

Les voyages médiévaux et modernes des Frères Mineurs

Essai typologique

Bernard FORTHOMME (Centre Sèvres)

François oubliait qu'il était en voyage et il s'arrêtait pour inviter les créatures à louer Jésus avec lui

1 Celano *Vita* 115.

I. La voie évangélique en rupture avec le voyage identitaire

1. — Le voyage évangélique suivant François

François d'Assise consomme la rupture avec le modèle des Croisades et des Pèlerinages comme avec le voyage identitaire aux sources, plus ou moins mythiques, notamment à la manière hellénique, ainsi que le voyage d'Ulysse. Son propre corps est à la fois le Mont Sinaï, le lieu permanent de la Nativité, le mont des Béatitudes, le Golgotha et le Jardin de la Résurrection, chœur ecclésial : terre de louange faite entièrement prière ! L'Origine, c'est la forme de vie évangélique, c'est actuellement, pas dans le mythe, l'allégorie, le passé. Le souffle de l'Origine, ce n'est pas les origines plus ou moins mouvantes et sans cesse à reconsidérer à partir des événements présents : c'est l'invitation universelle à la louange au beau milieu du voyage et du paysage. François avait coutume de se laisser devancer par ses compagnons de route, pour mieux s'arrêter ci et là, s'adresser aux éléments, méditer, louer.

Le retour à l'Évangile, c'est aussi cela : le premier mouvement de Jésus n'est-il pas caractérisé par l'*éthos* de l'absence de domicile, de famille, de possession et de protection ? L'abandon de la *stabilitas loci* s'imposait aux disciples. Les appelés quittaient maison et biens (Marc 1, 16 ; 10, 28 ss.). La famille n'est plus vécue par la naissance mais par l'écoute de la parole de Dieu (Luc 8, 19-21). L'absence de possession n'est plus un coup du destin mais une tâche, une réponse, et une confiance inconditionnelle dans la paternité de Dieu, dont la parabole est le comportement des oiseaux du ciel (Matthieu 6, 25-26). Précarité qui rend indissociable la proclamation de la parole pacifique et la pratique de l'hospitalité mutuelle.

Ce qui nous rapproche du mode de vie philosophique inspiré par le stoïcisme, notamment celui d'Épictète, car il insiste bien sur la liberté que procure cette condition précaire de voyageur. Quant à la précarité évangélique, elle trouve sa manifestation la plus frappante, si l'on ose dire, par l'absence de bâton et donc d'auto-défense. Et par cette liberté de rencontrer les bandits de grand chemin, les lépreux, les marchands et les fils prodiges. La conformité au Christ n'est pas d'abord institutionnalisable comme le signe baptismal. La conformité au Christ est d'abord filiale — il nous faut sortir, aller en mission, car le Fils lui-même est sorti du Père (Bonaventure y insistera) — et conditionnelle, non pas apodictique : « *Si tu veux être parfait, va et vends tes biens, et donne-les aux pauvres* » (Matthieu 19, 21). Tout un courant de pensée libérateur et

critique de l'idéologie du fatalisme ou du modèle scientifique nécessitariste découlera de cette émergence du « si » conditionnel — soumis à lui-même l'épreuve de l'hypothèse soupçonneuse touchant la véritable filiation de Jésus : « si tu es fils de Dieu » —, même s'il prend une forme logique chez Duns Scot et dans le nominalisme occamien.

Au regard de François, la vie érémitique n'est pas un état de vie ou un accomplissement ultime. Même l'alternance entre vie de retrait (toujours accessible) et de proximité, ne correspond pas à son désir. Pour lui, l'évangélisation est une réponse permanente à la rencontre du Christ (1 Celano 22), même si la vie évangélique initiale prime le déploiement apostolique des Actes. Elle est donc une réponse à une expérience de la résurrection : il faut d'abord *voir* le Seigneur ; vision aussitôt vérifiée par une *mission* : va trouver mes frères (Jean 20, 17). Voir le Christ signifie alors voir les pauvres, les lépreux, les signes de la croix dans les buissons, le ver de terre, les églises en ruine, le corps sacramentel du Christ. Ce qui fait songer à la vision du Buisson ardent aussitôt suivie d'un envoi en mission de libération des siens. Mais ici il s'agit d'être envoyé sans restriction. C'est pourquoi François envoie ses disciples « dans le monde entier » (*Lettre à tout l'Ordre*, 9). Non pour soumettre les autres, mais au contraire pour leur être soumis (1 *Regula* 16, 6-7). Il s'agit d'évangéliser par la lumière des belles actions (Matthieu 5, 16). Et que la joie soit parfaite : car la révélation de sa mission n'est pas un but en soi ! La joie surpasse ou accomplit la mission, puisque ce que Dieu veut pour sa création entière et le monde attristé ou acédieux, c'est la joie ; même si la joie en question, c'est la joie véritable, celle qui commence par le service des lépreux et passe par l'ingratitude ou la méconnaissance par ses propres frères.

L'aventure chez François d'Assise, c'est d'abord l'attention aux pauvres, à ce qui n'a pas de nom propre, à ce qui est dépourvu d'espace et de temps, de nom mis sur des terres et sur le temps, de toute généalogie flamboyante, contrairement à la poésie des noms aristocratiques. C'est l'attention à ce qui n'a pas d'histoire et de géographie, de relevé topographique. C'est transformer l'Italie en univers d'allées et venues, cherchant à rendre nécessaire l'aventure spirituelle pour quiconque rencontrerait par hasard sur sa route un frère mineur, comme l'énonce Chesterton à sa façon paradoxale coutumière : *seeking to ensure that any man who met one of them by chance should have a spiritual adventure*. Peu auparavant l'auteur anglais, un esprit aventurier organisé comme celui du Maréchal Lyautey, évoque également avec nostalgie cette époque des cités italiennes médiévales, figures à ses yeux d'une critique de l'étatisme moderne et du centralisme bureaucratique parisien, de l'espace strié : « Dans ces petits États presque réduits à la Cité, l'homme avait un essor prodigieux qu'étouffent nos immenses machines modernes où l'individu est noyé dans le marais administratif et égalitaire. L'initiative s'y lasse, la plus noble ambition s'y décourage, parce que le but est trop lointain ».

François manifeste un sens suraigu de l'espace lisse ; non seulement parce qu'il ose quitter la terre pour la mer, les vents et le soleil, mais parce qu'il quitte l'humain, lorsque l'événement lui advient, pour l'animal qui n'a pas encore été domestiqué (le loup féroce) ou l'Oiseau de feu, la théophanie du Séraphin blessé ; il ose aller du chrétien à l'hérétique errant et infidèle, du bourgeois au brigand des forêts, du riche au pauvre des villes, de l'homme en bonne santé au lépreux séparé de la société des vivants, comme de l'herbe aux étoiles. Très vite, François franchit les mers pour rencontrer le Soudan (Sultan) d'Égypte. Très vite aussi il met en garde contre la fascination par l'épopée missionnaire qui empêcherait de *commencer* à se convertir soi-même, et d'aller porter un signe de paix par toute la terre. Ainsi à propos de la *Passio* des

premiers martyrs du Maroc qui rend un son bien différent par rapport à l'emphase ultérieure, mais apocryphe, de leurs actes : « Comme il avait le plus grand mépris pour les louanges et qu'il dédaignait la gloire, François repoussa la *Légende* et défendit de la lire en disant : "Que chacun soit glorifié pour son propre martyre et non pour celui des autres ».

Ce qui est essentiel au regard de François, avant même la conversion des autres, c'est de commencer soi-même à se convertir (à se laisser évangéliser par le Christ), et de souhaiter la paix à chacun, et de témoigner par sa vie d'une telle paix. C'est alors seulement, si je vis cette paix parmi les terres étrangères ou les gens qui ignorent encore explicitement le Christ, que je pourrai, si l'occasion s'en présente, si cela semble un moment favorable, parler du contenu articulé de la Foi (*Regula non Bullata* XVI). Avant la nourriture solide de la foi, il faut le lait insinuant de la parole de vie qui ne viole personne. Cette conception *modale* de la mission fut éprouvée comme une nouveauté si saisissante qu'elle ne fut pas reprise dans la *Regula Bullata* !

Par contre, cette même *Regula Bullata* développe le rappel que le frère mineur est avant tout itinérant ou un *arrivant*. Et cela se marque déjà dans la vie même de François par la rupture avec la maison de son père. Certes, une rupture aussi profonde et spectaculaire — peinte avec force par Giotto — pour mettre en relief la paternité première et universelle de Dieu n'est pas un passage obligé, comme nous le voyons notamment avec le départ déchirant, mais tellement filial, de Junipero da Serra pour la Californie. Par contre, l'événement de rupture avec la famille, père, mère et sœurs en l'occurrence, se retrouve une génération après François, dans le drame familial occasionné par le choix de Salimbene de Adam (originaire de Parme, 1221-1288), grand itinérant à travers l'Europe. Drame moins connu que celui de François et qui, pourtant, fait l'objet de plusieurs pages fort révélatrices écrites par le principal intéressé. Drame qui aboutit finalement à mettre en un relief saisissant l'injonction de la *Règle* à devenir passager, *arrivant* ou étranger *en ce monde-ci*.

Le père de Salimbene va jusqu'à en appeler à l'Empereur et au Ministre Général (Elie de Cortone) pour l'empêcher d'entrer chez les Mineurs : « Toute sa vie durant (*toto tempore vite sue*), mon père déplora mon entrée dans l'ordre des frères mineurs et ne put s'en consoler (*nec consolatione accepit*), parce qu'il n'avait plus de fils pour accueillir son héritage (*qui ei in hereditate succederet*)... Mon père dit alors : tu ne te soucies pas de ton père ni de ta mère (*tu non curas de padre tuo et de madre tua*) ; quels maux ne souffrent-ils pas pour toi... (Aux frères) : vous avez enchanté (*percantatis*) mon fils, vous l'avez abusé, pour qu'il refuse de m'écouter... (À Salimbene) : Fils chéri, ne crois pas ces *pissenfrocs* (*pissintunicis*) — il voulait dire qui urinent dans leurs frocs — ils t'ont abusé... Désespérant de mon retour, mon père se jeta à terre... et dit : je te voue aux mille démons, fils maudit, et ton frère qui est ici avec toi, c'est lui qui t'a abusé. Que ma malédiction vous accompagne... Et il s'en alla, dans un trouble extrême de l'esprit (*ultra modum turbatus*) . »

Suit une vision confirmatrice du fils, du petit Enfant (*puerulus*) de la Vierge. Non seulement signe du développement de la dévotion à l'Enfant au Moyen Age, mais signe surtout d'une nouvelle naissance, d'une filiation et d'une paternité différentes. Salimbene suggère aussi que son itinérance extraordinaire est liée notamment à cette épreuve avec son père, d'autant plus que le couvent où il se trouvait alors était proche de la mer : « Comme la maison des frères mineurs à Fano était hors de la ville et proche de la mer (*extra civitatem et iuxta mare*), mon père avait ordonné à des pirates d'Ancône de me capturer (*ut pyrate Anthonitani me raperent*) si j'allais me

promener sur le rivage... » ([225] p. 58). Ce qui ne l'empêche pas d'être harcelé ailleurs par un parmesan, une connaissance de son père, qui critique la pauvreté mendicante des frères et rappelle la douleur du père : « Toi tu vas de porte en porte mendier le pain à ceux qui n'en ont pas, alors que tu pourrais en distribuer... Ton père se consume de douleur. Et ta mère, d'amour pour toi qu'elle ne peut voir, en est presque à désespérer de Dieu (*quasi de Deo desperat*) » ([226 a] p. 62).

2 . — Le voyage identitaire

Au XII^{ème} siècle, c'est encore le style du voyage identitaire qui domine aussi bien chez les chrétiens (Voyage à Jérusalem) que chez les juifs et les musulmans. Ainsi chez le juif navarrais, Benjamin bar Jonas de Tudèle (mort en 1173) dont la Relation de voyage est publiée plusieurs fois avec les principaux récits asiatiques des Frères Mineurs. Ainsi dans « Les voyages faits principalement en Asie... » , paru à La Haye en 1735. L'ouvrage intitulé « Les voyages de Rabbi Benjamin » (*Massaôt rabbi Benjamin*) — édité en français à Amsterdam en 1734 — a d'abord été rédigé en hébreu et imprimé à Constantinople en 1543. La traduction latine (*Itinerarium Benjamini tudelensis... ex hebraico latine factum*) est publiée chez Plantin à Anvers en 1575. Même si perçoit visiblement l'intérêt pour les choses de l'économie et le commerce des pierres précieuses par exemple, le voyage de Benjamin bar Jonas est d'abord une suite de visites aux différentes communautés juives, et particulièrement celles de Syrie et Palestine.

En terre d'Islâm médiéval, le voyage, avant d'être une aventure de curiosité, se présente d'abord comme une manière d'arpentage, de délimitation de civilisation. Ce qui rend possible les voyages, c'est sans doute l'héritage grec, mais également la différence islamique affichée, et la fierté culturelle par rapport aux cultures environnantes. Il s'agit aussi d'une entreprise de légitimation spirituelle ou de transmission d'un enseignement, comme on le verra encore chez Ibn Battûta allant chercher non seulement la source passée, le lieu mecquois de Mahomet, mais un maître derviche contemporain. Enfin, il s'agit bien de voyager pour identifier un monde allant du Maghreb à l'Indus !

Le voyage identitaire est encore manifeste au XIV^{ème} s. chez ce fabuleux voyageur marocain que fut Ibn Battûta (1304-*ca* 1369). Il ne connaît que l'arabe et fréquente seulement des milieux musulmans, même en Inde et en Chine, sans aller jusqu'à Pékin, en dépit de ses allégations. C'est aussi parce que, malgré son appétit affiché du voyage, il garde une nostalgie puissante du Maroc et manifeste, dès le début, une souffrance non-feinte de devoir ainsi se séparer de ses parents : « Je quittai Tanger, raconte-t-il au rédacteur de ses souvenirs, je quittai ma ville natale le 14 juin 1325, dans l'intention de faire un pèlerinage à La Mekke et de visiter le tombeau du Prophète... J'étais parti seul, sans compagnon dont la société m'aurait été douce et sans caravane, mais j'étais incité par une ferme résolution... Je résolus donc de me séparer de mes êtres chers et je quittai ma maison comme les oiseaux abandonnent leurs nids. Mes parents vivaient encore et je souffris de les laisser, éprouvant de la peine, tout comme eux. J'avais alors vingt-deux ans ». Aussi n'est-il pas étonnant que partout où notre voyageur rencontre des musulmans, il se montre heureux comme s'il rencontrait un membre de sa famille, un peu comme les franciscains rencontrant des dominicains à l'autre bout du monde, aux Indes

notamment. Ce n'est pas un hasard de sa part, mais une volonté consciente de s'en tenir à cette habitude, marquée en outre par une prédilection pour les milieux juridiques. C'est sa manière à lui d'être un casanier des grands voyages. Mais cela montre aussi la vigueur et la cohésion de la communauté musulmane partout dans le monde ; vigueur dont il a besoin précisément pour assurer ses moyens de subsistance tout au long de ses incessants périple.

Enfin, cela montre à quel point Ibn Battûta, s'il n'est pas un aventurier, est malgré tout un voyageur-né, comme le sera avant lui le frère Oderic de Pordenone — dont la *Relatio* est toutefois beaucoup moins riche que celle d'Ibn Battûta. Non seulement ce dernier réalise son désir le plus cher de voyager à travers le monde — même ses nombreux pèlerinages à la Mecque ne peuvent lui suffire — mais d'être « le plus grand voyageur des Arabes (...) et des non-Arabes aussi ». Pourtant, il désire parfois se retirer du monde, mais cela ne dure pas longtemps : « Il me vint à l'esprit de m'attacher à ce cheikh [un derviche], le restant de mes jours, mais *mon esprit obstiné à voyager* me détourna de cette idée. Nous embarquâmes à l'aurore.... » Même s'il parcourt des régions inconnues ou mal explorées, il n'est pas un explorateur ou un géographe : il s'intéresse moins au monde qu'aux hommes et à leurs conditions d'existence. Il est friand de curiosités et d'anecdotes comme les voyageurs de son temps. Il n'est pas aventurier dans la mesure même où il est, semble-t-il, assuré partout de bénéficier d'une large hospitalité musulmane. D'ailleurs, il n'aime pas la mer, et préfère le confort des fleuves. Car c'est aussi un grand sensuel qui voyage pour ses plaisirs. Toutefois, il garde en lui l'assurance de l'aventurier, notamment par sa confiance en la Providence qui lui fait peu se soucier des risques inhérents à de si longs voyages.

3. — Le voyage évangélique, diplomatique et marchand

Les voyages des frères mineurs en Chine, nous le verrons, sont souvent aussi des voyages diplomatiques, eux-mêmes marqués par une dimension commerciale, car soutenus ou accompagnés fréquemment par des marchands. Dès lors, sommes-nous bien en présence des « voyages entrepris à l'honneur de Dieu, pour l'accroissement de notre sainte créance... », pour la croissance du *Regnum Dei* ou pour l'expansion d'une puissance politique régnante, sinon l'augmentation des profits commerciaux voire pour satisfaire une curiosité toujours plus aiguisée ? Il est certain que le plus neuf, au XIII^{ème} siècle, c'est moins la dimension diplomatique et commerciale des voyages, que le désir évangélique de former une société durable de voyageurs : « Société des voyageurs du christianisme » pour reprendre une expression ancienne. Société *permanente* liée intimement au retour à l'esprit évangélique voulu chez François et Dominique.

Ce serait toutefois une grave bévue d'exagérer la portée de cette remarque au point d'opposer le missionnaire et le marchand. Rappelons ici que les missionnaires chrétiens syro-orientaux qui arrivent en Chine en 635, à la capitale des Tang, envoyés par le patriarche Îshô'Yahb II de Gdâlâ (près de Mossoul), sont déjà accompagnés de marchands perses. Faut-il remonter jusqu'au concept économique de *rédemption* (*redemptio*, *apolutron* : impliquant l'idée de *rançon* payée pour la libération) ou d'admirable échange (*admirabile commercium*) entre l'humanité et la divinité en christologie, comme dans la liturgie du premier jour de l'An, voire au *prix* du salut ? Rapprochement qui scandalisait, à tort, un poète comme Valéry, lequel n'y voyait que prose

mercantiliste — mais il visait en réalité l'instrumentalisation de la souffrance *payante* et la réduction de Dieu aux marchés à terme.

Rappelons, en outre, que dès avant François d'Assise et S. Dominique, l'idéal militaire des croisades se montre en perte de crédit, non seulement auprès des chevaliers, mais parmi le peuple. Ce qui laissait la porte ouverte à une conjonction nouvelle entre un désir d'une évangélisation radicalement différente et une opportunité de rechange pour la politique pontificale — par ailleurs attentive au dynamisme nouveau des marchands sillonnant le monde connu et inconnu. Quant à François, fils lui-même de *mercator*, après la rupture avec le commerce paternel, mais aussi avec le rêve chevaleresque, il imprime au mouvement spirituel de la pauvreté volontaire une orientation qui ne pouvait s'accommoder du *statu quo* ni d'une nostalgie pour l'idéal chevaleresque cistercien. Dès lors, un tel mouvement est très rapidement conduit, non seulement à s'interroger sur la nature des relations de marché, de la propriété, de la thésaurisation des biens fonciers ou financiers, de la possession provisoire, de l'usage, de la valeur marchande, de l'argent (représentant la valeur) et de la monnaie (l'argent en circulation), de la dévaluation ou de l'établissement des prix, mais à penser et à défendre l'identité professionnelle du marchand et du banquier, à les différencier de l'usurier et des immobilisateurs de richesses pour augmenter la seule consommation. Le capital n'est pas conçu seulement en rapport avec la valeur évidente de l'argent ou de la marchandise, mais comme « valeur potentielle qui est celle du gain envisageable, cette valeur potentielle que nous nommons communément capital (*capitale*) », comme l'écrit explicitement Pierre de Jean Olivi (*ca* 1248-1298), dans son *De Usuris*.

La pensée de la pauvreté conduit ainsi à valoriser le commerce et les flux d'argent, les échanges et les investissements productifs, l'importance du risque (*risicum*) malgré ou à cause des contrats, de l'aléa des profits réinvestis, de la richesse elle-même, la nécessaire rapidité des échanges et des paiements pour le bien social, la *métamorphose* des valeurs d'usage en valeurs marchandes, l'analyse de tous les usages *possibles* des richesses de la création : métamorphoses et réévaluation incessante des possibles qui donnent une forme quasi miraculeuse à l'économie de marché. Le *mercator* est capable de juger avec souplesse (*ductibilitas*) de telles métamorphoses et de pareilles potentialités du capital, de se frayer une voie à travers la jungle opaque des valeurs et des prix, en passant par les risques de l'investissement incessant ou téméraire, mais aussi des profits, sans se couper de la communauté civique. Du moins lorsqu'il fait circuler les richesses les plus nécessaires à l'ensemble de la société — à la différence de ceux qui provoquent une forme de réduction pathologique de l'usage à la marchandise artificielle —, ce qui trahit la dimension rationnelle de ce “miracle” des relations et des règles du marché. Déjà les Cisterciens critiquaient le gaspillage esthétique de la liturgie et du système clunisiens, en mettant en valeur à la fois le travail et le réinvestissement productif (défrichages, assèchements de marais etc...). Tout cela formant le feuilleté du pré-capitalisme marchand préparant celui dont a parlé Max Weber.

Le marchand, à la fois riche et pauvre, sensible au « miracle » et rationnel, est aussi un modèle social, un homme du risque et de la réciprocité, capable de surmonter les clivages entre valeurs inégales, les économies urbaines et rurales, les pays et les cultures les plus diverses. Une famille de marchands entrepreneurs comme celle des Polo est un paradigme de cette volonté des flux, de faire circuler sans plus attendre les richesses et les merveilles entre l'Orient et l'Occident. Les

risques pris sans cesse au cours de leur vie aventureuse est aussi flagrant que leur témérité économique : goût du risque qui fragilise la réalité ultime de la richesse, tout en provoquant la médiation entre les marchés les plus variés et fort éloignés, transgressant toutes les territorialisations, favorisant ainsi la manifestation d'une socialité plus déchiffrable, d'une logique du *vivre ensemble* associée explicitement à la médiation christique et ecclésiale. Selon le Catalan Francesc Eiximenis († 1409), en travaillant à la chose publique qui est « le bien de Jésus-Christ » (*Regiment de la cosa pública*, 36), le marchand se distingue des spéculateurs (*trafeguers*). Il est ainsi en mesure de diffuser la logique chrétienne dans l'univers. Dès le XIII^e siècle, le Majorquin Raymond Lulle recommandait explicitement que les hommes d'affaires chrétiens soient formés non seulement en mathématiques et en linguistique, mais à l'exposé des vérités de foi (*Quae lex sit magis bona*, CCCM 80). Le marchand génois Inghetto Contardo (Ingetus Contardus, *Disputatio contra Judeos*, éd. 1993) est exemplaire de ce recoupement entre commerce et mission !

Considérons encore cet événement linguistique qui vient corroborer une telle convergence. Un manuscrit de Venise (ca 1303) comprend un dictionnaire latin-persan-couman et un lexique couman-allemand — les Coumans habitaient la Russie méridionale — lesquels étaient destinés à la fois aux missionnaires et aux marchands, car on y trouve aussi bien un recueil de prières que les termes désignant les principaux articles de commerce. Toutefois, cela reste un manuscrit d'une époque antérieure à la création de la *Propaganda Fide*, et ne signifie pas que la bureaucratie romaine comprenne clairement l'urgence essentielle des dictionnaires et des grammaires pour l'évangélisation compréhensive.

4. — Le voyage des autres. De Pékin à Paris : Rabban Saumâ ou la déterritorialisation mongole

Dès le XII^{ème} siècle, en Occident, les anciennes structures féodales se fissurent, même si la force symbolique tente de parer aux lézardes, comme la prolifération des arbres de Jessé et autres arbres généalogiques en témoignent ! Les pèlerinages se multiplient, les villes commencent à redévelopper leur pouvoir d'attraction, le commerce se développe avec la poussée démographique, la vie religieuse se modifie, prépare l'éclatement des structures monastiques attachées aux propriétés foncières, les universités se forment, et François part en Egypte sans proférer une seule parole négative ni contre les musulmans, ni contre les Juifs. Mais il part : à la différence des frères prêcheurs, les frères mineurs se portent aussitôt vers la mission *ad extra*, plutôt qu'en direction des « hérétiques » *ad intra* ! Bientôt les Mongols pensant alors correspondre à une mission céleste, font voler en éclats avec une intrépidité inouïe toutes les délimitations géographiques et les frontières anciennes. Toutefois, ce que l'on oublie trop souvent, c'est non seulement l'immense espace lisse ouvert et « sécurisé » par les Mongols, mais le voyage pacifique, et excédant le cadre diplomatique et mercantile, vers l'Occident.

Ainsi deux chrétiens ouïgours venus de Chine, où la communauté syro-orientale se trouve depuis de nombreux siècles — et considère même la Chine comme province ecclésiastique depuis le patriarche Timothée Ier (780-823) —, viennent visiter l'Occident, et l'un d'eux atteindra même Constantinople et Rome ; il y rencontre finalement le général des franciscains, successeur du

cardinal S. Bonaventure (mort durant le concile œcuménique de Lyon de 1274 où des ambassadeurs mongols furent présents), Jérôme d'Ascoli, fraîchement élu pape sous le nom de Nicolas IV ; sans oublier de visiter le roi de France et la cité prestigieuse de Paris. Ville qu'il admire notamment pour le nombre impressionnant de ses écoliers. Face à l'hégémonie sacerdotale de Rome et séculière de l'Empire, Paris règne par ses écoles. L'admirateur avisé n'est personne d'autre que le fameux Rabban Saumâ (né à Pékin ou à proximité, mort à Bagdad en 1294). Rabban vécu d'abord plusieurs années comme ermite, bientôt rejoint par un certain Markôs, originaire du Shangxi, lequel lance un jour le projet de se rendre à Jérusalem ; il deviendra le catholicos Mar Yahbhallâhâ.

Le fait qu'il s'agisse initialement d'ermites *devenus* voyageurs est essentiel pour comprendre leur désir de voyage sur le mode de la *xéniteia*. C'est ainsi qu'ils répondent aux représentants du grand Khan qui voudraient les retenir, dans un livre composé en syriaque, probablement par un nestorien du Caucase en 1317, mais basé, suivant les dires de l'auteur, sur les *carnets* de notes des intéressés : « Nous avons éloigné de nous le monde, rétorquent-ils à ceux qui veulent les retenir de s'aventurer si loin. Tant que nous continuons à vivre dans la société des hommes, il n'y aura pas de paix pour nous. C'est pourquoi, il est juste que nous devions fuir pour l'amour du Christ, lui qui s'est livré à la mort pour notre salut... Bien que votre amour nous pousse à ne point partir, bien que votre gracieuse bonté veuille nous retenir, bien que votre aide soit pour nous un soutien somptueux, et bien qu'il soit délicieux de séjourner en votre compagnie, nous nous rappelons la parole du Seigneur qui disait : que sert à l'homme de gagner l'univers s'il vient à perdre son âme (*psychèn*). Et que peut donner un homme en guise de substitut (*antallagma*) pour son âme ? (Matthieu 16, 26). Nous désirons sérieusement la séparation... (III,16) ».

Insistons sur cette motivation christologique de l'aventure, car le Christ non seulement n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu, mais il s'est éloigné de sa vie (*psychè*) pour que nous puissions éviter de perdre la nôtre, irremplaçable. Il faut lire cela dans le contexte où le verset évangélique est cité : dans le cadre d'une tension entre le monde (*kosmos*) et ce qui est le plus personnel (insubstituable) en l'homme (*psychè*). Face à une conception où l'âme n'est qu'un fragment, une frange évanescence du cosmos ou de l'ordre du ciel, la pensée chrétienne, concordant à sa manière avec le sens philosophique grec de l'autonomie du psychisme humain ou du *chez soi* critique par rapport au Tout, la conception chrétienne, dis-je, serait-elle manifestée par des Turcs et traduite en syriaque, affirme cette « liberté » par rapport au "ciel", à la patrie, au lieu natal, à la famille, aux amis, à la langue maternelle, au langage, bref, par rapport au monde . Tout en en suggérant une médiation nouvelle entre ce monde et ce *chez soi* : la sortie du Christ, sa mission jusqu'à la mort librement consentie. Bref, l'aventure du Christ, son voyage pourrait-on dire, assure au fond à la *psychè* de ne pas être confondue avec le cosmos, mais en retour, elle garantit au cosmos de ne pas être absorbé par ce que Sartre apellait la bave blanche de l'esprit idéaliste, araignée qui assimile tout ! Une telle motivation affirmée par le rédacteur syriaque du *Livre de Mar Yahbhallâhâ*, n'élimine pas, bien entendu, l'aspect diplomatique du voyage de nos Turcs chrétiens nés en Chine. La *Lettre* du khan Arghoun au roi de France Philippe le Bel, en écriture ouïgour et datée de 1289, mentionnant le nom de Saumâ, a été conservée aux Archives Nationales.

Bref, durant cette période mouvementée, l'esprit d'aventure est réactivé d'une manière fracassante ! Les Ordres mendiants sont le fer de lance de cet esprit du côté occidental. C'est

ainsi qu'un frère Prêcheur connu sous le nom de Julien de Hongrie, prend le premier, avant 1240, le chemin de la Mongolie, même s'il ne va guère au-delà de la Volga. Un autre dominicain fameux, André de Longjumeau, parvient d'abord jusqu'au nord-ouest de la Perse, où il rencontre le moine nestorien Siméon Rabban-ata, dont le rôle protecteur des chrétiens fut si remarquable, comme sa lettre de 1246 en témoigne. Mandaté en 1249 par le roi de France, saint Louis, il envisage de se rendre à la capitale mongole Karakorum, où il rencontre la mère régente Ogül, mais on ne dispose d'aucune preuve qu'il soit allé au-delà de la mer Caspienne ou de ce qui constitue aujourd'hui la frontière russo-chinoise.

II. Le voyage informatif ou comme espionnage : Jean de Plan Carpin

Vers la même époque, le frère mineur Jean de Plan Carpin s'élançait à son tour vers la capitale de la haute Mongolie (en 1245-1247), mais il est le seul à avoir atteint son but à cette date, du moins selon les traces documentaires. Or il se veut avant tout utile. Il entend informer l'Occident face à la menace mongole, laquelle ne relevait pas alors du seul fantasme. Dès le *Prologue*, de son ouvrage capital, il nous le rappelle : « Quand le Siège Apostolique [Innocent IV] nous confia le mandat de nous rendre auprès des Tartares et des autres nations de l'Orient (*ex mandato ad Tartaros et ad nationes alias orientis*)..., nous vivions dans la crainte du péril imminent dont les Tartares menaçaient l'Eglise de Dieu. Nous redoutions d'être exécutés ou entraînés dans une captivité perpétuelle, d'éprouver la faim, la soif, le froid rigoureux, les chaleurs caniculaires, les outrages et les nombreuses souffrances au-dessus de nos forces (*ultra vires*), épreuves qui survinrent (*evenerunt*) effectivement de multiples manières et que nous subîmes plus que nous l'avions prévu (*plus quam prius crediderimus*), hormis la mort et la détention perpétuelle... Mais nous n'osions pas nous soustraire à la volonté de Dieu ni à l'accomplissement de notre tâche... Nous voulons être utiles en quelque sorte (*proficeremus in aliquo*) aux chrétiens, les informer vraiment des intentions des Tartares (*intentione ipsorum*) dans la crainte d'une invasion qui les prît au dépourvu et causât un grand carnage, comme cela s'était produit ».

Le frère Jean ne veut donc pas distraire, ni même raconter ses propres aventures, sinon au sens indiqué des événements douloureux qui *survinrent* (*evenerunt*) au-delà de ce qu'il avait imaginé. S'il fait appel parfois à quelques récits fantastiques, comme le combat avec des monstres canins invulnérables aux flèches mongoles, ou la rencontre avec une peuplade du désert aux jambes inarticulées, voire avec des humains dotés naturellement d'une seule main ou d'un seul pied, ce n'est pas simplement pour nous faire frissonner ni soutenir l'intérêt du récit. C'est aussi un sens du mot *aventure* de nous désigner l'*eventus* avec son pouvoir touchant ou inattaquable, de force étrangère ou adverse.

Quant aux *mirabilia* évoqués, ils ont un effet de dilatation de l'esprit, dans la mesure où une telle fonction exploratoire favorise la croissance de la raison. Il s'agit au fond de faciliter l'assimilation d'un monde étrange et dangereux. Cela aide à sortir des conventions du monde dans lequel on vit habituellement. Ainsi lorsque le récit évoque ces gens à la bouche si étroite qu'ils ne peuvent se nourrir que de vapeurs de décoctions d'aliments. Cela ne fait pas seulement sourire, mais songer à Héraclite : si le monde n'était que vapeurs, nous connaîtrions tout par le

nez ! Manière d'induire une sorte de relativisme épistémologique, mais surtout d'en appeler à un mode de connaissance des autres adapté à leurs singularités.

Non seulement sa science géographique est limitée comme celle de son temps, mais il ne porte pas son effort à relever les marques territoriales de son parcours. L'adjonction du chapitre IX dans la version définitive est révélatrice à cet égard : l'auteur ne décrit son itinéraire que pour corroborer ses informations, les rendre crédible. Et surtout, il ouvre la route à ses successeurs, notamment Guillaume de Rubrouck et Jean de Montcorvin — L'Occident est informé que la *terra incognita* est sillonnée par un réseau de communications dont la relative sécurité est sous l'*imperium* des Mongols. Et que la conquête mongole universelle qui l'a rendue possible se donne des motivations religieuses explicites.

Le Grand Khan — qui se fait nommer *Force divine, Empereur de tous les hommes (Dei fortitudo, omnium hominum Imperator)* — est animé par la conviction qu'il a mission de soumettre la terre à son gouvernement : c'est un précepte divin (*littera Dei*) : « Nous qui adorons Dieu, dans la force de Dieu (*in fortitudine Dei*) nous avons dévasté toute la terre (*delevimus omnem terram*) depuis l'Orient jusqu'à l'Occident. Si la force de Dieu n'était intervenue, qu'est-ce que l'homme aurait pu faire à l'homme ? (*si Deus non fecisset, homo homini quid facere potuisset ?*) . »

III. Le voyage sapientiel : Guillaume de Rubrouck

Dimension sapientielle qui n'exclut pas, bien entendu, l'aspect diplomatique de ce voyage devenu tardivement illustre. Dans son *Itinerarium Terrae Tartarorum* (1253-1254), Guillaume de Rubrouck laisse émerger une atmosphère bien différente que le récit sans lyrisme de Plan Carpin. Le talent de narrateur est sensible. Certains épisodes font parfois penser à Alexandre Dumas, et à son trait mordant : « Le moine (l'Arménien Sergius) me disait que Mangou (Mangou-Chan) n'ajoute foi qu'aux chrétiens... Mais il mentait (*ipse mentiebatur*), parce que Mangou ne croit à rien, comme vous l'apprendrez plus tard (*quia nullis credit sicut postea audietis*). Cependant tous suivent sa cour, comme les mouches s'attachent au miel (*sicut musce mel*), et il donne à tous, et tous croient être ses familiers. » Et pourtant, une scène nous montre une rencontre entre le Khan et frère Guillaume sur le modèle de la rencontre entre le Pharaon et Moïse, suivant une scène d'*Exode* (7, 8-13). La résistance du despote semble invincible : seuls les bâtons des mages de la cour changés en serpent, voire les dix plaies d'Égypte, semblaient en mesure d'en venir à bout. Rien n'est moins assuré.

D'ailleurs frère Guillaume ne comprend pas tellement sa mission comme celle d'un mage ou d'un thaumaturge, mais plutôt sous la figure du sage : « Il est écrit, souligne-t-il dès l'ouverture de son *Itinerarium*, il est écrit dans l'Écclésiastique à propos du Sage : il voyagera dans le pays des nations étrangères, il fera l'expérience, en toutes choses [*in omnibus* et non *in hominibus*, à moins que ce soit une erreur de lecture] du bien et du mal (39, 5) . » Verset tiré de l'Éloge du scribe, lequel ne voyage pas simplement pour accroître son expérience (cf. 34, 9-12), car c'est aussi en raison même de son expérience qu'il est choisi par les autorités..., en l'occurrence par Saint Louis !

Cette tendance croissante qui voit les Frères Mineurs recevoir et assumer des mandats pontificaux ou royaux, s'accompagne, ne l'oublions pas, d'une redoutable innovation dans la Fraternité voulue par S. François, facilitée notamment par l'émulation entre les Ordres mendiants au plan intellectuel mais aussi institutionnel et juridictionnel. Au moment même où Guillaume de Rubrouck accepte sa mission diplomatique, les Frères Mineurs ont déjà consenti à se charger de l'Inquisition pontificale — même si elle est à distinguer de l'Inquisition étatique du XVI^{ème} siècle, et s'il s'agit, en apparence, de compenser l'abus de pouvoir des inquisiteurs dominicains dans le Languedoc, au point d'être expulsés de Toulouse pour leurs excès.

En fait, les Mendiants, prenant la succession des Cisterciens dans la lutte idéologique et politique, sont appelés à mettre en application des procédures judiciaires nouvelles mises au point avant eux au Concile de Latran IV (1215) contre les « hérétiques », et appuyées par l'Ordonnance civile *Cupientes* (1229), laquelle ordonne la procédure inquisitoriale et plus seulement accusatoire. Dès 1237, une dizaine d'années seulement après la mort de S. François, le frère Etienne de St-Thibéry, est adjoint à l'inquisiteur dominicain Guillaume Arnaud ; ils seront d'ailleurs assassinés ensemble avec leurs collaborateurs lors d'un complot soigneusement préparé, chacun étant bien conscient des périls mortels auxquels ils s'exposaient dans cette affaire. Il n'est que trop vrai que, dans cette histoire de combat mortel, il n'y a guère de lâches de part et d'autre, aucun relâchement courageux pour détendre le drame ! Le ministre général des Mineurs, Gonsalve d'Espagne, un maître éminent de Duns Scot, ira jusqu'à écrire à l'inquisiteur de la province de Naples, le frère dominicain Thomas d'Aversa — lequel avait été condamné par Nicolas IV pour avoir méprisé les stigmates de S. François, et qui se montra d'une cruauté particulière en l'occurrence — pour qu'il sévisse contre les franciscains rigoristes réfugiés dans le royaume napolitain

Cette collaboration des Mendiants annonce la territorialisation de l'Inquisition elle-même. En 1254, Innocent IV — lequel avait déjà envoyé Jean de Plan Carpin auprès des Mongols, mais également autorisé les frères mineurs à l'*usus sans dominium* des biens *immobiliers*, par fiction juridique, en 1245 — découpe les territoires de l'Inquisition, notamment pour éviter les conflits de juridiction, en attribuant aux Prêcheurs seuls la Haute-Italie et le Royaume des Deux-Siciles, alors que les Mineurs se voient confier Rome et les Etats pontificaux, la Toscane, la Marche d'Ancône et Venise, notamment. Ce type de partage prépare à son tour celui qui va concerner les missions *ad extra*, et particulièrement les missions extrême-orientales, entre les deux Ordres mendiants, par la Bulle *Redemptor Noster* (1318), déjà évoquée.

Revenons à Guillaume de Rubrouck. Son information géographique est abondante et liée à un souci d'observation plus aigu que celui de son prédécesseur. Il faut dire aussi que, depuis la récession de la vague mongole, le danger n'est plus imminent pour l'Occident. Ce qui laisse plus de loisir pour s'intéresser aux différents parcours, aux langues diverses, coutumes, rites, pratiques religieuses variées, et même aux débats théologiques sur l'unicité et la toute-puissance de Dieu, ainsi qu'il apparaît dans le passage suivant, suite à cette question d'un taoïste : « Quel est la nature de ton Dieu, de qui tu dis qu'il n'y en a point d'autres ? — Je répondis : Notre Dieu, en dehors de qui il n'existe nul autre Dieu, est tout-puissant... ; c'est de lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être (Actes, 17, 28)... Il [le Tao-jen, l'homme de la Voie] demanda alors :

d'où vient donc le mal ? — Ta question est mal posée (*tu male queris*), dis-je, tu devrais d'abord demander ce qu'est le mal (*primo debes querere quid sit malum*), avant de demander d'où il vient (*unde sit*) ; mais reviens d'abord à la première question, à savoir si tu crois qu'il existe un Dieu tout-puissant... Il resta assis longtemps sans vouloir répondre. Il répondit enfin qu'il n'y avait aucun Dieu tout-puissant. Alors tous les sarrasins éclatèrent d'un grand rire (*in magnum risum*). Le silence rétabli, je dis : donc aucun de tes dieux ne peut te sauver de tout danger, puisqu'il peut se trouver un cas (*potest inveniri casus*) où il n'en a pas le pouvoir (*potestatem*) ; en outre, personne ne peut servir deux maîtres (Luc 16, 13)... »

Mais cette habileté dans la dispute et ces distinctions qui trahissent une bonne formation scolastique apparaissent ici sans aucune pesanteur moralisante ni longs exposés abstraits. Tout est inscrit dans un contexte narratif très haut en couleurs. Bref, l'aventure y reprend ses droits.

Tout en étant un voyageur du milieu du XIII^e siècle, Guillaume, sans en rabattre jamais de sa fierté d'être chrétien romain, cherche vraiment à connaître les gens qu'ils rencontrent, et tout d'abord en apprenant leur langue, comme le fera, de manière plus approfondie encore, le premier archevêque de Pékin, Jean de Montcorvin.

IV. Le voyage testimonial permanent et clair : Jean de Monte Corvino

Premier archevêque latin de Pékin après la pénétration nestorienne depuis le VII^e siècle, le frère Jean se veut explicitement le témoin de la Loi du Christ — « en toute clarté » écrit-il : « Je lis, j'écris, et le prêche en toute clarté pour manifester mon témoignage à la loi du Christ (*teneo et lego et predico in patenti et manifesto testimonium legis christi*) » (*Epistola* II, 9). Clarté explicitement évangélique qui comprend la beauté, la manifestation par la beauté locale (en l'occurrence la calligraphie mongole qu'il apprend à maîtriser). D'un côté il entend former des jeunes gens qu'il a rassemblé (acheté ?) « comme on le fait chez nous » souligne-t-il. Et d'un autre côté, il entend se laisser former, apprendre la langue et l'écriture mongoles, comme il le dit lui-même, en accord d'ailleurs avec la volonté qui va se manifester au Concile de Vienne de 1312, lequel entend édifier différentes chaires de langues en vue des missions vers l'Orient.

Écoutons-le s'expliquer à ce sujet : « Je manie convenablement la langue tartare, parlée et écrite... (*Didici competenter linguam et licteram tartaricham ...*), et j'ai déjà traduit dans cette langue le Nouveau Testament tout entier et le Psautier que j'ai transcrit suivant leur calligraphie (*iam transtuli in lingua illa et lictera totum novum Testamentum et psalterium que feci scribi in pulcerrima lictera eorum*) » (Iohannes de Monte Corvino, *Epistolae* II, 9 janvier 1305 ; *Sinica* I, *op. cit.*, p. 350).

Cette traduction inaugurale trouve en quelque sorte son accomplissement dans la traduction intégrale de la Bible en chinois moderne standard, avec quelques formes en mandarin-cantonais (1935-1968) à partir des manuscrits hébreux, araméens et grecs, par le frère Gabriel Allegra (1907-1976) et le *Studium Biblicum Franciscanum Hong-kong*. En chinois : *Scotus Bible Institute*, étant entendu que Scot se lit en chinois « Si Gao », et signifie « Pensée Sublime ». Le lien a été noué par Allegra lui-même, car il fait remonter sa vocation de traducteur à sa présence

lors de la célébration du sixième centenaire de Giovanni di Monte Corvino. Le décret en vue de la béatification du vénérable G. Allegra a été signé par Jean-Paul II en 2002. Peut-être faut-il voir aussi un lien entre le désir de précision dans l'expression de la traduction et l'exigence scotiste de *claritas* ; il visait ainsi le *manifestatif de soi* (*manifestativus sui*) d'une forme, textuelle ou non, opposé au style voyant et sonore.

Mais il demeure de la marge entre la volonté conciliaire d'édifier différentes chaires de langue et la mis en œuvre effective. Comme cela se voit encore à l'extrême fin du XVII^{ème} siècle par la vanité des efforts, pourtant méritoires, du capucin François-Marie de Tours, missionnaire dans les Indes Orientales (impliqué par ailleurs dans le différend avec les Jésuites de Pondichéry,) pour faire imprimer son dictionnaire *latin-hindi* avec sa grammaire « en caractères propres expliqués par des caractères latins » — ce qui accroissait la difficulté d'impression, on en conviendra : « Fruit de ses labeurs, écrit-il lui-même à son sujet, après plus de vingt ans passés dans ces missions [en-deçà du Gange]. Il apporte avec lui la langue de l'Inde ou mogole, jusqu'ici inconnue à toute l'Europe, et cela à Rome, au temps où la Sacrée Congrégation songe à établir des missions dans tout l'Empire du Mogol. Heureux présage certes pour mes travaux et marque encore plus heureuse de la volonté que soient instituées ces missions, toutes choses qui m'ont amené, je ne sais comment, à poursuivre ces œuvres, et qui providentiellement m'ont conduit doucement et comme par la main, parmi tant de dangers sur mer et dans les guerres, à présenter cette langue indienne et la clé des autres langues de l'Inde (*sic*)...

Aucun Européen, même missionnaire, ne sait lire ou écrire cette langue car elle semble très difficile, et à cause de cette grande difficulté de l'apprendre, personne n'a encore éclairé dans l'Évangile tant et de si grands pays. Sans la connaissance de cette langue, il est laborieux de pénétrer dans ces pays et sans doute inutile ; “la foi se communique par ce qu'on entend dire” [cf. *fides ex auditu / pistis ex akoès*, Romains 10, 17], et comment prêcheront-ils la foi ceux qui ignorent cette langue ? ». Ainsi s'exclame avec force le séraphique tourangeau pour plaider la cause de l'impression de ses outils linguistiques à la Congrégation de la Propagation de la Foi. Et pourtant, malgré une abréviation de cette plaidoirie en italien du 6 mars 1703, les précieux manuscrits resteront sans impression.

V. Le voyage merveilleux : Oderic de Pordenone

Mais venons-en à Odoric da Pordenone (1265-1331), car il nous procure un autre récit fameux, pillé d'ailleurs par l'*Itineraria*, rédigé à Liège et attribué à un Jehan de Mandeville (mort vers 1371), si influent à son heure. Il s'agit de la *Relatio* ou, suivant l'intitulé d'un manuscrit, le *De Rebus mirabilibus in variis partibus mundi* (1330). À l'inverse de Plan Carpin, le récit est centré ici sur les *mirabilia* et non sur la fonction de la mission, ni même sur l'annonce de la parole de Dieu et la conversion. L'influence du *Devisement du Monde* (1298) de Marco Polo — avec sa *gratia placendi* — semble se faire sentir, même si l'exposé du franciscain n'a pas la complexité littéraire ni l'opacité propre au récit du fameux marchand vénitien : *sicut ille narabat, sic ego scribebam, ut omnes facilius intelligerent*, affirme le secrétaire d'Odoric.

Toujours est-il que dans la *Relatio* médiévale rapportée par Oderic sur les merveilles indiennes et plus largement « orientales » — richesses qu'il fait ainsi circuler au-delà des frontières —, il ne s'agit plus exactement ni des *mirabilia* au sens de Pline, impliquant une cause naturelle ou un art humain et exemplairement architectural, ni des *mirabilia Dei* à la manière de Saint Augustin — visant à appuyer un argument rationnel —, ni même au sens médiéval, lorsque les fragments des statues et des reliefs, les ruines des monuments gigantesques de l'Antiquité, paraissent les vestiges d'un univers démoniaque. Ainsi lorsque Maître Grégoire visite Rome vers 1200, nous rencontrons sous sa plume les termes *eximia pulchritudo*, mais également *admirabile, magicus, miraculum, monstruosum* (*Narratio de mirabilibus Orbis Romae*).

Nous sommes alors encore loin de l'époque de la Réforme lorsque Rome sera tantôt diabolisée, tantôt exaltée comme enracinée dans les catacombes chrétiennes que l'archéologie balbutiante redécouvre — en même temps que l'*histoire* critique se donne une garantie *souterraine* du christianisme primitif et authentique.

En outre, la distinction qui se fera durant la Renaissance italienne (XV^e s.) entre les merveilles fabuleuses et les merveilles effectives, comme les martyres des premiers chrétiens, n'apparaît pas encore. Au contraire, il semble qu'Oderic inscrive la merveille des martyres parmi les autres merveilles du monde ; même si l'on sent que le chapitre consacré à la geste des martyrs franciscains en Inde (à Thanà, près de Bombay) — et dont il va rapatrier les ossements ! — constitue un moment particulièrement poignant du récit. Ainsi quatre frères sont exécutés à Thanà sur ordre d'un juge musulman, suite il est vrai aux pires insultes lancées contre Mahomet. Le frère dominicain français, Jordan Catala de Séverac (Aveyron) — premier évêque latin des Indes, auteur lui aussi de *Mirabilia Descripta* (ms ca 1330) — qui accompagnait le groupe de frères en mission à Bombay, s'empresse de préserver leurs dépouilles dans une urne géante.

Oderic recueille le récit du grand témoignage, et se met en quête des restes de ces vigoureux témoins. Ceux-ci une fois rassemblés montrent bientôt leur puissance au cours d'une traversée menacée par une absence totale de vent, alors que tous les passagers et leurs prières restent impuissants. Suivent des épisodes pittoresques, comme un rituel stercoraire, l'évocation de mœurs communautaristes où les femmes et les terres sont communes, mais pas les maisons. Intéressante aussi cette île Nicuveram (Nicobar, dans le golfe du Bengale) où les hommes ont des têtes de chien et adorent un boeuf... *ubi sunt homines caninas facies habentes, bovem pro Deo adorantes* (ch. XVI). Et cette autre île merveilleuse nommée Syllam (Ceylan) où se trouve un lac d'altitude rempli de pierres précieuses dont le roi ne s'empare pas mais qu'il distribue aux pauvres (*sed omnes pauperibus elargitur*). Il existe là également des serpents inoffensifs aux étrangers (*nemini forensi nocentes*) mais qui s'en prennent aux autochtones... (ch. XVII).

Dans ce récit varié, ne pouvait manquer une scène d'anthropophagie insulaire, mais ici quelque peu singulière dans la mesure où elle est familiale : *ubi... pater comedit filium et filius patrem* (ch. XVIII), même si, en l'occurrence, le cannibalisme semble être avéré dans certaines ethnies de Sumatra. Inversement, pour ainsi dire, le voyageur au comble de l'altération, découvre dans un monastère bouddhiste de Cansay (Hangzhou) — ville splendide, décrite par Marco Polo et Ibn Battûta —, des animaux qui paissent mais sont considérés comme ayant des âmes humaines : « *dicens ea esse animas* » (ch. XXIII). Ce qui n'exclut pas une description de la réception à Khanbaliq (Pékin), de la cour du grand Khan, comme de la qualité de ses services de renseignement (ch. XXVII).

Il est clair que, dans ce genre de récits, le merveilleux y joue une fonction exploratoire de la raison, et conduit qu'il ne faut pas confondre l'univers fini avec un monde fermé aux potentialités répertoriées et toutes prévisibles. Même la cartographie plus ou moins imaginaire ou fantastique prépare les esprits à la découverte possible, actuelle ou future des îles évoquées, sans se replier sur le merveilleux comme instance du passé ! L'autorité livresque autorise l'exploration, un sens nouveau de la réalité et de l'observation. Et si les voyageurs insistent parfois lourdement à nos yeux sur des merveilles fantastiques, c'est aussi pour conférer de la véracité aux restes de leurs observations, pour confirmer ce que les géographes de cabinet disaient depuis longtemps dans leurs ouvrages. Et comme nous l'allons voir plus nettement, l'autorité géographique livresque participe encore de l'autorité biblique : laquelle s'impose dans la mesure où la suite discontinue des événements et des faits ne peut se justifier, se déduire rationnellement, sans pour autant être dénuée de sens et de portée. La référence biblique plus ou moins latente aide à la réception de la culture des autres peuples.

VI. Le voyage herméneutique : l'anthropogenèse suivant Jean de Marignolli

La question médiévale du salut des Infidèles, paraît souvent plus ouverte que celle de la Renaissance et de la dérive augustinienne ou janséniste: le personnage d'Adam, son pied, son humanité, sa verticalité, toute sa dignité native, voilà qui est repéré à la trace au cours des voyages asiatiques du frère Jean, formé au prestigieux couvent de Santa Croce à Florence (mort en cette même ville vers 1359). Motif adamique, indépendant du motif du bon sauvage des Lumières — voire contraire au relativisme de Diderot ou de Voltaire — , même si le motif est préparé par les découvertes de la Renaissance et par des auteurs comme Montaigne. Ce qui n'empêchera pas, le moment venu, l'apparition d'un rousseauisme franciscain qui pointe déjà chez Marignolli, mais s'affirme explicitement chez le cordelier Pierre Etienne dans son *Bonheur rural* (Nantes, 1788).

Les voyages de Jean de Marignolli s'inscrivent dans une intensification des Missions vers l'Orient sous l'égide de la première papauté d'Avignon. Ses récits éclatés contrastent avec ce qui sera l'atmosphère des voyages de la Renaissance. A partir d'une compréhension biblique très présente et très puissante, conjointe à un sens très aigu de sa personne curieuse et de son sens aiguisé des singularités — développé d'ailleurs par l'esprit de son Ordre — le frère Jean décrit les autres cultures avec une remarquable sérénité. Ce sens de soi et de l'observation personnelle se marque plusieurs fois au cours de sa Chronique Universelle : « Insérons en effet rapidement quelques notes d'après ce que j'ai vu, moi, frère Jean de Florence... (*nam ut ex visis aliqua breviter inseramus, nos frater Johannes de Florentia...* I, 2) » Ou encore : « J'ai vu cela de mes yeux et je l'ai touché de mes mains (*ista oculis vidi et manibus contrectavi*)... Le poivre n'est pas brûlé, comme certains écrivains l'écrivent mensongèrement — *ut menciuntur scriptores* [cf. Pline, *Histoire Naturelle*, XII, 26] — , et ne naît pas non plus dans des déserts, mais dans des jardins... (I, 11)... Enfin, dépassant la gloire du très grand d'Alexandre (*transiens gloria maximi Alexandri*), en érigeant une colonne, moi, dans un angle du monde, à côté du Paradis (*ego in cono mundi contra paradisum*), j'ai érigé, en versant de l'huile dessus une pierre en stèle... en présence d'une population quasi infinie... » (I, *De Creatione*, 12) .

Il se mesure non seulement au roi le plus fameux, mais au marchand le plus célèbre (Marco Polo), en sa propre faveur : « Ayant eu souvent un esprit plus curieux que vertueux (*sepe plus habui animum curiosum quam virtuosum*), voulant tout savoir, si je le pouvais (*volens omnia nosse si possem*), et qui ai plus fait d'efforts, je pense (*qui plus dedi operam ut puto*), qu'un autre qu'on lit ou qu'on connaît (*quam alius qui legatur vel sciatur*), pour chercher les merveilles du monde... (*ad investigandum mirabilia mundi*) » (II, *De cultu post diluuium*, 9). Toutefois, malgré sa science, il confond ces prédécesseurs Jean de Plan Carpin et Jean de Monte Corvino !

Relevons aussi les libertés essentielles qu'il prend avec la Bible au nom de son expérience voyageuse, et non pas d'une révélation privée, comme on le voit souvent depuis la littérature gnostique, dans les écrits des mystiques médiévaux et modernes. Malgré un alignement réticent sur Augustin touchant la question diluvienne, le frère Jean critique la réalité du déluge universel : il n'y a pas eu partout de rupture absolue, et cela vaut autant pour le paradisiaque que pour l'histoire caïnique, la fondation de la ville industrielle, celle des techniques et de ses ruses (supposant ici des indications bibliques). Cette mise en question du déluge peut aller contre le sens de la Bible et de l'histoire, mais au contraire le favoriser. On sait que la croyance au déluge fut une condition de possibilité de l'émergence de la géologie ou, tout au moins, d'une prise de conscience de l'histoire de la terre.

Il reste que Marignolli tente d'intégrer le Paradis à la géographie universelle de la terre — outre le Tigre et l'Euphrate en Mésopotamie, il interprète les deux autres restés énigmatiques non comme des fleuves invisibles, moraux ou proprement théologiques à la manière de l'ouverture du *Commentaire des Sentences* S. Bonaventure, mais comme le Nil et le Fleuve Jaune (I, *De Paradiso* 1-2). Marignolli entend également intégrer l'origine de la Ville dans l'histoire, les sortir du mythe biblique des descendants rusés et industriels de Caïn — incapable pourtant de se fixer dans un lieu quelconque, urbain ou non (mais c'est peut-être là le paradoxe de la ville, lieu utopique, à la fois strié et lisse, sédentaire et nomade). Non seulement parce qu'il prétend les localiser dans l'espace comme nombre d'auteurs avant lui, mais parce qu'il se pose en témoin oculaire des descendants dysmorphiques de Caïn (de la ville en son principe), autant que du paradis ou de sa proximité : Ceylan ! : « Les fils d'Adam de Ceylan prouvent que le Déluge n'est jamais venu jusqu'à eux par de multiples signes et surtout parce qu'en Orient il y a de nombreux errants et vagabonds, que j'ai vu moi-même, qui disent qu'ils sont les fils de Caïn. Ils ont des visages détruits... » (I, *De generatione et multiplicacione bonorum*). La Ville et le Paradis deviennent des vecteurs du voyage suivant le frère mineur, et apparaissent comme des instances de la dignité de sa propre existence. Toutefois, celle-ci est présentée non comme un récit homogène et autonome, mais de manière discontinue ou complètement éclatée au fil de la narration, tels des indices herméneutiques de la Genèse biblique, et comme éléments de la Chronique universelle commandée par l'empereur germanique. La Bible est vérifiée par le voyage, au moins autant que le voyage se voit vérifié par la Bible.

En ce qui concerne les genres monstrueux dont parlaient notamment Jean de Plan Carpin, il écrit : « Moi qui ai traversé les principales province de la terre...je n'ai jamais pu trouver l'existence de telles gens sur terre... (*nunquam potui investigare pro vera tales gentes esse in mundo*). Il n'y a pas de nation de cette sorte, si ce n'est comme je l'ai dit, un monstre isolé » (II, *De cultu post diluuium*, 9). Il parle alors moins d'exagération ou de mensonge que de

déformation poétique (*poete*) d'une réalité observée effectivement (ainsi à propos des hommes à un seul pied).

Quand à sa doctrine touchant le salut des infidèles, Jean reprend pour ainsi dire, en l'adaptant à une expérience singulière, la doctrine reçue depuis les Actes (10, 35 à propos du centurion Corneille venu à la rencontre de Pierre) et de S. Thomas, en son *De veritate* et dans la *Summa theologiae*. Dieu se manifeste à tout homme au cœur pur par l'inspiration intérieure et/ou par la rencontre du prédicateur extérieur de la foi ! Écoutons le frère Jean : « Dieu voyant sa pureté, écrit-il à propos d'un Indien idolâtre et baptisé, Dieu l'éclaira d'abord par sa sagesse (*illuminavit eum primo per sapienciam*)... et par la bouche de l'idole (*per os ydoli*) : "tu n'es pas sur la voie du salut, lui dit-elle ; c'est pourquoi Dieu t'ordonne d'aller à Quilon par un voyage maritime (*itinere per mare*) qui durera deux années. Là tu trouveras un envoyé de Dieu" (*nunccium Dei* ; Jean en personne) qui t'enseignera la voie du salut [II, *Incidens de quodam Yndo baptizato*, 2] ». Dans la *Summa*, Thomas soulignait aussi le lien entre l'acte de foi et la volonté libre. L'usage de la violence n'est autorisée que de manière défensive. Ce qui inspirera notamment le dominicain De Vitoria dans la pensée embryonnaire du droit international. Sans oublier, bien entendu, la critique nominaliste du papalisme politique issue du milieu parisien où se formera De Vitoria. Ainsi l'écosse Jean Mair (Ioannes Maior) qui donne à Paris dans son *Commentaire des Sentences*, à partir de 1510, en faisant référence explicite aux Indes, affirme que le Pape n'est pas *Dominus Mundi* ayant droit de donner des territoires comme prétend le faire alors Alexandre VI Borgia (*In secundum sententiarum*, distinct. 44, *quaestio* 3, Paris 1519, fol. 187 vb). Ce qui prolonge les thèses du frère Guillaume d'Ockham dans son *Breviloquium*.

Mais il faut bien reconnaître, au regard de tous ces récits médiévaux, à quel point l'engagement évangélique en Orient reste finalement modeste et fragile par rapport aux voyages missionnaires de la Renaissance. Le talon d'Achille de ces voyages, c'est le lien fort étroit avec le pouvoir politique en place. Ce qui pose les limites de l'acculturation politique et même culturelle (la « tolérance mongole »). Ainsi, en 1368, les frères assistent au renversement de l'hégémonie mongole qui prépare le retour au pouvoir de la dynastie chinoise et confucéenne des Ming (Lumière), hostile aux influences étrangères ; ce qui sonne le glas de l'aventure franciscaine et donc ecclésiale en Chine, jusqu'à la Renaissance. Il faut sans doute tenir compte également de la conversion des khanats à l'islâm, tout comme de la modification de la politique pontificale (plus centralisée), voire la suppression d'un service spécial consacré aux missions en Avignon, sinon le fléchissement de l'esprit de mission durant la période du grand schisme (second période avignonnaise). Sans oublier, évidemment, le traumatisme opéré par la Peste Noire au milieu du XIV^{ème} siècle ! En outre, il ne faudrait pas occulter certaines métamorphoses des priorités franciscaines, les dissentiments dans l'Ordre touchant sa nature, ou encore l'ecclésiologie papaliste mettant en cause la légitimité des pouvoirs laïcs et locaux. Le modèle de l'évangélisation permanente reprendra surtout vigueur à la Renaissance.

VII. Le voyage troublant (la représentation de la création). La découverte du Nouveau Monde : entre l'espace lisse et l'espace strié

La découverte de la Nouvelle Espagne paraît d'abord *une passion franciscaine* (réformiste et messianique, surtout, beaucoup moins eschatologique ou joachimiste qu'on ne l'a prétendu) et humaniste (ainsi dans l'*Utopie* de Thomas More). Passion franciscaine disions-nous ! Oui, la réception du Nouveau Monde est d'abord italienne avant même d'être espagnole. Elle demeure ignorée par les Réformateurs et par le concile de Trente. Voici que la Bible est séparée de la réception des autres cultures. Les récits anciens et chevaleresques n'aident plus suffisamment à recevoir la Nouveauté ! Cela se perçoit dès avant Cervantès. Colomb lui-même ne veut d'abord rien voir de neuf. Très différent en cela de Cortès... qui pourtant ne voit dans les pyramides aztèques que des espèces de mosquées. Mais très vite l'Espagne et le Portugal se mobilisent, plus tôt que la France paysanne. Sensibilisation à la conversion des Infidèles dans les nations qui recueillent des contingents d'esclaves de couleur comme dans les pays ibériques depuis le XIII^{ème} siècle.

S'agit-il bien, avant l'intérêt universel, d'abord d'une passion franciscaine ? Les réactions chez les Observants sont décrites pour l'année 1500 par la *Chronica* du frère Nikolaus Glassberger (mort à Nürnberg en 1509). On y apprend que les frères s'enflamment dès qu'ils apprennent la nouvelle du premier voyage de Colomb, et entendent parler alors « des îles nouvelles où demeurent des populations barbares, complètement étrangères à notre foi qui vivent comme des animaux, nus comme des bêtes (*gens barbarica, a nostra fide omnino aliena, bestialiter vivens, nudo corpore pecudum more*) ». Dès le mois de mai 1493, les frères Observants réunis en chapitre général à Florensac (Hérault), apprenant la nouvelle du premier voyage furent saisis d'un désir irrépressible d'être envoyé en mission, « comme un éléphant excité à la vue du sang » (*more elephantis ad sanguinis aspectu animati*).

La colère des éléphants est célèbre dès les textes sanskrits où elle est souvent employée comme une métaphore de la folie ! S'agirait-il alors là d'un coup de colère évangéliste ? Une sorte de pulsion missionnaire ? Certes, deux frères laïcs (du nom de Jean), après un récent échec auprès de musulmans, s'embarquèrent pour le second voyage de Colomb dès le mois de septembre 1493, suite à l'obtention d'une licence auprès du frère Vicaire général Olivier Maillard. Toutefois, il faut prendre garde à un pseudo-instinct franciscain. Le célèbre dominicain Barthélemy de las Casas parle de ces deux frères en ces termes : « Quoi que frères laïques, des hommes remarquables..., très savants et lettrés (*muy bien sabidas y letredas*) ».

Et pourtant, que sont devenus les récits de voyages médiévaux issus des frères mineurs ? Il faut reconnaître que ces textes sont vite oubliés ou peu influents dans la tradition franciscaine elle-même. Et s'ils font l'objet de réappréciations tardives, celles-ci relèvent, le plus souvent, de relectures étrangères au monde franciscain.

L'*Historia Mongalorum*, résumée et adaptée dans le *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais (édition imprimée à Nürnberg, 1473 — traduction française, en 1495), n'est publiée à Venise en italien, et toujours dans la version abrégée du savant Dominicain, qu'en 1537. L'*Historia* latine proprement dite — en réalité une fraction du récit original donnée par Hakluyt — n'est traduite en français qu'au XVII^e s. (Paris, 1634), par le géographe Pierre Bergeron, et rééditée plusieurs fois avec d'autres relations, seulement un siècle plus tard, à La Haye, notamment sous le titre « Voyages faits principalement en Asie... » (1735). En attendant l'édition plus élaborée et critique qui ne sera donnée un siècle plus tard que par le président de la Société de Géographie

Marie-Armand d'Avezac (Paris, 1838), et publiée d'après les manuscrits de Leyde, de Paris et de Londres. Signalons encore la première version russe (Moscou, 1785) et, enfin, l'édition critique du texte latin par Ernesto Menestro, publiée trentaine d'années après le VIIe centenaire du frère Jean, à Spolète en 1989. C'est plutôt les découvertes colombiennes et les préoccupations géographiques ou ethnographiques ultérieures qui relancent l'intérêt pour ce genre de récits, mais ils ne sont guère diffusés par l'Ordre et n'inspirent pas directement les missions franciscaines de la première Renaissance.

Cela apparaît encore plus nettement en ce qui concerne sa *Relation* au Roi (S. Louis) écrite par Guillaume de Rubrouck pour faire la relation de sa mission. Le frère Roger Bacon, esprit curieux, collationne soigneusement une copie de Guillaume de Rubrouck (entre 1257 et 1267), avant que le texte ne tombe dans l'oubli. Alors que, sur de nombreux points, il est très supérieur aux récits de Marco Polo. Non seulement le texte, mais le nom même de l'auteur restent ignorés dans son propre Ordre. Il ne réapparaît qu'au milieu du XVIIe siècle chez le savant frère irlandais Wadding qui, en réalité, ne lui consacre que quelques lignes assez fautives. A la fin du XIX^{ème} siècle, même le frère Marcellin, l'historien abondant des Missions Franciscaines ignore encore que les Anglais, les premiers, firent sortir le texte de l'oubli dès 1598, avec les traductions qui suivirent, éditées à Londres. Il pense que l'édition lacunaire et fautive de Bergeron (Paris, 1634) est la première. Or les principaux manuscrits sont conservés en Angleterre (dont trois fondamentaux au *Corpus Christi College* de Cambridge).

Et même si l'*Itinerarium* d'Oderic de Pordenone, par ailleurs béatifié officiellement, bénéficie d'une tradition manuscrite plus riche et d'une version française de Jean de Vignay dès 1335/1340 (allemande en 1359), le récit ne fut jamais aussi populaire que *Le Livre* de Mandeville, mort avant 1371 (manuscrit de base en anglo-normand du XIVE ; plus de 250 manuscrits dans les langues du XV^{ème} siècle européen ; 25 manuscrits provenant d'Angleterre) qui est une composition artificielle où Odoric est très largement plagié — mais il s'agit plus d'un ouvrage de géographie médiévale que d'un véritable récit de voyage. Or certains érudits tiennent encore au XVII^{ème} siècle, le texte d'Oderic pour une copie médiocre du texte de Mandeville. Et surtout, ce récit reste étrangement muet sur la dimension spirituelle ou salvifique du voyage, et s'en tient à un récit populaire composés d'anecdotes merveilleuses.

Que dire, enfin, des récits du frère Jean de Marignoli enchâssés surtout dans la première partie de sa *Chronique Universelle* commanditée par l'Empereur germanique et Roi de Bohême ? Il ne reste que deux manuscrits de son *Chronicon*, l'un conservé à Prague et l'autre à Venise. De surcroît, son impression est particulièrement tardive, puisque l'ouvrage n'a pas été édité avant 1768, toujours à Prague. Là encore, il faut attendre le XIX^{ème} siècle pour une réappréciation du texte par les chercheurs comme Henry Yule.

Bref, les franciscains proches de Colomb et de Cortès ne sont donc pas directement inspirés des récits, des regards ou des méthodes de leurs prédécesseurs médiévaux. Ce qui ne signifie pas le réveil irrationnel d'un instinct missionnaire. Nous l'avons souligné, les deux premiers frères qui s'embarquent le 25 septembre 1493 sont des gens robustes, certes, mais solidement formés.

Enfin, rappelons qu'une *Bulla* pontificale partage le monde connu dès 1493 — cette fameuse année du premier retour de Colomb. La nouvelle fut connue par Rome à la mi-avril, et dès le début du mois suivant, *Inter Cætera* trace une ligne de partage entre les possessions espagnoles

et portugaises. Mais les limites de ce partage restent floues et finalement théoriques. Comme demeurent floues les limites territoriales à l'intérieur du continent, notamment entre l'Espagne et le Portugal. Précisons que la première carte du Portugal lui-même date seulement de 1561 ! Les marins qui sillonnaient le monde, les continentaux eux-mêmes éprouvaient des difficultés à situer sur une carte leur point de départ. Ce qui rend dès lors impossible l'épreuve d'une séparation nette. Ceux qui traversent les mers ne sont pour la plupart ni pilotes ni cosmographes. Si Christophe Colomb ou Cortès, si les franciscains d'Estrémadure qui l'accompagnent, avaient attendus toutes les précisions utiles sur leur traversée, ils ne seraient jamais partis et n'auraient jamais autant imaginé leur voyage. Ce n'est pas un hasard si Christophe Colomb a passé les mois antérieurs à son départ pour le premier voyage aux Indes Occidentales, au couvent franciscain de la Rábida (près Huelva, en Espagne, nom de lieu d'origine musulmane, *ribat*, vigie érémitico-militaire), pour se donner les forces intérieures et scientifiques indispensables face à un si grand inconnu (avec l'aide des frères Juan Perez, le gardien, et Antonio de Marchena, cosmographe, qui prennent le projet colombien au sérieux, en sus du savant dominicain Diego de Salamanque). Colomb a engagé aussi une bonne partie de son équipage dans les villages de cette région. Quant aux pilotes, ils préféraient naviguer à l'œil, déchiffrer les signes ou les *moments favorables*, les courants et autres vents, que s'en tenir aux calculs mathématiques.

Les limites mêmes entre la terre et la mer ne sont pas plus claires, car les distances demeurent fluctuantes, nombreuses les zones inconnues. Le monde semble toujours travaillé par le principe des métamorphoses et de l'extensibilité, avant la fixation du XVII^e siècle. Il y a tout un spectre entre la terre ferme et la mer liquide. Que dire du rapport entre la terre, la mer de nuages et le soleil ? Voici que la terre est mise en mouvement et qu'elle s'inscrit dans le *milieu* céleste et dans une pluralité de mondes possibles (suivant la vulgarisation du galiléisme par G. Bruno), et que Camões lui-même imagine une sorte de voyage aérien du souverain portugais ; au cours d'un rêve, il lui semblait atteindre la première sphère céleste « d'où il voyait en face plusieurs mondes » (chant IV, 69). Mieux : les cartographes eux-mêmes ne sont plus nécessairement à Lisbonne ou à Anvers. *L'Atlas universel* est réalisé à Goa par le fils d'un portugais et d'une indienne, Fernão Vaz Dourado, né en Inde vers 1525.

Cela tient aussi au fait que les Portugais s'informaient auprès des pilotes et cartographes ou marchands arabes, persans, gujaratis et malais, comme en témoigne déjà le *Livro de geografia* oriental de Francisco Rodrigues paru en 1512. Ajoutons à cela l'ouvrage, écrit en chinois, par un frère mineur, métis mexicain — Pedro de la Piñuela (ca 1650-1704) — qui n'a jamais vu le continent européen ; il s'agit d'une catéchèse chrétienne dialoguée intitulée *Questions et réponses lors d'une première rencontre* (*Chu wui wen-da*, Canton, 1680), ouvrage sans cesse réédité jusqu'en 1929. Sans oublier la réélaboration du premier dictionnaire complet chinois-latin (1694), rédigé par son confrère Basilio Brollo (1648-1704) !

Mais revenons à l'expérience initiale et majeure du Mexique. C'est d'abord la simplicité de vie des Frères qui frappent les amérindiens. Leurs figures sont pourtant du plus fort relief. Nommons le flamand Pierre de Gand (apparenté à la famille impériale et donc à Charles-Quint), arrivé en 1523 — frère laïc mais formé notamment à l'Université de Louvain, enseigne le latin, l'espagnol et le nahuatl et catéchise en cette langue (Anvers, 1528) —, puis les fameux Douze, l'année suivante. Certes, le frère Juan de Zumárraga (mort en 1548) est liée à l'implantation

hiérarchique en 1530 lorsqu'il est nommé archevêque de Mexico (date de la confirmation pontificale d'une nomination impériale antérieure). Il défend néanmoins les autochtones contre les exactions espagnoles (au point d'avoir été rappelé en Espagne, avant sa réhabilitation), mais par d'ailleurs, il fait détruire toutes les traces de ce qu'il considère comme une tentation du paganisme. Ce paradoxe apparent se retrouve dans la vie et l'œuvre de l'évêque du Yucatán, frère Diego de Landa, formé à Tolède, car il fut rappelé également en Espagne pour avoir outrepassé ses droits, non sans laisser finalement l'un des meilleurs ouvrages ouvrage pour la connaissance des Mayas (*Relación de las cosas de Yucatán*, ms de 1566, perdu ; édition d'une copie complète, avec traduction française, seulement en 1864 ; trad. anglaise, Harvard, 1941). En vérité, Juan de Zumárraga manifeste un dynamisme remarquable. Il fait venir des Clarisses du vieux continent. Il adapte aussi les normes baptismales et sponsales : il autorise notamment les polygames à garder leur première épouse. Il fait aussi venir des grammairiens, historiens et ethnologues comme Andrés Olmos, grand prédicateur populaire (*Sermons* en nahuatl, publiés en 1551) et Bernardino de Sahagún (*Histoire générale et Traités*, écrits entre 1559 et 1575). Il fonde de nombreuses écoles villageoises. Il compose un catéchisme en nahuatl, et met en œuvre la première imprimerie du Continent. Le Mexique imprimera ainsi le premier livre de tout le continent américain, avant même la Russie ! Et surtout, Zumárraga crée le fameux collège de Santa Cruz où enseignent des gens remarquables comme Gerónimo de Mendieta et Sahagún. C'est là que le prince aztèque Chimalpahin se fit franciscain et écrivit l'histoire de sa nation. Ce célèbre collège fut transformé plus tard en université et se maintint vaillamment jusqu'à la révolution mexicaine en 1910.

Bernardino de Sahagún, pour revenir à cet homme éminent, a été formé au couvent de Salamanque. Sa méthode d'investigation de la mémoire indigène est la suivante : il établissait des questionnaires et y faisait répondre en écriture picturale traditionnelle ; il suscitait ensuite la traduction en nahuatl puis soumettait les réponses à la critique des anciens. Il produisit ainsi non seulement sa grande *Histoire de la Nouvelle Espagne*, mais une grammaire et un dictionnaire. La politique ayant changé sous Philippe II, l'hispanisation ayant été décidée, ses écrits furent plus d'une fois confisqués. Et ils ne seront jamais publiés du vivant de Bernardin. Il meurt très âgé en 1590 mais ses œuvres tombent vite dans l'oubli. Elles ne réapparaissent qu'à la fin du XVIII^{ème} siècle et surtout au XIX^{ème} siècle. Quant au fameux *Codex florentin*, il n'a été publié qu'au XX^{ème} siècle ! Le vent avait tourné. Avant d'en revenir à l'idée franciscaine des réductions, ces petites chrétientés indigènes autonomes (comme celles du frère Luis Bolaños au Paraguay), les Jésuites appliquèrent d'abord la politique d'hispanisation anti-polyglotte.

Par contre, le frère Bernardino de Sahagún, grand maître de l' "ethnologie" aztèque, n'est pas un missionnaire itinérant, ni un explorateur, même si le voyage en Nouvelle-Espagne n'était toujours pas anodin, mais bien, comme il l'écrit lui-même, un « long voyage en bateau [trois mois] et (un) pénible trajet terrestre [un mois pour atteindre Mexico] ». Son aventure particulière, c'est la compréhension en profondeur de la culture et de la pensée *nahua*, et la mémoire menacée des Amérindiens, comme en témoigne son *Opus magnum*, l'*Historia general de las cosas de Nueva España*. En 1564, il élabore également les minutes des *Colloquios* échangés avec les Aztèques lors de l'arrivée des Douze premiers frères à Mexico, en 1524. Colloques dont une version en nahuatl sera donnée plus tard (au Collège de Santa Cruz de Tlatelolco), facilitant ainsi

une éventuelle récitation dramatique. On sait l'importance du théâtre comme outil catéchétique chez les franciscains du Nouveau Monde ! Le *Prologue* fait état des « merveilles divines » qui s'accomplirent et dont il faut témoigner aux générations futures, car c'est une manière de toucher le Verbe de vie, et donc le Christ vivant. Mais il ne s'agit plus ni des merveilles augustinienne servant à clarifier une exégèse, ni des *mirabilia* enrôlés dans la pédagogie médiévale.

C'est la rupture entre une ignorance ancienne et un *novum* qui est mise en relief : « Qu'il soit clair pour toutes les générations futures que cent ans avant cette année 1564, on ignorait partout dans le monde l'existence d'un peuple, d'une population ou même d'une terre habitable dans cette partie de la mer océane ». Il s'agit de s'émerveiller d'abord de la découverte de terres censées inhabitables jusque-là par nombre de savants (astronomes, physiciens, cosmographes), mais démentis par l'expérience : « Nous savons aujourd'hui par expérience que cela est faux... ; autour des années 1500, Dieu mit dans le cœur des Espagnols l'idée de traverser la mer océane pour découvrir l'Occident. Le premier et le principal auteur de cette découverte fut l'heureux Colomb (*el próspero Colón*)... Après lui d'autres vinrent qui repoussèrent les limites de l'inconnu. Parmi ceux-ci figure l'heureux Don Hernando Cortés... réalisant de grands et miraculeux exploits. Cette terre (la Nouvelle-Espagne) était pleine de gens fort policés, très sages dans l'art de gouverner leur république... ».

La reconnaissance par l'expérience d'un espace neuf et de populations inconnues de la science des astronomes et des cosmographes qui striaient l'espace ancien, nous le savons, ne sera pas pour longtemps synonyme d'une évangélisation de l'espace lisse et sans mémoire asservie : la révocation rapide des Franciscains et de leurs Collèges multilingues par le pouvoir impérial signe la montée en puissance de la territorialisation de l'inspiration et du désir. Certes, c'est surtout à partir de Pie IX et de Vatican I, que la mission *ad gentes* est marquée explicitement par l'emphase du territoire. Même si l'*Instruction* aux vicariats apostoliques, consonnant avec une épiscopalisation accrue de la mission, était déjà la voie vers une empreinte plus nette de l'espace strié. Toutefois, l'année 1869 voit bien un renforcement de cette tendance et une interprétation partielle de la *magna carta* de la mission : l'*Instruction* de la *Propaganda Fide* aux *Vicaires apostoliques de l'Asie orientale* (1659).

Il est vrai que l'institution même des vicaires apostoliques date déjà de 1622. Avec la double juridiction de la *cura animarum* (celle de l'Ordinaire) et la discipline interne des Ordres religieux (celle des Supérieurs). Toutefois, il faut bien comprendre que cette institution soutenue au premier chef par les Carmes (menacés dans leur élan missionnaire par les supérieurs espagnols) et les Capucins soucieux d'élargir leur champ d'action, appuyés par la Couronne française, est aussi une manière pour le Saint-Siège de reprendre la main face à l'organisation nationale des missions liées aux patronages portugais et espagnols, sans les affronter directement. Ainsi les vicaires apostoliques promis à des sièges *titulaires* ne sont pas nécessairement pourvus en *territoires*, ce qui relève en droit du patronage !

Pour comprendre cette mutation dans la perception de l'espace évangélique, il faut évidemment évoquer le phénomène accru de centralisation qui reflète lui-même un processus activé dès l'émergence des théoriciens de l'absolutisme pontifical et royal. Contrairement à ce que l'on pourrait penser volontiers, ces théories absolutistes participent non simplement d'une

sacralisation renouvelée du pouvoir, mais d'un esprit de rationalisation de la vie publique et du gouvernement.

Ce n'est pas un hasard si la critique la plus vigoureuse de l'absolutisme pontifical à l'intérieur de l'église chrétienne fut initiée par Guillaume d'Ockham. Ceci dans un sens complexe : en effet, le penseur anglais avait insisté tout particulièrement sur l'omnipotence de Dieu, inabordable par la seule raison humaine et inassumable par un pouvoir fini. Toutefois, la réflexion théologique sur cette *potentia* a préparé le glissement vers l'emphase politique de la *plenitudo potestatis*, dans la mesure même où la *potentia absoluta* était redevenue purement logique, limitée par le seul principe de contradiction — contrairement à la position de Duns Scot qui y voit le *fait* par excellence —, et la *potentia ordinata*, la seule puissance opératoire instituant un complexe contingent de singularités, toujours révoicable.

La puissance ordonnée devient le domaine par excellence de la contingence instituée suivant la *recta ratio*. Les lois promulguées positivement par le pouvoir sont révocables mais rationnelles. Il n'en reste pas moins vrai que l'insistance sur le fait des singularités consonne avec la crise des universaux politiques comme l'Eglise et l'Empire. Mais cette crise des universaux abstraits ou symboliques va profiter à l'émergence d'une rationalisation gouvernementale conjointe à un recentrement des forces sur les états nationaux. La contraction nationale favorise la prétention compensatrice à la rationalisation.

La conjonction de l'absolutisme royal et la montée en puissance de l'Etat-Nation provoque un effritement de l'universalisme politique et religieux, autant que le déclin de l'universalisme théologique ou abstrait. Alors que l'Empire de Charles-Quint s'émiette sur sa partie nordique et les coups de la Réforme mais se déploie vers le Nouveau Monde, alors que les Prêcheurs et l'Ordre franciscain réformé épousent le mouvement et se portent avec ardeur vers ces terres où la réalisation de la Promesse semble imminente, alors que cette aile aventurière participe au bouleversement profond des esprits — notamment par des écrits et des institutions novatrices en Nouvelle Espagne (Mexique) —, voici que le déclin et la stérilisation de la pensée affectent le centre intellectuel le plus prestigieux de tout l'Ordre : le Grand Couvent des Cordeliers de Paris. Couvent qui obtint très tôt de former tous les théologiens franciscains aux plus hauts grades universitaires (et les futurs Ministres Généraux choisis parmi eux), et qui recrutait ses professeurs parmi les principales nations ; à l'époque médiévale, les sommités théologiques n'étaient d'ailleurs pas d'origine française en majorité (songeons à Alexander de Hales, William de Middleton, R. Bacon, S. Bonaventure ou Duns Scot). La réputation de ce *studium generale* prestigieux au plan intellectuel et gouvernemental, survécut bien au-delà de sa fécondité réelle. Mais la Renaissance voit le déclin irrémédiable de cette institution, et l'incendie qui extermine toute sa Bibliothèque en 1580, une des plus fameuses de France, n'est évidemment pas seul en cause, vu notamment le niveau désormais requis des étudiants ; sans compter que certains manuscrits du legs important du roi saint Louis lui-même avait déjà été dispersés (sous l'impact notamment de l'imprimerie). Dès 1526, le chapitre général d'Assise réclame que les principales nationalités soient représentées au discrétore, l'instance gouvernementale du Grand Couvent. Ce qui resta lettre morte comme le demeura d'ailleurs l'alignement forcé sur la réforme de l'Observance. Et lorsque le Ministre Général en personne fait décréter au chapitre de Mantoue que le couvent appartient bien à tout l'Ordre, et réclame l'internationalisation de ses instances dirigeantes, le roi de France, François I^{er}, fit casser le décret : « En ce qu'il est ordonné... que au

discrétoire dudit couvent assistera un certain nombre d'étrangers d'Espagne, Italie et Germanie... Cassons et annulons tout ce qui a été fait à cet égard ».

Tout le côté symptomatique d'une telle annulation de l'internationalisation ne doit pourtant pas faire oublier un autre geste important dans la généalogie de la territorialisation des missions. L'organisation *nationale* des Missions est déclenchée, bien antérieurement, par le patronage portugais accordé par Callixte III, en 1456, eu égard notamment aux missions sur les côtes africaines ; le patronage espagnol n'étant concédé qu'en 1508 par Jules II. Patronage qui excluait le personnel non-portugais ou non-espagnol dans la gestion missionnaire respective ! Et puis intervient la *Bulla* alexandrine qui effectue le partage du *Nouveau Monde* entre le Portugal et l'Espagne, dès 1493. Le voyage de Colomb en 1492 au profit de la Castille avait inquiété les Portugais qui demandèrent un arbitrage au pape Alexandre VI. Mais il s'agit encore d'un partage flou, car il y a toujours de considérables difficultés de calcul géographique. D'où la renégociation l'année suivante et le traité de Tordesillas par lequel la ligne de démarcation est déplacée vers l'Ouest, du 35° au 50° degré de longitude Ouest. Ce qui a permis au Brésil, découvert par Cabral, de rentrer dans le monde lusophone.

Avant même les fameux arbitrages alexandrins, relevons encore un pas décisif dans le sens de la territorialisation de l'espace missionnaire : le partage de l'Extrême-Orient entre la juridiction relevant de l'Ordre des Frères Mineurs et celle relevant des Frères Prêcheurs. Les croisades et la poussée mongole avaient attiré une attention angoissée face aux immenses étendues orientales. C'est ainsi qu'après la nomination du frère mineur Jean de Montcorvin comme premier Archevêque de Pékin en 1307, le pape "français" d'Avignon, Jean XXII (Jacques Duèze, tête de Turc de Guillaume d'Ockham), décide le partage des territoires extrême-orientaux. La *Bulla Redemptor Noster* de 1318, confie aux Dominicains l'archevêché de Sultanieh, en Perse mongole. Désormais, la juridiction de tout l'Extrême-Orient est partagée entre celle des Franciscains — dont relèvent la Chine entière, la Mongolie, les régions de la mer d'Azov, le pays des Coumans et des Khazars, la Crimée, le delta du Danube, à quoi s'ajoutent une partie de l'Arménie médiévale avec l'Asie Mineure —, et la juridiction concédée aux Dominicains, comprenant les territoires de la Perse, de la vallée du Gange et de l'Inde, jusqu'à sa pointe Sud (Quilon). *Redemptor Noster* apparaît ainsi comme un document capital dans la prise de conscience et la planification explicite de la première mondialisation, avant celle amorcée par C. Colomb et celle que nous vivons de nos jours.

Toutefois, la localisation de la mission ne s'opère pas que de manière géo-politique ; elle s'opère également dans une sphère séraphique, l'*Orbis seraphicus*, mais encore dans une réflexion théologique, dans un traité de la connaissance spirituelle, dans le *De Fide*, et même dans la théologie trinitaire. Ainsi, c'est dans son *Commentaria in quatuor libros Sentent. Mag. Ioannis Duns Scoti* (Rome, 1653-1665), que le cardinal Lorenzo Brancati (victime du veto espagnol dans l'accession à la papauté), mort en 1693, offre, « avec une quasi certitude, le seul traité dans l'histoire de la théologie » *qui introduise la doctrine de la mission dans le traitement de la question de la foi* et donc, dans le *De Fide*. Ce qui simultanément délocalise l'espace missionnaire et l'inscrit dans un genre littéraire éprouvé, comme dans un traité particulier. Autre manifestation de cette vacillation de l'âme humaine.

En outre, dans son *Orbis Seraphicus* (1682-1689), Domenico de Gubernatis donne un triple fondement à l'évangélisation des quatre parties du monde, désormais bien identifiées. Il continue

ainsi de penser théologiquement la mondialisation moderne. Le fondement trinitaire déploie des potentialités déjà développées depuis la personnalisation biblique de la parole, de la sagesse et de l'esprit, envoyés en mission (Isaïe 55, 1 ; Sagesse 18, 14 ss.). L'Esprit lui-même devient une figure personnelle, envoyée en mission : son opération *ad extra* tient à renouveler la création (Psaume 104, 30) et faire connaître la loi (Sagesse 9, 17). Ce lien entre mission et personnalisation se déploie surtout à partir du moment où l'ouverture au Nations trouve une dimension universelle ; moment crucial qui est symbolisé, du côté de Babylone, par le récit de Jonas, et, du côté de l'Égypte, par la traduction de la Bible hébraïque à Alexandrie. La Sagesse invite, semble-t-il, tout homme à son banquet (Proverbes 9, 3 ss.).

Ce qui se traduit finalement comme suit : le Père envoie le Fils et l'Esprit. Cet enracinement trinitaire fait encore songer à la manière dont Bonaventure justifie la mission évangélique aux yeux de François d'Assise, dans sa *Legenda Major*. Le fondement christologique est mis en relief pour appuyer la mission apostolique. À son tour, le Fils envoie les Apôtres : « Comme mon père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (Jean 20, 21). Aller, être avec Jésus et être envoyé sont une unique réalité (voir Marc 3, 14). Les douze premiers Envoyés sont faits témoins de Jésus par l'Esprit (Actes 1,8).

Quant à l'inspiration face à la contradiction rencontrée, face au refus menaçant de l'annonce de la Parole par monts et par vaux, elle est référée à l'Esprit Paraclet : « L'Esprit défenseur que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses » (Jean 14, 26). Évidemment, la dimension ecclésiologique n'est pas absente : à leur tour, le Pape et les Ministres généraux des Ordres religieux envoient directement les religieux. La configuration évangélique de la Mission universelle apparaît donc, et de manière décisive, plus anthropologique que cosmique. Ce qui s'accroît encore par le sens scotiste aigu de la mission exceptionnelle comme mission mariale ; mission d'une seule parmi toutes les femmes : ainsi l'immaculée conception implique un débat sur le privilège juridique et conforte, par la même occasion, l'importance du *droit exempt* des Ordres missionnaires. Enfin, la centralité sotériologique du Christ apparaît aussi comme un instrument conceptuel pour exprimer la conscience d'un espace missionnaire universel disponible au sein des contingences ecclésiales, politiques et juridiques.

L'Ordre séraphique est présenté comme une image de l'Église en croissance universelle. Mais cet Ordre ne met-il pas en œuvre des troupes sans territoire ? En réalité, l'Ordre est contraint à une grande souplesse. D'un côté, il maintient son opposition au seul espace strié, par une résistance systémique plus que par une rébellion (comme celle des rigoristes appelés Spirituels), et de l'autre, il s'adapte aux délimitations territoriales et fonctionnelles. Ainsi la custodie de Terre Sainte peut-elle apparaître à la fois lisse et striée, même encore au XIX^e siècle, à tel point que son universalité anthropologique suscite l'hostilité plus ou moins déclarée de la France qui préfère livrer l'espace oriental aux territoires des congrégations françaises, plus obéissantes à la Nation, et plus spécialisées, donc censées plus efficaces (concernant la formation professionnelle autant que l'évangélisation porte-à-porte, la catéchèse, l'éducation du clergé indigène). Quant à la Congrégation *De propaganda fide*, elle tend à réagir face à la *modernité protestante* enfreignant l'exclusivisme islamiste, en accentuant l'épiscopalisation de la mission et donc le régime d'Église territoriale.

Cette *culture du contrôle* est patente en Chine, où l'on constate l'adaptation des territoires de la mission chrétienne aux délimitations civiles (1844-1912). Par contre, en Amérique latine, les

Collèges de la *Propaganda fide* jouissent d'une forme d'autonomie au regard de la hiérarchie locale ; mais cela implique un lien d'autant plus fort et vital avec le centre romain. Bref, le lisse et le sphérique dépendent ici du strié et du centre, ce qui induit un certain isomorphisme. Mais le centre est lui-même sans cesse le provocateur des décentrement. Cette évolution vers une organisation centralisée des Missions et des Nations de l'univers, avait déjà été réclamée avec un zèle inlassable par le catalan Raymond Lulle. Sa forme singulière de rationalisme dans le dialogue des religions s'éclaire dans la mesure où la référence aux livres saints comme la Bible ou le Coran ne peut être démonstrative.

Rationalité déjà à l'œuvre d'une manière exemplaire dans la *Summa Contra Gentiles* de S. Thomas d'Aquin ; mais le docteur dominicain réclame que l'on prenne encore appui sur les *auctoritates* que toutes les parties accepteraient. Faute de quoi, il ne resterait que la méthode négative, en montrant rationnellement la non-fausseté de la foi chrétienne. Lulle ne pourra jamais se contenter de cette manière indirecte, car il ne veut pas seulement déstabiliser ses interlocuteurs, mais leur faire penser directement la vérité de la foi. Il est vrai que la rationalité lullienne reste un rationalisme méthodique et même tactique, y compris à l'égard de la pensée d'Aristote. Sa logique, sa rationalité philologique et philosophique, son exemplarisme utopique, comme son volontarisme politique et ecclésial — concernant l'ouverture des collèges consacrés à l'apprentissage des langues, voire un certain despotisme éclairé, son augustinisme touchant les conditions de possibilité de la mission et les dialogues forcés — tendent aussi à se substituer à la *défaillance* des charismes missionnaires de l'Eglise. Bref, la rationalité qu'il met en œuvre est guidée par une logique circonstancielle autant que par des thèses philosophiques typiques en fonction des contingences de la mission apostolique. Sans celer toutefois la force d'anticipation de son optique, et pas seulement parce que le Pape Célestin V s'est démis de sa charge le 13 décembre 1294, pour retourner à son ermitage, ainsi que le personnage romanesque de *Blaquerna* lorsqu'il aboutit au cinquième état de vie. Il est vrai que la démission de la charge de Ministre de l'Ordre effectuée antérieurement par François d'Assise a peut-être joué un rôle autrement séminal.

Ajoutons à tout ceci que l'expansion chrétienne *ad extra* s'accompagne bientôt des fragmentations internes, non seulement par le Grand Schisme d'Occident, mais par la scission de l'Ordre des Mineurs amorcée au XV^{ème} siècle, mais encore par la fissure de toute la chrétienté déchirée grâce à l'esprit de Réforme. Certains frères se montrent sensibles à cet esprit, comme l'excellent bibliste Conrad Pellicanus (alias Kurschner), gardien du couvent de Bâle, après avoir lu avec admiration, dès le début 1518, les sermons sur la pénitence d'un certain Luther, frère augustin (*Sermones Lutheri, cuiusdam Augustiniani fratris, de poenitentia*). Malgré sa modération et sa réitération exprimée en 1525 du désir de vivre selon la grâce du Christ et la volonté de saint François, sans tous les privilèges et les traditions humaines inutiles ou pernicieuses (*sine inutilis vel perniciosis traditionibus humanis*), il finit par répondre favorablement à l'invitation de Zwingli, d'enseigner les Écritures à Zurich, dès 1526. Ce qui renouvelait à ses yeux l'aventure de l'Exode et la délivrance de la captivité papiste (*ab Egyptiaca et papistica captivitate*). Mais la fameuse liberté chrétienne — par rapports aux rites ou traditions considérées comme inutiles pour le salut — peut être entendue *sub contrario*, comme alignement

sur une parole autoritaire et conservatrice, capable de s'autoriser à saccager la forme de vie choisie librement par d'autres.

Le débat sur la liberté apparaît donc plus urgent et dramatique que jamais. Autrement profondes que les justifications de Pellicanus, nous paraissent les vues de son confrère Bernardino Ochino de Sienne, lui aussi passé à la Réforme, mais nullement prêt à échanger une orthodoxie contre une autre, ce qui l'obligea à de nombreuses tribulations et des exils incessants, dont le dernier le jeta, lui et ses nombreux enfants (sa femme étant déjà morte accidentellement) sur les routes en plein hiver, âgé alors de 77 ans ! Soulignons ici à quel point la recherche scientifique, philosophique ou religieuse comme l'incompréhension qui la combat, peuvent jeter sur les routes des individus mais encore des populations entières ! Non seulement par suite d'un appel à partir pour une terre promise, serait-ce pour y vivre tel Abraham « comme dans une terre étrangère » (Hébreux 11, 8-10), non seulement pour répondre à une mission, mais par contrecoup d'une persécution. Songeons à l'errance des Juifs, à l'odyssée des Arméniens ou encore des Assyriens nestoriens (si actifs en Extrême-Orient jusqu'au temps de Mar Yahbhallâhâ), sans oublier, bien entendu, les puritains anglais, les catholiques irlandais et les réformés français, ou encore les Mormons de Salt Lake City.

Revenons-en à celui qui fut toute sa vie jeté sur les routes de l'aventure pour préserver son indépendance de pensée : Bernardino Ochino. Malgré sa réelle habileté dialectique, il ne parvint pas à sortir des labyrinthes de la liberté humaine (ordinairement affectée par une prédestination générale et non singulière) et ceux de la vraie liberté chrétienne qui laisse la liberté éthique bien affaiblie. D'où son coup de force final : la *docte ignorance*, même si c'est dans le style de S. Bonaventure plus que dans celui de Nicolas de Cuse : « De la voie pour sortir de tous les labyrinthes d'un coup, ou voie de la docte ignorance » (*Sermo XIX*). Cette pensée fougueuse, par à-coups déconcertants, fait songer à la *théologie par à-coups* dans le *Robinson Cruséo* d'un Daniel Defoe déjà mise en relief par ailleurs, et peut-être déjà au témoignage par à-coups des *Acta Martyrum* de Lyon, où le prophétisme extatique imprime aussi sa marque comme le vecteur visionnaire. Malgré la méfiance face à la scolastique et la philosophie, la pensée aventureuse d'Ochino garde différents traits scotistes. Ainsi concernant les rapports de l'intellect et de la volonté. Le dynamisme même de l'intellect et de l'affect dépend de la volonté : « si dans notre entendement, dans nos sentiments intérieurs et aussi dans les extérieurs se trouve quelque liberté comme cela est clair par expérience, et pour la seule raison qu'ils participent de la volonté, il faut dire, et nécessairement, que la volonté même est plus libre encore » (*Sermo XI*). Ajoutons à cela, la *possibilité* de ne pas faire un acte volontaire au moment où l'on choisit de l'exécuter, comme les limites de l'expérience de l'instant de la libre *simultanéité*, sans oublier la théorie de l'*acceptation* divine des actes humains, nécessaire pour que leur mérite reçoive une portée sotériologique.

Rappelons ici que la Réforme comme le concile de Trente restent imperméables à la nouveauté du Nouveau Monde. Mais le désir de réforme devait pouvoir se manifester au regard de cet événement majeur de la découverte colombienne, comme on l'a vu chez les frères mineurs Observants et, après un moment des gestations, chez les franciscains de la nouvelle obédience capucine. Quant aux Récollets, la vocation missionnaire ne semble pas une réelle priorité.

Toutefois, ils vont apporter leur contribution à l'invention des Amériques du Nord. Il va se trouver, chez ces Récollets, un homme au profil particulièrement aventurier : le frère Louis

[Antoine] Hennepin. À l'inverse de son confrère Gabriel Sagard, il ne cache pas son envie aiguïée de satisfaire sa curiosité naturelle ou philosophique. Il laisse d'ailleurs des ouvrages précieux, car malgré ou à cause de leurs exagérations et autres mensonges, ses écrits nous renseignent non seulement sur son parcours chaotique et ses renversements d'alliance, mais sur les pays traversés et cartographiés, les coutumes et croyances des tribus indiennes qu'il a pu rencontrer, et notamment celle des Sioux qui le maintinrent prisonnier du 11 avril à la fin du mois septembre 1680. Très tôt, il est attiré par les voyages et l'aventure. Issu d'une petite bourgade de l'actuelle Wallonie (mais où le parler roman est une variante du picard), le voici bientôt à Gand apprenant le néerlandais chez sa sœur — qui s'efforce pourtant de le dissuader de partir au loin —, avant d'aller à Rome et de visiter plusieurs couvents et sanctuaires d'Italie et d'Allemagne. Depuis mon enfance, écrit-il dès l'ouverture de sa *Nouvelle Découverte*, destinée à expliquer ses découvertes, mais aussi à justifier ses premiers déplacements à travers diverses parties de l'Europe, j'étais un passionné de voyage. « En quoi, nous confie-t-il, contrairement à l'opinion affichée par son confrère G. Sagard, je commençai à satisfaire ma curiosité naturelle. » Mais ces voyages européens le laissèrent insatisfaits ; il était désireux de voir des pays plus éloignés, des nations dont on n'avait jamais entendu parler, et des visages étranges. Ardente démangeaison qui sera satisfaite par la découverte d'un immense pays où aucun européen n'avait résidé avant lui, nous assure-t-il triomphalement sans attendre la suite. Et pourtant, il s'arrête un temps près de Bruxelles, passe en Artois, et réside dans des couvents proches de la mer. C'est là qu'il lit les histoires des voyages des Pères de son propre Ordre qui furent les premiers à entreprendre des Missions à travers tous les pays étrangers — et de citer un nombre impressionnant de couvents de la stricte observance établis dans le Nouveau Monde depuis Martin de Valence (mort à Mexico en 1534). Cette fois, la mémoire de la mission franciscaine est explicitement évoquée en appui d'un appétit de voyage, contrairement au renouveau des missions à la Renaissance eu égard aux Relations médiévales restées peu accessibles.

C'est là (en Artois), nous raconte Louis Hennepin lui-même, dans le premier chapitre de sa *Nouvelle Découverte*, c'est là qu'il fréquente les cabarets où les marins racontent leurs *aventures*, et il les écoute avec une ferveur peu commune — malgré la fumée de tabac qui l'agressait en lui donnant des maux d'estomac ! — tout fasciné qu'il était par la nouveauté concernant les pays visités par ces marins : « J'aurais passé, reconnaît-il sans réserve aucune, j'aurais passé des jours et des nuits entières sans manger, parce que j'y apprenais toujours quelque chose de nouveau... touchant la beauté, la fertilité et les richesses des pays où ces gens avaient été ». Mais dans les pages introductives de sa *Nouvelle Découverte*, consacrées à justifier ses voyages et ceux de ses confrères, Hennepin évoque de manière équilibrée, le Bien public, la gloire de Dieu, l'élargissement des limites du royaume du Christ, le salut des âmes, et les inclinations naturelles qui poussent à faire des découvertes, à chercher des pays étrangers et des nations inconnues, celles dont personne n'avait jamais entendu parler, bref, qui inclinent à de *vaillantes aventures* sans ménager sa propre vie. Envoyé par Louis XIV en Nouvelle France avec d'autres Récollets, dans une expédition dirigée par René-Robert Cavelier de La Salle (1643-1687), criblé de dettes — ancien jésuite, relevé de ses vœux en 1667, et qui sera assassiné par des membres de sa propre expédition —, Hennepin est désigné en 1678 pour en explorer la partie occidentale.

Le huit décembre, il atteint les chutes du Niagara, dont le nom signifie *tonnerre d'eau* en langue amérindienne, et que Hennepin *décrit* pour la première fois : « La plus belle et tout ensemble la

plus effroyable Cascade qui soit de l'univers. » Et quelques lignes plus loin, dans sa *Nouvelle Découverte*, le Récollet insiste : « Les eaux qui tombent de cette grande hauteur, écument et bouillonnent de la manière du monde la plus épouvantable. Elles font un bruit terrible, plus fort que le tonnerre ». Cet effroi et cette épouvante ravissent l'aventurier apostolique comme les ermites d'époque baroque, depuis plusieurs générations déjà, notamment ceux qui relèvent de l'Ordre auquel Hennepin appartient, lesquels sont transportés par la « montagne affreuse », désignant ainsi le massif de la Grande Chartreuse en hiver, « ces rochers affreux », « l'horreur d'un précipice affreux », ces « rochers épouvantables » — en contraste avec la plaine : « Cette plaine qui semble avoir été étudiée de longues années par quelque excellent Mathématicien qui a dressé mille compartiments, ici vous voyez une prairie verdoyante en triangle, une autre en carré, d'autres en hexagone... » Nombres de photographies et vues aériennes des champs cultivés font, encore aujourd'hui, songer à maintes peintures abstraites, quand l'inspiration n'est pas explicite, comme chez Malevitch lui-même (dont l'huile sur toile *Carré blanc sur fond blanc*, date de 1918), lequel exalte la *sensibilité de l'absence d'objet* (Dieu). Irréductible donc à un démiurge ou à un dieu géomètre.

Malgré la gloire liée au succès de sa *Description de la Louisiane*, en 1683, Louis Hennepin fut soudain relégué au couvent de Saint-Omer, écarté de la province d'Artois, et finalement expulsé de France, par le ministre Louvois. Disgrâce liée peut-être à ses exagérations et ses mensonges dans son *Mémoire à la Cour* (préalable à la *Description*), où il se donne découvreur du Bas-Mississippi jusqu'au Golfe du Mexique, deux ans avant Cavelier de La Salle, autant qu'à sa personnalité difficile pour ne pas dire « impossible », suivant le profil fréquent de l'aventurier. Les aventuriers ne sont-ils pas tous Crétois ? Toujours est-il que cette disgrâce porta « cet esprit inquiet » à intéresser les Hollandais et les Anglais à faire d'autres établissements en Amérique. Passé aux Pays-Bas septentrionaux en habit civil, il collabora pastoralement, à Utrecht, avec le dominicain Van der Dostyne, mais fut rapidement interdit par le vicaire apostolique janséniste du lieu. Ce qui ne l'empêche pas d'y publier deux relations de ses voyages où il entend, notamment, se venger de La Salle et de la France, mais aussi d'y formuler une critique de l'évêque janséniste, avant que les autorités d'Utrecht l'expulsent à leur tour. Ensuite, les documents nous signalent sa trace au couvent de Saint-Bonaventure à Rome, puis à celui de l'*Ara Cæli*, sans cesse en quête d'aventures apostoliques aux « pays mississippiens » ou aux Pays-Bas calvinistes. On perd ensuite la trace de cet homme indomptable.

Malgré le prestige de sa description des chutes du Niagara et la richesse des informations rapportées par Louis Hennepin, nous trouvons un pur récit d'aventure lié à la mission franciscaine du Canada dans les six Lettres (III à VIII) écrites par Emmanuel Crespel (Douai, 1703-1775) à son frère, à propos du naufrage de la *Renommée* sur la pointe sud de l'île d'Anticosti, dans le golfe Saint-Laurent — île assez vaste, mais restée pratiquement inhabitée jusqu'à la fin du XIX^e s. — , et touchant la tentative de survie sur cette terre glaciale et dénuée de tout, du 14 novembre 1736 au début mai 1737. La description des expéditions de la dernière chance pour appeler de l'aide, la mort variée d'une cinquantaine d'hommes, la survie des quelques rescapés dans un état effroyable, le faux espoir provoqué par une parole non-tenue d'un Amérindien apparu début avril, par peur de la contagion, et finalement l'hospitalité *in extremis* d'un chef des chasseurs indigènes. Hospitalité qui fait dire au Récollet ce qu'osait dire naguère un témoin significatif de la crise de la conscience européenne, déjà évoqué ici, la fameux Robert

Challe, dans son propre *Journal du voyage des Indes Orientales*, publié en 1721 : « Je ne sais si les devoirs de l'hospitalité sont mieux remplis par les Européens que par ces Sauvages, du moins suis-je tenté de croire que ceux-ci les remplissent de beaucoup de meilleure grâce ».

L'aventure en Amérique du Nord va se poursuivre à partir du Mexique et non plus du Québec. Au nouveau Mexique, rappelons que Santa Fe s'intitulait, en réalité, Villa Real de Santa Fe de San Francisco de Asís. L'évocation des heureux temps premiers revient également à propos des Missions de Californie fondées par le Bx Junipero Serra et ses collaborateurs. Avant de fonder la Haute Californie (*Alta California*) — notamment San Diego, San Antonio (de Padoue), San Francisco (d'Assise), Santa Clara (d'Assise), Los Angeles (Sainte-Marie des Anges, évoquant le berceau de l'Ordre des Frères Mineurs), San Buenaventura (théologien de Paris et Ministre Général de l'Ordre), Concepcion (dédiée à l'immaculée Conception), avant cette magnifique chevauchée fondatrice, le frère Junipero occupe cinq ans la première chaire de théologie scotiste à l'Université de Palma de Mallorca (1744-1749) ; la pensée scotiste de l'exception mariale s'ajoutait donc, chez lui, à la dévotion particulièrement développée en Espagne depuis le XV^e siècle.

Puis il désire « l'immense bonheur » de partir au Mexique. Dans une lettre poignante qu'il fait lire à ses parents illettrés, il tente de leur expliquer son aventure sans retour : « Voici ma lettre d'adieu... Je sais mes parents mortellement tristes... Ah ! s'il m'était possible de leur faire connaître mon immense bonheur, eux-mêmes me pousseraient à aller de l'avant... Dieu seul en effet est responsable de mon départ ; c'est son seul amour qui m'a arraché à leur tendresse. Que ce même amour leur inspire d'accepter généreusement notre séparation » (*Au P. Fray Francisco Serra*, 20 août 1749). Il demande que cette lettre soit lue à ses parents par ses Ministres mêmes et qu'ils les assurent de leur soutien, car il n'y a nulle rhétorique creuse dans cet éclairage théologique de son départ, cette volonté d'expliquer et de consoler ses parents comme sa plus jeune sœur Juanita.

Pour rendre compte de l'odyssée et des travaux de Juniper, Francisco Palou, son premier compagnon et biographe, n'hésite pas, dans son chapitre additionnel, à évoquer les qualités poétiques (homériques), rhétoriques, philosophiques et de législateur démocrate qui devraient être requises pour une telle écriture, malgré les “défauts” d'Homère, de Démosthène — le défenseur éloquent et vigoureux du peuple athénien, allusion au rôle de Junipero par rapport aux Amérindiens —, d'Aristote et de Solon. Ce qui n'empêche de constater certains effets pervers du tracé colonial (*Camino réal, The King's Highway*) à travers la haute Californie, car le développement économique, social et culturel s'est accompagné d'une catastrophe démographique pour les Amérindiens, sans parler des suites désastreuses de la sécularisation des Missions californiennes à partir de 1833, mettant fin à la république franciscaine.

Envoi

L'évangélisation concerne avant tout des personnes, et pas des territoires, des relations et non pas une expansion. L'évangélisation propre au premier mouvement de Jésus concerne d'ailleurs, avant tout, les plus proches, le milieu galiléen : mission modeste de quelques mois dans une

petite province. Souvenons-nous de ce verset très fort dans Matthieu : « N'allez point chez les païens, n'entrez pas dans une ville des Samaritains. Allez plutôt aux brebis perdues de la maison d'Israël. Sur votre chemin annoncez ceci : le Royaume des cieux est proche... » (Mt 9, 35-10,42).

Toutefois, le chemin en question, c'est précisément un milieu frontalier et où se fréquentent d'abord les marges ethniques et sociales, les êtres stigmatisés religieusement et socialement (même si cela concerne des gens riches mais méprisés). Il y a une manière de mettre en œuvre ce souci premier d'Israël qui annonce le débordement très rapide des frontières.

Bref, le modeste champ de mission initial n'est pas seulement un territoire, mais un réseau de relations et de présences révélatrices. Sans oublier le paradoxe du pastorat : soin pour tous et soin pour un seul être égaré, abandonnant le reste de la communauté révélatrice. Modèle pastoral nomade qui implique une gouvernance des personnes plus que celle des territoires. Avec un risque de violence spirituelle plus aiguë, mais compensée par le fait que la transmission de la parole est *modale* en fonction des situations, des gens à qui l'on s'adresse. Elle est modale aussi au sens où elle est également amicale — et pas seulement maîtrise inégale du pasteur par rapport à ceux qu'il conduit !

La question qui se pose pour la mission évangélique aujourd'hui, c'est bien de réunir toutes ces formes de présence, tous ces modes d'être révélateurs, autour de la même table d'Emmaüs. Car la nouvelle mondialisation que nous vivons, après l'ouverture paulinienne, après la mondialisation médiévale et les navigations vers le Nouveau Monde, une telle mutation demeure guettée par une globalisation des objets et une tribalisation des sujets. Les biens circulent partout tandis que les gens sont tentés par le repli identitaire. Toutefois, même la fluidité de l'argent, qui ne connaît pourtant ni territoire ni odeur, comme on sait, n'est pas assurée automatiquement. Il faut pour cela un préalable fiduciaire, il faut un fond de confiance ! En outre, la mondialisation reste très sélective ; elle n'est pas offerte de manière égale aux riches et aux pauvres. Le scandale rend d'autant plus criante l'urgence d'une évangélisation renouvelée.

© Bernard FORTHOMME
Paris, septembre 2009