu'elle soit morte. La question reste débattue. Pour ceux qui tiennent qu'elle est morte, on a parlé de sa « mort d'amour ».

Voici comment l'explique le Père de la Broise, dans sa vie, d'ailleurs remarquable, de la Sainte Vierge, 8^e éd., 1917, p. 226-227 : « Elle mourut, lorsqu'il plut à Dieu de l'appeler; et, pour l'appeler, il n'eut, pour ainsi dire, qu'à laisser faire l'ardeur de son amour. Car sa charité était capable de donner la mort. Sa vie se prolongeait parce que Dieu fait ce qu'il veut dans sa créature, et augmente, comme il lui plaît, son pouvoir d'aimer, comme il augmente, à certaines heures, son pouvoir de souffrir. De plus, Marie elle-même avait l'empire sur ses passions, même les plus saintes, et il semble qu'elle ait pu régler les effets sensibles de son amour spirituel ».

« Mais lorsque Dieu, soit tout d'un coup, soit plutôt peu à peu, retira son secours extraordinaire, et lorsqu'il permit à Marie de laisser déborder de plus en plus sur tout son être l'impétuosité de son amour, la vie physique dut être atteinte, les organes s'affaiblir, le vase de la chair se briser pour laisser la flamme ardente s'élançer vers le ciel... ». « Et quand cette toute-puissante douceur, affaiblissant le corps jusqu'au bout, eut enfin étendu Marie sur la couche où elle devait mourir, le dernier lien dut se rompre sans nul effort. La douleur, l'agonie, le martyre, elle les avait endurés jadis, avec Jésus; sa dernière heure fut un doux « sommeil », un passage, une extase ».

Nous avouons ne pas reconnaître une « mort d'amour » au sens où nous l'entendons ici, dans cette description des derniers moments de la Sainte Vierge, que donne le Père de la Broise. Nous trouverions là plutôt un argument en faveur de ceux qui soutiennent que la Sainte Vierge n'est pas morte avant d'entrer au ciel. La « mort d'amour » de la Sainte Vierge, nous la voyons plus vraisemblablement au pied de la Croix, dans le « Stabat Mater », en union avec son divin Fils moribond.

Et ceci nous ramène au thème de notre étude : quelle est donc la nature de cette « mort d'amour » qui est l'objet demandé par la prière « Absorbeat » ? Elle comprend d'abord une union au Christ rédempteur, pour l'expiation des fautes. En premier lieu, des fautes personnelles de chacun. Personne, parmi les fils d'Adam n'est sans faute. Tous ont à expier quelques péchés. L'union au Christ se fait aussi pour l'expiation des fautes des autres. C'est inclus dans la doctrine du Corps mystique et de l'intercommunion de ses membres.

La Vierge Marie y joue un rôle à part et unique en son genre. Elle est rachetée, elle ne peut prendre part à la rédemption elle-même. Elle n'a pourtant aucune faute personnelle à expier. Avec son divin Fils elle n'expie que pour les autres. L'efficacité de son expiation consiste à obtenir que les grâces méritées par le Christ soient appliquées aux hommes pour leur salut.

Si du plan théologique où nous sommes nous passons au plan de la vie spirituelle, nous aurions à montrer comment cette « mort d'amour », prend les formes les plus diverses selon les diverses circonstances de la vie humaine, les uns se sanctifiant dans l'action, les autres dans la contemplation. Les lois de la vie contemplative, lesquelles s'appliquent d'ailleurs analogiquement à la vie active, aboutissant à la « mort d'amour », ont été formulées de main de maître par le grand docteur mystique saint Jean de la Croix, là où il parle des grandes purifications et de la nuit passive de l'esprit.

Edith Stein, une des femmes les plus éminentes de notre temps, qui fut la disciple et l'assistante d'Edmond Husserl, le fondateur de la phénoménologie, juive convertie devenue carmélite, en donne un exposé excellent dans un livre intitulé « La science de la Croix ». Voici ce qu'en disent les éditeurs dans l'introduction : « C'est au service du Seigneur et pour glorifier son Père, dans l'Ordre du Carmel, qu'Edith Stein entreprit le présent ouvrage. Avant qu'elle ait pu y mettre la dernière main, elle fut appelée à devenir, par ses actes, et comme victime des hommes, le modèle achevé qui manifeste la doctrine de la Croix. Son ouvrage, lui inachevé, nous demeure comme ultime testament ».

En d'autres termes, selon le thème de notre étude, disons que la « mort d'amour » prit pour Edith Stein la forme d'accepter, de subir la déportation et la mort physique dans une chambre à gaz.

Notre analyse théologique de la prière « Absorbeat » aura pu paraître longue et laborieuse, subtile et compliquée. Transposée en langage spirituel, la « mort d'amour » qui en est l'objet, est très simplement la patience chrétienne portée au degré héroïque.

En demandant la « mort d'amour » dans la prière « Absorbeat », on ne demande rien de concret à Dieu. On demande l'imitation du Christ rédempteur, portée aussi loin que possible sur cette terre, telle que Dieu la voudra en nous.

Ou bien encore : on demande une purification telle que l'âme, se séparant du corps à la mort physique en cet état, n'ait pas à passer par le purgatoire, mais entre immédiatement dans la gloire du ciel pour y prendre part à la louange de la vision béatifique, à l'action de grâces pour tous les bienfaits reçus sur terre.

C'est ce que chante la Liturgie à propos de saint François : « Franciscus pauper et humilis caelum dives ingreditur ; hymnis caelestibus honoratur ».

M.-B. PETEUL

Vie et contemplation

Un récent article du Père Roggen¹ a remis en lumière la Forme de Vie des sœurs de sainte Claire. A partir du texte provisoire de nos futures constitutions, il a souligné d'un trait bien appuyé quelques-uns des points importants de notre rénovation.

Ces flashes un peu violents, en attirant l'attention sur tel ou tel point apparemment nouveau, voulaient sans doute signaler certains tournants urgents à prendre en notre temps, qu'il s'agisse des problèmes de vie commune, de formation permanente, de prière vivante, de clôture, de solidarité avec les pauvres, pour une créativité renouvelée au sein d'une Eglise en marche. Mais cela épuise-t-il toute notre vocation ? Une petite phrase, dans les dernières : « Ces réflexions sont loin de faire le tour du sujet »... semblait appeler fraternellement un *complément* que seules peut-être peuvent donner celles qui expérimentent cette vie.

Alors pourquoi ne pas continuer, tout simplement, cette *exploration d'une vie contemplative franciscaine* qui peut nous réserver encore bien des surprises. Car les vagues de surface, les lames de fond même, ne doivent pas faire oublier les vastes profondeurs, milieu vivant où tout s'unifie et se compénètre.

*

Ces quelques pages sont nées d'une certaine souffrance : celle de constater que trop souvent il existe comme un fossé d'ignorance, d'indifférence ou d'incompréhension entre la vie contemplative et la vie laïque, entre deux formes d'une même vie chrétienne qui s'appellent et se complètent, ont besoin de se soutenir pour croître ensemble jusqu'à la plénitude de l'âge

1. *Clarisses des temps nouveaux*, E.F. n° 53.

adulte qui réalise l'Homme parfait, le Christ total dont parle saint Paul.

Pourtant, que de découvertes quand un amour familial profond et tenace, une amitié simple et fidèle surmontent les obstacles, cette écorce rude qui parfois étonne et déconcerte... Lien vital fragile qui unit les êtres au delà de l'espace et du temps... Lent travail souterrain qui fait revenir un jour à la lumière, plus forte, plus vivante, une unité si intime qu'elle étonne même ceux qui la goûtent.

En effet, cette montée commune dans l'*unique vocation chrétienne à la contemplation* — expérience vécue du Dieu Amour — n'est-ce pas à tous qu'elle est offerte? Intuition biblique, liturgique, spirituelle, qui met en marche l'humanité entière à la trace de Dieu... D'autre part, la vie contemplative n'est-elle pas le « sacrement » par excellence d'une « manière d'être en relation », puisqu'elle est centrée sur un rapport permanent de personne à personne, d'être à être, de source à reflet ?

Un des problèmes les plus urgents actuellement n'est-il donc pas de favoriser un *échange réel* entre les monastères et le Peuple de Dieu ?

« On a besoin des monastères — écrivait récemment un professeur d'enseignement public — à condition qu'ils ne soient plus mystère auquel on se heurte, mais mystère auquel on communique, grâce le plus souvent à un langage renouvelé »...

Il semble que nous nous trouvions, Clarisses, à un point de jonction : exigences des laïcs à notre égard — exigences de notre vocation franciscaine à la contemplation. Ces exigences sont-elles contradictoires ? Apparemment peut-être, mais en réalité, elles se coulent bien dans le sillage évangélique dont Claire d'Assise fut témoin privilégié.

Diverses expériences m'ont permis de rassembler un certain nombre de témoignages, réflexions spontanées, questions qui nous interpellent... Pourquoi ne pas les confronter avec la propre expérience de la vie, telle que peut la ressentir une Clarisse, les confronter également aux intuitions de sainte Claire, librement exprimées dans ses lettres ? Si la source est assez vive et transparente pour nous révéler l'essentiel, peut-être serons-nous à même d'y puiser le dynamisme véritable d'une vie spirituelle féconde, répondant aux besoins les plus profonds de l'être humain, capable de rénover et transformer de l'intérieur notre monde en quête de vérité.

Quatre pistes de recherche pourraient ici être les nôtres :

- Comment vivre de foi ?
- Comment vivre d'amour ?
- Comment vivre d'espérance ?
- Comment vivre l'Eglise ?

VIVRE LA FOI

« Merci de votre prière. J'en ai besoin. La foi, ce n'est pas si facile. J'ai eu des débuts enchanteurs ; maintenant il m'arrive de douter, d'être dans le noir. J'ai moins peur que la première fois, car toujours la lumière reparait, mais certains moments sont durs. C'est bête à dire, mais ce que je crains le plus, c'est de « perdre la foi » ! Je sais ce que c'est, vous comprenez ! j'ai vécu plus de 30 ans sans elle ! Ma vie a été tellement transformée depuis que je connais le Christ, que je tremble à l'idée de ne plus l'avoir toujours près de moi. Vous ne savez sans doute pas ce que c'est... mais nos vies, en apparence si différentes, ne sont-elles pas, au fond, tout à fait analogues ? Depuis que j'ai appris à vous connaître d'un peu plus près, je suis frappée de cette similitude »...

(Une jeune femme convertie).

Pour une convertie, la foi est chose si fragile, si précieuse... Tout ne va-t-il pas un jour s'évaporer en fumée ? *Angoisse d'une existence* qui cherche une prise sûre, une sécurité, se débat dans le doute parfois...

Mais n'avons-nous pas, *nous aussi*, connu cette folie qui se laisse éblouir, juste assez pour faire le pas, donner sa confiance totale à Dieu, puis marcher longuement avec lui dans le clair-obscur, connaître ces alternances de lumière et de nuit, ces rythmes qui déroutent et font trébucher ? Il faut la foi pour entrer dans la vie chrétienne, pour embrasser la vie contemplative ; il faut la foi pour y durer. Savoir attendre la venue de Dieu, savoir reconnaître son passage, le saisir dans ce quelque chose qui survient, bouleversant ma vie... Savoir croire encore, dans la banalité du quotidien, que l'Évangile se joue aujourd'hui, dont nous sommes les acteurs. Savoir que le Seigneur est en nous, qu'il est dans les autres, qu'il est en tout.

Or sainte Claire a partagé cette expérience humaine. Ne connaissait-elle pas le prix de ce *don*, sa valeur *inestimable* :

« De toute la force de ta foi — écrit-elle à Agnès de Prague — tu tiens dans tes bras de pauvre le trésor caché dans le champ du monde et du cœur humain, trésor incomparable puisqu'il est acheté à Celui qui a fait toutes choses de rien ».
(3^e lettre).

Mais ce qu'elle nous apprend surtout, c'est à *nous remettre* à Celui qui est infiniment grand, nous enveloppe d'un amour éternel et ne peut jamais nous manquer, même si l'on n'en a pas toujours pleine conscience. Contemplation nourrie de Bible, voici que sous sa plume se révèle le visage de

« Ce Créateur que les cieux immenses et toutes les autres créatures ne peuvent contenir...

Celui qui est « Sagesse et Gloire ».

Celui qui est « fidèle à sa parole et saint dans ses actions »...

Celui qui est « le Très-Haut, Roi des rois, Seigneur des seigneurs, « auteur de la grâce, auteur du salut »...

« Celui dont proviennent tout bien et toute perfection », le Père qui nous aime...

Réalité merveilleuse qui donne sens à la vie, car *ce Dieu dont elle perçoit la présence est à la fois intime et cosmique, personnel, familier et total !*

Une phrase de l'Évangile l'avait frappée :

« Celui qui m'aime, mon Père l'aimera, moi aussi je l'aimerai, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure ». (Jn 14, 21).

Que craindre, dès lors, car

« L'âme d'un fidèle, qui est la plus digne de toutes les créatures, est évidemment rendue par la grâce de Dieu plus grande que le ciel... A elle seule, elle devient son séjour et sa demeure. Il suffit pour cela de posséder la charité ».

(3^e lettre).

« Tu pourras — dit-elle encore à Agnès — contenir en toi Celui qui te contient, toi et tout l'univers. Tu le posséderas de façon bien plus réelle et définitive que tu ne pourrais posséder les biens périssables de ce monde ».

« Il est notre rédempteur et notre récompense pour l'éternité ».

(5^e lettre).

Cette vérité est-elle encore *palpable aujourd'hui* dans nos vies contemplatives ? Oui sans doute, à notre insu même :

« J'ai très confiance dans votre foi si rayonnante, si paisible et naturelle — écrit une jeune femme — je m'appuie sur vous. Dans le désarroi actuel, vous êtes la seule valeur sûre, solide, indispensable.

Je suis responsable des catéchismes de mon quartier. J'ai un groupe de six enfants, dont deux ne sont pas baptisés, mais émerveillés de ce qu'ils découvrent. Les autres ne connaissent pas Dieu. Je n'ai accepté cette responsabilité que parce que je savais compter sur vos prières ».

Et un jour, à l'occasion d'une rencontre, une autre fait cet aveu :

« Je suis obligée de penser que la vie du monastère n'est pas ce que je pensais, qu'elle ne se borne pas à œuvrer ou à prier entre les murs du cloître, qu'elle va bien au delà ; et j'oserais presque dire : penser que vous êtes cloîtrées, c'est faux, tout au moins spirituellement parlant. Vous voyez loin de vous. La pensée, la réflexion n'ont pas de bornes et votre domaine

de vision va bien plus loin que celui de beaucoup d'êtres qui s'agitent dans le monde de notre époque »...

L'effet de la foi nous dépasse largement, cela est évident. Il n'y a pas lieu de s'en glorifier, mais plutôt de se laisser recréer jour après jour, pour naître à la vie divine sans cesse offerte. Croire n'est pas synonyme de facile passivité ; c'est au contraire tout un programme, car si la contemplation est une activité de foi, c'est aussi une œuvre d'amour.

VIVRE L'AMOUR

« A trente ans, on réalise que la vie n'est pas facile, et même dure à être vécue dans la vérité. Toi qui mènes une vie simple, réaliste, profonde, tu as le temps de penser, de réfléchir. Nous, nous devenons des machines ! J'aimerais que tu puisses m'introduire un peu dans ton univers qui est merveilleux, afin d'être plus près de Dieu ».

(Une jeune mère de famille).

« La femme ne veut plus être dans l'ombre. C'est un rôle dur, difficile et ingrat. Cela demande trop d'abnégation... C'est un énorme problème, car la femme souvent seule, isolée dans sa maison toute la semaine, aimerait voir des amis, bouger... Il faut une fameuse dose de philosophie pour tenir le coup, et beaucoup d'amour. Les instants de découragement sont fréquents, même quand on est bien trempé. Il s'agit de conserver l'enthousiasme au cœur pour rester jeune et intéresser autrui. Savoir se créer une vie à soi au sein de la famille : temps de réflexion et d'acceptation qui permette d'être tout amour, par le don de soi à chacun... Avec l'amour de Dieu au cœur, tout semble plus facile à accomplir ! »

(Une femme au foyer).

« Il est bon d'être formée et apte à tenir un emploi, mais dans un travail de routine où l'on coudoie tant de personnes, et n'entre en contact avec aucune, on peut avoir l'impression d'une dépersonnalisation totale. L'individu ne sait pas ce qui lui manque pour donner un sens à sa vie, parce qu'on ne lui a pas appris à aimer et à donner l'amour, pour créer. C'est notre rôle essentiel de chrétiens de diffuser cet appel d'amour, et de savoir y répondre ».

(Une femme au travail).

Des femmes nous disent leur *solitude*, leur *découragement* au sein de leur vie familiale, de leur travail... Il est dur d'assumer souvent seule l'éducation des enfants, dur de se sacrifier pour le bonheur des

autres, dur de se sentir oubliée, inutile ou vidée par un travail éreintant. La femme au foyer désire travailler au dehors, la femme au travail souhaite être enfin elle-même ailleurs...

Problèmes complexes, tant sociaux que psychologiques, qui requièrent pour être résolus tout un concours d'efforts, tout un ensemble de conditions dont il n'est pas question de parler ici. Toutefois, les faits sont là, et ce que l'on peut souligner, car cela semble capital, c'est la dimension spirituelle du problème. La femme actuelle est-elle *formée à une vie intérieure* assez forte et personnelle pour lui permettre de s'adapter à des situations diverses, tout en restant elle-même ? Les hommes, la famille, la société sont exigeants pour elle. Il lui faut donner toujours plus, toujours mieux (à moins qu'on ne lui demande rien, ce qui est pire) mais rares, apparemment, sont ceux qui ont le souci de promouvoir cette capacité d'intériorité qui lui permette de vivre à son rythme, à sa manière, de donner tout son potentiel, bref, d'être respectée comme une personne, aimée pour elle-même, appelée librement à un partage réel des responsabilités.

Si sainte Claire eut une telle influence sur les femmes de son époque (cf. Bulle de canonisation, Celano, ch. VI) peut-être est-ce parce qu'elle sut leur *révéler la présence du Christ* transfigurant leur vie, donnant à leur existence, aux plus humbles tâches comme aux plus lourdes charges, cette raison d'être infinie, qu'elles cherchaient sans la trouver. Claire, en effet, donne de précieux conseils, riches de promesses :

« Unis-toi de cœur à Celui qui est l'incarnation de l'essence divine. et grâce à cette contemplation, transforme-toi tout entière à l'image de sa divinité. Tu arriveras ainsi à ressentir ce que seuls perçoivent ses amis ; tu goûteras la douceur cachée que Dieu lui-même a, dès le commencement, réservée à ceux qui l'aiment »...

« Aime donc de tout ton être Celui qui, par amour pour toi, s'est aussi donné tout entier... »

« Attache-toi aussi à sa très douce mère »... (3^e lettre).

« Heureuse — écrit-elle encore — celle à qui est accordée cette intimité, qui peut s'attacher de tout son cœur à Celui dont la beauté fait l'admiration des anges pour l'éternité, à Celui dont l'amour rend plus heureux et la contemplation plus fort, à Celui qui nous comble de sa bonté et nous imprègne de sa douceur »... (4^e lettre).

Qui donc est-il, ce Christ dont elle parle avec passion ?

Une sorte de litanie biblique jaillit à chaque page de ses lettres :

« Agneau sans tache qui efface les péchés du monde »

« Très haut Fils de Dieu et de la Vierge glorieuse »

« Roi des cieux, roi des siècles »

« Splendeur de la gloire éternelle »
« Eclat de la lumière sans fin, miroir sans tache »...

L'Homme-Dieu, dans sa gloire, l'a fascinée. N'est-ce pas à bon droit qu'il peut être préféré à tous les grands de ce monde ?

« Sa puissance surpasse toute autre, son lignage est le plus noble de tous, sa beauté incomparable, son amour le plus doux qui soit, sa grâce la plus parfaite ». (1^{re} lettre).

Mais n'est-il pas aussi celui qui rassemble en lui *tous les pauvres du monde* ?

« Regarde, contemple ton époux, lui, le plus beau des enfants des hommes, qui est devenu, pour te sauver, le dernier des humains ». (2^e lettre).

« Considère l'humilité, c'est-à-dire la bienheureuse pauvreté, les fatigues sans nombre et les injures qu'il a subies pour la rédemption de l'humanité... Ineffable amour qui l'a conduit jusqu'à vouloir souffrir sur le bois de la croix et à vouloir y mourir du genre de mort le plus infamant qui soit ». (4^e lettre).

Et tout cela avait commencé par la pauvreté de l'enfant couché dans la crèche, enveloppé de quelques langes :

« Le maître du ciel et de la terre repose dans une mangeoire d'animaux ! » (4^e lettre).

Saint François et saint Claire demeurent confondus devant ce mystère d'incarnation, de rédemption, cette stupéfiante pauvreté. Alors la *logique de l'amour* se fait plus pressante et réclame une imitation plus ardente, une configuration plus étroite, une communion plus vraie :

« C'est au Christ pauvre que, vierge pauvre, tu dois rester attachée. Vois comme il s'est rendu pour toi objet de mépris, et suis-le, en te faisant toi aussi, par amour pour lui, objet de mépris pour le monde ». (2^e lettre).

« Prends ta croix et suis le Christ qui te précède... Aime de tout ton cœur Dieu et son Fils Jésus qui fut crucifié pour nous autres, pécheurs. Que ce souvenir ne quitte jamais ta mémoire. Fais en sorte de méditer continuellement le mystère de sa croix et les douleurs de sa mère qui s'y tenait debout ». (5^e lettre).

Là se trouve la clef du geste fou de sainte Claire et de ses sœurs ; là se trouve sans doute, dans le réalisme du don, la solution intérieure à beaucoup de difficultés, le secret d'une force qui s'enracine dans la faiblesse.

Comment ne pas changer quand le Christ nous rencontre ?

« Une force sortait de lui, qui les guérissait tous ».

C'est désormais dans l'eucharistie, une lecture d'évangile, un instant de prière silencieuse ou un accueil que se fait le contact, mais il existe. *Sans lui*, comment garderions-nous, moniales, notre équilibre de femmes, et trouverions-nous notre paix ? Pourrions-nous assumer notre solitude, et vivre dans la communion permanente notre fraternité en clôture ? Or, cela est possible, pleinement humain, et *cette « présence »* passe à travers nous, souvent sans que nous nous en doutions, mais efficacement : témoin cette confiance si vivante et spontanée :

« Tout à l'heure, je me sentais lasse, vide, sans goût. La semaine écoulée a été particulièrement pénible, avec les grèves et les manifestations d'étudiants. Les nerfs sont à rude épreuve... Pour me donner un peu de répit, avant de me mettre au travail, j'ai caressé les livres de ma bibliothèque. J'ai ouvert un livre sur les Clarisses. Quelques feuillets ont glissé. Je les ai lus. J'ai retrouvé la paix... Humilité, pauvreté, comme notre monde est loin de tout cela ! Merci ! Je vais aller laver maintenant, je travaillerai à mon cours après dîner. Merci ! Quelques lignes m'ont redonné la joie ; il fallait que je vous la fasse partager. Merci ! Votre communauté est un peu comme ma famille, et j'aime bien la sentir vivre »...

(Une responsable d'un service d'académie).

Cette paix contagieuse n'est pas un monopole, et l'on est souvent témoin émerveillé de l'action du Seigneur au fond des cœurs de femmes, de mères, d'épouses :

« C'est vraiment dans la prière et le recueillement que l'on se sent soi-même sans tricherie ni complaisance, dépouillé et vrai. Je ne serai jamais une contemplative (?) mais je prie dans l'offrande de tous mes actes journaliers, et je garde la présence de Dieu en moi. Cela rend fort, pour accueillir tout ce qui est exigé chaque jour, et cela donne son plein sens aux joies comme aux peines. Sans cette présence de Dieu, certains jours, je ne pourrais tenir tant ma fatigue est grande ».

Mais est-ce donc autre chose que cela, la vie contemplative ? La béatitude des pauvres de Yahvé...

VIVRE L'ESPERANCE

C'est bien un paradoxe que l'entrée dans la vie et le mystère du Christ. Loin de laisser en repos, son Esprit fait éprouver à un degré souvent douloureux la *tension intime* entre ces deux réalités : Dieu se remet à nous pour s'incarner encore en notre temps, parmi les hommes dont il vient partager la peine, et pourtant, nous sommes des servantes inutiles, le Tout-Puissant n'a besoin de personne pour réaliser son œuvre...

Cela exige perpétuellement cet attachement passionné à la vie, cet intérêt pour le présent du monde, cet effort de compréhension, de réalisation, d'adaptation aux besoins nouveaux d'une société qui réclame nos énergies, et en même temps, ce détachement, cette disponibilité prête à s'effacer pour laisser place à l'autre, pour continuer à œuvrer dans le silence et l'invisible.

Une conseillère d'orientation livre clairement sa pensée :

« Je pense que la chose la plus valable, c'est de faire comprendre aux hommes que vous n'êtes pas des femmes retranchées du monde, que vous êtes ouvertes à ses problèmes, que vous les comprenez, et que vous les portez dans la prière. Dans l'Eglise, il y a des gens qui agissent, certains même qui ne voient plus que l'efficacité oubliant de prier. Vous, vous avez un rôle particulier : vous priez l'action de ces gens, vous lui donnez une dimension transcendante; vous priez Dieu pour qu'il se manifeste à ces hommes qui souvent sont si près de lui, mais qui ne l'ont pas encore reconnu. Vous participez à la construction du monde... C'est Dieu qui se donne, je ne pense pas que nous puissions le donner aux autres... Seulement, il est temps que nous montrions aux hommes une religion incarnée, un Christ vivant, humain et divin à la fois. C'est inutile de parler de l'amour des autres, ça doit se vivre concrètement; mais c'est là où on achoppe! Sans l'aide de Dieu, on ne peut rien... Alors, je compte sur vous pour « m'aider », mais comprends bien : ce n'est pas vous, humains, qui m'aidez, c'est Dieu par votre intermédiaire »...

Petite phrase terriblement simple !

La *vraie pauvreté*, c'est bien cela : accepter une « mise à part » (non un retranchement, un isolement), « miser » sur Dieu... Vivre en continuels exode de soi-même, risquer sa vie, assumer pleinement, au gré des circonstances, le rôle social qui nous est départi, mais l'assumer comme une vocation, sans s'y laisser enfermer... Promptitude à s'oublier, à recommencer autrement, souplesse aux impulsions de l'Esprit.

Sainte Claire avait le sens du « qui perd gagne » évangélique ! Pour elle, la vie, c'était le *mystère pascal du Christ* mort et ressuscité, totalement serviteur, entraînant à sa suite :

« Si tu souffres avec lui, tu régneras avec lui;
Si tu pleures avec lui, tu partageras sa joie;
Si tu meurs avec lui... tu iras prendre possession des demeures célestes dans la splendeur des saints ». (2^e lettre).

C'était une *course au bonheur*, le bonheur total et définitif du royaume des cieux, perçu comme le but suprême de l'homme, le seul qui ne déçoive pas. Mais quel *renversement radical de valeurs* pour parvenir à cette plénitude qui l'enthousiasme :

« Quel échange merveilleux et admirable ! Laisser les biens de la terre pour ceux de l'éternité, mériter ceux-ci en abandonnant ceux-là, recevoir cent pour un, et posséder le bonheur sans fin »... (1^{re} lettre).

« Sachez qu'en préférant le mépris aux honneurs du monde, la pauvreté aux richesses matérielles, en ne confiant pas vos trésors à la terre mais au ciel... vous mériterez à bon droit d'être appelée sœur, épouse et mère du Très-Haut, le Fils de Dieu et de la Vierge glorieuse ». (1^{re} lettre).

Ce que sainte Claire nous demande, c'est de préparer l'avenir, un avenir infini, en vivant le présent *dans la ligne des béatitudes*.

« Le royaume des cieux — dit-elle — n'est promis et donné qu'aux pauvres par le Seigneur, car lorsqu'on s'attache à une chose d'ici-bas, on perd le fruit de la charité... C'est pourquoi vous avez rejeté ces vêtements que sont les richesses temporelles, afin de ne pas être battue dans la lutte, et vous avez choisi le chemin rude et la porte étroite, afin de pouvoir accéder au royaume des cieux ». (1^{re} lettre).

Sous quelle forme cette pauvreté évangélique, franciscaine, peut-elle et doit-elle se vivre aujourd'hui ? Je ne voudrais pas entrer ici dans une étude détaillée, sociologique, de la question. Qu'il suffise de noter au passage l'importance croissante pour nous du travail, du partage, des solidarités sociales...

« Vous voilà -- écrit un prêtre — en pleine re-lecture de l'Évangile, avec cette liberté que Dieu vous a donnée à l'égard des richesses, comme dit sainte Claire. Mais il me semble que vous ne prouverez rien avec votre pauvreté décente. La pauvreté chrétienne ne prouve rien ! C'est la pauvreté du monde qui prouve l'injustice ou le malheur. Votre pauvreté est autre : c'est une condition de la qualité de votre contemplation. Vous avez à nous enseigner que la contemplation des hommes réclame le détachement des siens, et de tout avoir, pour être contemplation universelle. La contemplation de Dieu incarné coûte cher d'engagement. Je le dis parce que j'en reçois le témoignage de vous toutes ».

Nous sommes bien d'accord : la misère est un mal à combattre résolument, dans une perspective de développement humain intégral, et la pauvreté chrétienne, apparemment, ne « prouve » rien. Ce qu'il faut, c'est en discerner, au delà de ses manifestations extérieures, la **réalité profonde** qui est de l'ordre du mystère. C'est en s'appropriant, à l'exemple de François, l'être même du crucifié, que la pauvreté change pour ainsi dire de sens, devient libération, capacité d'ouverture et de progrès, recreation... Condition de la contemplation, elle l'est en effet, mais davantage encore *identification transformante* en Celui

« qui voulut apparaître au monde méprisé, nécessiteux et pauvre, afin que les hommes indigents et affamés de nourriture céleste devinssent riches grâce à lui »... (1^{re} lettre).

Pauvreté évangélique — espérance, qui ne voit le lien profond unissant ces deux faces de la vie ?

Il est frappant de constater avec quel *réalisme dynamique* sainte Claire envisage cette *condition itinérante* qui est la nôtre, celle de toute l'Eglise. Nous sommes en route, la vocation est une marche dans l'espérance, tendue vers un « ailleurs » qui rend plus impérieuses les exigences du présent :

« Je suis toute joyeuse — écrit-elle à Ermentrudes de Bruges — à la pensée que toi et tes filles, vous arpentez courageusement les routes de la sainteté ». (5^e lettre).

« Remets-toi toujours en mémoire les principes de base qui te font agir. Ce que tu as acquis, conserve-le soigneusement. Ce que tu fais, fais-le bien. Ne recule jamais, hâte-toi au contraire et cours d'un pas léger, sans heurter aux pierres du chemin, sans même soulever la poussière du chemin. Va confiante, allègre et joyeuse. Avance avec précaution cependant sur le chemin du bonheur ». (2^e lettre à Agnès).

Ce programme ne correspond-il pas au désir profond qui se fait jour ici ou là :

« Que les chrétiens ne s'installent pas dans un confort matériel et spirituel, mais qu'ils recherchent toujours plus de perfection ».

(*Souhait d'une militante laïque*).

L'Eglise est en mouvement. Ce mouvement tumultueux peut être perçu de manière bien différente selon les uns et les autres, mais ne nous revient-il pas de *sauver l'espérance* en la vivant nous-mêmes et en donnant aux autres des raisons d'espérer ? Qu'on me permette de citer ici deux réflexions qui me semblent très suggestives :

« Que Dieu daigne donner à l'Eglise les signes dont elle a besoin pour sortir d'une crise grave, mais qui peut finalement être salutaire. Je suis persuadé que vous êtes confiante dans l'avenir, mais il y a un long chemin, et fort escarpé, pour parvenir au sommet d'où l'on découvrira dans une perspective élargie que tous les bouillonnements actuels sont au fond bien peu de chose dans l'histoire du salut ».

(*Un professeur de lycée*)

« Grâce à son humble effacement durant ces dernières années, l'Eglise semble maintenant réadoptée par le monde. N'inspirant plus ni la peur ni le respect obligatoire, elle redevient une compagne des hommes² que l'on aime, l'on conteste, l'on

2. Ce terme n'est pas à prendre au rabais, mais dans sa densité quasi biblique... « Dieu dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il faut que je lui fasse une aide qui lui soit assortie » (Gn 2, 18).

combat parfois. Et puis, entre compagnons, il faut que chacun se spécialise un peu, apporte aux autres l'originalité de sa personne. Il convient que la compagne Eglise rappelle sa dimension mystique. Le monde se déchristianise, disent les statisticiens perdus dans leurs chiffres; mais comment mesurer la sensibilité de l'âme, ses tensions souvent secrètes, ses profondes espérances? Face aux hommes qui ont besoin de plus en plus de silence pour parler à leur âme, à Dieu, mais qui ne savent plus comment créer ce silence, l'Eglise offrira cet état de prière, ces lieux de prière où une atmosphère particulière étouffe les bruits parasites ».

(Un jeune urbaniste).

« Oui — rédit un jeune prêtre -- nous avons besoin actuellement de ces havres de paix qui nous mettent en contact avec l'essentiel ».

Ceci pose donc bien la question de notre service et de notre *engagement* de contemplatives dans l'Eglise.

VIVRE L'EGLISE

En 1969, deux Clarisses reçues en audience par Paul VI lui posaient la question :

« Très Saint-Père, qu'attendez-vous de vos contemplatives ? »

La réponse vint rapide, ardente, son regard se fit plus brillant, plus chaud :

« L'exemple de la fidélité,

« La prière pour l'Eglise, pour les pécheurs, et pour la conversion de tout le monde,

« Le silence, qui est le signe de votre attachement et de votre amour pour le Christ ».

Un laïc, d'autre part, s'exprime ainsi :

« Les chrétiens aux catacombes ! C'est là, dans le petit nombre, qu'ils retrouveront la vérité. La charité renaît dans la misère. Il faudra montrer le vrai visage de la vie chrétienne pure et complète à ceux qui ne comprennent plus ce que c'est. Il faudra créer cette attirance que votre absolu légitime. Il faudra, dans votre retraite et votre silence, assurer l'apostolat de l'exemple. Mais tout cela sauvegardera votre indépendance, fouettera l'amour divin qui vous habite, et entraînera derrière vous ceux qui, dégoûtés des excès, repartiront à la quête de la vérité ».

(Un homme d'affaires).

Qu'en pense sainte Claire ?

Une évidence s'impose : sa conviction qu'elle et ses sœurs ont un rôle à tenir, une *mission* à accomplir dans l'Eglise, pour le monde. Cette mission, quelle est-elle ?

— Un combat, celui de la sainteté :

« Il s'agit — écrit-elle à Agnès — de vous rendre vous-même toujours plus courageuse dans le service de Dieu, de progresser sans cesse...

Armez-vous de courage pour le service de Dieu, sous le glorieux étendard de l'inviolable virginité de la très sainte pauvreté ». (1^{re} lettre).

— Une liberté sans cesse renouvelée dans la fidélité.

Claire d'Assise a la violence des converties. Il lui a fallu rompre avec son milieu, son passé ; aucune compromission avec ce qu'elle a quitté ! Aussi jette-t-elle sur le monde un regard spirituel lucide : ce qu'elle discerne, ce n'est pas un monde mauvais en soi, mais la présence de « l'ennemi du genre humain et de ses ruses ». Elle met donc en garde ses correspondantes :

« Ne te laisse séduire par rien de ce qui pourrait te détourner du but ou entraver ta course »... (2^e lettre).

« Ne te laisse pas prendre... Supporte les épreuves d'un cœur joyeux et ne tire aucune vanité de ce qui t'aura réussi : les succès comme les revers exigent la foi. Sois donc fidèle aux promesses que tu as faites à Dieu... Sois fidèle jusqu'à la mort à Celui auquel tu t'es consacrée »... (5^e lettre).

« Il faut que tu t'acquittes de tes promesses au Très-Haut dans l'état même de perfection où l'Esprit du Seigneur t'a appelée ». (2^e lettre).

Et voici en quelques mots l'essentiel de sa volonté :

« Veille et prie sans cesse. Mène à bien sans te décourager l'œuvre que tu as si bien commencée, et remplis sans défaillance, dans la pauvreté et dans l'humilité, la charge que tu as assumée ». (5^e lettre).

Conversion, fidélité, prière : nous sommes bien dans la ligne tracée par le Saint-Père !

Mais *comment donner ou redonner aux hommes, aux chrétiens, le goût de la contemplation* ? Comment nourrir leur faim spirituelle ? En les *aimant*, en les *servant*, à l'imitation du Christ et du Père, en partageant avec eux peines et joies :

« Je te considère comme une auxiliaresse de Dieu même, comme le soutien et le réconfort des membres abattus de son Corps ineffable »... (3^e lettre).

La charité est sans limites. Elle invente et se tient à l'écoute des besoins, œuvrant sans bruit, présente, permanente, enracinée.

— Soutien de la prière :

« Je vous demande de prier pour moi, que je puisse trouver une solution dans cette malheureuse situation ! »

(Un ami en instance de divorce).

— Fidélité de la correspondance :

« Vous êtes la seule personne qui pensez encore à moi et m'écrivez ! »

(Un jeune handicapé physique).

— Travail :

« Je pense souvent au parloir blanc, à ses boiseries de sapin, à nos conversations lorsqu'en choisissant des couleurs, des dessins, des tissus, nous parlions de ce qui nous préoccupait ou nous émerveillait dans notre vie de tous les jours. Vous m'avez aidé bien souvent sans le savoir... »

(Un jeune prêtre).

— Réconfort d'une amitié :

« Que serions-nous sans la communion des saints et la confiance absolue ? Je me sens entourée d'amitié, de grâces ! »

(Un foyer en difficulté).

— Accueil :

« Croyez-le bien, même de très loin, je ne cesserai pas de penser à vous et à tous ceux qui m'ont tant aidée en Europe, avec tant de gentillesse ».

(Un étudiant africain).

— Aide missionnaire :

« Votre charité m'a été une telle force dans les difficultés de mon apostolat... »

(Un Jésuite indien).

— Unité :

« Je nous sens unies par la prière pour l'éternité ; les mots entre nous ne me semblent pas indispensables. Il y a Dieu, et c'est finalement ça qui compte. Il est auprès de chacune de nous, et grâce à lui, nous sommes ensemble. Pourtant il est auprès de chaque créature avec la même sollicitude, mais ce n'est qu'avec vous que je me ressens ainsi ».

(Collègue de travail).

— Fraternité :

« Notre faiblesse est grande, mais notre unité sera notre force. Etre plus, c'est s'unir davantage ».

(Un frère mineur).

C'est aussi *entre sœurs* que s'exprime le plus normalement l'*affection* dont était pénétrée sainte Claire. Que serait une *communauté* sans ces liens qui se tissent jour à jour, solides et durables, dans un climat de prière et d'échanges, de responsabilité et d'entraide, de paix et de simplicité ? Il faut parfois l'éloignement pour en prendre conscience, et *cette fraternité est sans frontière* :

« Qu'il est bon de vivre unies dans le Seigneur ! Jamais nous ne pourrions oublier les jours vécus ensemble, qui créèrent entre nous et toutes les Clarisses des liens de si profonde fraternité ».

« Nous serons à nouveau séparées, mais jamais plus nous ne le serons réellement, grâce à l'authentique cohésion de nos vies dans un idéal unique, bien que multiforme ».

(Des Clarisses espagnoles).

N'est-ce pas comme un écho de ce que Claire écrivait à Agnès de Prague :

« Ne t'étonne pas si je ne t'écris pas aussi souvent que ton âme et la mienne le souhaiteraient également ; ne va pas surtout croire que l'amour brûlant de ta mère pour toi risque de s'éteindre en mon cœur. Le seul obstacle à notre correspondance a été l'absence de courriers et l'insécurité des routes. Aujourd'hui que se présente une occasion de t'écrire, j'en suis tout heureuse pour toi, dans la joie de l'Esprit-Saint... Dis-toi bien que j'ai gravé ton doux souvenir de façon indélébile au plus profond de mon cœur, car tu m'es chère entre toutes. Que te dire de plus, la langue du corps est impuissante à exprimer l'affection que j'ai pour toi ; c'est celle de l'esprit qui doit l'exprimer et parler ».

(4^e lettre).

« Prions Dieu l'une pour l'autre ; chacune portant ainsi dans la charité le fardeau de l'autre, nous accomplirons plus aisément la loi du Christ ».

(5^e lettre).

Désirer le bonheur de ses sœurs, leur santé, leur épanouissement spirituel, les voir progresser et réussir dans leur vocation, telle est la *joie* de sainte Claire, qui éclate dans ses lettres :

« Mes sœurs et moi sommes si heureuses de tout le bien que le Seigneur, par sa grâce, opère en toi ».

(2^e lettre).

« Réjouis-toi donc aussi, sœur bien-aimée, et ne permets à aucune amertume, à aucun nuage, de venir assombrir ta joie »...

(3^e lettre).

Vivre en Eglise, n'est-ce donc pas, en définitive, vivre en *communio*n, dans l'allégresse du salut de Dieu ?

J'avais fait état, au début de cet article, d'un fossé semblant exister entre contemplatives et peuple de Dieu. J'avais soulevé aussi le problème d'un langage appelé à se renouveler pour permettre un échange vrai entre laïcs et moniales.

Où en sommes-nous après ces quelques pages ? Ne faut-il pas maintenant reposer la question clef : *Sommes-nous vraiment deux mondes à part, condamnés à s'ignorer ?* Cela me semble impossible. Nous vivons tous la même foi, le même amour, la même espérance. Nous sommes tous l'Eglise. Les témoignages cités l'auront, je pense, assez fait sentir.

Où réside alors le malentendu ? N'est-il pas, bien souvent, dans une *image faussée de la contemplation évangélique* à laquelle nous sommes conviés ? Les siècles passés ont comme pétrifié et compliqué des choses simples parce que essentielles. Une mise en scène un peu théâtrale n'a pas été sans créer autour des monastères un halo d'étrangeté engendrant parfois méfiance ou peur. La transformation rapide des conditions de vie, d'autre part, risque d'absorber toutes les puissances intérieures de l'homme qui se débat, harcelé de partout, solitaire dans la masse...

Ne faut-il donc pas, à partir des réalités de la vie, retrouver ensemble le regard du Christ, attentif aux signes du Royaume, pour le faire nôtre, là où nous sommes ? Car la contemplation, c'est peut-être d'abord *un certain regard*, pénétrant, aimant, émerveillé, douloureux, compatissant... C'est peut-être aussi *une certaine qualité de vie*, appelant le don sans réserve, gratuit, désintéressé... C'est peut-être *l'écoute de l'Autre*, en transparence d'accueil et de service, en densité de relation...

Dans cette perspective, *n'est-ce pas toute l'Eglise, demeure de l'Esprit qui, dans le monde, est en situation permanente de contemplation*, tout baptisé, s'il veut vivre à fond sa consécration baptismale, adorer le Père en Esprit et en Vérité ?

L'homme a besoin de comprendre sa vie, la vie, de cette compréhension sans fin qui fait de lui un dépossédé joyeux... Comprendre le sens des choses et des événements, œuvrer dans l'agir créateur, se reposer en un silence où la Parole d'amour peut être dite, et résonner longuement, comme en écho...

C'est ce poids de vie que les laïcs doivent nous apporter, pour qu'en un dialogue prolongé, mûri, intériorisé, se révèlent davantage les dimensions insoupçonnées d'une existence qui est tout à la fois vocation, communion. mission; et si sainte Claire demande à ses sœurs d'être « miroirs des fidèles », n'est-ce pas pour qu'en retour ils puissent découvrir en elles le reflet de leur propre visage, le mystère d'une présence à Dieu et au monde ?

Si la contemplation chrétienne est bien une forme de vie dans laquelle on se sait aimé, si la vie mystique consiste à se laisser aimer et

se laisser faire par Dieu, à se conformer en tout à sa volonté et à son bon plaisir... Si notre apport consiste surtout à nous montrer souples à l'action et à l'emprise divines, à donner en nous-même toute liberté à l'Esprit de Dieu,³ dès lors, nul ne peut plus douter qu'elle ne soit le bien commun d'une moniale comme d'un laïc, d'un prêtre comme d'un religieux, la source de notre joie, de notre amour, de notre fécondité.

Sr MARIE-CLAIRE

3. Cf. l'article du P. Roggen, *Etre clarisse aujourd'hui*, E.F. n° 40.

Le franciscanisme comme contestation permanente dans l'Eglise

Ceci est le texte intégral d'un rapport présenté, sur l'invitation des organisateurs, au VIII^e Congrès Mondial de l'Association Internationale des Sciences Politiques, réuni à Munich du 1^{er} au 5 septembre 1970. C'était la première fois que ce Congrès avait inscrit à son programme l'étude des religions comme sociétés politiques.

Le franciscanisme est un mouvement de pensée et d'action dans la société et dans l'Eglise, apparu sous la forme de trois instituts religieux au début du XIII^e siècle. Il a son origine dans l'expérience spirituelle et l'enseignement de saint François d'Assise, un homme du XII^e siècle, formé dans toutes les idées et les habitudes d'une époque qu'il va bientôt mettre en jugement, non pas en proférant des théories révolutionnaires, mais en vivant autrement, et particulièrement en vivant de l'Evangile d'une manière assez différente de ce qu'il avait eu jusqu'ici sous les yeux... En disant que François d'Assise est un homme du XII^e siècle, je prétends que le XIII^e sera justement en grande partie son œuvre, l'œuvre de sa contestation d'un ordre établi. Si, dans le monde de l'esprit, le XIII^e siècle est essentiellement préoccupé de classer, de définir, d'expliquer, érigeant la raison en maîtresse, il est une période de « remise en question », comme nous aimons dire de nos jours. Et sans erreur on peut prétendre que le mouvement issu de François d'Assise est et restera — non sans de nombreux retours en arrière — l'un des éléments majeurs de cette évolution par la contes-

tation aussi bien de la société civile que de l'Eglise. Et pourtant, François ne conteste jamais, ne critique personne, ne fait le procès de rien, Il vit autrement, il agit autrement, et c'est son attitude qui implique une contestation d'un ordre qu'il se refuse à reconnaître comme le meilleur, comme le définitif. Et pourtant, il n'innove pas à proprement parler. Sa recherche de la pauvreté, particulièrement, puisque c'est surtout par cela qu'il est connu, n'est pas nouvelle. Près d'un siècle avant lui le « mouvement de pauvreté » avait saisi aussi bien des fidèles de Rome, Robert d'Arbrisselle, Bernard de Clairvaux, Etienne de Muret et combien d'autres, que des hérétiques, albigeois, vaudois, pauvres de Lyon, contestataires non plus DANS l'Eglise, mais DE l'Eglise, qu'ils préférèrent quitter plutôt que de tâcher de la réformer par le dedans.

Mais il n'y a pas que la pauvreté qui soit caractéristique de cette recherche. A peu près toutes les formes de la vie sociale sont visées par ceux qui ont la nostalgie de l'Evangile authentiquement vécu. On avait vu avec Cîteaux, par exemple, l'essai d'une nouvelle formule de rapports entre les moines et leur hiérarchie. Saint Benoît avait légiféré une autonomie de chaque monastère sous la crosse de l'abbé; Cluny avait réalisé une concentration impériale et féodale; Cîteaux tente une ouverture vers la fédération parlementariste, avec le système des filiations et les chapitres d'abbés. Mais cela restait dans une systématisation de base où l'homme disparaissait dans l'institution. François verra toute autre chose ! Une refonte totale de la vie religieuse, avec ses répercussions dans la vie laïque elle-même, sur le principe du respect, non proclamé mais vécu, de la personne par-dessus l'institution.

L'essai que je tente ici ne peut être qu'incomplet; on pourrait en effet écrire toute l'histoire franciscaine sous cet angle de la protestation continue du fixisme et du droit pour toujours acquis. Je voudrais simplifier les choses, sans les forcer ni les fausser j'espère, en posant comme thèse que le franciscanisme de tout temps mais surtout en lui-même, est un refus de toute dictature. Refus de la dictature d'une autorité absolue incarnée dans des institutions conçues comme les meilleures et définitives; refus de la dictature de la pensée sous forme d'un dogmatisme fermant toute porte à la recherche de la vérité mieux connue; refus de la dictature de l'argent et de son pouvoir politique et social à travers sa signification économique. Tout cela, je le répète, n'est apporté ici qu'à titre de réflexions fondamentales et non d'étude exhaustive, de pistes de recherche et non de conclusions définitives et irrévocables.

LE FRANCISCANISME REFUSE LA DICTATURE DE L'AUTORITE ABSOLUE

D'une façon globale on peut dire que la première contestation de fait opérée par François d'Assise, c'est celle de la société féodale dans

laquelle il est né. Certes il est citadin et fils de marchand, mais ne rêve-t-il pas de devenir chevalier, n'est-il pas nourri des romans de chevalerie et de toute la civilisation qu'ils reflètent ? Or une fois accomplie sa conversion, c'est-à-dire son expérience personnelle d'une rencontre nouvelle avec le Christ et son Evangile, François va se détourner délibérément des formes reçues et particulièrement des formes de la vie religieuse. Toutes les formes de vie religieuse en Eglise tendaient pour sûr à la vie évangélique et apostolique. Mais elles la réduisaient à des schèmes sociaux calqués sur la société antique ou féodale : le monastère avec son abbé *Paterfamilias*, qui était en même temps le *Dominus* égal du comte et de l'évêque. Le monastère, et chaque moine qui y est profès, vit des revenus de la terre qu'il possède et fait rendre par le travail des convers ou des serfs. L'organisation temporelle et économique fait un avec la hiérarchie spirituelle, au point qu'il est difficile de dissocier les problèmes d'autorité des questions touchant à la pauvreté évangélique. François a vu tout cela et le refuse, sans pour autant en faire le procès. Les frères qui se rangent autour de lui pour partager son expérience spirituelle, ces frères qui sont des laïcs de tous rangs et des prêtres acceptant de vivre en laïcs parmi eux, François les laisse s'organiser spontanément comme une sorte de bande, et renonce avec eux à tout avoir, à toute possession terrienne ou bâtie, pour vivre au jour le jour du travail des mains ou de la mendicité. Lorsque la bande s'est multipliée au point de devenir une société, on raisonne François, on lui propose les modèles préexistants de vie évangélique, mais il répond : « Ne me parlez pas de saint Benoît ou de saint Bernard ! », ce qu'il expliquera dans son Testament en disant : « Personne ne me montra ce que je devais faire, mais le Seigneur lui-même me l'enseigna ».

Dans cette attitude de départ, nous percevons comment le franciscanisme repart pour ainsi dire à zéro, ne reprenant à son compte que l'Evangile, et non les cadres préexistants. A la base de cela, nul illuminisme, mais la conscience aiguë d'une mission dans l'Eglise grâce à laquelle François va s'avancer tranquillement au milieu des objections et des bons conseils, sûr qu'il est aussi bien de la valeur de sa soumission à l'Eglise que de sa confiance en la liberté personnelle de ceux qui se confient à lui. Qu'il y ait eu une part de rêverie ou une certaine dose d'imprudence dans cette attitude, il n'est pas de mon propos de l'envisager, mais seulement d'en analyser les principes et d'en examiner les conséquences.

Il faut regarder ici comment François conçoit l'obéissance religieuse. S'il parle d'être « soumis à tous », entendons bien quelles sont les limites de cette soumission : elle n'enlève ni l'initiative personnelle, ni la responsabilité sociale et morale. C'est ce qui ressort de l'admirable *Admonition III* sur l'obéissance, qui est l'envers même de l'absurde parabole du cadavre. Car un cadavre ne saurait obéir : il est manœuvré. Et François si grand amoureux de la vie et de tout ce qui est vivant ne peut être regardé sérieusement comme l'auteur pré-ignacien du *perinde ac cadaver*. Tout au contraire, les légendes fran-

ciscaines, jusqu'aux *Fioretti*, nous montrent amplement la liberté avec laquelle agissaient les frères. D'où cela proviendrait-il si ce n'est d'un sens de l'homme dominé par le respect, comme nous disons, de la personne et de ses droits fondamentaux. Au Chapitre Général Spécial des Capucins de 1968, réuni pour la refonte des Constitutions de l'Ordre, un groupe de Capitulaires, avec autant de sérieux que d'humour, proposa de faire précéder les textes canoniques de la « Déclaration des Droits de l'Homme ». Certes, la proposition n'alla pas loin, mais le fait qu'on ait pu la présenter officiellement signifie déjà cette permanence de l'idéal de François, et tout le long des débats, la volonté de ne rien imposer qui aille contre les droits fondamentaux de l'individu demeura sensible. Cette priorité donnée aux droits de la personne humaine et particulièrement à la liberté devant Dieu n'est pas seulement à l'origine; il semble qu'elle sera l'illustration et la nature même du franciscanisme, lui faisant encourir le danger même de l'« anarchie triomphante », comme parle Léo Moulin.¹

Le plus curieux, peut-être le plus déconcertant, est que François n'hésite pas à multiplier les protestations solennelles de soumission au Pape, inventant même dans la personne et la fonction du Cardinal-Protecteur, un lien juridique nouveau entre l'ordre et le Saint-Siège. De là une affirmation souvent répétée: il n'y a pas dans la Sainte Eglise d'Ordre religieux plus obéissant au Saint-Siège que l'Ordre franciscain. Il est bon au contraire de se rendre compte que le plus grand service que les franciscains ont rendu au Saint-Siège a peut-être été de savoir le contester, quoique de la part de certains, parmi les Spirituels du XIII^e siècle, cette contestation n'ait pas toujours été de bon aloi.

Reprenons les choses à leur début. François d'Assise a vu se grouper autour de lui des compagnons; ils vivent religieusement, mais en dehors de tout cadre monastique traditionnel; voyant cependant à l'expérience s'affirmer leur stabilité et leur rayonnement, ils décident de faire approuver leur genre de vie, à la fois pour confirmer leur catholicisme et leur sécurité. Cette démarche de soumission est en même temps la première démarche de contestation. En effet le Pape et ses collaborateurs veulent imposer à François l'une des formes de vie déjà en vigueur: il refuse ne voulant que l'Évangile seul, et montrant par son saint entêtement humble et mesuré la réalité spirituelle de sa mission. Les Frères quittent alors Rome, aussi soumis qu'indépendants. Si, sur le plan mystique, nous dirons que c'est ici la politique du Saint-Esprit, sur le plan purement humain, nous dirons que c'est l'accord de deux esprits politiques, l'un de respect de l'autorité constituée, l'autre de respect de l'indépendance d'esprit vis-à-vis de l'autorité. Je crois pouvoir affirmer que là est contenu tout le caractère de la contestation franciscaine dans l'Église: refuser toute attitude de l'autorité qui irait à l'encontre de l'idéal reçu ou conçu, à l'encontre du bien commun propre de la société particulière qu'est l'Ordre reli-

1. *Le monde vivant des ordres religieux*, Paris, 1964, p. 37.

gieux, et à travers lui, jusqu'à un certain point (en tant que sa mission est publique) du bien commun de toute l'Eglise.

Examinons quelques traits de la crise des Spirituels pour nous en rendre compte. Ce qui est en jeu, c'est la maintenance de l'idéal de François, tel que le voient certains traditionalistes, c'est-à-dire en donnant la priorité à la pauvreté mendicante. Les autorités de l'Ordre et celles de l'Eglise, par une série de dispositions juridiques (depuis 1230) tâchent de rendre la pratique de cette pauvreté en même temps conforme à l'idéal originel et viable dans les réalités économiques et sociales du temps. Or ces actes de l'autorité pontificale, bulles et brefs, demandés ou non par les autorités de l'Ordre, allaient déjà à l'encontre des intentions de François, qui avait insisté pour qu'on ne demande à Rome aucun privilège ni aucune interprétation de la Règle. Le conflit est donc aigu dans la conscience de tout frère mineur qui croit et qui pense ! Saint Bonaventure lui-même, organisateur de l'Ordre, en prenant sa charge en 1257, écrit une lettre à tous les Frères, dans laquelle il ne critique pas que les abus de certains, mais où il s'en prend aussi aux brèches creusées par les Papes eux-mêmes dans la Règle. Mais comme il demande lui-même presque aussitôt d'autres privilèges, il apparaît que ce qu'il critique n'est pas tant le fait de demander au Saint-Siège des éclaircissements sur la conduite à tenir, mais le fait que le Saint-Siège manipulerait volontiers l'Ordre à sa guise, sans trop se préoccuper de sa spécificité et de ses droits acquis. Les Spirituels vont s'opposer dans leurs écrits et leurs actes, aussi bien aux Supérieurs de l'Ordre qu'à la Cour Romaine toujours sous la raison de défendre l'idéal franciscain. Mais au fur et à mesure que les difficultés de la papauté vont croître sur le plan de la politique européenne ou du gouvernement intérieur de l'Eglise, les Spirituels, comme Ange Clarenò, ajoutent à leur intention de fidélité franciscaine le sens de réforme de l'Eglise. Certes ils sont véhémentement poussés par leur croyance joachimite et millénariste, mais leur résistance à l'arbitraire du Saint-Siège sort du monde purement franciscain ; c'est pour cela qu'ils ne se soumettent pas aux censures fulminées contre eux, car elles leur paraissent être la confirmation *a contrario* de leur « mission » telle qu'ils la concevaient à travers les rêveries de Joachim de Flore, voyant en François et les siens (les *purs*, évidemment) les sauveurs de la chrétienté. Mais, dans la mesure où nous pouvons le savoir, il semble bien que les Spirituels n'étaient pas les seuls à critiquer les décisions pontificales concernant l'Ordre franciscain ; plus la pauvreté recevait d'élargissements (Nicolas III, *Exiit qui seminat*, 1279 ; Martin IV, *Exultantes*, 1283 ; et surtout Jean XXII, *Ad conditorem*, 1322) et plus l'Ordre se trouvait en posture délicate dans sa conscience même, ce qui ne faisait qu'aggraver les divisions et oppositions internes. Bien que le mouvement des Spirituels ait été géographiquement et numériquement limité, en raison de l'ampleur de la diffusion de l'Ordre franciscain, sa crise, et son attitude de critique et de méfiance à l'égard du Saint-Siège cristallise autour de lui d'autres mécontentements qui ajoutent au trouble de la société. Cela à partir de Clément V, héritier des

crises causées par la politique de Boniface VIII. Un seul exemple, Arnould de Villeneuve se range aux côtés des Spirituels de Provence, alors assez puissants, pour profiter de leur force d'opposition et de résistance à l'arbitraire pontifical. Certes, la crise sera résolue par l'autorité triomphante. Mais lorsque Jean XXII, par sa bulle *Ad Conditorem*, du 8 décembre 1322, supprime pratiquement la pauvreté franciscaine, il trouve devant lui non pas un Spirituel, mais l'un de leurs opposants, le procureur en cour de Rome, frère Bonagrazia de Bergame, qui remontre au Pape que sa bulle a tué ce qui restait de l'idéal franciscain. Jean XXII capitule alors en partie, et revenant sur *Ad Conditorem*, modifie assez fortement les décisions qu'il avait prises. On peut dire que si le Saint-Siège veut contrôler lui-même l'interprétation authentique de la Règle religieuse, en ce qui concerne l'Ordre franciscain, il trouve devant lui une société qui en même temps le consulte, attend de lui la décision autoritaire, mais n'est pas prête à l'accepter sans droit de regard ni d'amendement. Les Constitutions successives des Capucins, par exemple, refuseront toujours explicitement les dispositifs de Nicolas III et Martin IV, bien que ces Décrétales fassent partie du *Corpus Iuris*. On a même vu, au Chapitre Spécial de 1968, formuler cette demande, que ce soit désormais l'Ordre lui-même réuni en Chapitre Général qui puisse donner interprétation authentique de la Règle. Mais Paul VI a rejeté cette requête.² Cela n'empêche pas qu'à ce même Chapitre de 1968 on ait eu suffisamment conscience de procéder assez souvent *contra* ou au moins *praeter legem* pour que certains capitulaires s'en soient fait scrupule ! La majorité s'en faisait au contraire une règle... Et cela n'est pas seulement une question de conservatisme ou de progressisme ; c'est dans la mentalité franciscaine elle-même que le mouvement prenait naissance, non d'une opposition frondeuse, mais d'un refus de ce qui serait assujettissement inconditionnel. Un dernier trait, les nouvelles Constitutions des Capucins ont décidé que le Procureur Général de l'Ordre, chargé de traiter les affaires avec le Saint-Siège ne serait plus désormais conseiller du Ministre Général (Définitiveur). Les raisons données ont été certes d'ordre pratique ; mais on peut bien dire aussi que, inconsciemment peut-être, les Capitulaires sentaient en cela un moyen de garantir l'indépendance mutuelle de l'Ordre et de la Curie.

Si l'Ordre franciscain montre une certaine méfiance, jusqu'à la résistance, à l'égard des risques d'arbitraire de la part de l'autorité pontificale, cela ne veut pas dire qu'il nourrit une complaisance exclusive pour sa propre hiérarchie interne. Au contraire, l'histoire franciscaine est faite de la succession de réformes intérieures ; c'est dire qu'il se conteste lui-même.

A l'origine, on l'a vu, l'Ordre est avant tout un groupe de laïcs vivant ensemble sous la conduite de l'un d'eux. L'ampleur extraordinaire du recrutement imposera, malgré les répugnances de François,

2. En date du 4 mars 1970 : *Analecta O.F.M.Cap.*, vol. 86, n° 1, p. 49-50.

la rédaction d'un code minimum. Il faudra d'ailleurs attendre de 1209 à 1221 pour passer du droit coutumier au droit écrit... Et l'on parlait d'un total de plus de 5 000 frères répandus dans une bonne partie de l'Europe, ayant des Fraternités en Syrie et en Afrique du Nord... Mais dès que la Règle est rédigée, elle fait déjà apparaître un changement dans la structure sociale de la fraternité franciscaine : il y a des clercs et des laïcs.

Certes il faudra encore vingt ans pour voir les laïcs écartés des charges de l'Ordre comportant autorité ecclésiastique et *cura animarum* ; n'empêche que le mouvement est donné, l'Ordre franciscain est devenu un Ordre clérical. Bien mieux, ou bien pis, avec les décisions capitulaires échelonnées d'année en année, avec les mesures imposées par le Saint-Siège, avec surtout les Constitutions du Chapitre de Narbonne en 1260, la Fraternité laïque et libre franciscaine est devenue un *Ordo Regularis et Clericalis*, fortement monasticisé. C'est un état de fait issu d'une évolution du droit. On peut dire que toutes les réformes franciscaines traduiront une volonté profonde de ne pas trahir, malgré tout, les originalités essentielles de la fondation : une fraternité pauvre et égalitaire au service de l'Eglise, et non un empire monastique puissant se suffisant à lui-même. Malgré la cléricatisation, les frères laïcs garderont jalousement le droit de participer aux élections avec voix active sinon passive, et généralement le droit de s'exprimer dans les différents chapitres, par eux-mêmes ou par des délégués (prêtres, mais à l'élection desquels ils participent). Malgré la monasticisation, la clôture ne sera jamais totale, et le partage de la vie du peuple tel que le vivait François, demeurera possible et réel comme un moyen d'évangélisation. Malgré cette même monasticisation, et en dépit de tous les avatars subis par le régime de pauvreté, l'Ordre ne sera jamais propriétaire foncier ; d'autre part, il participera de plus en plus largement à l'action pastorale du clergé des paroisses.

Chacun de ces points mériterait une étude particulière. Je ne veux insister que sur certaines attitudes de l'Ordre par rapport à ses propres structures, pour montrer comment il se remet sans cesse lui-même en question, dans une contestation permanente de ses propres habitudes juridiques ou politiques. Je me contenterai même de dresser une sorte de liste des institutions que refuse l'Ordre pour ne pas s'enfermer dans les dangers d'une dictature intérieure. La Règle de saint François prévoyait que la charge du Ministre Général de l'Ordre serait à vie ; les successions furent souvent rapides, non par décès des titulaires, mais leur promotion à l'épiscopat ou au cardinalat, durant le moyen âge. Aussi, pour assurer plus de liberté et d'indépendance au Chapitre Général, organe suprême de l'Ordre, celui de 1506 stipula que la charge de Général serait à temps. Cette limite de temps a varié d'ailleurs maintes fois, mais cette variété même ne montre-t-elle pas comment l'Ordre voulait prendre ses distances avec son exécutif suprême ? On vit même cette chose suprenante, que les Constitutions des Franciscains Conventuels imposèrent une limite d'âge supérieure à l'élection du Général, pour éviter toute gérontocratie... On tempère

de même les risques d'une aristocratie (malgré l'exclusive des charges aux prêtres) par la maintenance des laïcs au sein des chapitres. Mais comme cela paraissait souvent bien maigre, et plus une concession qu'un véritable geste politique, les réformes, celles des Capucins par exemple, déterminèrent cette participation, surtout pour les votes, de façon à équilibrer autant que possible, le poids clérical et le poids laïc. Récemment, les nouvelles Constitutions des diverses branches, sous l'impulsion de Vatican II, ont accordé plus ou moins la possibilité d'accéder aux responsabilités, même supérieures, aux laïcs, et il est curieux que l'Ordre franciscain revienne ainsi à ses origines par le biais de la loi commune, qui était primitivement sa loi privée, mais qu'il avait perdue dans les sentiers rocailleux de l'histoire... L'un des refus sociologiques et politiques les plus typiques du franciscanisme, me paraît être cependant le refus d'uniformité, du monolithisme. N'est-ce pas dès la seconde ou troisième décennie de l'histoire de l'Ordre que se produit ce « Mouvement » intérieur des Spirituels, qui très vite osa demander son autonomie ? Celle-ci fut bien sûr refusée, mais les tolérances qu'on accorda au parti des Spirituels n'en étaient pas moins des exceptions à une uniformité de genre de vie et même de législation, qui sans compromettre l'unité foncière de l'Ordre en niait le monolithisme. A l'époque du général de saint Bonaventure on vit même trois tendances en présence (phénomène facile à rencontrer ailleurs, mais plus marqué ici et plus significatif) : un mouvement large, laxiste même, prêt à demander au Saint-Siège toutes les dispenses possibles pour ne garder de l'idéal franciscain que sa couverture édifiante d'une vie honnête mais éloignée des exigences des conseils évangéliques ; à l'opposé, nos Spirituels ne voyant plus dans la pauvreté un moyen de vivre évangéliquement, mais le but même de la vie, par un regard aberrant sur les exemples et les enseignements de saint François ; enfin, au centre, l'immense majorité de la « Communauté », comme on l'appelle. Chacun des mouvements conteste l'autre, réalisant une terrible interpellation de l'Ordre par lui-même, mais d'une façon désastreuse, susceptible d'aboutir à l'auto-destruction. Comme la Communauté constitue malgré tout la *pars sanior et major*, et qu'elle est considérée par le Saint-Siège comme l'Ordre *ut sic*, il s'ensuit que la contestation interne du franciscanisme prend l'allure d'une contestation à l'intérieur de l'Eglise, car le système monastique ancien, par l'autonomie des monastères, et l'ignorance de la notion d'Ordre n'ayant à sa tête qu'un Général et un seul Chapitre général, avait rendu impossible jusqu'ici cette protestation intérieure d'une société religieuse contre ses propres structures, usages et législation. Toutefois, la division proprement dite de l'Ordre franciscain en plusieurs branches, division issue de cette contestation interne, ne sera consacrée que tardivement. Sous Jean XXII en 1317, les Spirituels de Sicile s'étaient bien élu un Général, Henri de Ceva, s'étaient érigé des couvents et des provinces jusque dans Rome ; il semble même qu'Ange Clareno, le second Général de cette obédience, ait essayé d'obtenir l'intervention de Philippe de Majorque auprès du

Pape pour la reconnaissance canonique du nouvel Ordre. Mais le prince s'y refusa, et tout s'évanouit.

Il n'en alla pas de même dans les tendances réformatrices multiples des XIV^e et XV^e siècles. Ne voir en ces luttes et rivalités que des querelles de moines sans objet sérieux, serait commettre une lourde erreur. Même si leur enjeu peut parfois nous paraître aujourd'hui comme relatif et secondaire, le fond de leur problème était la liberté de suivre dans l'Eglise, mais non sous son arbitraire, l'idéal de saint François, et même de le suivre en dehors de l'arbitraire du parti franciscain au pouvoir. Dans ces essais continuels de réforme, il faut donc regarder en priorité l'indépendance d'esprit dans l'interprétation d'un héritage spirituel au service d'une Eglise elle-même toujours en mal de réforme. Aussi retrouve-t-on constamment dans les réformes franciscaines deux éléments empruntés directement à l'expérience de saint François : l'érémisme pénitent et contemplatif d'une part, la prédication populaire d'autre part. En 1517, Léon X est le premier Pape qui reconnaît l'existence de deux observances franciscaines assez différenciées pour les séparer l'une de l'autre, en unifiant au sein de l'une d'elles, l'Observance, toutes les autres menues réformes. Mais dix ans après le mouvement de contestation interne dans l'Observance même engendrera l'expérience des capucins, ermites et prédicateurs prétendant eux aussi retourner aux origines du franciscanisme. C'est peut-être le moment de citer, devant cette résurgence continue et féconde d'un idéal jamais épuisé et jamais destructeur d'une unité spirituelle malgré les séparations politiques et juridiques, le mot de Léo Moulin : « Les républiques tombent ou se succèdent, elles ne se corrigent pas ».³ Il semble qu'au contraire le franciscanisme se corrige sans cesse et assure par là sa pérennité dans l'unité spirituelle sans uniformité institutionnelle.

LE FRANCISCANISME REFUSE LA DICTATURE DE L'ARGENT

Bien que la dictature de l'argent ne soit pas avant tout le fait de l'Eglise, la contestation franciscaine dans l'Eglise se présente particulièrement comme cette recherche de pauvreté volontaire que beaucoup d'historiens ou d'analystes des diverses disciplines considèrent comme une contestation, voire une révolution, dans le domaine de la vie économique comme dans celui de la vie sociale. Disons d'abord qu'on ne comprendrait rien à la pauvreté de saint François, partant, à la pauvreté recherchée par les siens, si on s'en tenait à l'aspect économique extérieur de cette pauvreté. Elle n'est recherchée ni comme un idéal social universel, ni comme une protestation de toute propriété, mais elle est un élément de la vie spirituelle d'hommes voués à Dieu, elle est une des pièces de la vie évangélique, de la *sequela Christi* à la façon des Apôtres. Cette mise au point indispensable étant faite, force nous est de considérer que, même dans l'intention de François et

3. *Op. cit.*, p. 25.

des siens, cette pauvreté volontaire est *aussi une contestation*, cela de nos jours surtout, à la suite de tant de prises de conscience...

Il a déjà été question ici de ce que Schnürer a baptisé « *Armutsbewegung* », le Mouvement de Pauvreté, qui est l'une des caractéristiques du XIII^e siècle où est né saint François. Ce mouvement n'est peut-être pas seulement une recherche de purification de l'Eglise par l'invitation à abandonner ses richesses féodales, mais il est une vague profonde de mutation de société. S'il y a protestation contre la richesse de l'Eglise et des princes, il y a aussi chez des princes une évolution de mentalité, qui aurait gagné à se généraliser. Lorsque Thibaud de Champagne, sous l'influence de saint Bernard, organise, entre les mains des Prémontrés, de véritables services sociaux de secours au bénéfice des indigents, il ne sacrifie pas seulement à la tradition aumônière des princes chrétiens; il va plus loin, manifestant à la fois qu'il a acquis le sens du pauvre comme d'une personne humaine, et le sens politique d'organiser l'assistance sociale. François n'ayant pas les mêmes responsabilités ne va pas aboutir aux mêmes conclusions pratiques. Mais il a une sensibilité intelligente qui lui permet d'interpréter autant dans la foi que dans la raison ses expériences de jeune marchand citadin. Il a saisi la relation qu'il y a entre l'argent et la vie de la société. Il sait que toute modification de la finance et de la monnaie entraîne une modification des rapports sociaux. Et cela ne va pas sans inconvénients sur la vie évangélique : justice et charité sont au premier chef intéressées par ces mutations. Et justement, dans la période d'organisation et d'expansion économique qu'est le XIII^e siècle naissant, l'argent, avec tout son système de prêt, de participation, de capitalisation, de change, devient de plus en plus une puissance qui touche à la puissance politique par le jeu de la puissance économique. C'est ce qu'a compris François, d'une intelligence intuitive et non systématique, d'une expérience vécue et non spéculative. Aussi sa pauvreté, à la prendre sur le plan social et humain est un refus de l'argent comme puissance, cette puissance qu'il voit à l'œuvre, manœuvrée et manœuvrante, aussi bien dans sa cité d'Assise, que dans la distribution des bénéfices ecclésiastiques. S'il ne veut pour lui et ses frères, ni terres, ni titres, ni revenus, ni prébendes, c'est parce qu'il refuse au dedans de tout cela, la puissance, la tyrannie, l'injustice qu'engendre la possession de l'argent. Evidemment les Spirituels, dans un sentimentalisme à courte vue, n'ont guère saisi cela : leur pauvreté est un fétichisme, une inversion, où ils prennent comme fin en soi (être pauvre pour être pauvre) ce qui n'est qu'un moyen (être pauvre pour être libre devant Dieu et les hommes). Par contre, la tradition franciscaine la plus saine saura allier une recherche humaine de la pauvreté évangélique pour soi-même avec la lutte contre les injustices et les aliénations entraînées par la puissance de l'argent. Il est caractéristique en effet que les docteurs franciscains aient toujours été intéressés plus encore que les autres par les recherches juridico-théologiques sur le prêt à intérêt, l'usure, le juste prix. L'étude de M. Ibanès,⁴ même si elle cite volontiers saint Thomas

d'Aquin plus que tout autre (c'est l'habitude...) ne peut s'empêcher de faire de lumineuses incursions dans le domaine franciscain.

Franciscains aussi ceux qui, comme Bernardin de Feltre, organisèrent les « Monts de Piété » et leurs diverses formes, pour prendre la défense des pauvres contre les forts de leur richesse, puissants par leur propriété plus que par un droit vraiment moral. Sans oublier au début de notre siècle, le capucin Ludovic de Besse et ses « banques populaires ».⁴

En dépit des solutions boîteuses, souvent inventées par les canonistes et non pas les religieux eux-mêmes, pour régir leur propre pauvreté, en dépit de bien des abus sous titres colorés, les franciscains ont su garder dans la recherche d'une vie simple et surtout dans le refus constant de l'enrichissement, du profit indéfini, leur vocation de contestataires de la société capitaliste et de l'exploitation du pauvre par le riche. Que leur méthode se soit souvent trouvée d'accord avec les pratiques, paternalistes, par exemple, en accord avec les mentalités ou les usages des diverses époques, cela retire d'autant moins de valeur à leur attitude qu'ils savaient par ailleurs avoir sur d'autre terrain une action contestataire aussi résolue que bien fondée.

REFUS DE L'ORDRE ETABLI ET DE LA SOCIETE IMMUABLE

Refusant l'arbitraire de l'autorité absolue et uniformisante; refusant la tyrannie du capital et ses conséquences inhumaines et anti-évangéliques, le franciscanisme refuse, à ses origines du moins, qu'il y ait dans la société un ordre établi et immuable. S'il naît à cette époque où la féodalité s'estompe devant l'installation de la civilisation urbaine et l'organisation du grand commerce, il a déjà été dit que le franciscanisme refuse d'entrée de jeu les structures féodales, et particulièrement la propriété de la terre comme base de la subsistance et de l'autorité.

Quel étonnement sera celui de la cour pontificale quand sainte Claire, cloîtrée et vivant en communauté stricte, demandera pour elle et ses sœurs le « privilège » de la pauvreté, c'est-à-dire le renoncement à la propriété foncière comme source normale de subsistance. Refus aussi, comme les Frères, de tout revenu fixe et capital fructifiable. Mais là ne sont pas les seuls éléments de la société, comme aussi Franciscains et Clarisses ne forment pas tout le franciscanisme. Si le cadre de cet essai ne permet pas de pousser des investigations dans le domaine de l'Ordre des Pénitents ou Tiers-Ordre, il est indispensable de signaler qu'il eut aussi sa part dans cette contestation

4. *La doctrine de l'Eglise et les réalités économiques au XIII^e siècle*, Paris, P.U.F., 1967.
5. HILAIRE DE BARENTON, *o.f.m.cap.*, Le P. Ludovic de Besse, II^e partie, *L'apôtre et l'initiateur des œuvres sociales en France*, Paris, 1935.

franciscaine de la société établie. La féodalité repose sur le serment ; la règle des Pénitents franciscains leur interdit de prêter serment... La guerre endémique du système féodal suppose l'armement de tous les hommes en particulier des nobles ; les tertiaires doivent renoncer à porter les armes. Les successions héréditaires étaient réglées par le droit coutumier ou écrit dans lesquels le droit d'aînesse était déterminant ou l'usage des partages ; le Tiers-Ordre impose l'obligation du testament pour couper court par avance à tout litige entre héritiers... Ne sont-ce pas là des formes concrètes de protestation contre des usages juridiques ou des coutumes sociales armatures de l'ordre établi ? Cela même si les pénitents franciscains n'en ont pas toujours l'initiative ou le monopole.

Mais revenons aux Frères eux-mêmes et à leur attitude dans l'Église. A côté de la non-clôture, du système démocratique de gouvernement, de la pauvreté sociale, l'innovation du franciscanisme était la participation à la pastorale. Alors que jusqu'ici les religieux se cantonnaient dans leur clôture, totalement étrangers au ministère des paroisses, les Frères Mineurs se mettent dès le premier jour de leur existence, et tout laïcs qu'ils soient, à prêcher dans les villages et sur les places des villes. dans les églises mêmes. Puis les prêtres qui se joignent à eux, ayant renoncé à leurs bénéfices, se livrent à cette prédication populaire, lui apportent leur connaissance de la théologie, même rudimentaire, et surtout s'immiscent dans la collation des sacrements, jusqu'ici réservée au *proprius sacerdos*, c'est-à-dire au curé de paroisse et à ses assimilés. Malgré la protection pontificale et épiscopale, le conflit ne tarde pas à naître, conflit qui est de la part des Franciscains une véritable contestation du droit exclusif des prêtres diocésains à l'administration des sacrements et de la parole de Dieu. Contestation aussi devant l'insuffisance notoire d'un clergé sans formation ni vie religieuse sérieuse. Ce qui fera dire à saint Bonaventure, dans son *Traité Quare Fratres minores praedicant et confessiones audiunt*, que la participation à la pastorale de la part des Franciscains (et Dominicains) leur a été commise pour suppléer à l'insuffisance des clercs. Aussi le même docteur expliquera-t-il que le *proprius sacerdos* est tel ou bien en vertu de son office, ou bien par commission reçue. Ce qui est une nouvelle innovation dans le droit commun, due à la contestation et au non-conformisme des Franciscains. La Chronique de fra Salimbene de Parme a des pages extraordinairement protestataires à ce sujet, et cet homme qui ne prêchait pas par excès de modestie, apostrophe les clercs séculiers en leur disant qu'après tout les Frères Mineurs sont aussi capables qu'eux d'être curés, chanoines, archiprêtres, évêques, et même papes... Ce qui ne tardera pas à arriver, hélas, pour la tranquillité intérieure de l'Ordre, si ce fut pour le bien de nombreux diocèses.

La participation à l'apostolat et à la pastorale amenait le besoin d'étudier. La Fraternité laïque de saint François devint rapidement aussi un *Ordo Sapiens*, un Ordre où on étudiait. Le mouvement fut double : des Docteurs se faisaient Franciscains ; des Franciscains deve-

naient des Docteurs. Mais là encore se voyait une innovation notoire et scandaleuse : de quel droit des religieux prétendaient-ils aux grades universitaires, et à l'enseignement public qui s'ensuivait ? Comment pouvait-on appartenir en même temps à deux sociétés également parfaites : l'Ordre religieux et l'Université ? (De même qu'il était inouï d'être en même temps membre d'un Ordre et partie prenante de la pastorale soumise à la juridiction épiscopale; le moyen âge a peur des doubles appartenances...). Une terrible querelle s'engagea à ce sujet, dans laquelle les deux grandes lumières de la scolastique : Thomas d'Aquin pour les Frères Prêcheurs, et Bonaventure pour les Frères Mineurs, eurent à jouer un rôle éminent devant l'Université de Paris et quelques évêques français. Leur protestation contestant aux universitaires leur monopole de la collation des grades et surtout de l'enseignement, aboutit là encore à une modification profonde de structure du droit.

A cette querelle mendiants-université, qui occupa une bonne partie du XIII^e siècle et unit les deux grands Ordres nouveaux, dominicain et franciscain, il faut lier une autre question où les franciscains se montrent sinon contestataires, du moins non alignés, et cette fois à l'égard de leurs frères Dominicains. Je veux parler de l'indépendance d'esprit dont fit preuve l'Ordre de saint François en face de la formation d'une doctrine scolastique qu'on souhaitait être l'enseignement unique et universel de l'Eglise. Certes, ce serait un anachronisme que de présenter le thomisme comme école officielle de l'Eglise romaine dès sa formation au XIII^e siècle; au contraire, puisque saint Thomas d'Aquin s'est vu discuté et même condamné. Mais parallèlement à la formation du thomisme, on vit les maîtres franciscains élaborer en toute liberté d'esprit, un système théologique inspiré d'autres principes que celui des Dominicains, dans la lecture de la même parole de Dieu. La construction bonaventurienne de la théologie et de la mystique, celle aussi de Duns Scot pour sa propre part, seront non seulement différents de la construction thomiste appuyée sur Aristote, mais encore différeront entre elles malgré la communauté d'appui platonicien. Disons même que tant que les nouvelles habitudes de pensée ne seront pas affirmées à l'époque moderne, avec la constitution des grandes écoles de pensée, les Franciscains ne cesseront, en ce qui peut paraître une anarchie intellectuelle parallèle à l'indépendance politique, de rechercher la vérité et ses formulations ajoutant nuances aux nuances, et produisant l'école nominaliste du frère Guillaume d'Ockham, dernier avatar de la scolastique médiévale, et porte ouverte au rationalisme et peut-être même au structuralisme de nos jours. Le refus de tout ce qui est systématisation toute faite, harmonie préétablie, conformisme passif, se retrouve ainsi d'une certaine façon jusque dans la plus haute vie intellectuelle des Franciscains, et pourrait partant se reconnaître dans la multiplicité de leurs courants de spiritualité, toutes pourtant justifiées de porter un dénominateur commun : la spiritualité franciscaine, par comparaison à une sensibilité et à une pensée religieuse toutes autres à l'intérieur même du christianisme romain. L'histoire apportera aux prises de positions initiales des nuan-

ces. des durcissements ou même des amenuisements sérieux. N'empêche que les sept siècles du mouvement franciscain peuvent être regardés comme sept siècles de recherche et de protestation, non comme sept siècles de stabilité immuable et passive.

CONCLUSION

En terminant cet exposé, qui mériterait une longue étude où entraieraient toutes les nuances, preuves et précisions qui s'imposent, je voudrais dégager quelques conclusions plus synthétiques et signaler au passage quelques autres pistes de recherche.

Il ressort que dans l'ensemble le franciscanisme dès ses origines — et peut-être surtout dans ses origines, partant dans sa nature — a été l'un des éléments majeurs de l'évolution de la vie et du droit de l'Eglise romaine, parce qu'il s'est comporté en son sein comme une société ouverte non alignée inconditionnellement, mais recherchant d'instinct pour ainsi dire, les points d'évolution possible, donc les points de remise en question immédiate. La contestation franciscaine dans l'Eglise n'est pas révolutionnaire; elle n'est pas non plus seulement attentiste d'une évolution; elle est provocatrice du changement par les actes mêmes qu'elle pose ou qu'elle suscite.

La source de ce non-conformisme provocateur, est que le franciscanisme est un mouvement issu des profondeurs de la foi évangélique et qui, tout en étant éminemment humain et terrestre, se refuse à donner dans l'explication des phénomènes humains le primat aux causes matérielles. Ce n'est pas la situation économique qui provoque la recherche de pauvreté, mais la foi évangélique; et de là se présente comme de soi la rencontre avec l'assainissement de la morale économique et sociale. François montre bien que les Frères doivent s'efforcer de vivre « comme tout le monde », « comme les autres pauvres »; le franciscain ne demande pas mieux que d'être un homme de son pays et de son temps. Mais en même temps il sait qu'il y a un tri à faire dans les réalités contemporaines: pour pouvoir les dépasser les surpasser, et par là préparer l'avenir. François est contemporain des croisades, il participe à l'une d'elles; mais son expérience lui fait comprendre que cette mystique de croisade n'est pas la solution du problème. Faire revenir le tombeau du Christ en terre de chrétienté, c'est bien; mais si c'est par la guerre qui tue les âmes autant que les corps, non. Alors François propose l'évangélisation au lieu de la guerre. Et il est le premier à mettre dans sa Règle religieuse ce chapitre: « De ceux qui veulent aller chez les Sarrazins et autres infidèles ». Voilà le refus dynamique et novateur d'une situation considérée comme la meilleure en l'occurrence...

Certes il ne faudrait pas exagérer en traçant du franciscanisme un tableau où la continuité et la logique sembleraient des constantes de base. Il n'en est rien.

En même temps qu'ils ont contesté la société et l'ordre établi, les franciscains se sont laissés aller à profiter eux aussi de cette société. Il y a eu pis : l'Ordre franciscain n'a pas su reconnaître les injustices de l'ordre établi, lorsqu'au grand siècle ses prédicateurs et ses confesseurs maintenaient de bonne foi les hiérarchies de classe en renforçant terriblement la spiritualité du devoir d'état, en voyant dans ses états de vie la volonté sacrée et immuable de Dieu. Aussi lorsque arrivera la Révolution française, les disciples de saint François seront tout surpris de revirements qu'ils croyaient bien avoir rendu impossibles. Que ne les ont-ils au contraire préparés dans un tout autre esprit et une tout autre orientation, qu'ils auraient dû trouver dans une réelle connaissance de leur nature et de leurs origines ! Pareillement les théologiens et philosophes franciscains ont ignoré Descartes et le parti qu'ils auraient pu tirer de son renouvellement de la pensée ; ils sont demeurés dans les sentiers battus d'une scolastique usée, que leur indépendance d'esprit même ne suffisait pas à ressusciter. Leur aveuglement devant le cartésianisme et tout autre nouveau intellectuel les a fait dévier de leur rôle historique.

Aujourd'hui, devant le nouveau universel mais confus de la vie humaine en toutes ses manifestations, le rôle historiquement contestataire du franciscanisme est-il mort ? Refusant le tout fait d'une tradition aveuglée par une méconnaissance des vraies exigences de la tradition, les Franciscains jouent la carte de la pluriformité entre eux sous la séparation juridique de leurs branches. Mais dans un monde où la spécialisation est devenue un frein au progrès par l'impossibilité ou la difficulté de rassembler, de coordonner et d'unir, la contestation franciscaine sur le plan intellectuel ne serait-elle pas dans l'effort de synthèse des matériaux de pensée épars et disparates ? La promotion d'une unité à la fois pluraliste et dynamique dans la communauté de but. Ce but ne peut-il pas apparaître à son tour comme la liberté chrétienne de la personne dans une société ouverte à un progrès indéfini conditionné par le courage de refuser toute installation définitive ? Si l'on refuse de voir dans l'expérience franciscaine l'anarchie révoltée ou l'indiscipline individualiste, si l'on y voit la réalisation d'une société libre mais engagée, indépendante mais solidaire, ouverte mais logique, alors l'histoire franciscaine n'est pas terminée, mais son service demeure ouvert.

Willibrord Ch. van DIJK

Comptes rendus

P. Héribert ROGGEN — *L'esprit de sainte Claire*. Editions Franciscaines, Paris 1969, pp. 92, 11 x 17 cm.

Un petit livre qui témoigne d'une profonde connaissance de sainte Claire, et d'une grande finesse d'intuition.

Il n'est pas facile d'exprimer en peu de mots la richesse spirituelle d'une femme telle que Claire d'Assise. Partant de ses écrits, l'auteur a su pénétrer le noyau central autour duquel gravite toute sa vie, en montrer le dynamisme unificateur : détachement absolu, pauvreté, humilité, pour être « dans le Christ », se livrer totalement à cet amour envahissant, se remplir de l'Esprit, et servir ainsi ses sœurs et toute l'Eglise en pureté féconde, en sagesse réaliste et confiante, dans le sillage de saint François.

L'intérêt de ces courts chapitres est de nous faire découvrir de l'intérieur cette forme de vie chrétienne centrée sur l'essentiel, cette nouveauté de vie évangélique, contemplative, qui est signe vivant du mystère ecclésial, dans l'union à son Seigneur et sa mission apostolique.

Tout se révèle simple et actuel en ce programme de vie qui, aujourd'hui encore, stimule à la recherche de l'unique nécessaire.

Mais le poids de l'histoire a souvent obscurci cette clarté de vision initiale. Aussi le Père Roggen tente-t-il, pour terminer, de discerner quelle aurait pu être l'intention originelle de sainte Claire concernant son Ordre, indépendamment des pressions sociologiques et des exigences canoniques de son temps. La question est complexe et peut légitimement donner place à diverses interprétations d'ordre historique; mais si le débat reste ouvert, il n'était pas inutile de poser le problème et d'avancer des hypothèses.

Ces quelques pages aideront à mieux saisir l'esprit franciscain en son image féminine la plus authentique, comme aussi la vérité d'une contemplation vécue dans la sincérité de l'amour et la sainte liberté des enfants de Dieu.

M.C

CAMUS (Jean-Pierre) — *Homélie des Etats Généraux* (1614-1615). Texte établi et commenté avec une introduction et des notes par Jean Descrains, agrégé de l'Université. Genève, Lib. Droz, 1970, 1 vol. 13 x 11,5 cm, 646 pp.

Les quatre homélie prononcées par Jean-Pierre Camus, évêque de Belley, au cours des messes solennelles célébrées pendant les Etats Généraux de 1614, textes fort peu connus et encore moins utilisés, viennent éclairer d'un jour singulier l'état d'âme du clergé en même temps que révéler l'atmosphère qui régnait au sein du groupe ecclésiastique de l'assemblée qui siégea au couvent des Grands Augustins, situé un peu en amont du Pont Neuf, sur la rive gauche de la Seine.

Député du clergé, Camus, qui prêcha trois fois devant les députés, expose non seulement ses propres opinions, mais brosse une peinture exacte de certains abus et souligne le fait de l'évolution de la société d'alors. En 1614, la société française connaît un renversement de l'économie, dû à l'afflux de l'or, d'où le départ de beaucoup de nobles qui, ne vivant plus sur leurs terres, vinrent trouver un emploi stable à la Cour, ce qui amena pour conséquence l'augmentation des pensions. Certains, même, allèrent se mettre au service des princes, et le royaume avait douloureusement payé les conséquences de cet état de choses qui, depuis la mort de Henri IV n'avait fait que favoriser les troubles. D'autre part, ce départ des nobles avait déterminé la création d'une autre noblesse, celle des bourgeois qui, ayant acquis une charge anoblissante, achetèrent les terres laissées par leurs anciens seigneurs, tandis que le Roi, à court d'argent, continuait à pratiquer la vénalité des charges et à intensifier celle-ci par le droit annuel de la paulette. Semblable état de fait ne pouvait que scandaliser ceux qui croyaient et voulaient maintenir un ordre stable, car cette évolution était jugée par eux comme une erreur profonde et un renversement de certains principes admis par eux comme immuables. Ils espéraient, par conséquent, beaucoup de l'action réformatrice des Etats, et telle était la pensée de Camus.

Fils d'un intendant de finances, Jean-Pierre Camus de Saint-Bonnet, né à Paris le 3 novembre 1584, avait été ordonné prêtre à dix-huit ans par le cardinal de Sourdis, et, bien vite, avait fait la connaissance de saint François de Sales qui le sacra évêque de Belley en 1608. Elu député aux Etats de 1614, il devait prendre à trois reprises la parole dans l'église des Augustins devant l'assemblée : le 30 novembre 1614 sur les *Simonies*, le 28 décembre sur les *Fléaux*, le 8 février 1615 sur les *Désordres*. Une quatrième homélie sur la *Concorde* ne semble pas avoir été prononcée devant les députés bien qu'elle ait été publiée avec les précédentes.

Les trois premières homélie que Camus prononça sont une évocation de l'atmosphère des Etats de 1614 : enthousiasme, remous, désenchantement, en même temps qu'elles rappellent les problèmes urgents sur lesquels butèrent les députés, comme le respect de l'exemption d'impôts, la diminution des pensions, la réduction des tailles, la pau-

lette, problèmes que Camus aborde dans la première homélie sur les *Simonies*, ainsi que l'article du tiers-état sur la monarchie de droit divin, texte qui provoqua une querelle célèbre entre les défenseurs du droit du pape et ceux de l'autonomie du roi, querelle envenimée encore par l'intervention du Parlement. Camus aborde cette question dans son homélie des *Fléaux*. Il y présente le problème du gallicanisme comme un succédané de l'hérésie et fait complaisamment l'éloge du concile de Trente. L'évêque de Belley n'était d'ailleurs pas seul à partager et à répandre la thèse ultramontaine. Tout un groupe de jeunes évêques à la solde du cardinal Du Perron s'agitait et manœuvrait adroitement en ce sens au cours des délégations du clergé auprès de la noblesse et du tiers-état, puisque les trois Ordres travaillaient séparément. Camus, Richelieu, Charles Miron, René Potier et nombre d'autres prélats faisaient partie de ce groupe actif, et les homélies se font l'écho de ce qui se discuta dans la chambre ecclésiastique. Ce fut, en particulier, ce groupe d'évêques qui demanda que certaines questions d'intérêt général pussent être distraites des cahiers, débattues à part, et que les articles relatifs à ces questions rédigées en commun, fussent remis au roi.

Camus stigmatise aussi la vénalité des charges dans sa première homélie, car l'ordre de la noblesse avait pris l'initiative de la lutte entre les classes privilégiées, en proposant la suspension du droit annuel. C'était, par le fait même, priver la bourgeoisie de robe des avantages qui résultaient pour elle de l'achat des charges. Le tiers-état répliqua aussitôt en réclamant la suppression des pensions. La noblesse irritée, mais dépourvue d'un orateur capable de répondre, se plaignit au roi en se prétendant insultée et en demandant réparation.

Mais l'évêque de Belley évoque surtout dans son homélie des *Fléaux* le célèbre article du tiers, qui constitua le point culminant des Etats de 1614, où s'affrontèrent les deux grands partis d'action : le parti politique et gallican et le parti pontifical et espagnol. Bien que la question ne fût pas définitivement tranchée et demeurât en suspens, elle éclaira la France sur ses propres sentiments et orienta la politique des Bourbons pour deux siècles. Cette querelle provoquée par la rédaction de l'article premier du cahier du tiers-état était, à n'en pas douter, une manœuvre de ce dernier et du prince de Condé désireux de rompre l'union de la cour et du clergé en portant l'attaque sur une question sur laquelle ceux-ci ne pouvaient pas s'accorder. Par ce biais, le tiers-état et les partisans du prince voulaient regagner une popularité et mettre de leur côté la bourgeoisie.

L'objet du litige portait sur la thèse qui reconnaissait au pape un pouvoir direct, ou tout au moins indirect, sur les rois et qui, ainsi enseignée, pouvait constituer un danger d'ordre public. Bien que les souverains français eussent volontiers vécu en bon accord avec la papauté, en fait, leurs ministres, héritiers des anciens légistes du xiv^e siècle, faisaient leurs les rancœurs accumulées pendant plusieurs siècles, et profitaient de toutes les occasions pour envenimer les rap-

ports entre les deux pouvoirs. Cet état d'esprit devait se manifester au début de décembre 1614 quand on présenta un texte rédigé par Claude Le Prêtre, conseiller au Parlement, discuté par un certain nombre de députés et même d'ecclésiastiques, et qui fut lu devant le tiers dans le but d'être inséré en tête du cahier. L'article en question demandait qu'il fût promulgué comme loi fondamentale du royaume « que le Roi est souverain en France, qu'il ne tient sa couronne que de Dieu seul et qu'il n'y a nulle puissance sur terre, spirituelle ou temporelle, qui ait aucun droit sur son royaume, ni qui puisse en priver la personne sacrée du Roi ni dispenser ou délier les sujets de la fidélité et obéissance qu'ils lui doivent, pour quelque cause ou prétexte que ce soit ». On demandait encore « que l'opinion contraire, à savoir qu'il est permis de tuer ou déposer les rois, s'élever et rebeller contre eux... pour quelque cause que ce soit, est impie, détestable, contre vérité et contre l'établissement de l'état de la France ».

Le tiers-état, dans sa plus grande partie, se déclara partisan de l'insertion de l'article dans son cahier en se dispensant de consulter le clergé et la noblesse. Le premier, bien qu'il comptât des éléments gallicans très marqués, possédait une majorité ultramontaine qui se voyait placée entre deux pôles : Rome qui ne transigerait pas sur les principes, et, d'autre part, le sentiment français et gallican. Au cours d'un discours riche en arguments subtils, le cardinal Du Perron distingua entre la doctrine et le fait, et conclut qu'en France, l'autorité des papes sur les rois demeurerait « problématique », alors que les autres pays catholiques la recevaient. Il déclara que la solution du problème relevait de l'Eglise, et que la question ne pouvait être tranchée que par un concile général. Le clergé, cependant, échoua, car le tiers maintint son article, et devant l'ingérence du Parlement dans une affaire qui relevait des seuls Etats, on déclara que le Roi demeurerait le seul arbitre du débat. On s'en tint finalement à une transaction en promettant au clergé que l'article serait retiré du cahier « par l'ordre exprès du Roi », et en assurant le tiers qu'une réponse lui serait bientôt donnée sur l'article incriminé. En fait, Louis XIII réserva toujours cette réponse, et ce conflit s'éteignit progressivement dans les séances du Conseil.

Sur cette affaire de l'« article », qui fut un des sommets des Etats de 1614, Camus, collaborateur de Du Perron, s'étend longuement dans son homélie des *Fléaux* en faisant un long éloge du concile de Trente et en reprochant aux gens du tiers de se mêler de théologie. Il faut cependant reconnaître que l'évêque de Belley, tout en étant un ultramontain déclaré, ne fut jamais partisan de la supériorité du roi d'Espagne, thèse de l'ultramontanisme strict que favorisaient Marie de Médicis, Villeroi et que consacraient deux mariages royaux récents. Camus fut le partisan de la France seule, et son expression : « Nos cœurs vrayement François » rend bien un écho de parfait nationalisme. Il met pour condition la *Concorde* dont il fit l'objet de sa quatrième homélie où il rappelle que devant la division du royaume et le péril

protestant, les députés des Etats doivent s'unir, ou à tout le moins, rester unis.

Telles sont les grandes lignes des homélies prononcées par Camus devant les Etats de 1614. Quant à l'édition critique qui nous en est donnée, on ne peut que la louer sans réserve, car elle est un modèle du genre. Non seulement l'éditeur replace Camus dans son temps et surtout à l'époque où s'ouvre l'assemblée, mais il expose encore les rapports de l'évêque de Belley avec le clergé et la cour, étudie son genre d'éloquence et son action oratoire. Il replace les Etats dans leur cadre chronologique et politique, scrute la composition des homélies, la langue et le style de leur auteur, et donne, enfin, le texte de chacune d'elles, divisé en paragraphes numérotés et que suivent des notes explicatives correspondant à chacun de ceux-ci. Un lexique et une bibliographie détaillée, différents index font de ce travail, non seulement une excellente édition de texte, mais constituent encore un précieux travail historique et linguistique que tout spécialiste du xvii^e siècle et tout historien du règne de Louis XIII devra consulter.

Raoul MAUZAIZE

PENSÉES SANS SUITE

« O Frère Théologien, dis-moi... »

- Christianisme et champignons. Saviez-vous que le christianisme a pour origine ou pédoncule un champignon ? Non pas le délicieux psalliote champêtre ou champignon de Paris — le savant qui a fait la découverte est d'outre-Manche — mais le plus vénéneux des agarics, l'amanite phalloïde. Chose curieuse, cette découverte qui a fait sensation à Oxford et Cambridge ne semble pas avoir attiré l'attention de nos clercs, de ce côté-ci de la Manche. Peut-être est-ce parce l'Angleterre ne fait pas encore partie du Marché Commun, ou que nos clercs sont trop occupés à la chasse aux mythes pour s'intéresser à une autre variété d'amanite que la fausse oronge ou tue-mouche.
- La naissance d'un seul bébé en USA est 50 fois plus catastrophique que celle d'un autre dans l'Inde, fait observer un économiste, car le premier consommera dans sa vie 50 fois plus que le second, privant ainsi 49 Indiens de la part des biens que le marché international aurait pu mettre à la disposition de tous. Est-ce bien alors la surpopulation qui est à blâmer pour la faim du Tiers-Monde ou ne serait-ce pas plutôt la surconsommation des pays nantis ?
- Vous êtes-vous jamais demandé, ne serait-ce que pour vous situer ou évaluer vos chances, quel peut bien être le nombre d'individus porteurs de culture ? Il est égal, d'après M. Arno SCHMIDT, à la racine cubique de la population, soit de 369 pour toute la France, c'est-à-dire l'équivalent d'une ou deux compagnies. De quoi rendre modeste même « le peuple le plus intelligent de la terre ».
Si la curiosité vous prend de pousser l'enquête pour savoir combien il peut y avoir d'individus créateurs de culture, il vous suffit d'extraire la racine cubique du chiffre précédent pour être renseigné, ce qui vous donne un total de 7 pour tout l'Hexagone, soit à peine l'effectif d'un peloton ou le tiers d'un quarteron de génies ou de cracks.
Avant de vous laisser à vos conclusions, je me permets de vous signaler que j'ignore si l'auteur de la formule est un savant ou un humoriste et s'il fait partie des **happy few** ou des **hoi polloi**.
- L'Eglise chaldéenne comptait au temps de son apogée 80 millions, le double de l'Eglise gréco-romaine. Le fait que cette Eglise non-constantinienne

coordonnée verticale mais s'inscrit sur le plan auquel l'une et l'autre servent de cadre ou de système de référence.

● Nos théologiens ont décidé de mettre fin à l'hostilité multimillénaire entre la Cité de Dieu et la Cité du Mal. Renonçant à des revendications séculaires, ils ont accepté la « sécularisation » des domaines jadis annexés par la Cité de Dieu et permis ainsi la création entre les deux Cités d'une zone neutre qui constitue une troisième Cité ou Etat tampon qui, Dieu aidant, sera une garantie de paix et ira s'élargissant. Seuls s'en plaindront les utopistes qui rêvent encore de nouvelles conquêtes, et les prophètes de malheur qui redoutent que la Cité « naturelle » n'élargisse ses frontières aux dépens du Royaume de Dieu.

● L'apparition de saint François et de son Ordre fait historiquement partie de la complexification croissante de la Noosphère christique qu'est l'Eglise. Le sentiment que cette phase est désormais révolue et que l'Ordre franciscain n'aura bientôt plus de raison d'être semble hanter aujourd'hui nombre de ses membres.

« Ils ressentent une aliénation, mais ils ne peuvent la définir. Ils n'ont aucune référence à des maîtres à penser juifs. Il existe chez un nombre important de jeunes une méconnaissance fondamentale de la pensée religieuse ou philosophique juive. Sans histoire, sans culture, sans éléments profonds de civilisation, ils ressentent néanmoins cette mémoire collective », écrivait Maurice GRYNFOGEL dans **Information juive**, septembre 1970, au sujet de la crise d'identité des étudiants juifs. Ce diagnostic ne serait-il pas, **mutatis mutandis**, celui du mal dont souffre actuellement l'Ordre franciscain ? Simple question.

● L'ouverture des cloîtres au monde se généralise. Il n'est plus pour s'en choquer que le médiéviste traumatisé par le fait que, en bas latin, l'**apertura claustrorum** ne veut pas dire autre chose que perdre sa virginité.

● **Lettre ouverte aux jeunes religieux**

A peine sortis de l'adolescence, votre authenticité fait déjà de vous le futur modèle de la vie religieuse sur lequel le petit reste des générations précédentes essaie à l'avance de prendre modèle, et le sort fait de votre âge l'ultime juge et arbitre de l'avenir.

Aussi, confiant en votre **fair play**, est-ce à vous que je fais appel pour réparer l'injustice de ma génération et réhabiliter l'homme que cette dernière a vilipendé et ridiculisé en l'appelant « le petit père Combes ». Précurseur du renouveau de la vie religieuse auquel nous assistons, il essaya au début du siècle de faire admettre par les religieux les idées sur l'obéissance, la clôture, le port de l'habit religieux, etc., que nous mettons en pratique aujourd'hui et qui ont été pour nous une libération. Malheureusement les temps n'étaient pas mûrs, et une génération aveugle l'a condamné comme un ennemi de l'Eglise. Maintenant que ses idées sont enfin acceptées et canonisées, le moment n'est-il pas venu de le réhabiliter et de songer à sa canonisation ?

Réponse

Le petit père Combes ? Connaissons pas !

Frère JEMIPER.

ait vu ensuite le nombre de ses fidèles ne cesser de fondre alors que l'Église constantinienne ne cessait de grandir doit avoir bien des causes mais n'en pose pas moins une étrange question à tout esprit curieux.

- ④ « Le mal actuel pourrait fort bien se trouver là où tant de nos difficultés prennent leur source, à savoir dans une surcompensation de l'assurance excessive du passé », Richard A. CHAPMAN, **The higher Civil Service in Britain**. Autrement dit, parce qu'autrefois le mythe empêchait de toucher à l'image que les institutions donnaient d'elles-mêmes, nous sommes aujourd'hui devenus iconoclastes.

« Les projets de réforme ont besoin d'être examinés d'un œil aussi critique que le système existant, et doivent l'être d'autant plus que l'ensemble du système que l'on veut transformer est le résultat d'une longue série d'ajustements successifs », R.G. BROWN, **The administrative system in Britain**.

- ④ Au moment où les chirurgiens semblent s'interroger sur la greffe du cœur, des théologiens s'apprêteraient-ils à prendre leur relais ? C'est ce que je crois subodorer dans un article de ce numéro de la revue où il est question, semble-t-il, de greffer sur une néoscholastique centenaire qui n'en a plus pour longtemps à vivre le cœur de saint Bonaventure conservé au froid depuis des siècles. Le phénomène de rejet est à craindre, mais on ne peut que souhaiter bonne chance à ces pionniers de la science théologique qui tentent une première mondiale.

- ④ Qui prétend que la théologie et la philosophie n'intéressent plus personne ? Dans le seul domaine des traductions, sur un total de 1 953 ouvrages traduits en français et parus en France en 1969, la théologie et la religion viennent au troisième rang avec 192 titres, soit près de 10% du total, et la philosophie au huitième avec 93 ouvrages. Cf. P.-F. CAILLE, **Translation in Western Europe**.

- ④ « L'étudiant est, après le policier et le prêtre, l'être le plus méprisé », disait le **Manifeste des situationnistes** de Strasbourg. Aux dernières nouvelles, l'étudiant viendrait en tête. La situation du clergé, qui n'est plus maintenant qu'en troisième position, s'améliore donc, sans toutefois que cela suffise à stopper l'hémorragie et à arrêter l'exode des prêtres vers des métiers ou des carrières libérales, telle notamment le professorat d'Etat. On leur a tellement répété que le sacré n'est qu'un mythe que, faute de « science du Sacré » à enseigner, il ne leur reste plus d'autre science à enseigner que le savoir profane. Était-ce bien la peine pour cela de se faire ordonner ? demanderont certains. La question s'adresse aux maîtres à penser auxquels la hiérarchie s'est donnée ou qu'elle s'est donnée.

« Le nom de Dieu est lourd à porter aujourd'hui. Pourquoi affronter des conflits dont on ne sait ni l'origine ni le terme, et ne pas rejoindre le lit chaud de la masse, comme dit Kafka ? », R. DRAI.

- ④ Nos discussions byzantines sur la dimension horizontale ou verticale de la vie chrétienne, engagement ou dégageant, action ou pensée, déclencheraient l'hilarité d'une classe de maths. Le dernier des cancre sait que le point n'est pas plus à coller sur la coordonnée horizontale que sur la

EVANGILE - AUJOURD'HUI — N° 68

Sincérité et Fidélité

| | |
|--|-----------------------------------|
| Liminaire | Jean-Joseph BUIRETTE |
| Témoignages : | |
| • Fidélité à soi-même | D.M. |
| • Fidélité au monde ouvrier : | |
| — Une heure de vérité | Deux militants d'A.C.O. |
| — Une fidélité exigeante | Max et Jeanine DRAVET |
| • Sincère dans la fidélité : | |
| — En toute franchise | Michel PEYSKENS |
| — Oui, mais... | G.-P. USSELMANN et J.-J. BUIRETTE |
| Engagé, parce que libre | E-Jean de la Croix KAELIN |
| La Fidélité de Dieu | Pierre-Yves EMERY |
| Que votre Oui soit Oui... | Luc MATHIEU |
| Une fidélité nommée François | Damien VORREUX |
| Petit lexique pour notre temps : Subjectivisme | Jean-Joseph BUIRETTE |
| Notes de lecture : | |
| Le Point critique, de Maurice Bellet | Patrick BERTHIER |
| Louis Massignon | Henri-Jacques STIKER |
| Cinéma : | |
| Les Choses de la vie, de Claude Sautet | Philippe WARNIER |



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

Abonnements aux 4 numéros de l'année 1971 (69 à 72)
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).

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^e / tél. 333.94.40

ADMINISTRATION : 9, rue de Vauquois, 41 - Blois / c.c.p. Orléans 726.38