

TRADITIONS ET RUPTURES¹

Lorsque les auditeurs sont impressionnés par nous qui parlons et nous-mêmes impressionnés par eux qui apprennent, nous demeurons les uns dans les autres ; et, de ce fait, ils prononcent en nous, pour ainsi dire, ce qu'ils écoutent et nous apprenons, en eux, en quelque sorte, ce que nous enseignons.

(S. Augustin, *De catechizandis rudibus*, XII,17)

Vous êtes maintenant une Lettre du Christ... écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, vos cœurs (2 Corinthiens, 3, 2 s.)

Summary : This study integrates the event of rupture in the concept of tradition, before examining in a critical manner the identity vectors of the Order of the Minors, namely contemplation or the prayer of faith, fraternity, the mission which results from this, minority (including poverty and solidarity), and the formation that preaching or the mission requires. This critical reflexion particularly highlights the historical role of the institution and its emblems : without them, the singular intuition will seek its institutional mediations apart from its native social et spiritual (ecclesiastical) background.

I. La tradition implique-t-elle l'acte et le concept de rupture ?

L'épreuve de la rupture comme condition de possibilité de la tradition

L'idée de tradition est volontiers liée à celle de continuité ; voire à l'idée de développement des richesses insondables d'un événement compris comme majeur — rompant l'histoire en deux —, mais plus rarement au concept de rupture. Or point d'émergence de la tradition consciente d'elle-même, sans une forme d'expérience de la rupture. Seule l'altération de l'identité (*idem*) ou la rupture d'un standard, induisent la possibilité d'une réelle répétition ou d'une véritable reprise. Autrement, il n'y aurait rien à reprendre, car il ne serait rien arrivé

¹ Cette étude dont le signataire est le seul responsable, fait fond sur les échanges de la session du *Groupe de Recherches Franciscaines* dont les travaux se déroulèrent du lundi 30 juin au dimanche 6 juillet 2003, au fameux monastère des Dominicaines d'Unterlinden, sis aujourd'hui à Orbey (près de Colmar), et dont les membres furent les suivants : les Frères Mineurs Jean-Baptiste Auberger, Giuseppe Buffon, Arnaud Corbic, Claude Coulot, Marcos de Almeida, Bernard Forthomme, André Ménard (ofm cap.), Patrick Simonin, et Yves Soudan. Le thème général de nos débats s'intitulait précisément : *Tradition et (crise de la) transmission*.

de neuf, rien n'aurait été source de dérapage et de ressaisissement, rien n'aurait été perçu comme digne d'être réitéré ou redit. Tout véritable événement, en lui-même, malgré les nombreuses analogies dont il est porteur, instaure déjà cette rupture éprouvée comme un *hapax*, et devient susceptible de tradition ou de répétition différentielle — car toute la répétition vive est sélective et ne propage pas l'originalité sans passage au crible : reprendre tout n'est pas l'acte de répétition et rend impossible l'acte de tradition.

En outre, si l'on examine la tradition évangélique ou la tradition paulinienne tout d'abord, l'acte de transmission n'est pas initialement un acte anonyme, celui d'une coutume ou d'une fonction sociale anonyme. La tradition apostolique, c'est d'abord un acte qui s'énonce en première personne à une communauté, et qui touche au lien vital ou à l'assurance d'une vie excédant la finitude. Celui qui a reçu une parole de vie énoncée elle-même de vive voix, des expériences directes, des traces écrites d'événements spirituels ou liturgiques, des gestes décisifs, l'impulsion de démarches vitales, témoigne de ce qu'il a reçu, et en a pleine conscience. Il conduit même toute une communauté à prendre position par rapport à cette tradition identifiée.

Certains diront que, par cela même, il rompt avec la tradition. Celle-ci devant aller de soi. Toutefois, la tradition apostolique assume personnellement une tradition particulière, sans mettre en question la tradition ou les traditions comme telles, et prolonge d'ailleurs effectivement le sens de la transmission vive dans l'école rabbinique. Prolongation consciente en même temps de la déchirure de la croix et de l'auto-stigmatisation qui la prépare : Jésus n'hésite pas à rompre avec certains éléments de la tradition, certaines prescriptions légales, sociales et culturelles, voire familiales, pour se conformer mieux au principe de la charité de Dieu à laquelle il reconduit la Torah. La tradition — comprenant les Ecritures qui en sont un élément particulier, serait-il majeur —, est surmontée par le principe de miséricorde. Cette prise en charge personnelle prépare une approche critique, mais n'exerce pas elle-même cette critique.

La tradition au sens large s'éprouve bien comme une sagesse première, un appui, un dynamisme qui étaye les gestes, les proverbes, les lieux communs de l'action et de l'écriture, des institutions et des formes culturelles ou religieuses. Dans ce contexte, le « je » n'est que schématique et exprime la voix qui le porte, la rumeur sélectionnée qui le trame. Cette évidence dont on est tissé le porte-parole va tellement sans dire que, dans un premier temps, *l'expérience déterminée* de la tradition n'apparaît pas. Elle est terminologiquement effacée et n'est pas conceptualisée. Sa seule thématization serait dès lors un symptôme direct d'une forme de rupture de tradition. La rupture de la tradition serait une condition de possibilité de l'émergence d'une affirmation de fidélité ou d'une reconstitution de cette tradition.

L'épreuve antique d'une démonstration de la précellence

En réalité, cette approche est très abstraite. Car en l'absence même d'un concept de tradition, celle-ci peut déjà perdre foncièrement sa naïveté dans la nécessité qu'une communauté éprouve à justifier l'antiquité de ses rites religieux et de ses institutions sociales ou politiques. La critique prophétique conjointe à la critique philosophique est foncièrement insuffisante pour élucider cette prise de conscience de soi, de ses archives, de son urgence surtout face aux mutations brutales de la tradition. En l'occurrence, celles imposées par les guerres, les défaites et la perte de souveraineté, comme cela fut le cas pour la Mésopotamie, l'Égypte et Israël, placées une domination étrangère au Moyen-Orient, dès le troisième et le

second siècle avant l'ère commune. Domination grecque et romaine qui avait l'avantage de donner un milieu où les cultures puissent enfin se confronter sur des bases nouvelles. Ce qui était perdu au plan synchronique, il fallait le conquérir par l'antiquité démontrée, documentée, parfois de manière érudite, d'une tradition dont on revendiquait la précellence !

Ce mouvement profond initié avec le chaldéen Bérosee, l'égyptien Manéthon, la *Lettre d'Aristée* (légende touchant la traduction grecque de la Bible hébraïque), l'encyclopédiste romain Varron, le général Josèphe (contestant la vision des Juifs par Manéthon), se poursuivra avec le *Logos aléthès* de Celse conservé par Origène — *Logos* reprochant aux juifs de prétendre à une sagesse supérieure et aux chrétiens d'être « une race nouvelle d'hommes nés d'hier, sans patrie ni traditions, ligués contre toutes les institutions civiles et religieuses » —, l'*Historia ecclesiastica* d'Eusèbe de Césarée — reçue d'une manière nouvelle par la Réforme, Scaliger contestant la certitude sur l'antiquité présumée du monachisme chrétien —, d'un Bède le Vénérable, jusqu'aux énormes *Annales* de Baronius, suivies par la *Roma sotteranea* d'Antonio Bosio (consacrée aux Catacombes des premiers chrétiens), la *China* (1677) du bavarois Athanase Kircher — qui reproduit l'inscription des chrétiens nestoriens de Xi'anfu, du IX^e s., notamment pour contrer le soupçon protestant d'un faux jésuite —, ou encore les travaux du janséniste Le Nain de Tillemont, mine où puisera Gibbon. Tradition ecclésiastique érudite face à la rhétorique des historiens politiques, ainsi que des travaux récents l'ont bien mis en relief.

Évidemment, une telle urgence à prendre position par rapport à sa tradition n'est pas dépendante uniquement de phénomènes macro-historiques. La mise en question stimulante s'approfondit aussi lorsque les codes et les signes (comme les signes de guérison, la *rumeur* de thaumaturge qui les soutient et les devance) ne portent plus leur centre de gravité en eux-mêmes, mais dans la puissance qui en est le référent singulier, dans les liens explicites qu'ils impliquent avec une parole privilégiée (présence vive de Quelqu'un), des écritures surveillées et des procédures conscientes de transmission, de délégation et de pouvoirs pour l'accomplir, en vue de maintenir la cohésion d'une communauté : non premièrement par efficacité sociale, mais d'abord comme attestation d'une vérité vivante.

Certes, l'émergence du concept de tradition confirme bien la rupture face à la tradition naïve : rupture qui n'est pas simplement conceptuelle, mais implique la décision de suivre ou non la tradition. La seule *possibilité* éprouvée de faire autrement, marque la fin d'une tradition évidente ou dont l'importance s'ignore. La puissance d'une alternative appuie et appelle la tradition comme pensable. Devenir ainsi un objet de pensée modifie la tradition en profondeur. Elle historicise cette tradition, l'inscrit dans un profil, une suite de métamorphoses repérables *a priori*. Bref, point de traditions valorisées sans ruptures du vécu traditionnel.

Mais cette rupture doit s'entendre de manière différenciée. La crise socratique de la pensée des physiologues ou la crise prophétique des évidences politiques et religieuses, ne remettent pas radicalement en question la tradition comme telle. Même la critique apostolique ou paulinienne du monde antique, des évidences biologiques, raciales ou sociales et culturelles au nom d'une *concitoyenneté* nouvelle, ne met pas en cause directement la tradition ni les traditions en tant que telles. Elle demeure enracinée dans le vécu du judaïsme palestinien ou diasporique, et dans la culture méditerranéenne. Mais elle prend conscience d'une singularité à maintenir, à développer et à repérer explicitement pour appuyer la cohésion d'une communauté, face aux prétentions gnostiques ou sectaires — comme cela s'explique dans *l'Adversus Haereses* d'Irénée de Lyon. La question de la vérification de la

tradition par rapport à la *traditio evangelica* va s'affirmer. Il n'y aura plus d'acte de transmission sans vérification ni sélection.

Une tradition de la rupture

Un philosophe de tradition rationaliste comme E. Weil va jusqu'à dégager l'idée que la tradition issue de la culture philosophique et prophétique — en faisant l'impasse, de manière très révélatrice, sur la dissémination apostolique et ecclésiastique *effective* de cette critique prophétique, du déploiement critique de l'érudition telle qu'esquissée (auquel participèrent aussi des historiens comme L. Valla, Flacius Illyricus, Mabillon ou un Muratori) — qu'une pareille formation conduit à une tradition vive impliquant, dans son noyau même, la *rupture* de tradition. Désormais, il n'y aurait plus de tradition sans cette *tradition de la rupture* qui est la nôtre. La philosophie, la prophétie biblique et le témoignage apostolique impliqueraient une tradition de rupture. Désormais, plus rien n'irait de soi ou sans dire. Ou plus exactement : cela va sans dire que la tradition philosophique, prophétique, apostolique ou ecclésiastique rompt avec la tradition qui s'ignore, ce qui paraissait pourtant l'essence de la tradition. La naïveté de la tradition est irréversiblement récusée. Il y a bien une historicité de la rupture de tradition, ou de la *tradition même d'une contestation de la tradition*.

Mais encore une fois, il serait complètement abstrait de nier la dimension sociale ou ecclésiale de cette crise de la tradition ou des traditions. Ainsi le *Commonitorium*, rédigé au sixième siècle de notre ère, lequel définit un concept prégnant de tradition — face notamment à la nouveauté de la thèse augustinienne de la prédestination —, doit attendre la réforme protestante, mille ans plus tard, pour être véritablement *reçu* dans ses enjeux radicaux. Le Concile de Trente défend encore des traditions concrètes et sélectionnées, plus que la Tradition pure et simple, même si ce dualisme conceptuel n'est pas encore dégagé au XVIe s. . L'opposition entre Ecriture et Tradition n'émerge elle-même que dans ce contexte, et comme une innovation. Car auparavant, l'Ecriture est conçue comme une trace royale de la tradition vivante, un fragment écrit de cette tradition orale ou gestuelle. Mais, il est vrai, un fragment exceptionnel, dans la mesure où toute la tradition vive subséquente — faisant suite à la tradition première, la constitution progressive de ses textes et de son canon — est chargée de l'interpréter sans cesse, de la redéchiffrer, de lui procurer lieu social et *actualité*. Émerge alors, face à la *sola scriptura* luthérienne, une nouvelle distinction entre Verbe et Ecriture, entre Parole comme *acte* divin dans un sujet actuel, et le Verbe écrit, qui n'a point son sens par lui seul, mais dans un sujet vivant (cf. le *De auctoritate ecclesiae et scripturae adversus Lutherum*, écrit par le Frère Mineur Nicolas Herborn, et publié en 1524).

Il est vrai que la rupture n'est pas seulement celle de la modernité face au Moyen Âge. C'est une rupture annoncée déjà durant la pleine période médiévale. Particulièrement dès la fin du XIIIe s., lorsque la volonté prend un exceptionnel relief dans l'idéologie italiote de la pauvreté volontaire, et dans la pensée théologique des théologiens mendiants anglo-saxons. Par l'importance qu'y trouve la lumière, son énergie, et la physique optique face à la substance et la métaphysique de la substance. Le problème sera moins de savoir si les espèces eucharistiques sont réellement le corps et le sang du Christ, mais si par le verbe performant et la réalité de l'Eglise, elles sont le *miroir* de la lumière ! En outre, soulignons la fracture engagée par la distinction entre l'être univoque (irréductible au créé ou à l'incrédé, au fini ou à l'infini) et l'être singulier. Désormais l'être comme tel, l'être lui-même, se manifeste comme un bien radicalement commun, émancipé de la théologie confessante. Sur cet être commun intelligible et appuyant rigoureusement la possibilité et la *positivité* d'un discours sur l'infini (irréductible à la négation des attributs finis), tranche la forme ultime de chaque être.

Singularité sensible, mais aussi nationale ou ecclésiale, mais encore juridique (droit positif) irréductible aux universaux idéels, politiques, religieux et juridiques. Ce qui consomme la rupture avec l'idée de participation et d'analogie (réduite à du quantitatif ou de l'intensif) : désormais il s'agit moins de régler son savoir et sa conduite sur des idéaux, que sur la volonté singulière, critique du mythe des universaux et de l'adhérence ontologique.

Quant à la Révolution française, sa volonté de rupture explicite fait appel à l'idée de tradition d'une manière particulièrement forte. Elle sélectionne, construit une idée de tradition, cela même dont elle prétend s'affranchir sans défaillance... au profit notamment de quelques archétypes antiques. Cette volonté de rupture entraîne des différenciations internes au mouvement traditionnel lui-même. Ainsi le *traditionalisme* prétend adhérer radicalement à une tradition au nom d'une fidélité à sa tradition face aux traditions étrangères. Il ne désire y adhérer si fort que parce que la tradition telle qu'il l'imagine n'est plus vivante. Ce qui implique le formalisme et le primat de l'émotion pour imposer cette forme aux autres. Cela rejoint la tradition effective où se meut ce traditionalisme. Il est condamné à une forme de maniérisme traditionnel.

Toujours est-il que chaque tradition qui se constitue, implicitement ou non, appelle l'exercice d'une sélection. On ne reproduit jamais tout. On sélectionne les traits pertinents ou jugés tels. Mais au nom de quelle instance de discernement ? La pensée sociologisante aime soutenir que l'on ne doit rien sélectionner dans la tradition religieuse. Ce serait tout ou rien. La tradition chrétienne s'est construite explicitement contre une telle idée de tradition. Elle taille sans cesse dans la rumeur sociale. Certains versets évangéliques sont à ce propos très clair : Si l'on dit ceci ou cela à propos du guérisseur itinérant, vous-mêmes, qui dites-vous que je suis. Il s'agit de prendre une position personnelle, serait-ce en étant porté par la rumeur, la renommée (*rumor, akoè*) dont parle l'évangile de Marc dès son ouverture (1,28), ces bruits qui courent et devançant même les signes de guérison, de délivrance, d'une manière favorable, hésitante ou franchement défavorable.

La tradition qui devient consciente d'elle-même s'accompagne du sentiment que la fatalité monotone est brisée, que le possible et même l'impossible à l'homme peuvent toujours advenir dans le réel. C'est le primat du possible sur le réel. Cela qui constitue l'esprit critique dans la tradition philosophique, prophétique et sémiologique. Toutefois, comme le rappelle Paul, tout ce qui est possible n'est pas considéré comme permis ni même souhaitable. Quoi qu'il en soit, le modernisme dont la semence est semée à la fin de la période médiévale, se montre tenté également par ce primat du possible sur le sentiment de réalité qu'est la tradition, où je confonds ma volonté ou ma potentialité avec la volonté et la puissance d'un autre, mon choix avec ce qui est reçu, mon jugement avec le sentir qui me contamine lentement, depuis mon émergence dans l'existence.

Quant à la mystique moderne ou la spiritualité de la vitesse qu'elle valorise, elle adhère complètement à cette rupture avec la lenteur de la réalité, comme on le voit chez Jeanne Guyon ou chez Thérèse de Lisieux, lorsqu'elle hésite à penser le chemin de l'esprit vers Dieu ou l'échelle de Jacob, l'escalier du sage, au profit de l'ascenseur plus rapide. Un désir pressé se marque également dans la vitesse du *mourir* (configurée par l'image de la locomotive qui entre en gare). Ce modernisme dont Apollinaire s'est fait le chantre, exalte la vitesse de la lumière, la hauteur du gratte-ciel, l'électricité, l'automobile, l'avion, bref, tout ce qui décolle du sol, de la terre. La danse si ancienne est vue elle-même par les artistes et les philosophes comme une lutte avec la pesanteur. C'est la danse comme illusion d'une

délivrance de la fatalité hétérogène, mais aussi comme symbole d'une volontaire adhésion à soi, jusqu'à la reprise incessante de son vouloir tourbillonnaire.

La première guerre mondiale met fin pour un temps à l'illusionnisme de la modernité. La spiritualité déjà muselée par la censure de la mystique, va mettre un frein renouvelé à ses ardeurs, pour devenir plus territoriale. La réunion du ciel et de la terre se fera autrement, plus lentement, dans les institutions unifiées en fonction de la mission, de l'enseignement, de l'hospitalité, de l'action caritative. La voie d'enfance elle-même sera souvent infantilisée, et non sans bénéfice secondaire : le ralentissement par la régression sera mis en relief plus que la vivacité, la spontanéité ou la vitesse anticipative de la fin. Et puis la rupture comme désillusion cruelle, va se faire brèche de la civilisation elle-même, déchirure, voir éventration de l'organicité de l'humanité. Va jaillir de l'inouï : la vitesse furieuse et totalement destructrice de Guernica, la *shoa*, Hiroshima et, finalement, l'arasement des Tours Jumelles de New York comme menue monnaie de la pièce radioactive. Ce qui avait pris le relais de la Tour Eiffel comme symbole de la modernité n'est plus que cendre.

Mise en question du primat de la raison et de l'expérience

Plus profondément, la rupture de la tradition va se vivre non plus seulement comme émergence du primat de la raison ou de l'expérimentation, mais comme refus de la Raison et de l'Expérience au profit de la communication sans rencontre, des informations et des *expériences* comme feux d'artifices. Refus de la Raison et de l'Expérience, suite à ses échecs historiques monstrueux au cours du XXe siècle, où la raison est impliquée dans la systématisme des massacres et l'expérience impuissante pour les prévenir. Récusation au profit éventuel de la gnose — rompant même avec une modalité sécularisée de la focalisation réformée sur la foi comme connaissance de l'Écriture plus que du Christ lui-même — ou de l'exploitation des puissances. Fascination pour la connaissance comme vecteur de puissance. Fascination pour les techniques avec son corollaire : plus la technique est forte, plus la vulnérabilité est manifeste. Le sentiment d'anxiété lié à l'impuissance virtuelle ou factuelle de manipuler la complexité croissante des techniques renforce le sentiment de vulnérabilité de l'homme contemporain au sommet de son arrogance. La technique redevient magique par certains côtés, alors qu'elle ruine par ailleurs le symbolisme et l'univers réel de la magie : il s'agit alors du primat d'une forme de logique pratique, de performance, sur la liberté singulière, l'être et le désir infini.

Les poètes eux-mêmes restent impuissants face à une nouvelle accélération, la fascination renouvelée pour la vitesse du désir qui perd son centre d'attraction. C'est une immense collision : le civil se confond avec le militaire, et inversement. C'est le refus du temps de la liberté patiente ou de la personne, par excès de poids de la responsabilité auto-créatrice et entièrement responsable d'elle-même, de ses performances. C'est la rupture avec l'infini du désir déterminé dans le corps. En surcroît, nous avons une rupture avec le corps individué. Se produit un excès du vu, du panorama, par rapport à l'audible et à l'atteignable : le papillon n'est plus entendu sur la fleur, la houle d'un champ de blé n'est plus écoutée en même temps que vue. Le mystère de ce qui se tient derrière la montagne, là où l'on perd de vue le chemin, est éclipsé par le surplomb rapide. Le passant n'est plus voisin du coquelicot. Tout le réavoisinement du singulier est à initier !

Le poète se voudrait l'ami du peintre face au mouvement cinématique. Toutefois, le cinéma ne se réduit pas au mouvement spatialisant. Il laisse place au cinéma temporel, celui qui peut donner accès à l'intériorité de vie, à des approches et des ralentis impossibles dans la

peinture ou la poésie ! Temporalité qui évite d'aller trop vite en jugement face à des crimes, à des actes d'horreur, car elle familiarise avec l'altérité ou la marginalité, comme ne peut le faire aucun expressionnisme pictural. La peinture, par contre, se rebelle face aux formes mondaines ou géométriques par l'exercice de la vitesse. Mais la vitesse a ses formes propres comme on le voit dans l'émergence des forces picturales chez Kandinsky ou un G. Matthieu. La vitesse n'est pas ennemie de toute forme, ni de tout repos. D'ailleurs, il est fréquemment perçu que la vitesse désangoisse, car elle est susceptible de porter et pas seulement de déporter. Le ralentissement, la diminution de vitesse peut au contraire désespérer ou, du moins, faire grandir l'anxiété d'un itinéraire interrompu, d'une adhérence fatale, d'une contamination avec les génies du lieu. L'architecture moderne est celle de la rapidité et du précaire. Elle a horreur de l'enracinement dans la terre comme dans le ciel.

Crise de la rupture comme tradition

Par contre, si la vitesse menace le sentiment d'appartenance à une tradition, il est clair qu'elle offre un champ d'émergence privilégié pour l'angoisse. Et cette croissance de l'anxiété est bien tapie au cœur de la modernité et des défis contemporains. La question émergente consiste alors à se demander comment redonner confiance sans s'appuyer sur une tradition, voire sur une tradition de la rupture de tradition. Car si l'on prend conscience de celle-ci, ne faut-il pas prolonger l'argument développé antérieurement ? La prise de conscience d'une *tradition de la rupture* implique un recul face à cette tradition même, un jeu et un malaise nouveau en son sein. Autrement dit, la post-modernité menace non plus seulement l'idée de tradition, mais l'effectivité d'une rupture. Il ne suffit plus qu'elle relève encore d'une tradition. Au fond, c'est la rupture elle-même qui pose question, et de moins en moins la tradition.

Désormais, on ne veut pas plus rompre qu'être fidèle. On veut naître, sans doute, mais sans couper le cordon. Ce qui est une forme d'avortement, de naissance sans voir le jour. On ne veut plus naître ni mourir. Ce qui transforme la naissance en mort avant terme, et la mort, en vie perpétuée, en interminable moisissure, en attermoiments, en manœuvres dilatoires, en processus mélancolique. Ainsi on ne veut plus quitter ses parents, l'école, la formation, sa femme, ses enfants, même si on vit avec quelqu'un d'autre et si on néglige la présence à la progéniture. On ne veut pas quitter les rites de naissance, de mariage et de trépas, sans pour autant s'y montrer fidèle jusqu'au bout. On veut pouvoir être national et sujet universel, faire profession solennelle dans un Ordre religieux ou un Institut de vie consacrée, mais de manière temporaire ou à degré de participation variable. On veut pouvoir tout quitter, sans s'interdire de revenir. On veut brûler sa charrue, mais en gardant le soc, les pièces indispensables pour en reprendre le sillon d'antan. On veut parler, sans pouvoir ouvrir la bouche. On demeure chrétien, participant de certains de ses rites, mais sans oser en témoigner jusqu'au bout. Et ainsi de suite.... Bref, comme chez Proust, on rend l'apocalypse impossible, car la genèse n'a pas réellement lieu. C'est le dynamisme et la structure bibliques qui se trouvent ainsi contestés *de facto*, massivement et tranquillement dans le quotidien ou l'infime des travaux et des jours du monde actuel.

Dissection de l'expérience

L'Expérience est éclatée au profit des expériences. Comment informer ces fragments si divers, sans réduire la vitesse de pénétration par une unification illusoire ? La vitesse disjoint la matière et la forme, au profit de la liberté, mais si elle décolle sans égard pour la matière, elle met en cause également la forme. L'oiseau n'est plus que vitesse chez un

sculpteur comme Brancusi, lui qui se voulait pourtant fidèle à la tradition néolithique ou à l'art traditionnel océanien ! Il n'est plus vie, il n'est plus viande. Mais il reste éclair immobile, forme, œuvre d'art, vitesse offerte à la contemplation, impliquant la patience et le repos du contemplateur ! Toutefois, c'est la qualité du regard qui se transforme : elle se marque par une emprise de la vue englobante sur l'ouïe et sur le geste : l'oiseau insaisissable ne lance plus de cri, sinon un ultrason inaudible. De la fleur au fusil, comme l'énonce un poète apocalyptique, on débouche sur le massacre en passant par l'accélération du transport motorisé. La vitesse de la fin réclamée dans son anticipation avec véhémence semble freinée par l'accélération artificielle ou mécanique ! On ne chemine plus, ne prend plus le temps de se saisir d'un coquelicot, d'en boucher le canon de son fusil ! Vue sans ouïe et sans geste, car elle n'est plus rythmée et cadrée par la marche : vue privée de pieds ! Vue tyrannique qui devient écho du visible, et non visible en direct : épaisseur de la vitre. Tout est à distance, tout devient rumeur, vague incertaine d'assurance et de défiance. Vague violente qui peut tuer la forme et noyer les institutions. Qui saborde l'écriture, la patience, la lenteur de l'écriture, au profit de l'émotion.

On préférera voir dans Socrate, Jésus ou François d'Assise, non des hommes de la forme, mais des prophètes de la vitesse qui n'écrit pas ! Sinon précisément d'une manière automatique, suivant certains surréalistes. Il n'y aurait pas d'institutionnalisation possible du génie, du charisme, de l'initiateur. Certes, il faut travailler pour induire l'émotion dans l'écriture. Mais alors c'est une phrase haletante, déchirée, hachée qui apparaît, comme dans *Voyage au bout de la nuit*. La vitesse tue les apparences, non simplement pour le profond, l'invisible véritable, mais pour une forme de gnose. Face à cela, d'aucuns soulignent un certain exercice de la lenteur : les disciples mis de côté, enseignés à *part*, dans un processus d'incompréhension inévitable. Lorsque la communication de la parole ne laisse même plus le temps de manger, Jésus invite les siens à se mettre à *l'écart* ou à se reposer *un peu*. Il s'agit aussi pour la communauté qui se forme d'apprendre l'alternance du repos et de la vitesse — celle de la prédication impérieuse —, de l'immanence durable et de la fin anticipée, du temps et de sa transfiguration. Rappelons également la scène évangélique du repos pascal d'un peuple nourri sur l'herbe verte, dans un geste messianique. Et comment oublier le repos du Jésus johannique au puits de la Samaritaine ? Repos qui permet de s'ouvrir d'une manière inouïe à l'ennemi, au sujet de haine inexpiable.

Fatigue, repos. Cela qui réfrène la soumission de l'homme à la vitesse, au temps accéléré du profit, du machinisme. Toile de hamac qui interrompt la naïveté de la vitesse, de la rupture qu'elle prétend instaurer avec l'inertie du passé. Danse comme contact avec la pesanteur de la terre, et non plus illusion de sa rupture. Pieds nus qui confirment le sol, ou qui le frappent pour en dénoncer la dureté, l'aridité.

L'épreuve nouvelle frôle l'acédie comme foyer de disjonction entre le peu de repos nécessaire, et la vitesse de la parole annoncée rapidement, celle que rien ne peut ni ne doit freiner. Vitesse de prédication et de vie en conformité avec la durée très courte de l'existence de Jésus. Existence dont la méditation prépare le Moyen court des mystiques ou de la petite voie. Il s'agit de garder la vitesse d'insertion dans l'épaisseur de la terre, du corps, de l'humain, de l'immensité interstellaire. Croix : collision du ciel et de la terre. Accélération ambivalente. Ambiguïté cruciale de la vitesse : cela qui fait se rencontrer et cloue, fixe sans plus attendre. Il s'agit bien ensuite de détruire en quelques heures ce Temple édifié très lentement, et de le reconstruire en quelques jours.

Le signe des stigmates articule cette tension entre la vitesse et la fixation : signes d'un passage, d'une vitesse de clou. La réalité du monde synthétisée, effilée et enfoncée à

coup de marteau dans les mains, les pieds, le côté. Par quoi l'on cloue simultanément la parole à la terre en quelques coups ! Immobilité silencieuse, et soudain le cri déchirant qui rend la vitesse de l'esprit à sa source provocatrice. Au moment du repos, soudaine accélération : jaillissement d'un lézard vert dans le sable immobile ! Familiarité et vulnérabilité soudaine de l'insaisissable, signe d'une force indomptable : incapable de souffrance pour mieux supporter le moindre malheur dans une joie supérieure.

Toujours est-il que la rupture doit être pensée de manière conjointe comme événement majeur qui affecte la Raison et l'Expérience, mais aussi les Formes, scripturaires autant qu'institutionnelles. Crise des formes familiales de la transmission, de la communauté chrétienne sur le mode métaphorique de la fraternité. La mercantilisation de la culture contraint à la noyade les formes culturelles, effacées dans le flux commercial et monétaire. Les formes s'effacent dans la neutralité de l'argent, la rapidité des échanges... La parole ne passe pas plus par la théologie fondamentale renouvelant l'ancienne apologétique dans la lignée de Blondel. Elle ne passe plus ni par la raison pratique ni par l'expérience, serait-ce par la seule performance du langage religieux lui-même, le côté performatif de son langage. Passe-t-elle encore par la colère, l'impatience d'un Péguy ou d'un Bloy ? Bref, transiterait-elle encore par la distinction entre évangélisme patient et eschatologisme empressé ? Certes, la promptitude accélère, oblige à une reprise nerveuse, mais avec le risque de piétinement ! D'un redoutable ennui compensatoire, et d'une forme de paranoïa qui consiste à toujours repérer la poutre scandaleuse chez l'autre : les vices des autres remplissent nos ruminations, nos conversations, les images et les colonnes de nos journaux.

L'initiation critique de la transmission

L'accumulation des expériences laissent une déchirure cruelle. Elle est un mythe ruineux. L'expérience ne se laisse pas simplement accumuler. Comment l'unifier ? Ou, à défaut, si l'on conteste l'opportunité d'une pareille unification, comment l'informer ou l'articuler suffisamment pour confirmer, stimuler ou donner le goût de vivre ? Serait-ce par la voie ontologique, suivant laquelle le fragment est reflet de la totalité de son propre point de vue ? Serait-ce par le fragment esthétique, baroque en particulier, où l'éclat sert de miroir à l'univers, comme l'éclat scripturaire, l'apophtegme, sert de sagesse de vie, voire de sentence subversive pour les valeurs évidentes ? Serait-ce par le fragment éthique comme prise de la place de l'autre, mais comme sa place imprenable, sa responsabilité inamissible ? Serait-ce par le biais épistémologique où la vérité fragmentaire apparaît en construction, fruit d'une concertation, d'un débat, y compris judiciaire ? Serait-ce enfin par la voie liturgique, le rite, cette forme remise en valeur par les liturgistes depuis la seconde guerre mondiale — la liturgie ne fut-elle pas une matrice du renouveau conciliaire et le point de cristallisation des refus voire des haines ? —, par les patrologues attentifs à la théologie symbolique des anciens, mais aussi par des sociologues : le rite apparaît bien comme promoteur de vie, non réductible à une répétition obsessionnelle. Ainsi chez cette femme, évoquée par un ethnologue fameux, aux prises avec la difficulté d'accoucher, et à qui une sage-femme vient raconter un récit fondateur d'engendrement. L'écoute de ce récit enraciné dans un lien social et rituel puissant, exerce un impact sur le corps maternel douloureux, et facilite finalement l'accouchement difficile voire périlleux pour la mère comme pour l'enfant.

Mais en l'absence d'un tel contexte porteur, d'une telle participation, cette charge d'unification ou de fécondation des expériences fragmentaires, de leur vertu génératrice, pèse plus qu'autrefois sur chacun. L'actualisation est douloureuse ou provoque le dégoût de soi, certaines formes de dépression ou, plus subtilement, le syndrome de l'*acédie*. Elle implique

l'isolement de sa singularité et une longue fréquentation de soi à soi, en dehors des *objets* du monde et des impératifs hétérogènes. Axiome profond de surcharge, d'incompatibilité entre l'ambition et les ressources mises en œuvre. Face à cette impasse, apparaît l'épreuve du *redoublement* de soi, la tentation de la renaissance, du refuge maternel, de la mère schizogène, de la reprise d'alcool ou d'autres stupéfiants, du jeu social, de la répétition théâtrale de soi, de tout ce qui est censé maintenir le sujet à la hauteur de ses ambitions — moins personnelles qu'imputées par le climat ambiant. Face à un tel décousu entre le lever et le coucher, un tel entrelacs entre le lever qui reste un sommeil et la nuit qui est déjà le jour, face à cette impuissance de commencer et d'en finir — ce découragement jusque dans le suicide inutile, affirmant une fin illusoire et un commencement impossible —, il faut d'abord initier à la vie, avant d'assurer un relais, une transmission ecclésiale, ou d'introduire au contenu dogmatique d'une tradition.

Pourquoi aller jusqu'au terme d'une journée ? Il n'y a pas de réponse simple. Il s'agit de retrouver une sagesse de vie, car si la raison suppose la *ratio* de la vie et la confiance en la vie, il en va de même pour la foi : elle suppose la rationalité de l'être et un rapport fiduciaire à la vie, une croyance fondamentale, celle qui fait que l'on trouve la force, chaque matin, de franchir l'abîme entre son lit et le sol sur lequel il repose. Et cela, même si la rationalité de l'existence et la foi foncière dans la vie sont devancées par la foi comme force théologique — ce levier critique face aux contraintes du monde, de la race, de la classe comme des conditionnements psychiques et culturels. Y compris face à sa propre histoire : c'est la force ou la pureté de la foi qui conteste l'histoire où elle s'est traduite vaille que vaille. Il ne s'agit pas de confondre la foi et ses déterminations, même si l'une n'est rien sans elles. Il ne s'agit pas d'accepter en bloc son passé. Il faut le discriminer. Il faut le passer au crible. Repérer les forces à stimuler, d'autre à affaiblir, y compris dans les Écritures. Tout n'est pas dit avec le même degré d'affirmation et les affirmations ne sont pas toutes *recevables* au même degré, car toutes n'ont pas une égale acuité dans la prise de conscience de la nouveauté bouleversante qui est en jeu au cœur de l'événement d'une parole majeure, et du geste de vie qui l'accomplit.

La tradition est-elle transmission d'un contenu ? La tradition n'est-elle que l'affirmation d'une information, ou l'acte même de transmission ? N'est-ce pas d'abord traduire la vie ? Acte de reconduction de la vie en une sagesse de vie. Toutefois, cela pose une autre difficulté : la pluralité de sagesse de vie impliquent un discernement et derechef la question de la vérité. Il demeure que la sagesse de vie est modeste avant l'humilité, simple avant la pauvreté, tempérante avant la chasteté, écoutante avant la vertu d'obéissance, ferme avant la foi, ouverte au futur avant l'espérance, et la mieux partagée avant la charité. Est-elle en mesure de fédérer des expériences fragmentaires, voire contradictoires ? C'est très beau d'inciter tout et chacun à se faire soi-même, à multiplier les expériences et les conquêtes. Pour cela il faut en avoir la force, il faut une compétence, de réelles capacités à se construire ! Il convient donc non seulement d'informer et de former, mais d'initier au désir d'une formation de soi. Le défi tient à l'impératif de former à la force d'une redoutable épreuve de soi.

Est-ce d'abord une sagesse *etsi deus non daretur* ? Serait-ce une énergie indifférente sur laquelle se fonderait la sagesse chrétienne sous le mode d'une croissance ou d'un accomplissement ? Sommes-nous conduit au contraire à réinstaurer un *art de la rupture* ? Il faut sans doute attirer, à nouveaux frais, l'attention sur l'innovation anticipée ou sur l'*eschaton* qui bouleverse déjà le commencement, avant d'arriver à la fin. Manière de ruser positivement avec la post-modernité comme incapacité de commencer et de finir. Rappelons le témoignage de Celano suivant lequel il n'est pas exagéré de prétendre que les stigmates du

messager crucifié sont déjà imprimés au cœur de François, dès les premiers temps de sa conversion. Les signes de la fin travaillent déjà les expériences multiples du commencement. Autrement dit, d'une manière plus traditionnelle, la voie unitive élabore déjà la voie purificatrice, celle de la conversion comme réponse à la parole de vie, à l'interpellation personnelle ou, du moins, à la rumeur de guérison qui vient frapper nos oreilles et notre cœur. Dès que l'on commence à se tourner vers la vie, nous anticipons la manifestation de sa vérité, et l'expression charnelle de son unité.

II. La fraternité comme instance critique de la tradition

La tradition n'est pas simplement l'apanage du religieux ou du culturel qui ferait face à la réalité moderne, individualiste, scientifique, technique et marchande. La critique de la tradition est intimement liée à l'évolution du christianisme depuis les temps les plus reculés, et dans ses formes les plus concrètes. Non pas uniquement par les anciens défis que furent la gnose ou les Réformes, mais par une certaine idée de ce que l'on considère aujourd'hui comme son identité la plus intime ; identité qui serait menacée par certaines formes de tradition, sinon par les gloses, les récits, bref, le narré interprétatif. Et il ne suffit pas ici de se défendre de confondre l'identité comme paradigme *idem* avec l'identité *ipse*, car tout le problème vient de là : d'une prétention à l'identité *ipse* opposée à l'identité *idem* qui, de fait, renvoie à l'identité institutionnelle et aux traditions écrites. Traditions qui, en elles-mêmes, constituent déjà des formes d'institutionnalisation par l'écriture, la mise en forme de maximes, d'admonitions, de règles et autres constitutions.

La montée en puissance de la notion contemporaine de *fraternité* est intimement liée à sa fonction critique face aux institutions. Ce qui est déjà remarquable en soi, puisque la notion de fraternité est d'abord loin d'être considérée comme un concept opératoire. Elle est souvent reçue comme une notion traditionnelle chrétienne, un idéal religieux ou comme une notion sentimentale, voire romantique. Pour Flaubert, ce terme républicain évoque une intenable hypocrisie. Le vocable de fraternité s'utilise selon son acception récente, surtout après la seconde guerre mondiale, dans un contexte viscéralement dégoûté par les nationalismes du XIX^e siècle romantique et par les racismes du XX^e s. . Elle s'utilise contre les institutions ruinées et déconsidérées, qu'il s'agisse de l'Etat ou de l'Eglise qui n'a pas été capable d'enrayer ni de dénoncer de manière audible et crédible les grands massacres. Elle s'emploie à peu près dans le même temps comme instrument œcuménique, travaillant au dépassement des clivages dogmatiques et ecclésiaux. Elle se veut un instrument d'approche des classes misérables, oubliées, par le travail, avant de servir de foyer attractif pour la jeunesse.

C'est entre 1950 et 1960 qu'elle s'est imposée, non plus seulement comme lien, relation des hommes entre eux, ni comme terme désignant des groupes d'hommes spécifiques — reprenant un sens de l'anglais *fraternity* — mais comme lieu et, même paradoxalement, comme contre-institution, lieu d'une inspiration ou d'une ferveur nouvelle, plus conforme à l'ardeur initiale. Cela s'est sensiblement marqué dans les communautés religieuses ou laïques, et tout spécialement chez les Franciscains. Ils veulent en faire leur image de marque, comme autrefois ils voulurent le faire par la pauvreté, face aux autres ordres mendiants, et spécialement ceux que l'on appelle aujourd'hui les Dominicains. A eux la parole, à nous la pauvreté silencieuse. Bref, la fraternité s'impose alors comme image de marque supérieure à celle de la *contemplation* comme à celle de la sagesse chrétienne mise en valeur dans l'entre-

deux guerre, et finalement, à celle de pauvreté. Cette pauvreté à laquelle l'Ordre reconnaît volontiers avoir été infidèle ou, du moins, n'être plus une image identitaire crédible : l'Ordre n'est plus reconnu comme pauvre, pas plus qu'il ne serait contemplatif ou érémitique — malgré cette dimension forte dans l'optique de François d'Assise.

Fraternité prend également un sens critique précis dans l'histoire de l'Ordre des Frères Mineurs. Rappelons d'abord qu'en langue française l'expression *frère mineur* se forme seulement vers 1360. Certains prennent prétexte de très rares occurrences du terme *fraternitas* dans les écrits attribués à François pour appuyer là-dessus la valeur identitaire décisive (plus que l'oraison de foi, la pauvreté et la mission ou la formation). La *minorité* — substantif dérivé de *minoritas* et du terme *minor* (plus petit, plus jeune), d'abord dans son acception juridique « situation d'une personne mineure » (XII e. s.), se forme vers 1376 — la minorité elle-même semble dès lors passer au second plan, ou ne plus s'éclairer que sous forme d'une modalité de la fraternité qui devient le concept englobant, la pensée souche, la matrice identitaire. La minorité, dans cette optique, serait une simple explicitation de la pauvreté et, avant tout, de la fraternité, ce qui correspond à la difficulté actuelle de penser la perfection de la vie religieuse, son principe d'excellence ou son *plus* (or la minorité reste l'expression d'un *plus*, même si c'est dans la jeunesse évangélique, *minor* qui est *major* par rapport au vieux monde ; Mt 11,11 ; Lc 9,48 ; 22,26).

Quoi qu'il en soit, nous nous trouvons alors devant ce paradoxe d'une fraternité universelle qui prétend constituer une valeur identitaire d'un groupe ou d'un mouvement ! La figure de François comme récit — herméneutique traditionnelle et plurielle — est éliminée au profit du personnage intuitif, implicitement supposé univoque. Resterait un personnage singulier, entouré de cette *fraternité*, appelée à devenir le paradigme de l'Ordre actuel. Ordre — non point, Fraternité majuscule — dont la doctrine serait celle tirée d'une exégèse rigoriste des écrits attribués à ce François exceptionnel.

En réalité, l'acception actuelle de la *fraternité* en grand et en mineur, est bien le fruit d'un néologisme né au XXe siècle issu d'un sens du terme anglais *fraternity*. Elle qui ne désigne pas simplement une condition ou relation à un ou plusieurs frères, mais un corps d'hommes associés en vue d'un intérêt commun, d'affaires ou de plaisirs, pouvant désigner une classe ou une profession, ce qui rejoint par ailleurs l'acception médiévale de la *corporation*, au sens de fraternité de métier. Ainsi *fraternity* : *a body of men associated for their common interest, business, or pleasure*. La nouveauté s'inscrit lorsque la *fraternité* finit par désigner non plus seulement un *lien*, un type de lien ou de groupement, mais un *lieu*, un bâtiment ! Terme qui prétend remplacer ainsi non seulement le vocable de *communauté* — où l'accent est mis sur ce qui appartient ou s'applique à plusieurs —, mais les termes de maison ou de couvent, demeure ou lieu de convention, lieu de rencontres reçu dans un sens plus neutre, moins contraignant ou fusionnel pour les membres.

Le terme *couvent* dérivé du latin *conventus* désigne d'abord une réunion, une assemblée ou une compagnie, avant de signifier un *locus*, un lieu de vie pour des religieux ; mais ce dernier sens est déjà déterminé vers la moitié du XIIe siècle, à commencer par le nord de la France (au lieu de *monasterium* maintenu plus longtemps dans le sud). Le mot *conventus* pris dans ce sens apparaît sans doute d'usage plus tardif dans l'Ordre des Mineurs. François utilise encore le terme *locus* et, plus tard, les *Constitutions* parleront de *lieu conventuel*. Ce vocable finira surtout par désigner, à partir du XVIIIe s., un lieu féminin : d'abord un lieu de retraite pour femmes du monde, ensuite un pensionnat de jeunes filles, lieux sous la responsabilité de religieuses. Ce qui éclaire aussi la gêne ultérieure dans l'usage du terme.

Mais l'évolution la plus remarquable reste sans doute celle qui s'attache au destin de la métaphore familiale du frère et du lien familial ; son organicité prenant le pas sur la liberté ou la conscience, mais aussi sur l'égalité, est enrôlée pour désigner jusqu'à des édifices solides, voire en béton armé, des constructions très fermées !

Cette dimension "critique" de la *fraternité* implique une double prise de recul. Au plan de l'évolution du christianisme occidental — de la fonction presbytérale et de la vie religieuse consacrée —, et au plan de l'aporie philosophique. En effet, une telle force critique de la fraternité n'est pas évidente, vu son apparentement notionnel à une liaison sans contrat, voire à une force sentimentale. La *fraternité* doit être pensée en rapport avec un double souci. Celui de rejoindre le monde du travail et non seulement la pauvreté, mais la modernité même dans son moteur, le sujet moderne comme travail sui-constituant, et d'autre part, celui de dépasser le sectarisme, les oppositions confessionnelles qui entravent le déploiement de la vie religieuse dans un contexte de déchristianisation et de sécularisation supposée.

La fraternité est d'abord assumée à partir de la volonté des prêtres ouvriers (diocésains ou religieux) — à distinguer des prêtres salariés ou simplement au travail. Le concept de fraternité qui s'élabore est intimement lié à la pauvreté subjective et objective, à l'impératif de témoignage ou de certification d'une parole de vie ainsi qu'à la question d'une hospitalité plus simple. Mais cette détermination concerne surtout le mouvement déployé durant une dizaine d'années, et non les « petites fraternités » qui prétendirent rompre la tradition conventuelle aux alentours de 1968. À ce sujet, la différence de motivations et d'activités a fait parler d'*usurpation*. Mais c'est plutôt d'un glissement qu'il s'agit de nos jours. L'accent s'est déplacé non vers le monde du travail, mais vers la nature (en lien à des préoccupations écologiques, de justice et de paix) et la mobilité, la vitesse comme *itinérance* (néologisme des plus récents !). Fraternité sur un mode plus ludique qui semble mieux correspondre aux aspirations et aux possibilités de la jeunesse actuelle.

Sur le plan de la vie religieuse franciscaine, la notion de *fraternité* devient critique également en un sens particulier : lorsqu'elle se trouve explicitement reliée, avant le rapport synchronique au travail, à la fraternité primitive, désignant par là, diachroniquement, le groupe initial des frères entourant François d'Assise, voire le premier mouvement de Jésus, avant que l'on parle d'Eglise ou même de christianisme, sans qu'il s'agisse de mouvement sectaire au sens moderne ; sens dont la généalogie est repérable dans la croissance d'une intolérance *au sein de la grande communauté elle-même*, comme cela a été démontré rigoureusement à propos de l'évolution de la notion d'*hérésie*, dont les conceptions radicalistes tendent peu à peu à exclure de la communauté et puis de l'humanité — et non plus seulement de la foi orthodoxe ou de la seule grande église — ceux qui en sont supposés finalement les porteurs diaboliques.

Quoi qu'il en soit, la Fraternité se comprend dorénavant dans un champ sémantique où devrait se retrouver « l'intuition informulée », le charisme du fondateur ou de celui qui a donné la première impulsion au mouvement des Frères Mineurs. Un principe herméneutique, mis en place dans l'Ordre des Frères Mineurs, dès les premières années du XXe siècle, et qui paraît de bonne logique exégétique, sans portée institutionnelle directe, a pourtant donné lieu à certains développements qui touchent directement la fonction de la *tradition*. Selon ce principe, il s'agit de s'en tenir à la Règle sans la tradition interprétative de la Règle (comprenant notamment les déclarations pontificales, dont on a relevé par ailleurs la tendance toujours plus monasticisante), et en s'en tenant à son *Sitz im Leben* direct — de même que cela se pratique alors en exégèse biblique, du moins dans le monde germanique ou

protestant libéral. Mais l'insertion vitale dont il s'agit ici concerne explicitement la fameuse « fraternité primitive ». Cette herméneutique réductionniste va trouver à l'aube du XXe s. des adversaires résolus et entraîner sa récession momentanée, avant de convaincre finalement une majorité, et d'aboutir dans une démarche officielle appuyée par la branche capucine.

Toutefois, avec la complicité de la théologie du charisme de style post-conciliaire, un accent plus important est mis sur l'initiateur. Certes, cette accentuation est une réaction à certaines dérives de l'exégèse conciliaire elle-même. La spécificité de la vie religieuse— son fameux *plus près* (dans le dynamisme de la *sequela Christi*), le principe de *perfection*, etc.— ne sont plus en accord évident avec l'ecclésiologie commune. La vulgate conciliaire d'une voie mystique ou d'une perfection offerte à tous, sans épreuve de la rupture, menace le principe d'excellence et l'attractivité de cette forme de vie singulière qu'est la vie religieuse. *Forma vitae* entendue comme distincte de la vie monastique, plus facile à identifier et donc, en principe, moins menacée dans son originalité par rapport à la vie chrétienne baptismale, la communauté pascale dans son ensemble, où chacun est appelé à la sainteté et à son accomplissement. La réaction se produit donc face à ce *continuisme* dans le sens d'une réévaluation de l'irruption, de la figure prophétique, de la figure singulière et fondatrice, ancienne ou actuelle (pour les communautés dites nouvelles).

Quelques années après l'édition critique des *Ecrits* de François d'Assise, cette tendance se formalise dans un essai fameux qui était l'abîme entre *intuition* et *institution*, autrement dit entre la personne de François et l'Ordre lui-même. Lecture qui, au fond, rejoint une ligne réformée et romantique à la fois, dans la lignée de P. Sabatier. En réalité, ce n'est évidemment pas le François des origines que l'on privilégie simplement, mais une certaine relecture de la *tradition*. On privilégie une tradition critique, comme le romantisme fin de siècle. Non seulement François et le contenu *essentiel* de ses écrits, mais leur *Sitz im Leben* : la Fraternité franciscaine primitive ! On retrouve ainsi un François et une Règle médiévalisées. Toutefois, l'approche critique historique devait contenir un remède à ce maniérisme médiéval. Désormais, la rigidité de la Règle est mieux mise en perspective par le travail historique. Cela favorise une crise de l'optique observantiste et de ses tares : le recours incessant aux dispenses, nécessaires pour rendre la Règle réalisable ou applicable dans un contexte moderne. L'histoire nous paraît donc utilisée non seulement comme instrument visant le passé ou une forme d'objectivité sans mythe de François, mais comme instrument d'*aggiornamento*, et donc pleinement comme élément d'application de l'esprit conciliaire. La Règle passe ainsi, de fait, de l'ordre du droit à celui de l'histoire. Mais les institutions en sorte dévalorisées : elles ont affectées dans leur fonction au sein du processus vivant, de la transformation des principes en événements pratiques, sans parler de la mise en cause du lien fort qu'elles tissent entre la stabilité et les perspectives d'avenir.

Il fallait donc, suivant cette mouvance, que les *Ecrits* de François soient la pure expression d'une intuition géniale, en contestant la portée de leur forme, voire leur forme littéraire ; forme distincte *a priori* de cet artefact qu'est l'intuition pure. Forme qui pourtant est réelle, et qui assure la continuité autant que la diffusion de l'expérience religieuse de François et de ses premiers compagnons. En déconnectant François et ses écrits de leur *forme*, on prépare le « fondamentalisme » franciscain, serait-il modalisé sous forme d'étude critique voire hypercritique de son histoire et de la doctrine des écrits qu'on lui attribue. Autrement dit, apparaît la césure ruineuse entre François et ses figures narratives. Procédure qui empêche de reconnaître un continuum institutionnel entre la forme littéraire des écrits et le devenir de cette forme dans le champ narratif des premiers témoins de la vie de François, de la complexité de leur témoignage (ainsi que dans la *Vita Secunda* de Celano). Une pareille

déconnexion semble difficilement évitable si l'on maintient le concept de *fraternité* comme fraternité primitive opposée à la tradition institutionnelle, à la vie communautaire structurée dont la tradition est un témoignage.

En sus de cela, la conception romantique et anti-institutionnelle de la fraternité primitive implique une réelle difficulté philosophique. Comment éviter de réduire la notion de fraternité à un *sentiment communautaire diffus*, la rendant incapable d'intelligibilité comme principe de droit, norme morale et juridique, au même titre que la liberté ou l'égalité, les deux autres motifs révolutionnaires. La fraternité a toujours posé un problème spécifique en philosophie du droit et des institutions politiques. Mais il serait aussi intéressant d'examiner de près l'approche critique de la triade révolutionnaire du point de vue du franciscanisme réformé des Capucins au XVIIIe s. (où semblent s'opposer, notamment, humilité et liberté).

La difficulté philosophique posée par la notion de fraternité vient précisément de ce qu'elle semble s'opposer à la démocratie, rebelle à une relation sentimentale. Mais il y a plus profond et plus structurel en même temps. Ce n'est pas étonnant si la fraternité fusionnelle primitive est reliée au charisme du fondateur, à l'intuition pure dont on sait qu'elle engendre structurellement un régime despotique. Sans doute, la fraternité identitaire recrute large, plus large que la fraternité institutionnelle ou démocratique ; elle recrute aussi plus pauvre et sans doute de manière moins cléricale. Mais il faut reconnaître cette loi politique : plus le groupe est nombreux, non-formé, issu d'un milieu inégal du point de vue économique, social et culturel, plus il est sujet au despotisme du charismatique. La démocratie n'est pas la règle de la médiocrité que le ressentiment aristocratique ou l'anarchisme se plaisent à souligner, sans craindre le paradoxe ruineux (ni dieu ni maître, sauf la divinité et la maîtrise d'un pareil *mot d'ordre*). La démocratie est sans doute originellement moins nombreuse que le régime plébiscitaire ou messianique païen, mais mieux formée. Sa base de recrutement est moins large, mais moins fusionnelle, et surtout peut être, moins éloignée de l'idéal de communauté fraternelle. Cet idéal ne fonctionne pas dans l'inégalité trop grande de formation et dans un régime de soumission despotique au pouvoir du fondateur ou de son successeur désigné.

Certes, le pouvoir articulatoire de l'image configurée par la fraternité n'est sans doute pas d'une rationalité suffisante pour dépasser les réticences philosophiques, mais il rend possible le déploiement d'une forme effective de rationalité. Ainsi le langage de la *fraternité* recèle bien une vertu structurante qui débouche sur une fonction critique de la norme libertaire. L'image de la *fraternité* articule à la fois une dimension centrale du christianisme, avec les corps de métiers de l'Ancien Régime, comme avec la novation de la Révolution française (en corrélation avec la liberté et l'égalité). Mais articulation ne dit pas que la fraternité soit simplement sur le même pied que la liberté et l'égalité : elle est peut-être la rectitude plus ontologique sur laquelle s'appuient la liberté et l'éclaircissement caritatif dont a besoin l'égalité.

Cette image articule aussi la puissance familiale en danger et le corps politique, lui-même en péril. Le lien social est aujourd'hui singulièrement menacé comme les liens familiaux et la force de l'Etat. La globalisation fragilise les responsabilités sociales au plan local, comme la puissance et la responsabilité des Etats. La force de la famille en mutation reste un foyer de résistance face à la mondialisation, et plus seulement face à l'appétit de l'Etat ou aux contraintes sociales. Il demeure que le lien social n'est pas réductible au modèle familial, car en société on n'est pas en face d'un frère réel. La vie de citoyen n'est pas celle d'un membre d'une famille dans une relation de face à face. Il faut donc mettre en cause

l'image familiale lorsqu'elle privilégie, de fait, *volens nolens*, les individus au détriment du corps social. Cela permet néanmoins de critiquer la réduction de l'image de la société à une libre association, privée de responsabilité locale et d'une communauté de fin.

III. L'expression déchirante

Le bégaiement de la loi

Faut-il constater la fin du lien social comme délitement du lien religieux ? Le religieux n'est plus au cœur du lien social. On ne croit plus au lien social. Soit on constate une libre association, soit on espère une contrainte plus forte de la solidarité. Il y a une crise fiduciaire d'une manière générale. Incroyance non seulement au plan des faits ou croyances religieuses, mais également au plan de l'athéisme, de l'indifférentisme lui-même : on ne croit plus à l'athéisme ni à l'indifférence pure et simple. L'inquiétude règne partout. La transmission de l'athéisme est menacée. La tradition de l'athéisme ne paraît plus qu'une nébuleuse, des constructions bien fragiles et superficielles. Il semble qu'on souffre de plus en plus de la difficulté de croire à l'amour, non seulement au grand amour, mais aux sentiments amoureux, tout comme aux vérités abstraites. On ne croit plus à l'infailibilité des sciences et des techniques. On garde avec elles un rapport pragmatique, sans leur concéder une croyance révolue.

Le mirage de la modernité est bien défaillant. Nous jouissons des avancées technologiques, mais nous sentons très bien que ce genre d'avancée s'accompagne d'une croissance de l'insécurité de leur manipulation, de la fragilité de leur fiabilité, de la courte durée de leur vie, serait-ce sous la pression de l'industrialisation de produits sans cesse nouveaux. La culture elle-même a tendance à ne plus croire en elle. Non seulement par sa mercantilisation, mais parce que les grands paradigmes fondateurs sont menacés. Les principes de répétitions différentielles sont fragilisés. Qu'il s'agisse de Jésus, de Moïse, de Mahomet ou de Bouddha. On a beau multiplier les saints : la défaillance de la *réception* annihile leur efficacité, la sélection innovante de certains traits fécondateurs des grandes figures civilisatrices. On préfère laisser de côté la raison, mais également l'expérience autrefois tellement surévaluée, car on pensait devoir opposer les témoignages vivants aux institutions mortes ou tyranniques.

Mais nous constatons que ces récits de vie ne parlent qu'à ceux qui possèdent déjà des forces de *réception* suffisante, autrement dit des structures d'accueil qui peuvent être fécondées. Face à cela, qui implique une *charge* de témoignage — en surcharge de l'impératif libéral du *self made man* —, nous préférons volontiers souffler, et exalter une connaissance directe, immédiate, sans long apprentissage institutionnalisé. Savoir immédiat, gnose dont la vitesse efface les formes historiques et les connaissances vérifiables par la communauté sociale et scientifique ; c'est l'ésotérisme qui l'emporte sur l'information précise et la relation discernante. Cela s'accompagne d'une *mythoclastie* caractéristique : c'est la fin des grands récits, des épopées, des narrations articulatrices entre le pluriel et le catégoriel. Cela menace également les grands témoignages. Mais non les petits récits qui accompagnent les gnosés. Ce n'est pas la fin de tout récit, mais des grands au profit de plus petits, signes d'un universel à négocier. Non plus seulement par standardisation à la manière des sciences, mais par compréhension rétrospective : voilà ce dont il était question ! Le langage religieux, en somme, vient toujours trop tard ; il désigne un événement qui nous échappe déjà. Ce qui explique le

bégaiement brisant à moitié le bon usage : à la fois ce dont on ne peut parler et ce dont on ne peut pas ne pas parler. Il presse, car il reconfigure le présent. Il modifie et approfondit la réception du passé vécu par le présent.

Le langage religieux doit être un langage de vie, ce qui rend vivant le passé et les morts, car reçu en vérité, il présentifie. C'est le côté performatif du langage religieux, son efficace propre. C'est ce qui convertit le lointain en proche en même temps qu'il éloigne le trop immédiat. C'est ce qui se maintient lorsque toute vie semble perdue ou végétative. L'injonction demeure de parler avec la vie, même lorsqu'elle semble purement végétative ou disparue en esprit ; ainsi dans le film d'Almodovar : *Habla con ella* ; drame où cette injonction à parler envers et contre tout, le bon sens ou les silences technocratiques, a valeur de résurrection. C'est ce qui relève du petit récit au quotidien, celui d'une personne tombée dans un coma profond, et celui de la personne qui la soigne chaque jour. C'est le grand silence, il n'y a plus rien à dire. Et pourtant, à force de parler, à force de faire signe de vie, même à sens unique, la vie finit par revenir chez la personne victime du silence. Parabole de l'attitude à prendre face au langage religieux *tombé dans le coma* : il faut parler au lien religieux, pour qu'il redonne signe de vie !

Sans doute, à première vue, le langage religieux ne peut se targuer d'avoir transformé le monde ou du moins des vecteurs essentiels du monde, la violence, la haine, l'envie, l'appât du gain, l'injustice. C'est en apparence un échec sur ce plan-là et, pourtant, le langage religieux comme le langage amoureux modifie celui à qui il s'adresse. Cela transfigure... Et pourtant, cela n'est pas simplement affectif ou subjectif, car le langage amoureux implique un code, des formules performatives, des jeux d'écriture, et donc une forme d'institutionnalisation, et donc de vie publique ou mondaine. Le langage religieux transforme les institutions et donc le monde — mais à une profondeur telle qu'elle réclame longueur de temps et passe dans l'invisible. Ainsi, de manière exemplaire, la notion de fraternité comme élément du langage religieux est passé dans le langage révolutionnaire parce qu'il avait déjà une dimension sociale et « politique » visant effectivement une *nouvelle concitoyenneté* des hommes, par-delà les clivages entre sexes, races, nations, religions.

La contrainte s'est déplacée du côté de la liberté en charge d'elle-même, de sa performance. Impératif du travail, du loisir actif, de la passion amoureuse, de l'élargissement du judiciaire comme substitut de la morale et de la justice, liées à une liberté devenue trop pesante pour elle-même. Impératif de tout voir, tout essayer, tout dire. Expressionnisme universel. Mais il y a précisément le cran d'arrêt du langage religieux. C'est l'épreuve du bégaiement. Signe d'un cran d'arrêt à l'illusion ruineuse du *tout-dire* et de son bavardage, mais signe aussi d'un primat de la loi morale ou sociale sur la profondeur caritative de Dieu. Signe mosaïque qui réclame un déchiffrement. Le bégaiement mosaïque n'empêche pas l'annonce de la parole si on lui adjoint un interprète, le maître des rites ou des signes. Le langage religieux n'est pas mort, ni complètement incompréhensible. C'est un langage étrangère, mais qui garde une syntaxe et un lexique sujets d'apprentissage.

Ce n'est pas une langue morte, mais déplacée, et qui souffre d'un retard à la traduction. Et ce retard ne se comble pas artificiellement. La parole n'innerve plus la culture. Mais quelle culture ? Il n'y a plus — ou de devrait plus y avoir ? — de culture paradigmatique à imposer aux autres. Serait-ce parce que le lien social s'identifierait à la confiance à partir de laquelle il est seulement possible d'accorder un crédit à telle ou telle culture ? Ou est-ce, suivant d'autres, parce que la langue religieuse authentique se trouverait du côté de la pure foi contre les rites, les pratiques religieuses ? La foi serait contre les croyances. Cette césure est

ruineuse par son abstraction et sa méfiance face aux interactions sociales. Elle rejoint en réalité un postulat épistémologique scientifique. Il faudrait dégager le savant des passions sociales, paraboles des passions privées, comme l'arrogance, la vanité, l'appât du gain, l'avarice, la paresse, la séduction ou l'envie. Il n'y aurait de savoir que s'il est extirpé des passions sociales, des intérêts sociaux, pour construire son objectivité pure. Ainsi la science s'est crue constituée en opposant le laboratoire à la maison du chercheur (souvent sa cave ou son grenier, son milieu de vie). Enivré par l'analogie scientifique, le libéralisme a, de son côté, cherché à dégager le langage essentiel, une essence du christianisme face à ses formes traditionnelles ou religieuses, ses finalités avouées ou non. Le vrai serait alors seulement le plus petit dénominateur commun de l'intercommunication. Sans doute, le vrai est-il à la fois reçu et construit. Mais que le langage religieux soit construit ne signifie pas qu'il est artificiel ou qu'il soit faux.

Les lèvres ou les paupières du corps : les stigmates comme signes

En outre, tout n'est pas question de langage. Lorsque la parole se meurt, devient silencieuse ou trébuche par le bégaiement, le corps parle ou, plutôt, émet des *signes* corporels. Signes qui ne sont pas la vérité logique absolue, mais construite sélectivement, relue sur une constellation de plaies marquant un corps — trépassé à l'origine. Ni logique, ni pratique, ni ontologique, le signe met donc en cause le primat de la vérité, de l'action et de l'être. Il est iconoclaste, également lorsqu'il se fait stigmaté de la passion. Signe réservé à l'unique, désignant la personne singulière, l'unique *au-delà de ses manifestations* de puissance et de faiblesse, de guérison et de compassion.

Cet unique est néanmoins réitéré, reproduit dans un corps contemporain comme celui de François et de ceux qui l'imiteront. Mais il s'agit chaque fois d'une conformation à l'inimitable. *Conformation dissemblante* qui implique un inachèvement, une forme essentiellement inachevée, positivement *non finie*, une blessure ou une vulnérabilité créative et libérale, appelant le recours au langage complémentaire, à la poésie supplémentaire (après les stigmates, le *Cantique des créatures* !). Ce qui pose en outre le problème de la répétition dans sa dualité : événement qui traumatise par la répétition de la plaie, et qui efface, guérit de par la réitération même, reprisant les plaies du passé par un exercice réglé d'anamnèse. Ce qui non seulement présentifie le passé, mais ce qui est *plus présent que le présent du passé*. Cela montre l'indéchiffrable des signes de l'unique dans un contexte social où ils demeureraient opaques. D'où l'inintelligence des disciples strictement contemporains des signes, et le mal que se donne un Paul de Tarse pour en faire le centre du logos chrétien. Et encore, destiné aux débutants. La sagesse de Dieu — son dessein éternel de salut — reste encore voilé par la seule annonce cruciale, lorsqu'elle n'est pas encore comprise, par l'esprit, comme cette nouveauté divine qui brise l'histoire en deux, chiffre de l'histoire universelle. Long sera le silence des premières générations touchant le signe de la croix, du moins dans leur présentation de la parole chrétienne à usage environnant.

Néanmoins, la croix et ses signes finissent par devenir des signes identificateurs. Mais ils ne sont plus signes d'un supplice romain, d'une sédition, d'un esprit factieux face aux traditions de l'Empire, ni d'une folie philosophique ni d'une infamie rituelle et morale, d'un déni juif de paternité, d'un abandon complet, d'une scandaleuse ignominie. Ils deviennent signes d'un privilège absolu dont l'impact est universellement salutaire. Ainsi, lorsque des siècles plus tard, un homme issu des nations, est annoncé comme porteur des mêmes signes cruciaux, sans avoir été crucifié, cela crée un scandale. Lorsqu'un homme

nouveau, aux dires des premiers récits, est présenté avec les signes de la croix, il devient expression choquante.

Non d'abord pour des questions anachroniques de causalité physique ou psychique, mais d'abord pour des raisons traditionnelles. Cette présentation d'un homme stigmatisé se manifeste contre la tradition christologique, iconographique et l'hagiographie médiévale ancienne. Jamais on n'avait vu cela attribué à un homme en dehors de Jésus-Christ. La critique vient de la partie la plus conservatrice de la chrétienté médiévale et implique une certaine idée de la sainteté telle qu'on la favorisait particulièrement en Europe centrale. Sainteté héréditaire, sainteté de lignage plus exactement, attachée aux familles régnantes ou apparentées. Même sainte Elisabeth de Hongrie reste encore membre d'une famille qui a de qui tenir, bien que sa sainteté ne soit plus reconnue d'abord par la qualité de son ascendance ou de sa fonction (la fameuse sainteté *fonctionnelle* qui a tellement bénéficié aux évêques ou aux papes), mais à sa conformation évangélique à la pauvreté du Christ, et à ses actions caritatives concrètes en faveur des pauvres, dans l'esprit de S. François précisément. Ainsi, même pour la génération suivant la mort de S. François, le modèle hagiographique est encore à ce point prenant qu'il ne peut envisager sans difficulté le nouveau modèle de sainteté laïque et bourgeoise représenté par François d'Assise, simple *mercator* ! Comment une sainteté de la dernière pluie pourrait-elle rivaliser avec les saints prestigieux du passé, et avec les modèles hagiographiques ambiants, surtout lorsqu'on identifie inconsidérément le Christ à cet homme contemporain, et sans aucune fonction ecclésiale importante ni science particulière ?

Les difficultés appuyées par la tradition articulée dans le récit et l'image, et donc dans l'ordre rituel, se confrontent à un bouleversement du récit, de l'image et des rites. La reproduction des signes est indissolublement narrative et iconographique — d'abord dans un contexte étroitement liturgique ou orationnel, même s'il implique l'attestation testimoniale des signes, et si leur localisation suppose la relecture d'un schéma corporel qui excède le corps anatomique ; opération déjà accomplie pour le corps iconographique de Jésus, puisque la place des clous ne peut être, du seul point de vue de la réalité anatomique de la crucifixion, celle de la paume du crucifié. Mais le topos des clous n'apparaît lui-même que tardivement, et au sein d'un récit attestateur de résurrection dans l'évangile de Jean. Les stigmates constituent également, en sus d'une conformation au lépreux ou au Christ stigmatisé (y compris *socialement*, mais non sans sa propre initiative), une forme de blasonnement du corps du saint, une authentification de sa noblesse véritable, de son être chevaleresque. Il ne s'agit plus d'un écu d'arrogance, d'un bouclier de méfiance, d'un blason de richesse, mais des marques d'un tempérament et d'un esprit profondément épiques. La spiritualité de François se marquent plus par l'esprit épique cherchant à se mettre au service du Royaume de Dieu, que par le lyrisme proprement mystique. En outre, nous pouvons avancer que les stigmates constituent déjà une forme d'emblème institutionnel. C'est ce qui fait passer le corps individuel au corps fraternel et social. C'est la marque d'un esprit seigneurial auquel les frères doivent allégeance : ce n'est pas un hasard sans doute si les stigmates viennent au jour, explicitement et officiellement, seulement après la mort de François, dans un contexte de succession délicate du pouvoir et de persistance de l'Ordre. C'est encore un lien féodal, comprenant des fragilités spécifiques que l'on connaît par ailleurs, mais avec le sens d'une fraternité universelle qui l'excède *ab ovo* !

Toujours est-il que la reprise narrative, iconique ou rituelle (et non à proprement parler historique) des stigmates pose le problème de la répétition du singulier, ainsi que dans l'acte liturgique. Comment célébrer cet événement présentifié et efficient, ce qui, par définition, ne peut être répété, l'absolument unique, l'*hapax* de la mort cruciale de Jésus ? On

ne meurt qu'une seule fois si l'on est vraiment un homme frère des hommes. C'est le paradoxe du singulier rituellement réitéré. *A fortiori*, comment la nouveauté d'un homme marqué par les stigmates est-elle possible aujourd'hui ? Cette question de la possibilité ne s'est pas d'abord posée d'une manière moderne ou causaliste. L'essentiel reste la participation impressionnante aux souffrances du Christ. L'expression incarnée n'étant que le fruit de conversions successives faisant passer l'impression première du cœur dans l'expression charnelle. Peu importent les causes hétérogènes ou identifiables dont les stigmates seraient les effets. Qu'il s'agisse des séquelles d'une lèpre mal soignée ou d'autre chose, dont la sémiologie familière ne pouvait pourtant échapper aux compagnons.

Le signe comme manifestation n'est pas encore réduit à l'effet d'une causation. Le vécu de la lèpre serait encore une manière de participer étroitement aux souffrances du Serviteur souffrant, *quasi leprosus* traduit la Vulgate. Il en va de même pour les signes miraculeux, avant que la scolastique universitaire ne sape le primat du signe sur la vérité causale. La perception du signe n'est pas encore celle qui renvoie directement à une idée de rupture des lois de la nature. La rupture même avec l'habituel des manifestations naturelles n'épuise pas encore la manifestation du signe, la source personnelle et mystérieuse (au sens paulinien) de la puissance de guérison ou de délivrance ! C'est encore et avant tout une manifestation expressive de la nouveauté personnelle de Dieu.

Si le signe n'est pas réductible à son explicitation causale, nous trouvons encore moins une dilution *affective* telle qu'elle s'annonce dès le XVe s. . Dilution doloriste qui sera prise en relais par une fusion subjective, plus particulièrement au XVIIe s., et surtout au siècle des lumières, par une dissolution autobiographique du signe exceptionnel : les stigmates narrés en première personne deviennent un simple épiphénomène d'un parcours subjectif et un signe isolable parmi toute une série de phénomènes impressionnants. Finalement, les stigmates deviennent de simples points de repère, des jalons dans le parcours d'une vie ; éléments narratifs d'un long, voire d'un océanique récit comme le journal d'une Véronique Giuliani.

Le signe n'est plus qu'un élément du cortège de la souffrance, de l'affectivité, et même du cortège hagiographique. Au lieu de la nouveauté initiale, de l'exception, le modèle de *la stigmatisée* (terme qui se personnalise et se *substantifie* au milieu du XIXe s. seulement !), est sujet à un phénomène de démultiplication sans précédent. Multiplication qui favorisera les observations les plus diverses, mais singulièrement médicales, surtout dans un univers où le médecin et l'institution hospitalière sont en pleine crise de croissance. Une des manières pour une discipline comme l'aliénisme d'affirmer son champ de souveraineté est notamment d'exercer sa maîtrise sur le passé, de déchiffrer ce qui restait énigmatique à la mémoire ou unilatéralement explicité dans la tradition. La pétition de principe est évidemment latente : la stigmatisée du présent sert à déchiffrer les stigmates du passé, et ceux-ci sont censés, à leur tour, prouver que la maladie "découverte", décrite et expérimentée suivant de nouvelles bases censées scientifiques, existe bien réellement. Ce que les médecins avaient déjà désigné comme un phénomène hystérique par le passé, de manière sporadique et discrète à partir du XVIIe s., devient l'hystérie. En somme les signes passés sont appelés comme témoins de l'existence d'une nouvelle définition de l'affection (comprenant notamment l'hystérie masculine inconnue des anciens attachés à l'étymologie désignant l'utérus), alors que cette nouvelle configuration de l'affection est convoquée pour déchiffrer le passé censé opaque aux regards des anciens !

Cette démultiplication du signe des stigmates, s'accompagne non seulement d'une recrudescence de la figure romantique de François, de son génie intuitif et poétique — figure bien concurrencée jusque-là par François de Sales ou François-Xavier, sinon par Antoine de Padoue ! — mais des figures même du messie. Le XIXe et le XXe s. sont marqués par une croissance exponentielle des prétentions à la messianité. Les Messies se comptent par centaines et leurs adeptes par dizaines de milliers. Ce qui rejaillit sur la figure même de François. Il n'apparaît plus dès lors l'exception paradoxale en réitérant l'Unique, exception d'ailleurs vite imitée, serait-ce par les *stigmates intérieurs* — la lumière intérieure de la souffrance de compassion, chez Catherine de Sienne. Non, le signe des stigmates en François n'est plus lui-même qu'une réitération possible parmi bien d'autres, elle-même débordée par l'auto-affirmation *in vivo* de la messianité. Il y a plus que la conformité aux plaies du Crucifié. C'est la prétention non-franciscaine à l'identité messianique !

Mieux : chaque sujet devient potentiellement un messie, un oint, un élu. C'est la fin de l'excellence dans la multiplication de principe : non plus seulement par déploiement de la marque baptismale, mais par répétition sécularisée. Le signe, dans ce contexte, n'apparaît plus ni d'abord comme une manifestation, ni même comme l'effet d'une cause noble, déchue ou prosaïque (du style psycho-somatique et ainsi de suite). Nous assistons de nos jours à une vraie problématisation du signe. C'est bien le retour du signe, mais comme question lancinante, et non comme révélation de puissance, identification ou répétition.

Ainsi un récit tout à fait récent (enluminé par des dessins en noir et blanc), produit par deux artistes italiens (Mattoti et Piersanti, 1998), nous raconte l'histoire d'un alcoolique qui se réveille un jour avec deux stigmates. L'énigme tient sans doute encore dans l'ambiguïté elle-même : la référence implicite et simultanée à François, au Christ, à l'hystérique, au dédoublement éthylique. L'éthanol est un vecteur chimique de la répétition. Sa prise appelle la reprise d'alcool. Mais aussi le tremblement ou la répétition des gestes. Et le *bégaiement*, ou la répétition des idées, des phrases, des mots et parfois des syllabes. Crainte et tremblement... On ne peut le dire, mais on ne peut pas ne pas le dire. Ce qui supprime les distances entre la vie maternelle — la répétition miséricordieuse de la pédagogie loin de la loi qui ne le dit pas deux fois — et l'actualité, la morbidité. Répétition qui rétrécit le temps, le passé et le présent. Ce qui diminue la distance entre le précédent café et l'actuel comptoir. Lieu de la réitération d'un même douleur, d'une plainte, d'une élégie. Poétique de la douleur, du questionnement, de la réponse elle-même qui se redit sans cesse.

Dans ce contexte stupéfiant que désignent les stigmates ? Quels rapports entretiennent-ils avec les fleurs impressionnistes, quasi abstraites, que sont les stigmates du Christ chez un Fra Angelico ? Sont-ce des *fioretti*, des fleurs de sang à offrir à l'entourage, au milieu social délité ? Est-ce là une belle, douloureuse incapacité de fermer ses paumes blessées sur un bien, ou d'écraser de ses pieds tourmentés la terre comme un propriétaire ? Incapacité du rapt et du pillage. Lorsque ces mains s'ouvrent, elles sont trouées, vidées. Mais elles offrent des fleurs de sang. Les stigmates d'après la modernité causaliste ou obsédée par la question de leur possibilité (ou de leur impossibilité) sont des points, des marques d'interrogation. Suis-je marqué comme un esclave ou suis-je un maître ? Suis-je serviteur de mes frères ou le rapace avide de leurs déchets, voire leur prédateur ? La question lancinante est bien celle d'un frontispice d'une édition moderne des *Conformités : quis ego sum ?*

Suis-je identifié le mieux par l'ange ou par la bête — le devenir animal de l'homme —, la logique rapide ou le sensible buissonnant, la parole ou la main et le souffle vocal, l'écoute ou la vue, l'oreille ou la paupière des mains, des pieds et du côté ? Suis-je la

progéniture d'un séraphin ou de la vitesse aveuglante du démon ? Suis-je le fils adoptif de Dieu, une dignité causale ? Suis-je de la descendance d'un dieu ? Autrement dit, suis-je le produit d'un mythe, d'un récit social ou une véritable personne ? Suis-je l'effet de la *stigmatisation* du milieu, marqué comme une victime désignée, codée, arrangeant tout le monde contre soi ? Suis-je le simple suppôt d'un désir hystérique ? Ou suis-je, plutôt, à la suite de Jésus, conformément au François évangélique, le fruit de *ma propre stigmatisation* face à la famille, aux biens, à la stabilité du foyer, aux valeurs reçues dont je me sépare, pour mieux répondre à un appel supérieur de service et d'union ?

Si ce genre de questionnement me répugne, je pourrais choisir le registre de la cybernétique, la science des communications ou le champ esthétique : suis-je l'expression d'un automatisme ou d'une mouvance expressionniste ? Qu'est-ce donc qui certifie, atteste, authentifie cette expression ou son droit d'être ? Voilà le secret à méditer : signe d'une conversion et d'une parole qui la provoque, signe d'un éclaircissement critique — prophétique et christologique —, ou signe d'une prédication par l'écoute plus que par l'assertion apodictique. Signe d'humilité et non d'arrogance ; signe de santé — impliquant la force du silence, l'énergie réclamée par l'écoute des autres, des hommes et de tous les êtres — et non de maladie, de cette faiblesse qui consiste à vouloir imposer nos raisons à tout prix, tellement nous serions peu assurés de leur avenir. Un tel signe n'est pas une réponse ni une évidence : tout l'entourage s'interroge.

On est loin de la problématique scientiste qui opérait un réductionnisme causaliste ou une typologie des stigmatés : savoir systématique mais hétérogène sur un signe polysémique, allant de la marque de l'esclave ou de la souveraineté, au tatouage ethnographique et moderne, voire à la pratique du *percings*. Par contre, nous nous éloignons également de la pertinence du primat imputé à l'historicité absolue des signes de la croix ou de l'événement unique du déchiffrement des stigmatés sur un seul homme, suivi de quelques rares saints et saintes, jusqu'à l'aube du XIX^e s. Avant que l'explosion de mysticisme rejoigne le besoin de constatation expérimentale comme le spiritisme ou le dolorisme de l'époque romantique. Je pleure, donc je crois ! Je ne pleure pas parce que je crois, aurait pu dire W. James dans le sillage de Chateaubriand, mais *je crois parce que je pleure*. La croyance apparaît dès lors comme un déchiffrement des pleurs ou des *émotions* profondes qui nous interrogent, à l'articulation de la foi critique et de la généralité, du corps et du langage, à l'intersection des affects et des concepts, sans être déjà configurés dans des schèmes, des images empiriques ou des métaphores complexes.

IV. La modernité comme crise théologique d'une ontologie de la participation

Le diagnostic radical

Qu'ils s'agissent de grands récits épiques ou mythologiques, de petits récits familiaux, amicaux ou locaux, ce sont des discours qui font appels plus ou moins directement à des méta-discours injustifiables. Discours axiomatiques impliquant des métaphysiques implicites. Selon certains, il faudrait avoir le courage d'opposer un récit à un autre, ou plutôt à ce qu'il indique, à la réalité vers laquelle nous ouvre un tel récit. Face aux discours de la violence fondamentale, que ce soit celle des classes, des races, de la vie, des sexes, de l'inconscient ou de la communication — bref de ces hypostases justifiées par des fables

rationalisées —, il faut initier un autre récit, un contre-récit, celui de l'harmonie, d'une ontologie du don ou proprement trinitaire. Cela fonderait l'ontologie sociale ou ecclésiologique, suivant la théologie radicale d'un J. Milbank.

Contre-récit qui n'est pas simplement compris comme axiome indémontrable, mais récit fondateur d'une communauté ou d'une participation particulière, un peu à la manière dont chaque entité communautaire se justifie à ses propres yeux dans la société nord-américaine, sans espérer une communication véritable entre les récits. L'identité qui se pose en s'opposant à l'extérieur, devant suffire à assurer la cohésion interne, en dehors du principe de cohésion contractuelle ; cohésion basée sur la responsabilité en conscience actuelle, plus que sur une confiance de fond. Cette ontologie met en valeur, comme la pensée scotiste et occamiste le fera de manière remarquable, la contingence du créé — face au fatalisme ou au nécessitarisme, à la naïveté anhistorique de la nature —, et son accomplissement dans l'*ecclesia*, comme paix terrestre anticipant son accomplissement ultime.

La crise de la modernité — entendons par là, minimalement, un mode de vision critique aboutissant dans le kantisme — n'a débouché finalement que sur elle-même : la crise du phénoménisme sceptique (quant au monde) et du moralisme kantien quant à la réduction du théologal et de l'ecclésial au moral ou au juridique. Réductionnisme qui implique une forme de théologie négative. Or la plénitude de l'être comme celle de Dieu se passe au-delà de la négation et de l'affirmation, entendues comme capacités humaines. Pour sortir de cette impasse, il faudrait retrouver une forme d'ontologie. Non de la Différence pure, mais de l'Être ; non comme substance sans doute, mais comme verbe ou relation, et d'abord comme perfections participées ou comme participation à la plénitude de l'être lui-même. Critique de la substance au profit des signes analogiques, ce qui devrait permettre de dénoncer la *physis* neutre et manipulable à merci sur laquelle nous projetons notre imaginaire et nos paradigmes. La nature relève de l'être et du *plus d'être* auquel il participe. Il en irait de même pour la cohésion sociale : elle participerait à plus d'alliance que sa propre liaison immanente, sans cesse fragilisée par le contrat temporaire et sa mémoire artificielle.

Cette priorité du don d'être comme paix initiale recèle un contenu phénoménologique perceptif ou intuitif, un croire perceptif, l'*Urglaube* dont la source dépasse son propre horizon. La sensation fiduciaire initiale est déjà une forme de communion — celle-ci se manifestant, à son tour, comme une forme d'expression de la puissance du visible et, finalement, comme expression d'une donation. Ce qui provoque l'articulation de ces vecteurs au plan des signes, c'est notamment la tradition vive comme reprise rituelle, la liturgie, car son mode de vie implique des signes qui n'épuisent pas la *réalité préconceptuelle*. Réalité qu'ils font advenir au visible et au langage, et qui dépasse les apparences : il s'agit bien alors d'une *action* de grâce pour la réalité actuelle, advenue et à venir. Ce qui permet de résister au mensonge y compris dans la tradition : si le langage suppose la tradition, la tradition doit finalement se subordonner au langage comme acte d'interprétation. Néanmoins, on risque alors non seulement le cercle herméneutique, mais le cercle logique.

Si la société, y compris ecclésiastique, est dépôt de mensonge autant que celui de la vérité transmise, la pratique eucharistique répare la méfiance que les régimes mensongers veulent instaurer entre les êtres, y compris par la torture et la trahison. La pratique systématique de la torture impliquant un doute vis-à-vis de ceux qui sont susceptibles d'avoir trahi, d'avoir donné la victime. Cela sape le lien social irréductible à l'Etat ou au Régime. Ce rassemblement traditionnel ou liturgique dénonce donc une société qui se croirait régie uniquement par des lois naturelles où tous les individus viseraient leur auto-présentation *etsi*

deus non daretur, suivant la formule de Grotius (enracinée dans la *supposition impossible* médiévale et moderne) reprise par Bonhöffer. Ce qui implique le *dominium* : le pouvoir-droit illimité sur soi et ce que l'on possède ; ce qui constitue une subversion de la puissance réelle qui se conforme à l'image de Dieu. Le temps n'est plus alors un *eschaton*, mais un *fatum* qui ne peut être interrompu que par un moment favorable, celui saisi par l'homme politique, celui de la *virtù* ou de la force rusée — sinon par l'homme capable de la confession dialectique. *Fatum* comme main invisible de la foi pure ou, sur un tout autre registre, comme *main invisible* de A. Smith qui dispense le champ du marché de la question éthique.

Quant au système hégélien, en réduisant la mort à la négativité et le Vendredi saint au vendredi spéculatif de l'*Aufhebung* (relèvement), il n'a pas pris assez au sérieux la cause complexe de la mort singulière de Jésus. Et si le marxisme dénonce à juste titre la fiction dramatique du capitalisme, c'est sans pouvoir fonder son méta-récit sur autre chose qu'une surévaluation du travail auto-créateur de soi comme du monde et, finalement, de la souffrance qu'il implique. Sans être en mesure de réellement déchiffrer cette souffrance et d'en respecter la singularité inintégrable dans une justification rationnelle ou dialectique. Au fond de la réalité, que voyons-nous ? Est-ce la violence des classes (transitoires), du désir (indéfini), le conflit des pulsions (seulement psychiques) ou des interprétations (contrées par des *productions* plus radicales) ?

La théologie, elle, peut rompre avec toutes les fables agonistiques de la raison séculière, à condition qu'elle s'interroge elle-même comme source d'une forme vénéneuse de modernité, au profit d'une réhabilitation de la participation. Mais qu'est-ce donc cette participation ? En dehors de la généalogie platonicienne, augustinienne et thomiste évidente — il n'est pas dans l'essence du fini d'exister, sous forme négative —, la théologie radicale semble osciller, *de facto*, entre un sens moderne et un sens archaïque (même s'il est à son tour un artefact moderne). La participation paraît se rapprocher de la langue du commerce (participation à une compagnie) et d'une conception plus traditionnelle, et même « mystique » (au sens du sociologue Lévy-Bruhl) ; autrement dit, d'une *communauté d'appartenance* ayant son propre récit incommunicable en guise d'axiomatique.

Est-ce que cette dialectique de la volonté et de l'appartenance n'est pas typiquement moderne ? Le récit fondateur n'est-il précisément pas cette configuration qui articule métaphoriquement, dans le prolongement du schématisme kantien, la pluralité participante et l'unité « mystique » : ce qui désigne ici non pas, bien entendu, la société archaïque, mais le trop fameux *corps mystique* que serait l'Eglise. En contradiction, comme la montré de Lubac, avec le *réalisme* ecclésiologique traditionnel ! Il est vrai que cette théologie radicale de la participation prétend s'originer dans la communion trinitaire, l'harmonie esthétique, la connaissance comme participation aux principes *a priori*, et l'action présupposant la participation au transnaturel au sein de son dynamisme le plus immanent. Cela sans ambiguïté : contre la théorie séculière qui naturalise le transnaturel. Ainsi, pour contrer le récit agnostique, il faudrait le récit chrétien, l'annonciation et l'inscription pratique qui renoue le lien social.

Il s'agirait, en somme, que la théologie fasse son auto-critique. La modernité sécularisante est venue aussi et peut-être d'abord de la théologie, et non en premier lieu des philosophies critiques, des sciences ou des techniques, ou d'une simple évolution sociale ! Elle serait le fruit non pas sans doute de n'importe quelle théologie, mais de la théologie qui opère un renversement. Traditionnellement, le corps réel, c'est le corps ecclésial ; le corps mystique, c'est l'eucharistie. Or un renversement étonnant a voulu faire de l'église un corps

mystique et du signe eucharistique, le corps réel. C'est un terrible renversement : l'église comme corps social perd sa réalité au profit d'une idéalité, tandis que le signe eucharistique prétend concentrer en elle toute la réalité : ce qui est une forme d'onto-christologie imputée au scotisme ! Celle-ci préparant la réduction de l'être à l'étant, et de Dieu à l'étant suprême, ce qui est une forme de naturalisme idolâtre ! Or le signe eucharistique n'est *réel* que dans la mesure où la société ecclésiale porte cette réalité dans son tissu profond. Le signe corporel sous les espèces du pain et du vin n'ont de subsistance que par la présence du corps et la performance du langage ecclésial. C'est une telle ontologie qui devrait lui assurer sa consistance politique et eschatologique. Contre Bonhöffer, c'est une immanence essentiellement anticipée et qui vit, en profondeur comme en surface épidermique, de l'anticipation de sa fin ou du dernier mot, celui de son espérance ! Par contre, l'église ne peut être mystique que dans la mesure où elle est portée, articulée et montrée dans le signe mystérieux de l'eucharistie, dans son expression liturgique nouant phénoménalité et nomination, intuition et langage, intuition et intention.

Critique de l'optique radicale

L'importance de la force critique de la théologie mise en relief par la théologie radicale est évidemment à relever comme un avancée intéressante. Toutefois, n'est-ce pas là un simple renversement du radicalisme heideggerien. Au lieu de la grille de lecture onto-théologique qui évacue radicalement la théologie du langage de l'être ou d'une pensée de la Différence, la théologie radicale évacue tout aussi radicalement la philosophie pour penser cet être et cette différence, et la qualifie d'incompétente pour penser le langage de Dieu et celui de l'être, la *positivité* même de l'être irréductible à Dieu — en tant que seul être véritable ou *né-ant* par rapport à l'être fini (contrairement à ce que pense la lignée dionysienne de la mystique dominicaine et la pensée germanique qui s'en inspire) — et à l'apophatisme ontologique de la pensée heideggerienne. Ce que cette théologie radicale reproche à la pensée franciscaine, scotiste en particulier, n'est-ce pas, au fond, la renaissance de la philosophie en Europe ? Renaissance sur une modalité critique encore bien, déployant la dialectique d'Abélard et la logique de Gilbert de Poitiers, rappelant ainsi sa mutation sophistique de l'époque athénienne ! Que la critique de la philosophie vienne non du positivisme scientifique, du fidéisme ou de l'esthétisme, mais du côté de la théologie qui est tant redevable à la logique et à la philosophie dans sa genèse, voilà qui est neuf. Il est vrai que l'essence de la théologie ne peut se réduire aux avatars de son origine. Mais une théologie qui ignore la philosophie qui l'habite est-elle plus crédible qu'une philosophie absolument purifiée de la théologie et de la foi ? Que seraient les versets présocratiques sans les cosmogonies grecques, leur « théologie » narrative ? Ne retrouve-t-on pas là, par des nouveaux chemins (ceux de la philosophie !), la critique radicale de la philosophie opérée naguère par la théologie dialectique réformée ?

Toutefois, la théologie radicale propose une analyse moins homogène qu'il n'y paraît dans la mesure même où elle prétend faire fond sur la tradition orthodoxe contre la modernité et ses conséquences. Analyse nourrie de la double lignée augustinienne et thomiste dont on ne voit pas toujours bien les principes d'articulation et de sélection. Ainsi sa théorie de la vérité est contradictoire, car elle suppose une idée de vérité comme recouvrement, comme fermeture sur soi, et en même temps comme jugement dénonciateur. Or le mouvement de la vérité n'est pas acquis dans ce simple recouvrement du langage vide et de l'intuition. Cela c'est la vérité thomiste réinterprétée phénoménologiquement : *adequatio rei et intellectus* (adéquation de la réalité intuitive et de l'intention langagière). Or une pareille conception tend au déni de l'illimité du désir — bien mis en évidence par Augustin — et à l'abstraction de l'être vrai, à celle d'un transcendantal. La vérité n'est pas un transcendantal

en parfaite concordance avec l'être, l'un ou le recouvrement, mais une forme et une conformation active, une forme qui juge : *veritas redarguens*. De surcroît, l'être ne peut être le vrai ontologique reçu comme fondement de la vérité épistémologique subséquente. La vérité est aussi construite au sein de la *conformation à l'inimitable*, conformation sans analogie possible, autre qu'intensive ou quantitative. Ce n'est nullement parce que la vérité est construite dans la conformation christologique, logique, éthique ou juridique, qu'elle n'est pas la vérité. Dénoncer la substance au profit du langage et du phénomène n'est donc pas une garantie suffisante pour respecter l'infinité du désir et la constructivité humaine de la vérité, son appropriation libérale, réellement humaine.

Or il s'agit de poursuivre le travail d'intégration inauguré par Victorins et approfondi par certains penseurs franciscains, notamment, lorsqu'ils s'efforcent d'intégrer sensibilité et techniques au savoir authentique. Il s'agit en somme de réintégrer la foi perceptive — la fraternité avec les astres, les éléments, la nature, les animaux — et l'importance de la forme, jusque dans son articulation régulière (exemplaire dans les reprises minutieuses de la *Regula* comme *forma vitae*), orationnelle (comme dans le *Pater paraphrasé*) ou plus directement poétique, voire émotionnelle — dans le *Cantique des créatures*. Par ailleurs, il n'est pas simplement question d'instaurer un despotisme de la pauvreté volontaire ou une forme de *volontarisme* de la pauvreté en l'homme ou en Dieu, face aux impératifs de l'intellect ou de la vérité. Mais la vérité doit être conformation ou hospitalité, élucidation tendue vers l'union. Or il n'y a point d'union sans passage par la pauvreté. Et il n'y a point de pauvreté effective sans fraternité humaine ou naturelle ; point d'exercice possible de la pauvreté sans *foi perceptive*, événement du don ou de l'hospitalité. Cela presse au point de raccourcir l'acte liturgique, d'inventer le Bréviaire, pour que l'amour soit en mesure d'abrèger les souffrances et les détours commodes, pour laisser plus de place à la fraternité effective avec la nature, au rapport à la nature et aux hommes par la médiation du travail volontaire. Sensibilité et alliance ainsi médiatisées par la liberté; sensibilité et relation médiatisées par l'exercice même de la libre pauvreté comme appel à l'hospitalité évangélique, parabole de la miséricorde de Dieu.

Qu'en est-il de l'onto-christologie imputée à la pensée scotiste et nominaliste ? Le Christ serait l'étant par excellence et, en même temps, dans son humanité, un simple accident. Or le Christ n'est pas l'étant, ainsi qu'on le voit dans *Colossiens* 1, 15-20. Et comme le suggère le prologue johannique : par lui tout a été fait. Déjà dans la première aux *Corinthiens*, nous pouvions lire cette formule : *Jésus Christ par qui tout existe et par qui nous sommes*. Certes, le corps christique scotiste présente une tendance à paraître seulement passible, celui de la souffrance. Son autonomie ne serait volontiers que celle de sa souffrance, foyer pourtant d'une subjectivation et d'une émancipation développée par la mystique féminine vernaculaire (formulée en langues locales, plus proches des expériences singulières de la Passion). Mais qu'il s'agisse là d'une réalité accidentelle ne veut dire ici autre chose qu'une forme de contingence : non un hasard fortuit, mais le fruit d'une volonté créatrice et salutaire particulière. L'incarnation donne un esprit humain au Logos, par lequel il récapitule toute la communauté humaine, et au-delà, toute la réalité créée par Dieu. Il ne s'agit donc ni d'une simple accidentalité de hasard ni d'une autonomie nestorienne par rapport au logos. La faiblesse de cette christologie, ce n'est pas l'autonomie — la prise au sérieux de la différence entre les natures dans l'unité de la personne du Verbe —, mais c'est l'abstraction propre à toute la christologie médiévale (faisant l'impasse sur le mouvement historique de Jésus), et le peu de place ménagé pour la résurrection, laquelle est réduite à la glorification, elle-même déjà acquise initialement, et simplement confirmée dans la justification finale.

Mais là encore, n'est-ce pas le penchant de la pensée médiévale d'accentuer le divin par rapport à l'humain, et donc à secondariser la radicale nouveauté de la résurrection de la chair à laquelle l'humanité et la création entière participent ? Cela devait-il aboutir au primat absolu du singulier, et à ne plus voir dans l'être commun qu'un *flatus vocis* ? D'où l'émergence de l'occamisme éliminant l'être univoque au profit du singulier pur, de la volonté absolue, de la nation contre l'Empire et l'Eglise (comme universaux), du droit positif (les lois édictées disant le droit), et ainsi de suite. Sans parler du *concept* réduit à un simple acte psychique ou un élément de l'intellect face à un objet purement causatif. Mais c'est alors que le mythe de la connaissance comme théorie ou vision, cône de lumière, *optique naïve*, laisse place à une connaissance humaine critique où le langage, son épaisseur, ses sédimentations, ses réfractions lumineuses, sa catoptrie, est intimement liée à l'intention qui réclame la présence intuitive, la foi perceptive.

Ce qui libère la science décisivement du primat de la substance, et donne à la lumière une nouvelle importance pour comprendre la nature. Si la connaissance humaine est du côté des noms, la connaissance de la nature est du côté de la physique optique, de la dioptrique. Un nouveau modèle de science est né : la nature n'est pas d'abord substance, mais lumière, vitesse, chaleur. Une autre réalité, lumineuse et fervente, thermodynamique, est en train de se rendre consciente à elle-même... L'ordre de la lumière surmonte les terres et les océans. Un verbe lumineux prépare l'émergence de la modernité comme règne de la vitesse et de l'électricité : ce n'est plus une simple modalité du platonisme, du johannisme ou de l'illumination augustinien. Le siècle des lumières, lui-même, reste en dépendance face à cette illumination de la science médiévale franciscaine anglo-saxonne (Grosseteste, Bacon, Peckham). La science italienne, quant à elle, développe plutôt la connaissance des corps concrets, la médecine et l'anatomie aux formes esthétiques somptueuses dont Vésale, élève des Italiens, donnera l'expression achevée.

Qu'en est-il maintenant du soupçon d'onto-théologie pesant sur la modernité ? Qu'est-ce donc que *l'étant en tant qu'étant* pensé par Duns Scot ? Ce ne peut être simplement *l'étant* opposé à *l'être* tel qu'on l'entend aujourd'hui dans une lecture heideggerienne. À cela on peut même opposer l'émergence scotiste de la différence entre l'étant nominal et la verbalité de l'être, si l'on considère la tension instaurée par Duns Scot entre l'haecété et l'univocité de l'étant, entre la forme ultime de la matière et l'univocité de l'être. Mais cette relecture elle-même est sujette à caution par son anachronisme. Il reste que, du point de vue scotiste, *l'ens* n'est pas au-dessus ni préalable à Dieu. *L'ens* comme *ens* n'est ni fini ni infini, ni créé ni incréé, participant ou participé. Nier cela, c'est nier l'inventivité propre du concept d'univocité. Cela n'est pas simple abstraction. Sans doute, il faut y voir là un lien avec la réflexion avicennienne essentialiste, elle-même issue de la réflexion mu'tazilite — enracinée dans le monde de la bourgeoisie marchande ! — sur la multiplicité des idées en Dieu. Comme si la pensée persane et arabe avait également contribué à l'origine de notre modernité !

Néanmoins, apparaît ici non pas l'essence privilégiée par rapport à l'existence, ni le primat du possible pur sur le réel, mais *l'existible*. Existibilité dont la formalité n'est pas celle de l'être vague opposé à l'être actuel, tel qu'il apparaît dans la critique onto-théologique. Et si *l'ens* pur porte la puissance de l'Infini, il ne s'agit donc pas, là non plus, d'un être confus, indifférencié, d'un *neutrum* sans intensité ni efficence, puisqu'il est susceptible de la vie trinitaire elle-même ! Il faut aller plus loin et au plus offensif : l'être univoque est d'une densité autrement consistante que la réalité analogique, celle dont les noms participent aux noms divins énumérés arbitrairement, et qui donnent l'illusion de la perfection réelle, alors qu'elle est effectivement constituée à coup de *négation des qualités finies*. Densité de l'être

univoque plus signifiante ou conceptualisable que les noms ou attributs de Dieu unis et différenciés par l'analogie. L'être univoque apparaît donc plus signifiant et plus positif : les attributs divins sont finalement dépourvus de contenu *intelligible* réellement *positif* ! On se trouve devant une suite de négation des attributs créés ou finis, qu'il s'agisse de Dieu ou des perfections participatives tramant les êtres *créés*, lorsqu'il s'agit de penser l'*esse* comme tel. Il n'est d'ailleurs jamais pensé comme tel dans le thomisme : mais comme *être créé*. Ce qui ne remplit pas la prétention à une science rigoureusement intelligible de l'être.

Duns Scot émancipe donc bien la science de l'être de la théologie, celle-ci trouvant par là même une liberté inouïe. Il contourne la métaphysique des substances premières : l'être premier et distinct fait place au *premier connu* simplement général et commun. L'être est significatif et affirmatif. C'est à partir de cela que Dieu lui-même, incréé et infini, peut être *dicible* et affirmé positivement. C'est cela qui rend seulement possible, en toute rigueur, le discours sur Dieu. Est-ce que la connaissance n'est plus alors précédée par l'être, mais par une *mathèsis*, un système épistémologique, d'une puissance formelle de connaître. Est-elle pré-ontologique ? La connaissance ne s'enracinerait plus dans un événement ontologique. D'où le refus d'équivaloir le vrai, le bien, le beau. Or, nous l'avons souligné, la connaissance *possible* implique la densité — non l'intensité sans doute, quantitative — de l'être commun susceptible de relations infinies. Ensuite, il est vrai que le beau se dégage de l'étreinte du vrai et du bien, et respecte donc mieux l'originalité du bien, l'autonomie de la morale et de la connaissance, la liberté d'agir et d'inventer la vérité. S'achemine-t-on vers le baroque ? Resterions-nous entre le ciel et la terre, elle-même inondée par un flux de sang qui sourd des plaies du Christ ? Autrement dit, sommes-nous dans le monisme christocentrique ? Mais le sang du fils est aussitôt redonné au Père. Cette vision du Bernin peinte par G. Courtois, et conservée par le Bernin dans sa chambre jusqu'à sa mort, est-elle la parabole de la modernité à laquelle est censé aboutir le scotisme ?

La théologie qui se prétend radicale renouvelle en réalité le contentieux entre scotisme et thomisme, y compris dans ses malentendus les plus grossiers touchant l'idolâtrie de l'univocité, la prétendue confusion du fini et de l'infini, ou la subsomption imputée de l'infini sous le concept d'être naturel. Or la conception de Dieu chez Thomas comme chez Scot se situe entre une conception aristotélicienne de l'être et une hénologie néo-platonicienne — hénologie si utile pour tenter de sortir de l'onto-théologie comme on l'a essayé ces dernières décennies. En réalité, le malentendu naît dès que l'on est incapable de distinguer *l'univocité sémantique* qui justifie la permanence du sens dans les diverses prédications — ce que l'univocité scotiste n'est jamais simplement, contrairement à des lectures récentes en ce sens —, et *l'univocité ontologique* qui justifie l'intelligibilité de l'être (*ens*). Bref, toutes les tares du modernisme, le nationalisme, l'absolutisme politique, le cognitivisme décomposant l'acte de connaissance, le lien entre le sujet et l'objet (réduit à une simple cause de contenu), tout est reconduit au primat scotiste du possible sur le réel ! Primat qui est censé expliquer la dissolution même du lien social et familial (la *compaternitas*) au sens large, remplacé par le contrat volontaire et la paternité de sang. L'insistance sur le volontaire aboutirait à mettre en avant la paternité de sang et la famille nucléaire. Ce qui ne se déduit pas de façon homogène du volontarisme, à moins de confondre volonté et désir (ce qui relève plutôt de l'augustinisme ou de la pensée traditionnelle que de la pensée moderne). Ces amalgames trahissent une tare de l'intellectualisme. Comme si des événements familiaux, sociaux, ecclésiaux, spirituels, étaient directement le produit d'une logique — intellectuelle, théologique ou ontologique, peu importe ici. Cet hypercriticisme, mis en œuvre par la théologie radicale, conduit à mettre en évidence un paradoxe ruineux pour la relecture orthodoxe de l'histoire.

En effet, un tel dualisme instauré par la critique théologique entre la vision de la participation et son refus occamiste — la question de la *participation expressionniste* de Bonaventure complique d'ailleurs singulièrement le schéma, et déforce l'absolu de la thèse —, la pratique d'une telle césure dualiste suppose une *tradition de la rupture de tradition* (comme celle de la participation), et implique *ipso facto* une *rupture* avec la tradition à laquelle on se prétend fidèle, ainsi que nous l'avons souligné ici d'entrée de jeu. C'est bien un fruit ambigu de la modernité de prétendre ainsi casser l'histoire en deux, et s'imaginer ainsi se situer nettement face à la tradition que l'on accepte, que l'on récuse ou que l'on reconstruit en vue de dénoncer l'état présent des choses.

Cela relève aussi d'une manière peu critique de concevoir l'histoire suivant une linéarité déductible, serait-elle dialectique. Il y a un artifice purement idéologique ou physiologiste à suivre un courant de pensée comme un filet nerveux parmi des chairs en décomposition. D'autant plus que le scalpel qui fouille la modernité, est un instrument lui-même moderne ou postmoderne : la trop fameuse différence onto-théologique — formulée d'abord par Kant, mais déployée de manière nouvelle — opposée à la différence de l'être et de l'étant. Différence à laquelle chacun trouve bien des ancêtres notamment dans la différence reconnue, depuis la fin de l'époque antique, entre verbalité et nominalité ou substantialité de l'être. Mais ce genre d'ascendance n'explique pas le rôle structurant, révélateur et phénoménologique des concepts modernes. D'autant plus que l'influence effective du scotisme est à démontrer. Qui s'inspire encore réellement de la pensée franciscaine à la Renaissance, en dehors de la pensée innovante des missions ?

Le postmodernisme critique de Deleuze ou Heidegger — que l'on peut considérer comme inspirés par un certain scotisme — serait-il concentré dans cette prééminence transcendante de l'Être par rapport à Dieu ? N'est-ce pas plutôt une conséquence de la mystique néo-platonicienne tardive ou médiévale pour qui l'Être est Dieu, sorte de repli philosophique de la pensée libérale face à une critique reviviscente de la philosophie aux derniers siècles du moyen âge. Le refus d'identifier l'Être à Dieu ne laisse-t-il pas, néanmoins, l'Être dans le champ magnétique de l'absolu ou, du moins, du préalable, du primordial, de la puissance comme possible primant le réel ou l'actuel toujours subséquent ?

La critique radicale de la pensée franciscaine oublie le paradoxe dont elle est habitée. Celui d'une relecture de l'histoire de la pensée médiévale en usant d'un schème critique emprunté à la post-modernité : la grille onto-théologique anhistorique ou historique ! Or la contingence est au cœur de la pensée chrétienne et scotiste tout particulièrement. Il n'est pas simplement question d'essence sans l'événement. Si la théologie ancienne ignore l'histoire comme critique explicite, elle n'ignore pas un lien conscient et vérificateur avec la transmission vive, la tradition de la main à la main, comme on le voit chez Paul, les premiers apôtres (comme Clément de Rome, Justin), Irénée, Origène, Tertullien, Augustin ou Vincent de Lérins. Heidegger prétend revenir à la Grèce : il nous propose, à la suite de Nietzsche et de cette nostalgie de la Grèce active dès l'aube de l'idéalisme allemand, le récit mythique des origines de la Philosophie. Les présocratiques y jouent un rôle dramatique et scripturaire face à Socrate et aux dérives anthropocentriques qu'on lui attribue. Mais, dans cette construction révoquant la tradition latine, romaine et chrétienne, que devient la thèse heideggerienne consacrée à la question des catégories et de la signification chez un scotiste médiéval, ou l'inspiration phénoménologique qui se revendique explicitement de l'Augustin des *Confessions*, et qui se traduit par les cours husserliens sur la conscience intime du temps ?

L'être est foncièrement relationnel en Dieu et la vie divine, anticipative en l'homme. Participer au corps et au sang du Christ, c'est déjà proclamer sa venue : il est, était et vient ! Il s'agit d'une présence ouverte et non d'une simple différence. Elle ne se pense pas d'abord dans la Différence en dehors de la manifestation de cette relation dans la vie trinitaire, la création, la prédication évangélique, la vie apostolique ou la sanctification anticipée. Enfin, la théologie médiévale n'est pas simplement causaliste et substantialiste par rapport à la *manifestation* pure et l'*ex-sistence* : intuition, relation et intensité ont leur place. Surtout chez Scot qui redonne ses lettres de noblesse à l'intuition comme mode scientifique de connaissance. Ce qui réhabilite en profondeur l'esthétique, même si cela n'est guère développé autrement que par le biais d'une revalorisation de la forme ultime, l'*expression* ultime du singulier comme *haeccéité*.

La relecture onto-théologique conduit à cette tension : au lieu de souligner seulement le causalisme et la réduction ontique de l'être, c'est bien elle qui met en évidence le primat du possible (serait-ce comme être pour la mort, finitude) sur l'actuel et sur l'*infinir* qui est le fond même du dynamisme de l'être. Mais ce possible reste dépendant de l'Être comme tel, et de sa manifestation ontique, donc de la métaphysique. Enfin, du point de vue purement historique, il faudrait mettre en relief la métaphysique du possible chez Gilbert de Poitiers — bien antérieur à Duns Scot ! — lors de son exégèse de Boèce. L'être y apparaît d'abord dans un contexte de lien causal, comme possible ou comme formel, et non comme relationnel ou participationnel. Approche qui a favorisé sans doute la réception de l'*essentialisme avicennien* dans la pensée chrétienne, chez Henri de Gand (où le possible est distinct de l'actuel comme de l'imagination), Duns Scot (qui pense le possible pur, sans être objet de la pensée divine, par supposition impossible), et Occam, lui qui rompt décisivement le soubassement ontologique et théologique du possible.

Ceci conduit à une autre mise au point historique. L'exégèse de Gilbert de Poitiers n'est pas seulement causaliste, formelle ou dialectique. Elle tend à distinguer la thèse de l'énoncé ou des *conditions de son énonciation*, comme on le voit dans son *Commentaire sur le De Trinitate*. Un énoncé peut être contradictoire au plan dogmatique, et vrai en fonction de son lieu d'énonciation ; ainsi lorsque l'on examine la hiérarchie du point de vue de la nature ou de la fonction. C'est une manière de lever l'ambiguïté des expressions et le doute qu'elles engendrent. Ce qui relie exégèse traditionnelle et spéculation. C'est une forme questionnante qui excède l'exégèse, sans doute, mais sans la récuser.

Le risque de la modernité n'est-il toutefois pas là ? Disjoindre le possible de la volonté divine. Mais cela reste explicitement impossible chez Scot ; pure hypothèse de travail, pour faire avancer la pensée, comme Grotius lorsqu'il pose son artifice : *etsi deus non daretur*. Artifice dont nous avons montré ailleurs la séculaire mise en place théologique. Mais c'est la prégnance ou la force structurante de cette supposition, et sa réception effective qui sont très différentes. Cette figure n'est pas seulement une réalité théorique dans la modernité, ni la complicité objective d'une forme de nécessitarisme corrigeant le hasard. Hasard certes, mais possible ! Il ne faut donc pas y voir là un hasard biologique comme chez J. Monod : hasard premier corrigé ensuite par une implacable sélection naturelle, mythique à vrai dire. Mais bien plutôt *un hasard précédé de sa possibilité* ! Il faut qu'il *puisse* être un hasard : transcendantalisme immanent, sans Dieu, qui s'éloigne sans doute du Dieu hébraïque et de la providence évangélique.

Néanmoins, cela dégage un champ spirituel fécond, et pas du tout un athéisme ou un indifférentisme naturel ou univoque. Mieux : de là, de cette ontologie du possible, vient la

puissance de *l'expérience mystique* soumise à l'impossible hypothétique : l'injustice de Dieu, voire l'absence d'un Dieu moral et même véridique (Grand Trompeur). Même si Dieu était injuste (me privait du paradis sans rapport à la gravité de ma faute) ou s'il excédait la continuité ontologique, la rectitude du bien ou de la vérité, je continuerais à l'aimer, car le pur amour a valeur indépendamment de sa finalité, il s'éprouve même supérieur à la cause finale sous les formes de la justice et de la vérité. Il excède l'assurance de l'être : l'amour vécu dans la grâce déborde les causes de la justice et de la vérité. Ce dépassement infini du bien, du vrai et du beau, autant que de l'être et de l'un, provoque l'expérience de l'infini. La mystique rompt avec le continuum chrétien : l'expérience mystique n'est pas le déploiement possible de l'expérience baptismale ou sacramentelle, dans ce continuum qui en ferait une forme d'épanouissement ou d'accomplissement auquel serait appelé *a priori* tout chrétien et même tout homme.

Non ! C'est une expérience singulière qui rejoint le drame. Du moins celui qui est vécu comme déchirure. Ainsi le théâtre du martyr — comme genre dramatique — n'est pas vu simplement comme la présentation d'un degré supérieur naturel de la vie chrétienne. C'est là que la *Teodora* du franciscain Giovanni Gottardi, composée en 1640 (six ans avant la *Théodore* de Corneille), inspirée du *De Virginibus* de S. Ambroise — objet d'une *sacra rappresentazione* dès 1554 —, rompt avec la vision du martyr comme voie majeure du triomphe de l'amour. L'expérience singulière, préférentielle ou élective (sans cause déterminante, pure grâce) du mystique qui se pense explicitement dans le prolongement de la voie du martyr (ainsi chez Thérèse d'Avila, excellemment), rompt avec cette conception linéaire de la croissance spirituelle s'acheminant degré par degré vers son plus haut point d'intensité. L'amour pur se manifeste dans l'angoisse et le déchirement, non dans un processus harmonieux vers l'accomplissement testimonial ou mystique supposé. Ce n'est donc pas un hasard si Heidegger fait de l'angoisse une révélation de l'être comme être pour la mort, extase comme *finir* rompant avec l'abstraction de l'infini en tant qu'il abroge la consistance de la manifestation effective.

Le malaise est réel, et n'est pas seulement une hypothèse : d'abord *inquiétude* au siècle des Lumières, *mélancolie* au siècle romantique et *angoisse* au XXe siècle. Face à cette inondation ou cette humidification lente et sournoise, mais ne pouvant faire l'économie d'une brusque dissolution des tenants de la vie, la Santé hypostasiée cherche à se recouvrer par économie du drame intérieur : santé par un recours à une déculpabilisation effrénée, une décharge complète de soi-même, et même de son autonomie. Fuite en avant, esprit de performance, image de haute compétition (plus que cette compétition elle-même impliquant une rigoureuse conscience de l'effort), vitesse qui récuse la conséquence de ses actes pour aller plus vite qu'eux, les semer ? Toutefois, si le possible engendre l'angoisse comme Kierkegaard l'a bien montré, c'est aussi l'exercice méthodique ou pastoral du possible et de l'impossible qui fait tomber la même angoisse. Peu importe, affirme le directeur de conscience moderne, si par impossible Dieu était injuste ou image inexistante d'un dieu pervers — au point de désirer sans cause ma perte *éternelle* —, il faut s'en tenir à la pureté de l'amour ou à la gratuité pure ! Est-ce là de l'infantilisation ou, plutôt, bien au contraire, une responsabilité infinie, et même une autre forme altérante de surcharge ?

Les ruptures du lien traditionnel à la terre, aux biens et aux personnes

Quoi qu'il en soit, la modernité est liée à une mutation profonde de la *responsabilité*. Elle n'est pas simplement le passage d'un ordre liturgique à une spatialisation de la réalité, mais plutôt à un changement d'espace. Non seulement du cercle magique ou

rituel qui enferme tout autant qu'il libère, mais de la terre commune à la terre *privée*. Certes il y avait déjà des maîtres de la terre — dont le modèle était Adam, comme responsable de la terre commune (à l'image de Dieu) —, mais à présent, la terre devient propriété privée, et la propriété n'est plus synonyme de responsabilité ! La responsabilité confinée désormais à la conscience intime de soi. Irresponsabilité par rapport à la terre qui règne en maître, si on ose dire, dès qu'il n'y a plus de richesse liée au *locus*. La modernité, c'est la critique du *lieu* plus que celle de l'espace, à vrai dire transformé (géométrisé, *res extensa* sans forme, couleur, ni odeur): l'utopie du capital financier converge avec cet anonymat local et moral. Nous verrons plus loin qu'il implique également une mutation de la temporalité de l'alliance au profit de la temporalité du *contrat*. L'économie disparue — économie au sens d'*habitation* de la terre ou des éléments —, c'est l'éthique elle-même qui est en jeu. Le rapport à autrui est donc menacé par l'individualisme et la privatisation posée comme premier rapport.

Reste au départ une originalité du corps. L'homme n'en est pas simplement le propriétaire. Il n'est donc pas aliénable dans un contrat d'esclavage. Ce n'est pas encore une simple marchandise. Dans le même temps, l'ontologie de la violence devient celle de la rareté : la source de la violence serait la rareté, le manque d'objet. Quant à la paix, elle répondrait à pareille ontologie : elle ne se trouverait que dans la production ou la croissance, suivant les règles du marché (Main invisible) ou du plan (Etat). Mais l'abondance du monde créé, en tant que tel, reste sans valeur : don de Dieu certes, comme le corps, mais en soi sans valeur. D'où la conception d'un monde comme espace vierge, page blanche, steppe américaine à valoriser par le travail (qui n'est plus un malheur, une sanction, mais une élection, suivant le second récit de la création dans la *Genèse*), page à écrire : nouvelle Ecriture sans tradition. Reste à coloniser, à travailler le monde, pour le mettre à profit, lui procurer de la valeur. C'est le fondement mythique du libéralisme dont le marxisme a mis en relief quelques ressorts. Les biens communs ne sont plus que des biens non-encore partagés, appropriés, mis en valeur par le propriétaire. Le maître du domaine doit devenir *propriétaire* pour donner de la valeur au domaine. Même le bois mort doit être valorisé : il devient interdit de le prendre pour se chauffer. Il faut passer par le propriétaire pour en user. Le pauvre perd ainsi son autonomie. Luther défend aussi l'idée que le prince est le dieu propriétaire du territoire, et non le paysan sur la terre commune (face à l'anabaptisme).

Le drame du bien commun, dans cette optique, c'est qu'il est considéré comme gaspillé. C'est la fin de la Maison commune. Le monde apparaît plutôt comme un scénario, une mise en scène, une technique, bref, un théâtre, dans un sens différent du stoïcisme. Le monde baroque est une fiction, produit de l'illusion mais aussi du travail, des répétitions, des scénarios possibles, de la mise en scène : moins de la réalité que de la réalisation ! Tout se tient dans le passage du scénario à la réalisation ! Bref, à sa production, et pas seulement à son interprétation. L'amitié initiale fait place au contrat qui la réalise, l'asymétrie temporelle à la symétrie immédiate. Le despotisme se loge là aussi : chaque don du propriétaire fait appel à un contre-don immédiat, et non pas différable... C'est un autre espace et un autre temps. La temporalité de l'alliance, du clientélisme, du patronage ou de l'interdépendance, fait place à celle du contrat individuel ou du contrat mythique comme contrat social, lié à une volonté générale. Le terme anglais *convenant* ayant facilité le passage de l'idée d'alliance à celle du contrat. Ceci étant, l'individu propriétaire reste soumis au despote commun de la volonté générale rousseauiste ou du Léviathan comme arbitre.

Quant à la figure de Dieu, elle est évidemment bouleversée en profondeur. D'un Dieu de relation — qui donne sans qu'on lui demande d'abord — on passe à un Dieu arbitre et propriétaire lui-même. Il est propriétaire du monde, car il a produit le monde. C'est l'image

d'un Dieu industriel. Mais encore compensé par l'idée même de *Wise Maker* (Locke, 1689) : nous avons là un *metaphorical twist* de l'image biblique de l'artisan ! C'est un *Maker* un Grand Ouvrier qui produit des biens en série, et non plus un créateur inscrit dans une relation privilégiée, de jalousie, comme un artisan biblique, cet artiste du singulier. L'échange rend quitte, dans le cadre d'une dette définie, d'un espace neutre : on est loin de la relation permanente maintenue entre le créateur et l'objet créé. Il est vrai que l'idée de sagesse garde encore la conformité à des lois extérieures à l'acte même de production ou à l'idée de produit. Toutefois, si la modernité pose bien une égalité *a priori*, elle justifie en réalité l'inégalité par la propriété privée. Face à cette évolution, la tradition vive de l'alliance engage à une égalité effective, à réaliser pleinement. À vrai dire, il ne faudrait pas qu'une telle alliance oublie son enracinement ontologique. Une théologie de l'alliance pure pourrait être bien plus moderne qu'elle ne croit, lorsqu'elle veut soumettre tout le processus créateur à une simple modalité littéraire ou métaphorique du rapport d'égalité, à l'événement humano-divin. L'alliance avec Dieu, du point de vue biblique, demeure profondément inégale, et implique un don anticipatif qui suppose l'enracinement dans l'être ou le créé, une prévenance radicale.

Il demeure que, face au dieu moderne, face à un Dieu producteur, je suis en dette du monde produit dont il est propriétaire, dont il garde la nue propriété et me concède un certain usufruit. C'est la trame de la culpabilisation bourgeoise et industrielle. Je suis toujours en dette, et une dette insurmontable (par rapport à cette dette verticale, inversement proportionnelle à l'horizontale), d'où l'angoisse comme toile de fond. Et pour s'en guérir, reste la conquête ! Dans cette optique, comme il n'y a pas de personnalité propre du créé, je dois l'assimiler et le manipuler, le chosifier en même temps que le valoriser par mon travail ou mes découvertes. Ce n'est plus qu'une boule, une sphère que j'attire à moi, comme un boulet avant d'en faire de l'or. Immédiateté du bien contre sa genèse. Tout est là, ce présent que j'attire à moi.

Cela se répercute dans une vision brésilienne du XVIII^e s. : panneau peint où l'on voit la corde franciscaine servant à attirer le globe terrestre tout entier, tenu par François d'Assise ; cette corde se trouvant elle-même tirée par Jésus-Christ en majesté au-dessus de lui — suivant des canons baroques occidentaux. C'est le retour christomorphique de tout l'être au père et, en même temps, une étrange chosification du monde en forme de mappemonde saisissable par l'homme. Toutefois, un cordon est un *lien* pas encore un *contrat*. La réduction de l'alliance au contrat comme ciment social implique une mutation radicale du rapport entre les hommes. Mutation qui va rejaillir aussi sur l'image du pauvre et de la pauvreté. Le pauvre n'est plus l'image de Dieu ou du Christ mais du non-contractuel, du paresseux, du *dé-contracté*, du parasite, celui qui ne produit pas de valeurs et ne valorise pas le don neutre du monde, la page blanche ou la sphère qu'il est devenu. Et la pauvreté bourgeoise devient au mieux, au plus élevé, la simplicité néo-platonicienne ou le refus du divertissement pascalien. La fin des couvents à la Réforme d'abord, à la Révolution française ensuite, confirmée par la séparation de l'Eglise et de l'Etat — celle qui conduit, par une intransigeance mutuelle, à laisser l'Eglise sans bien social —, met un terme à la manière traditionnelle de gérer des *biens sociaux*. Face à la déresponsabilisation et l'abstraction du capital utopique ou délocalisé, il s'agit sans doute de trouver un rapport aux choses et aux autres qui fasse nouvellement hospitalité — accueil des choses comme des autres —, communauté sacramentelle.

V. Le principe d'excellence trahi par la formation

Formation et fragmentation par la vitesse

La formation est intimement liée à la conversion personnelle et à la mission universelle. Dans l'Ordre des Mineurs, la formation se justifie ultimement par la nécessité de la prédication, d'un appel à la *métanoïa*, et par l'activation des liens fraternels universels. La forme doit toutefois se confronter à la modernité dont un trait majeur est la vitesse. Dans une civilisation où les mœurs se modifient rapidement, où les échanges croissent de manière exponentielle, foyer des progrès techniques et scientifiques inouïs, où l'on constate l'accélération des communications et de la multiplication des informations, l'appel à une *forme théologale* est d'autant plus fort.

Cette formation soutenue et provoquée par la communication divine elle-même apparaît d'autant plus urgente pour éviter que l'évangélisme de l'itinérance se confonde avec l'errance. Mais il s'agit aussi d'une urgence à imaginer des formes prégnantes face à l'éclatement de l'Ordre en petites fraternités, aux visions très différenciées voire éclatées de François (comme celles de Jésus dans l'exégèse contemporaine), aux règlements spécifiques, et aux projets fragmentaires, aux formations sans pédagogie théologique unifiée. Petites communautés qui ne sont plus engendrées par le souci premier de rejoindre le monde du travail, de l'ouvrier, mais par celui d'être plus proche de la création, des éléments naturels, de la vie simple et des jeunes. Cette forme de vie attrayante appelle une formation d'autant plus accentuée, et qui touche notamment ses enracinements évangéliques (où l'on voit la dialectique entre groupes mobiles et communautés stables qui les aident à refaire leurs forces). La lecture des signes des temps ne se fait pas sans apprentissage. Les prophètes eux-mêmes sont inscrits dans leur tradition culturelle, sociale — leurs groupes —, et scripturaire pour certains d'entre eux. Traditions différenciées dont la marginalisation, malgré les appels rhétoriques et les constructions théoriques, est de plus en plus accentuée dans un contexte de globalisation.

La forme doit s'affronter plus que jamais au fragmentaire et à la mondialisation, sans qu'il y ait là un pur paradoxe. Nous constatons, en effet, une réelle complicité de la fragmentation et de la globalisation. La globalisation diffuse la fragmentation des expériences que l'on constate initialement dans quelques régions du monde, mais dont la poussée explosive est exportable. Le malaise de nos civilisations occidentales se répand partout. Cela soulève la question du lien entre mission et globalisation. La première n'est-elle pas la réalité archéologique de l'autre ? L'universalisme chrétien est-il une menace pour les nations et les cultures ? Ou, différemment, n'est-il pas l'inculturation d'une certaine culture privilégiée, mais rationalisée, au sein des autres ? La mission moderne par sauts ou par métaphore utopique — accélérée, sans la patience du cheminement terrestre — mission moderne en rupture avec la mission médiévale par contiguïté ou par métonymie, est-elle la condition de possibilité de la globalisation et de la délocalisation économique ?

Mission est un terme qui n'a pris son sens actuel que tardivement, au XVII^e s. dans le champ de la politique internationale. À l'origine, il désigne, dans le langage religieux, une simple *délégation* de Jésus-Christ. C'est seulement à l'époque moderne qu'il désigne non seulement l'évangélisation, mais l'organisation des religieux qui en sont chargés (1611), avant de désigner finalement les lieux où ils demeurent (1690). Les Jésuites ont joué un rôle capital dans la diffusion de l'acception moderne du terme et de la chose. Il demeure que cinq types de missions se dessinent au cours des temps : par dilatation contiguë, par dilatation discontinue, par mission utopique, par mission nationale ou métropolitaine (en rapport à la périphérie) au temps du colonialisme, et par mission multipolaire à notre époque.

Le terme de *mission*, né au XVI^e s., est encore absent en son tout début. Avant le modèle discontinuiste ou utopique, c'est le paradigme de la dilatation de la chrétienté latine qui règne. Ainsi chez les Cisterciens en Espagne, en Europe du Nord, à l'Est. Ensuite nous trouverons une reprise modifiée du modèle de la dilatation ; dilataion scalaire, avec des relais constitués par des couvents égrénés sur la route de la mission, qui deviennent aussi des lieux de formation, d'apprentissage des langues locales. Apprentissage théorisé très tôt par un Raymond Lulle. En Arménie, par exemple, les Dominicains créent des couvents unitaires avec des frères relevant des deux rites, mais dotés d'une mission unique (un frère latin sortant avec un frère arménien).

La mission par contiguïté offrait deux entraves majeures : la séparation de la société rurale et urbaine d'un côté, de l'Orient et de l'Occident de l'autre. La mission franciscaine à la fin du Moyen Age, insatisfaite de l'Observance, projette un nouveau modèle. L'*uchronie* joachimiste prise en relais par les spirituels (apocalypticiens) va déboucher sur l'utopie du Nouveau Monde. Comme en Europe, l'instauration du règne nouveau n'est pas possible, on va faire revivre cela en Nouvelle Espagne (Mexique) d'abord, ensuite au Brésil. Appelons les Indiens au festin, puisque les européens non-réformés comme les Protestants (dont une théologie paradoxale de la grâce paralyse l'esprit de mission, pourtant bien paulien), les Juifs et les musulmans s'y refusent. Ce n'est pas encore la mondialisation. C'est au contraire le douloureux constat d'une fragmentation européenne, en apparence insurmontable, qui fait passer dans un autre monde... (où comme en Chine, les Frères admirent la cohérence politique). Relevons aussi les lectures de Thomas More et d'Erasme par un Frère Mineur comme Juan de Zumárraga, premier évêque de Mexico (auteur de la *Doctrina breve...*, Mexico, 1543). Ce mouvement utopiste aboutira à la création des premières « réductions ». La Cité de Dieu se distingue alors de la Cité des hommes, suivant un autre Frère comme Geronimo de Mendieta (auteur de *l'Historia ecclesiastica Indiana*, fin XVI^e s.). Toutefois, l'hostilité politique et religieuse (de Philippe II) à l'église indigène au Mexique, image de l'église primitive et de l'évangélisme de François — distincte de l'église espagnole — fera avorter l'avenir de ce type de mission ; sans parler de la catastrophe des exactions et, surtout, des épidémies épouvantables qui auront raison de la démographie indigène.

La mission comme dilatation est définitivement écartée par la mission jésuite. Mais la typologie que nous venons d'esquisser ne doit pas faire illusion. L'historiographie des Missions demeure longtemps émietlée, car chaque Ordre construit la sienne et est convaincu de la cohérence de son propre monde, à tel point que l'interaction avouée semblerait en fêler l'identité. Il faut sans cesse se rappeler que lorsque les Jésuites sont plutôt au Nord et à la Cour de Pékin (et donc dans l'impossibilité d'évangéliser), le Sud et l'Est de la Chine sont tenus par les Frères Mineurs, les Prêcheurs ou les Augustins. Ce qui, à terme, n'empêchera pas la constitution d'une culture missionnaire commune, les différences restant surtout institutionnelles. Toutefois l'harmonie interne n'est elle-même qu'apparente. En Chine, par exemple, la mission franciscaine moderne — après les incursions italiennes médiévales — est d'abord le fait des Espagnols, via Manille comme tête de pont. Et il ne s'agit pas simplement de franciscains espagnols, mais surtout des Observants et, parmi eux, singulièrement des Alcantarins, particulièrement motivés et formés à la mission, auteurs de la majorité de nos sources. La réalité est encore plus complexe lorsqu'on apprend qu'un ouvrage franciscain chinois innovant (par rapport à Ricci, très aristotélicien), un des plus durablement influents dans la catéchèse chinoise — le *Chu hui wen da* (*Questions et réponses d'une première Rencontre*, Canton, 1680 ; éd. trad. P. Girard, Lisbonne-Paris, 2000) — est écrit par le frère Pedro de la Piñuela, un créole du Mexique qui n'a jamais connu le vieux Continent. Enfin,

avant la fin du XVIIe, l'intervention de la paupauté dans les affaires hispaniques nous vaut l'apparition marquée des frères observants Italiens. Il reste qu'alors la logique nationale tend bien à se disjoindre de la logique d'Ordre.

Quoi qu'il en soit, l'évolution sommairement dessinée de la mission répond aux défis des mutations du céleste, du terrestre, aux découvertes astronomiques et navales. Les pôles ne sont plus de l'ordre du Papal et de l'Impérial, déjà depuis le Grand schisme, la critique occamiste, celle de la Réforme, et l'émergence des souverainetés nationales. Le pape, de fait, personne ne croit plus qu'il domine l'univers. Alors qu'un Duns Scot favorise l'attention à la contingence du créé et des pouvoirs, comme au *thisness*, à la *forme ultime*, Occam récuse l'exemplarisme dans la mesure où, pour me diriger sur la terre, je ne peux pas regarder que le ciel. Il faut faire appel à sa conscience, à sa volonté singulière. Par ailleurs, une valeur morale doit être reconnue aux autres peuples, en dehors du christianisme, conformément à ce que pense et écrit avec une compétence incomparable, un observant comme Bernardino de Sahagún. Bref, on souhaite en profondeur autre chose que *la dilation du même*.

D'où le discernement indispensable et l'élaboration d'une *Typologie des cultures*, comme celle qu'élabore le Compagnon de Jésus, José de Acosta. Il considère, notamment, que les cultures particulièrement fortes et antiques comme celles de la Chine ou de l'Inde ne sont pas à appréhender au même titre que les autres. Relevons aussi l'importance reconnue à l'*expérience* par rapport aux Ecrits traditionnels, même les plus vénérables, et par excellence, la force de l'expérience mystique dans son rapport tendu aux Ecritures et aux Institutions. Au XVIII e s., lorsque les franciscains remplacent les Jésuites (souffrant leur suppression) au Brésil, notamment dans le domaine de la formation, ils construisent de nouveaux couvents adaptés à cette mission, et une vision iconographique du monde qui modifie l'Utopie antérieure.

C'est l'articulation des saisons, des mois et des quatre parties du monde en enfilade qui s'imposent. C'est le globe, voire le monde entier attiré par le filet, la corde de S. François qui surplombe les visiteurs ! Cela se décline à Bahia en faïences émaillées de couleur bleue (*azulejos*) revêtant les murs du cloître des philosophes et, à l'étage supérieur, celui des théologiens. Le couvent franciscain de Bahia sur le littoral atlantique — capitale de la première région colonisée par les Portugais, et première capitale du Brésil (1549) —, offre ainsi la visualisation rapide et quasi panoramique des saisons, des mois et des quatre parties du monde connu alors ! Cette vision globale de la mission franciscaine se peint également sur les plafonds, à l'entrée du couvent de Olinda (dans l'Etat de Pernambouc). Nous découvrons le Christ, non seulement au centre de l'Univers, mais qui se saisit de tout le globe par l'intermédiaire de François et de sa corde enlaçant l'orbe, la sphère à élever. Et cela, conformément à un infléchissement caractéristique de la réinterprétation scotiste du paulinisme. Les théologiens radicaux y verraient probablement une forme typique d'ontochristologie.

Il s'agit là, en réalité, d'une prise de conscience constitutive du temps et de l'espace de mission dégagés par les impératifs ecclésiologiques ou politiques, et pas seulement d'un exemplarisme pédagogique ou d'un lieu théologique identitaire. Pareille vision s'inscrit également dans le prolongement des chroniques fameuses du Mineur de la stricte Observance, Dominique De Gubernatis, originaire de Sospel (dans les Alpes niçoises). Région intermédiaire, zone floue, où s'entrecroisent des influences piémontaises, françaises et portugaises (comme des Correspondances le prouvent). Entrecroisements entre le Piémont, le

Royaume de France et celui du Portugal, qui montre sous un jour nouveau l'influence d'un homme comme De Gubernatis — dont le père était ambassadeur de Savoie à Lisbonne ! — sur l'historiographie franciscaine brésilienne du XVIII^e s. L'ouvrage majeur de De Gubernatis porte le titre suivant : *Orbis Seraphicus Historia de tribus ordinibus a seraphico Patriarcha s. Francisco Institutis deque eorum Progressibus et Honoribus per Quatuor Mundi Partes, scilicet Europam, Asiam, Africam et Americam* (titre de l'édition donnée à Rome en 1682). Toutefois, le modèle européen n'est pas simplement dilaté. Un symptôme de cela : le métissage est exalté non seulement dans la lignée ouverte par H. Cortès et par trois franciscains de la Nouvelle Espagne (Mexique) comme Sahagun, Motolinia ou Mendieta, mais pour son symbolisme : le métis prend la couleur de la bure de S. François (suivant un sermon d'Antonio de Santa Maria consacré au saint métis Gonsalo Garcia, mais dont l'iconographie demeure celle d'un « blanc » !). Un autre indice : le titre d'un ouvrage d'Antonio do Rosario, intitulé *Frutas do Brazil, numa nova, e asctica Monarchia...* paru à Lisbonne en 1702 (rééd. Lisboa, 2002). Cet ouvrage est divisé en courts chapitres portant chacun le nom de fruits tropicaux dont la plupart sont alors complètement inconnus en Europe occidentale.

Quant à la mutation que l'on désigne habituellement par la formule de la mission multipolaire — et suivant laquelle il n'y aurait plus de centre européen par rapport à la périphérie —, elle ne doit pas masquer la rhétorique persistante. Effectivement, en dehors de l'affirmation idéologique, des points forts, peu nombreux, continuent de se faire sentir au reste du monde. Deux mondialisations s'opposent : une globalisation qui réduit les cultures à une diversité de divertissement, au folklore, à des caricatures de spécificités (culinaires ou vestimentaires), ou qui place les différentes religions sur le marché concurrentiel, et une universalisation comme mystère de la communication, celle de l'évangile à vivre dans tel et tel milieu, dans tel ou tel réseau. La question formatrice à se poser pourrait alors tenir en ces termes : comment annoncer la jubilation chrétienne, provoquer la délivrance ou la guérison, de la meilleure manière là où nous devons vivre, où je vais vivre, là où attirer le mieux les autres à l'excellence de la parole de vérité et de vie ?

La formation : instance critique des formes psychologiques, sociales et religieuses

Urgence formatrice à bien distinguer d'un naturalisme goethéen comme d'un artifice de la forme anti-substantielle. La formation ne divinise pas la forme par rapport à la multiplicité comme le simple au complexe, l'esprit à la matière, l'âme au corps, le singulier à l'imitable. La formation engage précisément une critique serrée de ce genre d'exclusive (dualiste ou moniste), autant que des formes psychologiques, sexuelles, mentales, sociales, ecclésiales ou dévotionnelles. Or nombre de communautés nouvelles souffrent de référents spirituels très composites, au point d'émousser le rasoir d'Occam. Sans doute, le temps, l'épreuve de la vie comme celle de la mission doivent contribuer à une décantation et à une ressaisie synthétique voire innovante des points qui se révèlent les plus germinatifs.

Mais les Ordres anciens peuvent exercer un discernement moins patient face aux aspirants qui se présentent souvent avec des références confuses, ce qui ne veut pas dire sans dynamisme ni générosité. La formation consiste d'abord à déformer certaines configurations rigides, notamment dans les pratiques dévotionnelles ou les conceptions de la vie ecclésiale. Elle consiste également à mettre en question certaines configurations du désir et de la compétence sociale des personnes en quête d'excellence spirituelle. On ne rentre pas dans un Ordre pour réguler des pulsions, des comportements sexuels que l'on n'a pu réexaminer avant de parvenir à son seuil. De même, s'il ne peut être question d'abord de réussite psychique, il

n'est pas non plus question de trouver dans l'Ordre une forme sociale gratifiante que l'on n'aurait pu trouver ailleurs. Certes, régulations et formes nouvelles peuvent être des fruits de l'initiation franciscaine. Mais il s'agit d'abord de la cause de l'évangile, de la mort et de la résurrection du Christ. Et de ses témoins structurants. Pas simplement d'une meilleure performance psychique, sociale ou spirituelle. Une meilleure connaissance de soi, une paix avec soi-même, doit être connectée dès le départ avec une exigence de vérité et de *conformation* à cette vérité. Ce qui implique une ouverture à la critique prophétique et, finalement, une tension vers l'expression biblique ou corporelle de la parole et des gestes de vie comme de vérité. Expression qui s'est configurée de manière singulière mais prégnante dans l'histoire de la communion chrétienne. Cela implique par conséquent une connaissance précise de François et des différents types de sources qui nous en parlent, autant que des Psaumes ou des Evangiles qui l'inspirent au premier chef.

L'oraison et la pauvreté comme figures conceptuelles construites

La configuration de François et de Claire doit être interrogée avec insistance. Ce qui permettra le développement d'un sens critique autant que la croissance du goût de l'union caritative. Avant d'aller plus loin, remarquons d'abord cette nouveauté (déjà par rapport au François de l'histoire) : l'importance croissante prise par la figure de Claire dans la spiritualité de la branche masculine de l'Ordre des Mineurs ! Cela trahit un accent mis durant les dernières décennies sur la contemplation, la méditation, l'oraison, voire l'union mystique (serait-ce par anachronisme, injection de *la mystique* modélisée au XVIIIe s., notamment par les Récollets et les Capucins français), comme source de la fraternité (plus capitale que jamais dans un milieu concentré), de la mission (d'abord vue sous l'angle de la conversion), de la *minorité* (enveloppant la *pauvreté* et finalisée par la *solidarité*, notion mise à la mode par une aventure syndicale modifiant les vieux clivages européens), et de la véritable initiation (différente de l'information ou de la tradition dogmatique). Désormais, la prière contemplative se fait complice intime de la fraternité, au point de faire passer en arrière-plan la question de la mission et de la minorité, voire de la pauvreté !

Quoi qu'il en soit de ce mouvement tendanciel, le charisme de la pauvreté est un élément *construit*, ainsi que des recherches récentes le soulignent. La *pauvreté* apparaît comme représentation symbolique du rapport à Dieu et au monde, comme mythe de l'originaire différemment interprété au cours du développement de l'organisation, comme référence idéale des mouvements de réforme ou facteur de mobilisation de la réformation, comme stratégie de la stricte observance pour arrêter l'hémorragie vers la réforme capucine au XVIe s. (programme d'institution de l'excellence), vecteur narratif d'une biographie de « fondateur », justifiant l'excellence voire *l'esthétique de l'excellence* d'une branche réformatrice ou son droit d'exister, comme point d'appui d'une critique externe de l'Ordre des Mineurs, comme *visibilité* face au protestantisme, comme réponse à la suppression (« ripartire dalla altissima povertà »), comme critique du développement de la science coûteuse, comme élément discriminant dans le processus de distinction et de formulation de l'identité entre Frères Mineurs et Frères Prêcheurs ou, enfin, comme principe de simplification dans l'interprétation franciscaine des rapports de la vie apostolique et de la vie évangélique.

La pauvreté n'apparaît-elle pas également comme le *miroir du monde* à la fois en un sens baroque et paulinien — lorsque l'apôtre dit qu'il a été donné en *spectacle* au monde (1 Co 4,9) —, mais également comme miroir de son époque : l'*aggiornamento* durant le XXe s. n'a-t-il pas abouti à opposer pauvreté extérieure et pauvreté intérieure dans un sens

évolutif ? La pauvreté institutionnelle (liée à une Règle interprétée officiellement) est opposée à une pauvreté privatisée, celle qui ne réclame plus des dispenses officielles face à la Règle médiévale, inapplicable dans sa lettre, mais non dans son génie initial : pauvreté comme affranchissement propre à la vie de l'esprit, humilité et mansuétude qui disposent à la simplicité du cœur pour mieux servir les hommes.

Quoi qu'il en soit de cette évolution sensible, le personnage initial, le François *de l'histoire*, n'est pas seulement dans ses écrits ou ceux qu'on lui attribue ! Il faut donc consulter les biographies traditionnelles, non simplement comme des documents de la communauté ou de la tradition mythifiante, mais comme ce qui donne à connaître certains aspects du François *de l'histoire* : car les valeurs franciscaines ne sont pas simplement abstraites ou anhistoriques ; elles ont aussi des *formes visibles* en ce sens ! Si nous faisons l'impasse sur les formes visibles et institutionnelles internes, nous irons chercher nos médiations ailleurs (la *fraternity* à l'anglo-saxonne notamment ou la communauté protestante qui renoue avec la tradition monastique, en intégrant la rupture ancienne, nourrie par des défis nouveaux). Or les formes visibles nous témoignent aussi de ce que fut la figure *historique* de François.

Certes on pourra difficilement échapper à la tension entre la singularité et le paradigme, entre l'*ipse* et l'*idem*. Mais la vie de François offre à Bonaventure l'opportunité de dépasser cette alternative : c'est l'*ipse* qui conduit à l'*idem*, autrement dit à la figure du Frère universel assumable en première personne et en communauté structurée. Mais ce récit s'accompagne de deux autres éléments, deux autres formes de régulations institutionnelles : une régulation juridique (les Constitutions de Narbonne) et pédagogique (le *De triplici Via*, l'*Itinerarium mentis in Deum*; le *Soliloquium* ou le *Breviloquium*). Régulation qui implique de façon massive l'institution scripturaire.

La première figure évangélique du disciple

Le silence scripturaire sur la résurrection dans l'évangile de Marc, laisse percer un fait historique : il est plus facile d'accepter la résurrection de Jésus que sa crucifixion. La mort qui nous semble aujourd'hui si centrale et si solide, n'est pas du tout évidente, aux yeux des premiers disciples, dans le chef du messie de Dieu. Comment dès lors créer un disciple d'une pareille pensée impensable, dont témoigneront à leur manière les écrits pauliniens et ceux des premiers apologistes, si discrets sur la *sédition*, le *scandale* et la *folie* de la croix ? Le signe liturgique lui-même restera longtemps effacé.

L'évangéliste ou les sources qu'il utilise, se réfèrent précisément à la tradition : sous la forme d'un modèle vétéro-testamentaire, celui d'Elisée. Figure qui est convoquée pour *faire-faire* ; forme qui attire l'assentiment. Ainsi le *récit de vocation* nous montre Jésus appelant comme Elie (alors que chez Matthieu, c'est plutôt Moïse). Le modèle du maître élianique, celui de l'appel radical (sans se retourner), s'accompagne du modèle du disciple. La tradition franciscaine représentée par la *Legenda Major* usera également de l'image de François comme Elie appelant ses Frères, nouveaux Elisée. Avec cette annonce à souligner dans l'Évangile : je ferai de vous des pêcheurs d'homme ! Il y a donc un devenir-disciple. On ne naît pas disciple, on le devient. Le temps du ministère de Jésus — et pas simplement celui de la communauté formatrice —, sera le temps de formation.

Ensuite, après le récit de vocation, vient le *récit institutionnel* : le disciple est appelé pour *être avec* le maître, vivre *avec* lui. C'est alors qu'il pourra exercer le même rôle

que le maître. Ce que le rédacteur souligne plus loin en montrant que Jésus prend ses disciples *à part*. Discipline de l'arcane qui fait songer à la réserve de Qumrân, même s'il n'est pas ici question de se séparer du peuple au milieu duquel on vit (et même si Qumrân est une branche du judaïsme comme le christianisme, et non une secte au sens moderne). L'accession à l'excellence du maître passe ainsi par là : vivre avec celui qui annonce la parole de conversion et la grande nouvelle du salut, celui qui délivre des forces démoniaques, guérit les malades, pour à son tour annoncer, délivrer, guérir.

Après l'appel et l'institution vient le récit de *mission*, où le dédoublement des témoins, ce qui assure la véracité du témoignage. Enfin vient le pivot central : la *transfiguration* qui joue anticipativement le rôle des apparitions du Vivant chez les autres évangélistes. Ce récit nous suggère que le disciple est appelé à vivre le destin du maître : la transfiguration ! Là est le principe d'excellence : non seulement l'oraison, mais l'union transformante anticipée. Dans cette forme nouvelle, et pas seulement dans un appel ascétique à la perfection ou au détachement surérogatoire. Chez Marc nous ne trouvons d'ailleurs pas le récit matthéen de l'homme riche appelé à faire *plus* qu'appliquer la loi : à tout vendre pour suivre le Christ. Ici le disciple est appelé et sujet d'une transfiguration. L'union filiale, la dignité filiale, sa gloire, ce dépassement décisif de tout esclavage est configuré par la lumière, l'illumination préparant l'union du maître et du disciple. C'est sans doute pourquoi *Vita Consecrata* qui s'efforce d'être au plus proche de l'émergence évangélique de la vie religieuse, met d'abord en évidence l'icône de la Transfiguration, avant d'en venir au texte plus traditionnel de Matthieu. L'icône de la transfiguration — y compris comme tradition picturale, avec ses codes institutionnels —, irréductible à une expérience subjective ou un enthousiasme collectif, surdétermine le texte majeur de la vocation singulière à une plus grande proximité au Christ. C'est aussi l'ecclésiologie conciliaire qui est sous-jacente : chaque chrétien est appelé à la perfection. Chaque baptisé au sens fort et non seulement rituel, est immergé dans la gloire du Christ. Les religieux, désormais, ne changeront d'ailleurs plus leur nom de baptême. L'initiation baptismale est éprouvée comme une anticipation de la perfection, de la plus grande proximité à révéler, une fois l'éclat initial disparu, devenu invisible. Reste l'inscription de l'invisible et de l'appel unique dans l'écriture qui institue déjà.

Lorsque le rédacteur évangélique met dans la bouche de Jésus ce qu'il veut faire passer, c'est pour donner plus d'autorité à son propos, certes, mais d'abord pour *inciter à faire, instituer l'action nouvelle* dans le dynamisme spirituel provoqué par le Christ. Cette procédure s'autorise implicitement des récits de vocation, d'institution, de mission et de transfiguration : le disciple n'est pas plus grand que le maître, mais il est uni étroitement à sa destinée. Il hérite de son autorité pour *inciter à l'union* dans la logique du règne de Dieu, de la bonne nouvelle salutaire. Même si Jésus n'utilise pas de l'huile, de l'onction d'huile, l'association traditionnelle des vertus paradisiaques et médicinales de l'huile, ses connotations civilisatrices, vont dans le sens de la bonne nouvelle, de la guérison salutaire qui réunit les êtres déchirés, referme les blessures, réduit les fractures. Les anachronismes même du rédacteur servent, de fait, à l'articulation entre Jésus, ses premiers disciples et la communauté à laquelle le rédacteur final s'adresse. Il ne s'agit plus de donner sa vie à cause de Jésus, mais de l'Évangile. Il s'agit aussi de surmonter les rivalités, la jalousie entre disciples. La question de la préséance, du plus fort, du plus petit ou de l'exercice du pouvoir se pose alors avec acuité. Question qui n'est pas encore cruciale dans les groupes itinérants, mais plus nette dans les communautés d'accueil de ces itinérants. Il s'agit désormais de durer, d'assimiler le temps et de justifier cette durée dans une vigilance, une attention soutenue par les écritures, les institutions, mais aussi une justification spirituelle. Il faut enfin composer avec le réalisme cru

des désirs naturels, comme celui de réussir ou d'être le plus grand. Non de nier la nature persistante malgré la fin anticipée, mais de transfigurer ce désir d'*être plus*, de convertir ce désir du *plus* en appel à suivre le Christ de plus près, jusqu'à risquer l'union à sa manifestation glorieuse.

Fragmentation et conformation dissemblante à la vérité vive

Le risque actuel, le risque de rupture majeure se tient dans la fragmentation de la figure de François et même de Claire, l'absence d'unité de réglementation, sinon générale, et dans la défaillance d'une pédagogie structurée théologiquement. La conjonction demeure possible en incitant à la suite transfigurante de Jésus-Christ. Son élucidation est une vérité comme *conformation dissemblante* et non comme adéquation, fermeture de la relation du sujet et de l'objet, de l'intellect et de la chose pensée. Vérité comme relation ouverte, intention et outrepassement de toute intention. Car il y a survenue de celui à qui l'on doit se conformer et qui brouille la netteté de la visée.

Mais la conformation — terme apparut seulement au XVIe s. au sens de disposition, d'adaptation, alors que le terme *conformité*, issu du latin, apparaît dès le XIVE s., à la même époque que *minorité* —, cette conformation n'est pas identifiable simplement au signe des *conformités*. Iconographiquement, le signe des *conformités* est lié au mouvement de l'Observance, et sert bientôt de *monogramme* d'ouvrages imprimés au Mexique au XVIe s. (en combinant parfois bras croisés, les cinq plaies et les trois clous). Mais la signification de ces monogrammes change, surtout dans la seconde moitié du XVIIe s., à partir du moment où ils servent à désigner les Ordres en rivalité dans les territoires de mission (face à la croix bicolore dominicaine, au cœur percé de flèches des Augustins, et en usant parfois du IHS devenu jésuite, notamment au début de l'introduction en Chine, ce qui trahit une forme de collaboration). La rivalité n'est plus la prééminence christique de François stigmatisé sur Dominique ou Augustin, mais d'abord une concurrence *institutionnelle* ! Les monogrammes servent aussi à démarquer les différentes branches de la même famille spirituelle. Le signe des *conformités* devient le sceau même de l'Observance (au XVIIe s.) — à l'époque où s'invente la locution *en conformité de* —, alors que le sceau du Ministre Général montrait la Pentecôte ! Un tel signe devient alors l'insigne d'une branche, un emblème d'identification d'une réforme, de l'Ordre des Cinq plaies — ainsi l'appelle Jeanne de France, fondatrice des Annonciades —, plus que des Frères Mineurs comme tels... Quant à l'importance iconographique, liturgique et spirituelle du signe des stigmates, l'Alverne lui-même connaîtra une évolution remarquable : du lieu de réception des stigmates et même du culte des stigmates (dans la première moitié du XVIIe s.), on passera progressivement après 1700, au culte des reliques de François (dans la Chapelle des Reliques). François tend finalement à devenir un saint parmi d'autres et non plus l'*alter Christus* : la spiritualité post-tridentine privilégiant nettement son interprétation et son attribution *sacerdotale*.

Relevons toutefois le frontispice baroque de l'édition du *Traité des Conformités du disciple avec son maître...* procurée par le récollet Valentin Marée en trois volumes (Liège, 1658-1660) : il n'hésitera pas à montrer François dansant avec le Christ-Séraphin ; danse accompagnée de la question : *quis ego sum?* Ce qui inscrit la vitesse au sein d'une *conformité questionnante*. Conformation à la joie mystérieuse, au sein même de crucifiantes tribulations. Joie qui nous reporte non seulement à la rencontre fondamentale avec le lépreux dont le *dégoût* est surmonté (non pas nié, comme les stigmates le suggèrent), mais à un vecteur identitaire de l'Ordre des Mineurs : la joie fraternelle ! Non pas simplement la joie sentimentale, affective ou ontologique, joie nietzschéenne, celle de la vie triomphant dans son

retour, ni même la seule joie de la résurrection crue, mais cette joie concrète et prompte de *l'hospitalité fraternelle ouverte à tous les êtres*, chrétiens ou non, humains ou non, animés ou pétrifiés, terrestres ou stellaires. Soulignons, une nouvelle fois, l'importance du mouvement et de la vitesse accélérée : accélération qui constitue également une menace pour les formes. La formation qui est capable d'intégrer cette vitesse ou cette danse n'est donc pas un formalisme ou un maniérisme esthétisant copiant une tradition figée pour les besoins de la cause. La *conformation à l'inimitable* crucial et résurrectionnel — où demeure donc toujours une forme de blessure, de *non finito*, et pas seulement d'infini — ne peut être qu'une conformation dissemblante. Mais c'est un *non finito* qui appelle le contrepoint poétique, le relais de l'oraison, des hymnes, de l'écriture et des relectures. L'inachevé des écritures, l'échec de leur transmission, appelant, à leur tour, comme on le voit dans l'échec apparent de la mission chinoise, le passage renouvelé aux plaies ou aux martyres. Eux-mêmes devenant vite sujets de récits prolifiques.

La prédication qui appelle à une pareille conformité dissemblante se passe dans une relation portée par une formation qui donne de multiples facettes à la substance, si elle résiste encore à la sculpture. Ce n'est pas une conversion sectaire. Cela s'enracine dans le mouvement de vie et de l'esprit ouvert aux bouleversements, dans l'échange, même au sein de la vie divine, celle que l'on nomme trinitaire, faute de mieux. Événement où Dieu s'exprime en lui-même avant de s'exprimer dans le monde. Événement de formation croisée en Dieu qui inspire la formation humaine. Ce n'est pas seulement la forme qui est plus proche de l'expression divine, mais également la matière. Comme la matière est contingente, accidentelle sans être pour autant fortuite, fruit d'un hasard aveugle, elle n'est consistante et intelligible qu'à partir de cette causalité expressive de la vie divine. Elle n'est pas astreinte pourtant à se dissoudre dans l'éternité ou le fatalisme : dans cette relation, elle trouve au contraire son autonomie résistante et sa temporalisation explicite ou thématizable. Elle n'est pas simplement le produit d'une cause efficiente, ni la conformation d'un type, d'une idée, d'un principe qui *ingresserait* sans cesse la réalité pour la faire progresser et la renouveler.

Ou alors, il s'agit bien d'un *a priori* expressif du projet divin. Expression configurée par excellence dans la figure de l'exprimé unique, la figure filiale de Dieu, sa fécondité. C'est ce qui retentit dans l'expression naturelle. Le participé ne reste pas indifférent à ce qui participe à son énergie. Il s'exprime aussi dans ce qui participe à sa force. De même, parce que tout est créé par lui et pour lui — l'Exprimé en qui Dieu s'exprime personnellement —, la création elle-même est une forme de lieu où Dieu s'exprime en première personne, sans univocité à ce plan, ni panthéisme. Mais la tentation de l'univocité panthéiste s'éclaire à partir de cette expressivité. Toujours est-il que, portée par un tel dynamisme, la formation devient une conformation participative et unifiante à celui qui s'exprime dans son *exprimé* préféré, mais en même temps conformation comme lieu d'expression ou de formation de Dieu. Dieu se forme dans les expressions humaines. Est-il exagéré de dire que *si nous apprenons en Dieu ce que nous enseignons, Dieu prononce en nous ce qu'Il écoute venant de nous ?*

Il s'agit donc d'une formation à la connaissance de soi, de ses forces, de ses conflits, de son désir franc d'être le plus grand, et d'une conversion ultime à la paix. La paix n'est pas simple harmonie préétablie des singularités incommunicables, ni le pur produit d'une dialectique, une pacification comme résultat d'une suite d'interactions. Conversion à la rectitude, au mouvement tendanciel de l'être qui porte, avant toute démarche explicite, puis à la connaissance (de) soi et à son élucidation ultime par la charité. L'identité n'est pas seulement accomplie par l'identité singulière ou de principe, mais par le lien conforme à la charité inimitable et à sa force de guérison, mais aussi d'altération. Élucidation qui ne peut

toutefois, en aucun cas, faire l'économie de la vérité, ce qui serait avilissant. Ni la perception de la personne innée, ni la dialectique comme dynamisme producteur d'identification croisée, rien ne peut atténuer l'importance de la vérification par la vérité. La formation est celle d'une conversion inachevée, une conformation blessée, une forme vulnérable à la vérité : non pas seulement comme objet connu ou causant un contenu intellectuel, ni comme pure relation noétique, mais bien plutôt conformation à la critique prophétique, incapable de ruse, et communication comme parole de vie, susceptible d'artifice ou de stratagème pour tromper l'esprit de mort, dégager le chemin de la vie. Cela qui donne une intensité à la vie, au sens de la vie. Qu'est-ce que suivre Quelqu'un ? C'est vivre avec lui, l'écouter, pour être en mesure d'accéder à la maîtrise qu'il nous communique, à l'excellence qu'il nous propose.

Enfin, lorsque nous parlons de la charité, il ne faut pas y voir une évidence harmonique, une formulation vague et sentimentale de la fraternité. Elle appelle une formation à la charité, comme union par la connaissance de la tradition vivante, des écritures qu'elle porte et sélectionne, des écritures qu'elle sert en les interprétant, tout en suscitant l'attrait du désir ou en provoquant des impulsions décisives. Union par la parole, nourrie du témoignage complexe des écritures, mais aussi union par le corps, les signes corporels, dont les stigmates — se conformant à l'inimitable, impliquant le *non finito*, appelant une relève de l'inachevé dans un jeu d'écritures, de traditions ou de témoignages variés — sont les plus saisissants, signes qui brisent la semblance, car ils parlent plus fort que le cri de la justice, plus fort et plus juste que le cri de la vengeance. Signes qui trament la tradition et transfigurent la vengeance en glaive à deux tranchants de la miséricorde.