Cahiers lasalliens

TEXTES
ÉTUDES - DOCUMENTS

L'Itinéraire évangélique de saint Jean-Baptiste de La Salle
et le recours à l'Ecriture
dans ses *Méditations pour le Temps de la Retraite*

Miguel Adolfo Campos-Marino, F. S. C.

VOLUME I

45

MAISON SAINT JEAN-BAPTISTE DE LA SALLE - 476, VIA AURELIA, ROME

CAHIERS LASALLIENS

TEXTES

ÉTUDES – DOCUMENTS

L'Itinéraire évangélique de saint Jean-Baptiste de La Salle et le recours à l'Écriture dans ses *Méditations pour le Temps de la Retraite*.

Contribution à l'étude sur les fondements évangéliques de la vie religieuse

Miguel Adolfo Campos-Marino, FSC

VOLUME I

45

Scanned at the Lasallian Resource Center
De La Salle Institute - Napa, CA - USA

PRÉFACE

En deux volumes, les Cahiers lasalliens *publient la thèse de doctorat en théologie défendue par Miguel Campas à l'Université du Latran, en octobre 1973. Le jury a observé qu'à l'instar de plusieurs de ses compagnons d'études à l'Institut Jesus-Magister, le candidat avait produit un travail « sortant de l'ordinaire ». A l'unanimité, il lui a décerné la plus haute mention.*

*
* *

Mais cette dissertation académique est avant tout le fruit d'une rencontre.

L'auteur de cet ouvrage rédigé en langue française est un Cubain dont la première formation universitaire s'est faite aux Etats-Unis. Cette recherche théologique est due à un religieux qui, avant son noviciat, s'était spécialisé en chimie. Cette œuvre scientifique nous est offerte par un Frère des Ecoles chrétiennes qui a préalablement enseigné à Saint-Domingue, à Miami, à l'Institut catéchétique de Manizales (ICLA). Ses activités apostoliques lui avaient fait partager profondément les aspirations de la jeunesse latino et nord-américaine. Et son engagement d'éducateur de la foi l'avait amené à contribuer, d'une manière décisive, à la transformation radicale des structures de l'école où il enseignait.

On étonnera sans doute plus d'un lecteur en ajoutant que ce livre sur un saint du grand siècle français a été composé par un homme jeune, éprouvant dans son être les courants et les tensions du monde moderne : au fil de trou années dédiées à un labeur assidu et même austère, il n'a jamais cessé de vibrer aussi à la chanson, à la musique, à la littérature, au cinéma contemporains. Et ceci n'est pas étranger à cela.

Car les questions qui hantaient l'auteur lorsqu'il aborda sa thèse montaient en lui de la confrontation de sa foi à son expérience du monde d'aujourd'hui. Les inquiétudes qui suscitèrent son investigation étaient le résultat des efforts qu'il avait multipliés et des risques qu'il avait pris pour annoncer vraiment aux jeunes de ce temps l'authentique message évangélique. Il avait expérimenté vitalement la question radicale qui se pose à la théologie, aujourd'hui plus impérieusement que jamais : « Comment la Révélation se comporte-t-elle en face de la réalité que nous connaissons et que nous expérimentons, la foi en face de la pensée, la religion en face de la culture, en un mot. Dieu en face du monde » (*H. Zahnrt,* Aux Prises avec Dieu, *p. 399*).

Habité par cette interrogation, pour lui existentielle, il a été amené à la poser à un vivant qu'il a vraiment rencontré : Jean-Baptiste de La Salle. Et il a découvert et montré que, dans son contexte historique et son histoire personnelle, c'est aussi au cœur du monde que de La Salle a vécu la rencontre de Dieu et la marche vers lui par le service ecclésial de ses Frères. L'évangélisme de l'itinéraire lasallien fut celui d'une participation au mouvement d'incarnation de Dieu parmi les hommes.

Saisi par le Seigneur dans la découverte vécue des besoins concrets des enfants pauvres, de La Salle fait alliance avec les maîtres mal assurés dont il partage la condition et dont il épouse l'insécurité. Au sein de cette communion suscitée par l'Esprit en vue d'une mission précise, le Fondateur et les membres de la Communauté des Frères des Écoles chrétiennes s'éduquent les uns les autres à découvrir progressivement le Dieu vivant à l'action dans leur existence, pour l'achèvement, en eux et par eux, de son « ouvrage ». Et c'est en se laissant de la sorte activement saisir, jour après jour, par les exigences de son service évangélique des hommes, que de La Salle est amené à participer librement au mystère pascal : de son anéantissement jusqu'à la mort, de son

expérience vécue de l'abandon de Dieu, jaillit la vie libératrice pour lui, pour ses Frères, pour la jeunesse pauvre.

De La Salle est ainsi demeuré toute sa vie tendu vers la réalisation évangélique du bien de la Société qu'il fit naître en naissant par elle à Dieu. Il s'est attaché à faire découvrir et vivre par ses Frères, en la grisaille apparente de leur existence sans relief, l'exaltante aventure de la saisie par le Dieu vivant et de la collaboration responsable, en Eglise, à son histoire du salut. Il les a amenés à percevoir et à réaliser, dans leurs tâches modestes d'instituteurs, l'actualisation de l'amour libérateur de Dieu, en faveur de jeunes que leur condition sociale semblait vouer irrémédiablement à une vie sans issue terrestre ni espérance chrétienne.

*
* *

Cette méditation sur l'évangélisme des origines de l'Institut Lasallien procède donc d'un dialogue entre deux vivants, mystérieusement réunis par une parenté intérieure, en dépit des distances spatiale, chronologique, culturelle qui séparent leurs univers respectifs. La thèse n'en constitue pas moins, cependant, une contribution de valeur à l'étude de la question théologique - redevenue actuelle - des Fondements évangéliques de la vie religieuse. Car c'est bien à l'éducation de l'esprit évangélique de ses premiers disciples que saint Jean-Baptiste de La Salle a consacré sa vie entière et toutes ses activités.

Il l'a fait notamment en écrivant à leur intention nombre d'ouvrages spirituels ou pédagogiques. Parmi ces livres, les Méditations pour le Temps de la Retraite occupent une place centrale bien que longtemps méconnue. Or ce traité est littéralement tissé de citations du Nouveau Testament, de saint Paul surtout, mais aussi des Évangiles et des Actes des Apôtres. Ne serait-ce donc pas là que l'on devrait trouver les fondements évangéliques de la vie du Frère ? De fait, l'auteur de cette thèse s'est attaché à scruter les MTR. Il en a inventorié les richesses. Il en a saisi l'unité dynamique, et il l'a mise en valeur mieux que ses prédécesseurs.

La force et l'originalité de son inspiration première l'ont cependant préservé de la tentation de définir l'évangélisme de la vie du Frère à partir d'un écrit du Fondateur. Il a senti d'instinct que l'on ne peut comprendre une pensée durable qu'à la lumière de l'expérience vécue de son auteur ; la permanence d'un message ne peut être captée que si l'on tient compte de la situation unique dans laquelle il a été élaboré et transmis ; et pour manifester l'actualité d'un enseignement, il faut rejoindre les hommes concrets qui, par leurs questions vitales et leurs réponses vécues, avaient permis que naisse, se développe, se précise cet enseignement. Plus profondément, Miguel Campos a saisi que, plutôt que dans un écrit -fût-ce l'Écriture - chaque Frère doit chercher le fondement de sa vie dans l'Évangile-en-acte ici et maintenant, en référence à la Bonne Nouvelle actualisée dans l'existence de M. de La Salle et la genèse de sa première communauté.

On ne perçoit le sens des MTR que si l'on découvre en elles la thématisation d'une expérience, d'un itinéraire d'incarnation et de communion pour un service. Et les citations bibliques qui forment le tissu de cet ouvrage ne demeurent prégnantes et actuelles que parce qu'en recourant à la parole de l'Ecriture, de La Salle lisait sa propre histoire comme histoire du salut, et appelait les Frères à reconnaître dans leur propre aventure humaine, l'actualisation de l'œuvre salvifique de Dieu.

De la sorte, la première et la seconde parties de cette thèse sont indissociables.

*
* *

Mais l'étude de l'itinéraire évangélique de M. de La Salle met elle-même en œuvre une méthode originale, née de la même inspiration première. Ou du moins elle applique à l'histoire lasallienne les meilleures ressources de l'herméneutique moderne.

Les récits des premiers biographes demeurent la source nécessaire de toute tentative nouvelle d'approche du mystère personnel de M. de La Salle. En y revenant avec attention, il ne faut pourtant pas perdre de vue que, des événements qu'ils rapportent, les hagiographes proposent des lectures, marquées - et à l'occasion gauchies - par leurs propres catégories mentales et leurs intentions avouées ou implicites. Pour rejoindre plus sûrement les événements mêmes dans leur authenticité, il était nécessaire de confronter entre elles les différentes lectures que donnent Bernard, Maillefer, Blain.

Il fallait aussi tenter de découvrir l'interprétation personnelle que de La Salle a lui-même donnée de son propre itinéraire. Homme du siècle classique, le Fondateur n'était guère enclin aux confidences. Homme d'action, il n'a pas eu le loisir de s'attarder à la rédaction d'ouvrages autobiographiques. En des écrits apparemment fonctionnels, c'est bien aussi une sorte de lecture de son expérience religieuse la plus intime qu'il nous livre souvent. Miguel Campos a eu le mérite, assez neuf, de pressentir cette évidence.

Et il nous en montre la fécondité à propos de textes aussi divers que le *Mémoire des Commencements*, le *Mémoire sur l'Habit*, les *Règles que je me suis imposées*, la Formule des Vœux, nombre de Lettres de circonstance ou de direction, certains passages de la Règle, et jusqu'à une missive tendrement impérative adressée par les Frères au Fondateur en 1714. Plus sûrement qu'un journal intime, ces textes nous fournissent une clef de la compréhension, par de La Salle lui-même, de la signification et des exigences évangéliques des événements de sa vie quotidienne ; ces écrits nous montrent comment il perçut peu à peu dans son histoire la réalisation actuelle du dessein de Dieu en cours d'achèvement.

Sur cette méthode, l'auteur s'explique sobrement et avec densité dans l'Introduction à la première partie. Il y définit clairement un vocabulaire original qu'il a lui-même créé et que toute la thèse utilise en l'éclairant. Les quatre événements-clefs qu'il retient sans arbitraire recouvrent bien tout l'itinéraire Lasallien. Les paroles-force qu'il rapproche, sans systématisation rigide, de ces événements-clefs traduisent bien les constantes de son itinéraire, en même temps qu'elles jalonnent la progression d'une parole-action unique. Et l'étude des MTR. peut dès lors apparaître comme l'approfondissement de la parole-force majeure du Fondateur, celle où il thématise son expérience-sommet, c'est-à-dire la totalité de son existence saisie d'un seul regard, celle où il éduque le mieux l'évangélisme dynamique de la vie de ses disciples.

*
* *

Miguel Campos récuse l'opposition entre objectivité et subjectivité. Il préfère parler de présence et de communion. Il s'est engagé tout entier lui-même dans sa recherche. Il n'en demeure pas moins vrai que, pour rencontrer vraiment M. de La Salle, il a dû se livrer à une investigation sérieuse. La rigueur d'une méthode exigeante est plus apparente dans la seconde partie. Délibérément en garde contre toute tentation de synthèse prématurée, qui eût imposé à de La Salle un cadre de pensée étranger et arbitraire, l'auteur s'est obligé à suivre pas à pas la démarche même des MTR. Il s'est astreint à une analyse minutieuse de toutes les citations bibliques qui forment la trame du texte. Pareil effort d'objectivité - combien méritoire pour l'auteur - ne pouvait aller sans lenteurs ni sans une certaine aridité.

Le lecteur qui saura participer à cette ascèse et consentir à un cheminement qui comporte quelques traversées de désert rencontrera, en de nombreuses pages, des oasis rafraîchissantes pour étancher la

soif et stimuler la marche. L'auteur peut les lui offrir grâce précisément à sa familiarité docile et amoureuse avec la source lasallienne Au terme du laborieux voyage, le compagnon de route restera émerveillé d'avoir redécouvert, dans la pensée du Fondateur, une terre toujours fertile et verdoyante.

Moins visiblement peut-être, la même rigueur de méthode caractérise tout autant la première partie de la thèse. Afin de parcourir l'itinéraire évangélique de M. de La Salle, l'auteur a pris comme guides les premiers biographes. Il s'est mis a leur école. Il les a éclairés et complétés les uns par les autres. Sa démarche a été ici facilitée par les nouveaux jalons qu'offrent désormais les recherches entreprises récemment par des travailleurs patients et discrets.

Il semble symptomatique et prometteur que cette thèse prenne, dans les Cahiers lasalliens, le relais immédiat de l'œuvre exhaustive de L. de M. Aroz. Les investigations de cet érudit permettront de mieux restituer la véritable figure humaine de M. de La Salle, longtemps voilée par l'auréole opaque et conventionnelle que Blain s'était pesamment empressé de lui imposer. Du même coup, le visage du Fondateur rayonnera plus vivement d'une sainteté plus attirante pour nous, parce que plus intérieure et plus personnelle à Jean-Baptiste de La Salle.

*
* *

Si ordonnée qu'en soit la présentation, cette thèse n'a pourtant rien d'une dissertation lourdement scolaire. Elle ferait penser plutôt à une composition musicale où les thèmes s'entrecroisent, se reprennent, mais s'enrichissent en de multiples variations. Et la symphonie touche l'auditeur à un niveau plus profond que celui où pourrait l'atteindre le seul langage verbal.

Les divisions et subdivisions multiples ne donneront pas le change : l'intuition féconde qui a engendré cette recherche possède la simplicité des idées neuves. L'auteur de cette thèse a compris que le surgissement, dans l'Eglise au cours de son histoire, des multiples variétés de la vie religieuse n'a rien d'un processus déductif. L'Evangile jaillit dans une situation concrète ; la réponse évangélique des hommes s'exprime en des formes différentes parce que marquées, dans leur globalité originale, par la conjoncture unique où l'Esprit suscite cette réponse.

N'est-ce pas d'abord en cela que consiste la nature charismatique de la vie religieuse ? N'est-ce pas ainsi qu'est rendue tangible aux hommes la permanente actualité, la jeunesse toujours neuve de l'Evangile : de la Bonne Nouvelle du salut de Dieu manifesté dans la libération en Jésus-Christ des hommes concrets ; du salut de Dieu vécu dans l'accueil intérieur de l'irruption transformatrice de Dieu au cœur de l'homme qui répond ; du salut de Dieu opéré par l'Esprit dans la communion fraternelle qui s'ouvre à l'Eglise et à la fraternité universelle ?

C'est par là, me semble-t-il, que cette thèse apporte une contribution originale et féconde à la question des Fondements évangéliques de la vie religieuse. Elle montre à l'évidence que le problème doit être abordé en rompant avec le schéma rigide des « trois conseils évangéliques ». Elle manifeste que la vie religieuse n'existe pas comme un en-soi, et que son fondement évangélique ne peut être défini, ni même étudié, en général et comme de l'extérieur.

La solidité des assises de cette étude, l'ampleur de ses perspectives ne sont peut-être perceptibles qu'à une lecture attentive. La richesse de ses harmoniques est pourtant réelle. Limitée dans son objet formel, cette recherche exploite et orchestre en effet des thèmes théologiques permanents que notre contexte historique et culturel nous donne d'écouter d'une oreille neuve. Dieu parle ici et maintenant. L'Eglise, peuple de Dieu en marche dans le monde, y vit l'aujourd'hui de Dieu en une tension de mémoire et d'espérance. La vie morale chrétienne jaillit quotidiennement de l'Esprit qui habite l'homme et suscite son élan ; elle est exigence de croissance dans l'Esprit, dans la

communion universelle, dans l'effort de libération terrestre des hommes, suscité par leur attente même du monde nouveau déjà actif au cœur du monde présent.

*
* *

Cette thèse nous offre une approche originale de l'événement-de La Salle et nous en montre l'actualité. Par sa méthode et ses résultats, elle apporte une contribution féconde à l'étude des Fondements évangéliques de la vie religieuse. Elle montre que l'on doit et que l'on peut traiter un tel sujet en élargissant ses perspectives de tout l'apport de *Lumen Gentium, Gaudium et Spes, Dei Verbum* ; la théologie de la vie religieuse — devenue presque une mode — a tout à perdre si elle s'enferme aux limites étroites de son domaine strict qui devient alors rapidement un ghetto. Elle a tout à gagner à s'ouvrir au souffle vivifiant d'une théologie renouvelée de la Révélation, de l'Eglise, du monde, de l'action de Dieu. Miguel Campos n'en disserte pas abstraitement, mais toute sa thèse le démontre à l'évidence. Ce n'est pas un mince mérite.

Mais, surgi de la vie, cet ouvrage y renvoie aussi, de même que son auteur est retourné à la jeunesse américaine et à ses Frères de Miami qu'il n'avait pas quittés pendant une interruption studieuse qui n'eut rien d'une parenthèse. Car ce que nous montre son travail, c'est surtout qu'il nous faut chercher Dieu au cœur de notre monde ; c'est que l'Evangile jaillit aujourd'hui, pour nous, dans la conjoncture : dans ce nœud fragile des relations humaines où nous avons à vivre et à manifester l'amour gratuit qui nous a atteints pour que nous en témoignions.

Ce que nous montre cette thèse, c'est aussi que nous ne pourrons vivre notre histoire humaine comme histoire du salut, que si nous la confrontons sans relâche à la parole de l'Ecriture, dans la prière solitaire, la contemplation inlassable, la célébration liturgique. Nous ne pourrons donner toute la densité humaine qu'ils requièrent à nos engagements concrets dans l'aujourd'hui que si nous les vivons dans une tension de mémoire et d'espérance : si nous acceptons de nous laisser diriger par l'Esprit, du plus profond de nous-mêmes, et en Eglise, vers Jésus-Christ en qui sont déjà promises et accomplies la libération et la réconciliation des hommes; vers Jésus-Christ dont nous attendons activement l'avènement définitif, et dont l'Esprit nous appelle sans cesse en-avant.

Il n'est pas d'autre fondement évangélique à une existence que nous voulons tout entière religieuse.

*
* *

Le mot d'espérance vient de se poser sous ma plume. On me pardonnera, au terme de cette Préface, de rendre témoignage à l'espérance que la thèse de Miguel Campos peut contribuer à raviver.

La vie religieuse est en crise : si c'est une banalité de le constater, les déchirements et les souffrances que cette crise provoque chez des femmes et des hommes vivants n'ont rien d'académique :

Mais c'est d'espérer qui est difficile.

Et le facile et la pente est de désespérer et c'est la grande tentation. La tentation de désespérance prend des visages multiples que nous découvrons en nous et autour de nous : tentation de la rupture fracassante ou de l'éloignement silencieux; tentation de l'indifférence honteuse ou hautaine, ou de l'émigration feutrée vers la culture de quelque jardin intérieur; tentation de s'irriter d'affrontements épuisants, de céder à la panique des délestages anxieux, de se sécuriser par le raidissement obstiné, l'idéalisation nostalgique du passé, l'aveuglement lénitif devant la réalité, l'attente chimérique de restaurations miraculeuses.

La crise est là, elle nous concerne : nul besoin de la provoquer artificiellement. Cette thèse m'a personnellement aidé à raviver la petite espérance qu'il faut accueillir chaque matin, avec tendresse pour elle et patient humour envers soi. Dans la rencontre de l'auteur avec M. de La Salle, j'ai éprouvé l'actualité percutante de l'inspiration et du message lasalliens : l'Esprit agit aujourd'hui par de La Salle, et j'ai été témoin de la force de son irruption séduisante et irrésistible. En accompagnant un Frère dans cette rencontre, j'ai été moi-même touché, dans mon regard et dans mon engagement, par cette puissance qui sourd d'un Autre au cœur de nous-mêmes.

La crise est là, elle nous concerne : l'ouvrage ici publié montre la place tenue par les crises dans l'itinéraire de M. de La Salle ; il manifeste de quel approfondissement spirituel elles furent chaque fois, pour lui, non pas l'occasion, mais la source.

Grâce à l'Esprit de Dieu reconnu en ces nombreux appels à de nouveaux exodes intérieurs, par son accueil réaliste et courageux de ces crises, de La Salle y trouva l'affinement incessant de sa conscience évangélique et le renouvellement continuel de son engagement ecclésial au service de l'Evangile.

Les jours mauvais pleuvent ; sans se presser; sans se lasser; l'heure après l'heure, le jour après le jour. Les jours mauvais pleuvent.

Et de toute cette eau qui glisse inlassable du ciel, (d'un ciel qu'ils pourraient dire mauvais),

De toute cette eau qui glisse par terre, de toute cette pluie oblique,

(D'autres en feraient des marais et des marécages pleins de fièvres et tout peuplés de sales bêtes dégoûtantes).

Mais eux, la bonne terre, ma terre meuble et bien cultivée.

Bien aménagée.

Ma bonne terre d'âmes, bien labourée par mon Fils depuis des siècles et des siècles, ... ils recueillent toute cette eau qui tombe.

Et merveille ils n'en font point des marais et des boues et des vases.

Et des algues et des scolopendres et des plantes bizarres.

Mais merveille c'est cette eau même qu'ils recueillent et ils n'en sont point embarrassés.

Car merveille c'est de cette eau même qu'ils font jaillir la source.

C'est cette eau, c'est la même eau qui court au ras des prés.

C'est la même eau saine qui monte aux tiges du blé pour le Pain.

C'est la même eau qui monte aux sarments pour le Vin, ...

C'est la même eau recueillie qui rejaillit, qui ressource.

Dans la nouvelle fontaine, dans le rejaillissement jeune.

Dans la source et le ressourcement de l'espérance.

(Charles Péguy, Le Porche du Mystère de la Deuxième Vertu.)

La crise est là, elle nous concerne : mais la source évangélique captée, dans les orages comme dans les pluies quotidiennes de sa vie, par l'espérance de M. de La Salle rejaillit aujourd'hui en de nouvelles fontaines.

Rome, le 26 janvier 1974 en la fête de la Translation des Reliques de saint Jean-Baptiste de La Salle.

Michel Sauvage, F. S. C.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le sous-titre de ce travail le présente comme une Contribution à l'étude sur les fondements évangéliques de la vie religieuse. Nous voudrions, dans cette Intro-duction générale situer notre recherche dans le contexte où elle est née : celui des recherches actuelles sur les fondements évangéliques de la vie religieuse (§ 1), question d'autant plus débattue de nos jours que la situation actuelle de mutation de l'Eglise et du monde interpelle radicalement l'institution religieuse et oblige les religieux à revenir aux sources mêmes de leur évangélisme (§ 2). C'est pourquoi notre contribution se centrera sur l'étude concrète des fonde-ments évangéliques dans la forme particulière de vie religieuse menée dans l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes, spécialement en son jaillissement originel (§ 3). L'objectif, la méthode et le plan de notre travail pourront dès lors être précisés (§ 4).

§ 1

Recherches actuelles sur « les fondements évanééliques de la vie reliéieuse ».

Cette question est actuelle. Elle a fait l'objet, dans les dernières années, d'un certain nombre de travaux 1. Nous partirons de ceux du P. Tillard, spé-cialiste très connu par ses nombreux ouvrages de théologie de la vie religieuse 2 ainsi que par son enseignement en ce domaine 3 : il a publié en 1969 un article important intitulé précisément : Le fondement évangélique de la vie religieuse 4.

1 Pour la bibliographie, cf. J.-M. BELTRAN, 0. F. M., La vida religiosa y el Concilia Vaticano II. Orientacion bibliografica, 1968, pp. 75-77 : fundamentaciôn biblica; pp. 77-79 : los consejos evangelicos. P. JACQUEMONT, 0. P., La vie religieuse à l'heure de Vatican II (bulletin bibliographique) dans RSPT 52, 1968, pp. 552-581 : la vie religieuse et les con-seils évangéliques, pp. 557-560; Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel Mondo, L. D. C. Torino, 1970 : fondamenti biblici délia vita religiosa, pp. 906-908; i consigli evan-gelici, i voti e le Constituzioni, pp. 911-913.

2 Bornons-nous à signaler : Les Religieux au Cœur de V Eglise, Montréal, 1967; L'Adap-tation et la Rénovation de la Vie religieuse, Unam Sanctam 62, Paris, Cerf, 1967. Le P. Til-lard a dirigé cette publication et il en a écrit plusieurs chapitres : les grandes lois de la réno-vation de la vie religieuse (pp. 77-158); historique des N08 8 et 20 (229-239); du N° 12 (387-395); chapitre sur l'obéissance (449-485). Religieux Aujourd'hui, Coll. Tradition et renouveau 5, Lumen Vitae, Bruxelles, 1969.

3 Notamment à Lumen Vitae, Bruxelles. Nous avons pu consulter le cours poly-copié : Théologie de la Vie religieuse (pro manuscripto tantum), 108 pp. + divers supplé-ments dont : Le projet de la vita religiosa dans l'ensemble du fait évangélique, 45 pp.

4 J.-M.-R. TILLARD, Le fondement évangélique de la vie religieuse, N. R. T., nov. 1969, pp. 916-955.

Tillard donnait dans cet article une abondante bibliographie, très actuelle et très informée, sur cette question. Nous nous inspirons ici du cadre général de cet article — tout en le complétant à la lumière d'autres travaux — pour situer diverses approches de la question. Nous verrons comment les études exégé-tiques et le renouveau conciliaire ont contribué à en renouveler l'intérêt; nous nous arrêterons plus spécialement sur la question des « conseils évangéliques »; enfin nous évoquerons les points que le P. Tillard considère comme « définitive-ment acquis » au sujet des fondements évangéliques de la vie religieuse.

A. — RENOUVELLEMENT RÉCENT DE LA QUESTION

Les progrès de l'exégèse ont remis en question bien des données que l'on considérait comme définitivement acquises à propos de ces fondements scrip-turaires. D'autre part, l'invitation conciliaire à la rénovation des Instituts reli-gieux a, elle aussi, obligé à approfondir la question de ses fondements évangéliques.

1°) Remise en question, par l'exégèse, de quelques thèmes traditionnels.

Quand on parle de « fondement évangélique de la vie religieuse », on songe souvent à un certain nombre de textes scripturaires précis, cités à propos de divers thèmes concernant la vie religieuse.

Les progrès de l'exégèse ont amené à réviser certaines positions : nous en donnons trois exemples : le thème de la perfection; celui de la Sequela Christi; la référence à la communauté primitive de Jérusalem.

Il n'existe qu'une perfection évangélique à laquelle tous sont appelés 1. Cependant, observe Tillard, la distinction avait été souvent formulée entre deux types de réalisation de la vocation chrétienne : les chrétiens ordinaires appelés au salut; les religieux appelés à la perfection 2.

Assez souvent, on trouvait une « origine évangélique » à cette distinction, à laquelle on considérait notamment que l'épisode du jeune homme riche appor-tait une caution. En effet, le jeune homme demande ce qu'il doit faire pour pos-séder la vie éternelle. Jésus lui répond en le renvoyant aux commandements, aux préceptes. Sur l'insistance du jeune homme il poursuit : « si tu veux être parfait (ei theleis teleios einai) va, vends tout ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor aux cieux, puis viens, suis-moi» (Mat. 19 : 21).

1 Cf. Art. cité, p. 918 n. 7 : bibliographie. Voir en outre Lumen Gentium, chap. V, N0" 39 à 42.

2 Art. cité, p. 921 (et bibliographie, note 13); étude de cette distinction dans la tra-dition, dans J.-M. TILLARD, Le Projet de la Vita religiosa (cours polycopié cité note 3 p. 1).

3 « L'interprétation, fortement attestée, qui voit dans ce texte le point d'appui pour une distinction entre deux types d'appel du Seigneur, l'un adressé à qui-conque veut simplement l'entrée dans le Royaume, l'autre proposé à ceux qui tendent vers quelque chose de plus, est-elle fondée ? » 1 L'exégèse contempo-raine ne le pense guère.

Le P. Tillard suit ici l'étude de Simon Légasse : L'Appel du Riche. Contri-bution à l'Etude des Fondements scripturaires de l'Etat religieux 2 : les expressions agathon poiein et teleios einai se recouvrent : observer les commandements (en y adhérant de l'intérieur, par amour), c'est être parfait. La seconde proposition (vends tes biens) manifeste une éventualité à laquelle tout chrétien doit être disposé : l'observation de la loi peut requérir l'abandon des biens 3. Ainsi l'étude de Légasse montre qu'on ne peut pas comprendre ce texte comme indi-quant un double niveau de morale évangélique. Il approfondit et renouvelle donc la question du fondement évangélique de la vie religieuse d'une manière purement exégétique, à partir du thème biblique de la perfection 4.

La Sequela Christi par les apôtres est aussi un thème biblique constam-ment évoqué dans la théologie de la vie religieuse. Ici encore, plusieurs études exégétiques ont renouvelé la manière de comprendre ce thème traditionnel 5. Dans l'article que nous suivons, Tillard reprend l'étude de Schùrmann intitulée : Le groupe des disciples de Jésus, signe pour Israël et prototype de la vie selon les conseils 6. A partir d'une réflexion axée sur la communauté apostolique, Schùr-mann aide à dépasser une présentation matérielle de la Sequela Christi par les apôtres. Reprenant les conclusions de Schùrmann, Tillard attire l'attention sur la signification profonde de l'expression Sequela Christi :

1 Art. cité, p. 920.

2 S. LÉGASSE, L'Appel du Riche. Contribution à l'Etude des Fondements scripturaires de l'Etat religieux, Paris, Beauchesne, 1966.

3 Art. cité, pp. 920-923.

4 Parmi d'autres travaux qui touchent ce thème de la perfection évangélique, citons encore : B. RIGAUX, Révélation des mystères et perfection à Qumran et dans le N. T., dans New Testament Studies (1957-1958), pp. 237-263; J. DUPONT, Soyez parfaits (Mat. 5 :48). Soyez miséricordieux (Luc 6 : 36) dans Sacra Pagina, t. 2, Pans-Gembloux, 1959 pp.150-162; J. DUPLESSIS, Teleios. Thé Idea of Perfection in thé New Testament, Kampla, 1959; S LYONNET, La vocation chrétienne à la perfection selon saint Paul, dans Laïcs et Vie chré-tienne par faite, t. 1, Rome, 1963, pp. 15-32; Y. TREMEL, La perfection et la liberté du disciple selon les Evangiles, dans La Liberté évangélique, Paris, 1965, pp. 29-40.

5 Voir A. SCHULZ, Suivre et imiter le Christ, Paris, 1965; T. AERTS, Suivre Jésus. Evolution d'un thème biblique dans les Evangiles synoptiques, dans Eph. Theol. Loy., 1966, pp. 476-512; G. KITTEL, Akolutheô, dans T. W. Z. N. T., t. 1, 1933, pp. 210-216.
6 H. SCHÙRMANN, Le groupe des disciples de Jésus, signe pour Israël et prototype de la vie selon les conseils, dans Christus 50, 1966, pp. 184-209.

« La marche à sa suite, c'est-à-dire concrètement la vie avec lui et tout ce qu'elle entraîne d'arrachement au style habituel d'existence même fervente, proclame existentiellement la relation absolue que l'Evangile entretient avec l'être-homme, l'emprise totale que la Parole de Dieu révélée en Jésus a sur ce dernier. Par là, d'ailleurs, le groupe apostolique devient noyau de l'Eglise en tant que celle-ci se fonde sur l'accueil inconditionné de la foi... Avant de coopérer au travail de Jésus, de prêcher par ses pauvres mots et son action, le groupe de ceux qui « suivent le Christ » signifie ainsi l'efficacité ultime de la foi, adhésion à une Parole de Dieu qui saisit le tout de l'homme et d'une certaine façon le revendique » l. Ces exigences morales de la mise à la suite du Christ sont celles qui s'imposent à tous les chrétiens. D'autre part, « suivre Jésus » après la résurrection prend des formes différentes. C'est d'abord la vocation chrétienne laquelle, lorsqu'elle est lucide, repose sur la conscience d'avoir été « saisi » par le Christ Jésus dans l'existence profonde. Mais en s'universalisant, cette Sequela Christi atténue cer-tains de ses traits. D'où la réaction chez des disciples qui veulent un type d'exis-tence où apparaisse l'exigence d'absolu, où se manifeste le don total de soi à la valeur suréminente qu'est le Royaume. Le point de départ de cette existence chrétienne selon des modalités particulières n'est pas le désir d'obtenir plus sûrement la perfection; le raisonnement est plutôt l'inverse : « le Royaume découvert en Jésus est tel qu'il vaut la peine de se donner totalement à lui, même au prix des sacrifices les plus coûteux ». Le chrétien doit être disposé à certains renoncements pour le Royaume si les circonstances l'exigent; dans la vocation religieuse « l'attrait exercé par Jésus fait... que l'on quitte des valeurs du monde, de soi intégrables au Royaume et donc bonnes, mais qui sont pré-cisément celles auxquelles dans certaines circonstances le chrétien peut être appelé à renoncer parce qu'elles peuvent risquer de diviser son cœur. Pour être tout entier et sans division au Seigneur Jésus, on se met librement en cet état d'urgence » 2.

Liée à la notion de Sequela Christi, la référence à la communauté apos-tolique de Jérusalem a toujours dominé la pensée théologique sur la vie reli-gieuse, comme elle a inspiré de nombreuses fondations d'instituts religieux 3. L'étude des « Sommaires » insérés dans la trame du Livre des Actes (2 : 42-47; 4 : 32-35; 5 : 12-16) a été reprise également ces derniers temps par les exégètes 4 : leurs travaux montrent que Luc ne songe nullement à la constitution d'une caté-gorie particulière de chrétiens dans l'Eglise :

1 J.-M.-R. TILLARD, art. cité, p. 934.
2 Idem, pp. 936-937.
3 Ibid., pp. 940-941.
4 Sur ce thème : F.-J. Foakes, Jackson, S. Lyonnet, L. Cerfaux, P. Benoît, J. Dupont cités par TILLARD, art. cité, p. 940 note 61.

« La vocation de croyant avec toutes ses exigences est univoquement celle de tout homme accueillant la Parole de Dieu et scellant cet accueil dans le baptême...

Pourtant, dans l'Eglise demeure toujours une tension, un appel profond venant de l'Esprit et orienté vers la réalisation de quelque chose se rapprochant le plus possible à la koinonia primitive explicitement reliée par les Actes au mystère de la Pentecôte et où VEkkIesia tou Theou s'est manifestée, à sa naissance, en sa réalisation exemplaire. Dans le feu de l'Esprit, l'Eglise ce jour-là s'est modelée en Koinonia. En elle l'Esprit ne cesse de soupirer vers l'émergence de ce qui reste l'idéal manifesté à son origine » 1. Nous reviendrons plus bas sur ce dernier exemple auquel Tillard attache une signification particulière. Notons seulement pour l'instant que les études exégé-tiques ont contribué à approfondir des notions traditionnellement reconnues comme classiques dans la

théologie de la vie religieuse, ce qui a permis aux théo-logiens de mieux poser la question de ses fondements évangéliques. De fait, dans l'article que nous citons, Tillard en vient à centrer son étude sur deux registres : « le groupe de ceux qui suivent Jésus » 2 et « la communauté primitive des Actes » 3.

Mentionnons d'un mot une piste de recherche dont le point de départ n'est pas directement le renouveau exégétique, bien qu'elle se serve de ses pro-grès. Plusieurs auteurs remettent en question des positions traditionnelles sur les fondements évangéliques de la vie religieuse, en prenant comme point de départ des questions et problèmes actuels. A titre d'exemple, signalons l'ouvrage du P. Matura, Célibat et Communauté qu'il présente comme une contribution à l'étude des fondements évangéliques de la vie religieuse 4. « Les problèmes sou-levés et les hypothèses avancées ici, écrit Matura, ne sont pas le fruit d'une réflexion purement théorique. Celle-ci s'appuie sur un contact étroit et prolongé avec des formes renouvelées de la vie religieuse, sur une expérience de vie en fraternité et sur de nombreux échanges avec des religieux de tout ordre qu'une

1 Art. cité, p. 942.

2 Ibid., pp. 933-940.

3 Ibid., pp. 940-953.

4 T. MATURA, Célibat et Communauté. Les Fondements évangéliques de la Vie religieuse, Paris, Cerf, 1967. L'auteur rappelle d'abord la conception courante de la vie religieuse « à la veille du Concile »; il esquisse ensuite rapidement l'enseignement du Concile sur la vie religieuse (chapitre I). Dans le chapitre II, il traite de quelques problèmes d'ordre histo-rique, étudie les fondements scripturaires de la vie religieuse : pour chacun des trois « conseils » et pour la vie commune; il examine le sens de la vie religieuse dans l'Eglise et compare les types de l'existence chrétienne (laïcat, sacerdoce, vie religieuse); il parle de l'apostolat des religieux, qu'il tend à situer moins au plan des activités que de l'existence « religieuse » elle-même. Il présente « divers types de vie religieuse » et distingue, ici encore, entre vie religieuse « en soi » ou « gratuite » et vie religieuse « fonctionnelle »; enfin le chapitre III étudie les structures fondamentales de la vie religieuse : comme existence chrétienne (évangélisme, communauté) et d'après son élément propre : le célibat. 2

situation particulière nous permet d'avoir fréquemment1. » Cependant, Matura est amené lui aussi à utiliser certains apports des études exégétiques que nous avons évoquées, pour ramener le fondement évangélique de la vie religieuse au célibat et à la communauté 2.

2°) Le rôle du Concile dans les recherches sur les fondements évangéliques de la vie religieuse.

Nous n'avons voulu, dans les lignes qui précèdent, que montrer l'actualité du sujet : un intérêt nouveau se fait jour sur la question des fondements évan-géliques de la vie religieuse, et on cherche à mieux comprendre la signification et les exigences de son « évangélisme » 3. Ce regain d'actualité des études sur les fondements évangéliques s'explique en partie par l'orientation que le Concile a donnée à la vie religieuse. Rappelons sommairement trois éléments de cette inspiration conciliaire.

D'une part, le Concile a engagé tous les Instituts religieux dans une entre-prise effective de renouveau. Il les a invités à se dégager de tout ce qui est « désuet » pour retrouver avec plus de vigueur l'essentiel de la vie religieuse. Cette nécessité de distinguer entre l'essentiel de ce style d'existence chrétienne et les formes accessoires qu'il faut relativiser ou supprimer, oblige les Instituts à s'interroger sur ce qui est au cœur de la vie religieuse et à l'examiner à la lumière des sources scripturaires notamment 4.

1 T. MATURA, op. cit., p. 10.

2 « Les résultats de notre recherche biblique peuvent donc s'établir comme suit : le seul élément scripturaire explicite que la vie religieuse peut considérer comme son fondement spécifique est le célibat consacré. Le célibat est un don particulier accordé à certains chrétiens; il est une figure eschatologique de l'homme, de la situation qui sera la sienne dans le monde de la résurrection. La communauté et la pauvreté sont aussi des valeurs bibliques très importantes, mais elles ne constituent pas un charisme donné seule-ment à quelques-uns; elles sont proposées comme un idéal

et une exigence à tous les chré-tiens et donc aussi aux religieux. Quant à l'obéissance religieuse, on ne peut pas dire que le concept tel qu'il est habituellement exposé trouve une justification directe dans les textes du N. T. » (T. MATURA, op. cit., pp. 54-55).
3 « Par évangélisme nous entendons « le propos de ressourcer la vie ou la pensée à » l'Evangile, de les fonder sur l'Evangile, de les faire régler par l'Evangile, tout pur, par-» delà les superfétations ou les habitudes qui alourdissent le christianisme à un moment » donné » (Y. CONGAR, Évangélisme, dans Catholicisme, 4, 764). T. Matura commente cet énoncé, en soulignant que le recours à quelques textes ne suffit pas à définir l'évangélisme : « si l'on va au fond des choses, se référer à l'Evangile c'est se référer à J.-C., en tant que révélation et accomplissement par sa Personne, son œuvre et sa Parole, du dessein de salut du Père » (op. cit., p. 93 s.).
4 Tous les commentaires de Perfectae Caritatis seraient ici à citer; cf. l'ouvrage de Tillard, cité p. 1 note 2; J.-M. BELTRAN, op. cit., pp. 41-48; Per unapresenssa..., pp. 880-892; G. LIGABUE, La testimoniansa escatologica délia vita religiosa, Rome-Paris, p. 17, note 2 b.

D'ailleurs — et c'est notre seconde remarque — le Concile a demandé très explicitement aux Instituts religieux d'entreprendre leur rénovation en revenant à l'Evangile :
« La norme ultime de la vie religieuse étant de suivre le Christ de la façon pro-posée par l'Evangile, il sera pour tous les Instituts la règle suprême » 1. Cette invitation capitale de retour à l'Evangile a été étudiée avec précision par Tillard, qui met en garde contre tout rétrécissement à ce sujet, en dégageant la signification de cette prescription :
« Elle ne signifie pas simplement que tout (constitutions, coutumes, etc...) doit
être jugé à la lumière de l'Evangile et n'être maintenu que si trouvé conforme à la pensée du Seigneur. Elle signifie surtout que la rénovation doit être établie et construite à partir de l'Evangile. La nuance est très importante. L'Evangile est la règle première et fondamentale » 2. Cela suppose que tous les Instituts engagés dans Vaccommodata renovatio trouvent dans l'Evangile le principe radical de cette entreprise. Ils sont amenés par là à se poser d'une manière plus aiguë des interrogations sur le contenu et la signification de ce radicalisme évangélique, base de la vie religieuse et de sa rénovation.
Cette orientation du Concile est corroborée encore par une troisième observation : Vatican lia donné aux Instituts un autre critère de rénovation, le retour à l'esprit et aux intentions spécifiques du Fondateur :
« Pour le bien même de l'Eglise, les Instituts doivent avoir leur caractère et leur fonction propres. Aussi faut-il fidèlement mettre en lumière et maintenir l'esprit et les intentions propres des fondateurs, ainsi que les saintes traditions, toutes choses qui constituent le patrimoine de chaque Institut » 3. Le retour à l'inspiration du Fondateur implique également le retour à l'Evangile. S'il est une constante de l'histoire de la vie religieuse dans l'Eglise, c'est l'inspi-ration évangélique des grandes fondations, la volonté de ses instigateurs de vivre radicalement l'Evangile.
Ce trait capital a souvent été mis en lumière à propos des divers types de vie religieuse, anciens et modernes 4. A titre d'exemple, mentionnons ici la vie monastique : « C'est l'Evangile seul, écouté et pris à la lettre par des âmes simples, en Egypte et aussi bien ailleurs, qui fera surgir l'anachorèse » écrit
1 Perfectae Caritatis, 2 a.
2 J.-M.-R. TILLARD, L'Adaptation..., pp. 107-108.
3 P. C., 2 b.
4 M. SAUVAGE, Valeurs évangéliques de l'état religieux dans Lasallianum, 2, pp. 113-120.

 L. Bouyer 1. De fait, dans la Vie de Saint Antoine, écrite par saint Athanase 2, on peut saisir le jaillissement évangélique du monachisme naissant dans l'Eglise au moment où les anachorètes, successeurs des martyrs, rendent témoignage au Christ par une vie selon l'Evangile 3. « Rien n'est plus notable que

le rôle envahis-sant, absorbant de la Parole divine dans la vie des anciens moines. C'est dans des lectures liturgiques de l'Evangile que saint Antoine entend sa vocation. Ce sont encore des paroles scripturaires qui meuvent toutes ses démarches, qui inspirent toute sa spiritualité 4. » « Pour devenir le Père des moines, il ne lui en faudra pas plus que décider de mettre ces paroles en pratique et à la lettre 5. » Toute la vie ascétique du Père des moines se déploie selon la dialectique pascale d'appel de la Parole de Dieu et d'obéissance à l'Evangile 6. Et l'on peut suivre le même filon évangélique dans l'histoire monastique : Basile dont les Règles « n'ont d'autre but que d'anticiper ou d'expliciter la seule véritable règle monastique, l'Evangile » 7; Benoît qui n'offre aux moines désireux de suivre l'« école du ser-vice du Seigneur » rien d'autre qu'un « abrégé de l'Evangile » 8; et d'une manière générale, tout le monachisme médiéval, byzantin, contemporain 9, ainsi que l'entendent d'ailleurs les meilleurs interprètes de la pensée monastique :

« Toutes ces voies diverses, écrit Etienne de Muret, ont été recommandées par divers Pères en leurs écrits qu'on appelle : Règle de saint Basile, règle de saint

Augustin, règle de saint Benoît. Celles-ci, pourtant, ne sont pas la source de la vie religieuse ; elles en sont des dérivés; elles n'en sont pas la racine; elles en sont des branches. Car il n'y a pour la foi et le salut qu'une seule première et principale

Règle des règles dont toutes les autres découlent comme des ruisseaux de leur source ; et c'est le saint Evangile que le Seigneur a transmis aux apôtres et que ceux-ci ont annoncé fidèlement dans tout l'univers » 10.

La même insistance sur le radicalisme évangélique se retrouve à propos des Mendiants. UEvangile dans la Conjoncture : les analyses du P. Chenu

1 L. BOUYER, La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères, p. 371.

2 Le texte de la vie de saint Antoine a été souvent étudié ; bibliographie dans P. COUSIN, Précis d'Histoire monastique, pp. 44-45.

3 Pour le contexte historique : FLICHE et MARTIN, Hist. de l'Egl., t. 3 : de la paix constantinienne à la mort de Théodose.

4 L. BOUYER, Le Sens de la Vie monastique, Turnhout-Paris, 1950, p. 258.

5 L. BOUYER, La Spiritualité..., p. 372.

6 Parmi les nombreux travaux sur la vie de saint Antoine, mentionnons seulement : L. BOUYER, La Vie de Saint Antoine, Fontenelle, 1950.

7 M. SAUVAGE, art. cité, p. 177.

8 Expression de J. LECLERCQ, La Vie parfaite..., pp. 114-121.

9 Cf. L. BOUYER, Le Sens de la Vie monastique, pp. 258-259; 0. ROUSSEAU, Mona-chisme et Vie religieuse d'après l'Ancienne Tradition de l'Eglise, p. 23.

10 P.L. 204, 1135-1137.

montrent comment la modernité de VOrdo Praedicatorum au moment de son apparition est intimement liée à son évangélisme radical1. A la même époque, c'est un même retour à l'Evangile pur et neuf qu'entendent réaliser François d'Assise et ses premiers disciples. C'est bien ce leitmotiv de la conversion à l'Evangile que l'on retrouve par exemple sous la plume de Thomas de Celano, résumant l'œuvre de François :

« A une époque où la doctrine évangélique était stérile, non seulement dans son pays, mais dans l'univers, François fut envoyé de Dieu pour rendre, par le monde entier, à l'exemple des apôtres, témoignage à la vérité... Ce nouvel évan-géliste de notre âge répandit dans tout l'univers, comme un des fleuves du para-dis, les eaux vives de l'Evangile, et il prêcha par son exemple la voie du Fils de Dieu et la doctrine de la vérité » 2. L'idéal franciscain est de pratiquer l'Evangile « à la lettre et sans glose » : « au pape Innocent III qui hésitait devant la volonté de pauvreté radicale de Fran-çois et de ses compagnons, un cardinal de son entourage fit observer que les nouveaux religieux ne prétendaient pas à autre chose qu'à l'observation intégrale de l'Evangile; refuser d'approuver leur règle aurait équivalu implicitement à déclarer impraticable le message du Christ » 3.

Un dernier exemple, récent, nous montre la permanence de ce thème dans la vie religieuse : les Petits Frères de Jésus, fondés par le P. Voillaume ne se proposent rien d'autre que « de vivre l'Evangile à la face du monde » 4. Bref, le retour au Fondateur demandé par le Concile implique nécessairement un retour à l'Evangile et la consigne conciliaire à ce sujet suscite un intérêt nouveau pour la question des fondements évangéliques de la vie religieuse, dans la spécificité des Instituts religieux fidèles à l'esprit et aux intentions propres des fondateurs. Comme le remarque le P. Voillaume, la même fidélité à l'Evangile peut expliquer la diversité même des formes de vie religieuse : la richesse de l'Evangile est telle qu'une seule institution ne peut suffire à l'épuiser, et les situations humaines,

1 Cf. M.-D. CHENU, Introduction à l'Etude de Saint Thomas d'Aquin, pp. 38-43; Saint Thomas d'Aquin et la Théologie, p. 3. Cf. aussi : Saint Dominique. La Vie apostolique. Textes présentés et annotés par M.-H. VICAIRE, Paris, Cerf, 1965.

2 Vita Prima, deuxième opuscule, début.

3 Cf. THOMAS DE CELANO, Vita, II, XI : « Innocent III craignit en homme prudent que son dessein (de François) ne fût au-dessus de ses forces »; le saint lui répond par l'allégorie de la pauvreté; cf. J. JOERGENSEN, Saint François d'Assise, pp. 132-139.

4 R. VOILLAUME, Lettres aux Fraternités, t. 2, p. 35. Même orientation chez la Fon-datrice des Petites Sœurs de Jésus : « II peut y avoir différentes conceptions dans l'obser-vance des règles religieuses. Celle des Petites Sœurs de Jésus te demandera toujours de subordonner les prescriptions de la vie religieuse à celles de l'Evangile et tu devras toujours mettre la charité au-dessus de toutes les règles pour en faire la règle suprême parce qu'elle est le plus grand et comme l'unique commandement de Jésus » (A la Suite du Frère Charles de Jésus, Le Tubet, 1952, p. 17).

si diverses soient-elles, peuvent toutes se vivre d'une manière intégralement évangélique; de même un seul religieux ne peut vivre l'Evangile sous tous ses aspects, de là, à l'intérieur d'une même communauté, la nécessaire complémen-tarité des fonctions 1.

La troisième observation que nous voulons faire sur la doctrine conciliaire concerne les hésitations actuelles du langage : un examen attentif de ce que le Concile entend par « fondements évangéliques de la vie religieuse » fait appa-raître, en effet, une double ligne de langage.

D'une part, nous venons de le rappeler, Perfectae Caritatis rappelle que la « norme ultime de la vie religieuse étant de suivre le Christ selon l'enseignement de l'Evangile, cela doit être tenu par tous les Instituts comme leur règle suprême » 2. Cette manière de renvoyer globalement les religieux à l'Evangile se retrouve en d'autres passages conciliaires, notamment dans Lumen Gentium. La Constitution sur V Eglise observe que cet état (religieux) « imite de plus près et représente continuellement cette forme de vie que le Fils de Dieu a prise en venant au monde pour faire la volonté du Père et qu'il a proposée aux disciples qui le suivaient » 3. Cette « forme de vie » est bien celle de la « profession des conseils évangéliques », mais le texte conciliaire élargit les perspectives en évo-quant brièvement le mystère du Verbe incarné. Plus clairement encore, un autre passage de Lumen Gentium évoque la totalité de la référence au Christ, en mettant en même temps en évidence que la diversité des formes de vie religieuse peut se réclamer elle-même de l'Evangile :

« Les religieux doivent tendre de tout leur effort à ce que, par eux, de plus en plus parfaitement et réellement, l'Eglise manifeste le Christ aux fidèles comme aux infidèles : soit dans sa contemplation sur la montagne, soit dans son annonce du royaume de Dieu aux foules, soit encore quand il guérit les malades et les infirmes et convertit les pécheurs à une vie féconde, quand il bénit les enfants et répand sur tous ses bienfaits, accomplissant en tout cela, dans l'obéissance, la volonté du Père qui l'envoya » 4. D'une manière générale d'ailleurs, on peut remarquer que l'enseignement con-ciliaire amplifie le plus souvent la référence qu'il fait aux trois conseils évangé-liques, en montrant comment ils sont orientés à une participation plus plénière au mystère du Christ 5, en soulignant leurs fruits pour la personne 6, pour le

1 R. VOILLAUME, ibid., p. 36.
2 P. C., 2 a.
3 Lumen Gentium, 44, § 3.
4 L. G., 46.
5 L. G., 43; 42, 46; P. C., 1, 13, 14.
6 L. G., 44, 46.

 11 service de l'Eglise 1 et pour la manifestation dans notre monde de la réalité du monde nouveau 2, en les référant enfin à l'Eglise de diverses manières 3.

Mais il n'en demeure pas moins vrai, d'autre part, que le Concile reprend le plus souvent la formulation classique de la doctrine des conseils évangéliques. Il le fait d'abord dans le chapitre 5 de Lumen Gentium qui traite de la pratique des conseils évangéliques, d'une manière assez générale; bien que la triade : pauvreté, chasteté, obéissance, soit présente dans ce chapitre, le Concile ne s'y limite pas. La pratique des conseils évangéliques y est située dans le contexte de l'appel de tous les baptisés à la sainteté selon leur état 4. Le chapitre 6 sur les religieux reprend souvent l'expression « conseils évangéliques » mais en se con-centrant plus explicitement sur la triade classique. Il décrit l'état de vie selon les conseils 5, évoque le rôle de l'autorité de l'Eglise par rapport à leur pratique 6, les situe en référence à la personne humaine 7. Perfectae Caritatis — dont le propos n'est cependant pas doctrinal — reprend cet enseignement de Lumen Gentium en montrant que la profession des conseils évangéliques engage plus étroitement dans la Sequela Christi 8 et la vie de l'Eglise 9, libère et épanouit l'homme, et contribue à faire du religieux un témoin particulier du Royaume 10; cette profession des conseils évangéliques se fait dans les Instituts religieux et dans les Instituts séculiers 11. Ainsi, « on peut voir que le Concile a fait sienne la doctrine traditionnelle sur le rôle des trois conseils dans la tendance à la charité parfaite et notamment dans sa forme institutionnelle réalisée dans la vie religieuse » 12. B. — LES INTERROGATIONS ACTUELLES A PROPOS DES « CONSEILS ÉVANGÉLIQUES »

Ce faisant, le Concile reprenait un langage classique au sujet duquel, cependant, certaines interrogations et difficultés se sont fait jour.

1 L. G. 44, 46; P. C., 1.
2 L. G. 39, 44; P. C., 1.
3 L. G. 43, 45; P. C., 1.
4 L. G. 39, 40, 42.
5 L. G. 43, 44. e L. G. 45.
7 L. G. 46. s P. C. 1, 2, 5, 6, 14.
9 P. C. 1, 5, 6, 8, 14. i° P. C., 12, 13, 14. u P. C., 10, 11.
12 E. BERGH, Les conseils évangéliques d'après le Concile, dans Revue des Communautés religieuses, mai 1965, p. 118. L'exhortation de Paul VI, Evangelica Testificatio, reprend le même langage : N08 1, 7 (qui cite L. G., 42, 43, 44).

1°) La doctrine classique.

Nous n'avons pas l'intention de rappeler d'une manière exhaustive cette doctrine classique que l'on peut trouver dans divers travaux 1. Il nous semble que l'article du P. Mennessier, Conseils évangéliques dans le Dictionnaire de Spiritualité, présente l'état de la question avec clarté et d'une manière fort nuancée. En premier lieu, la théologie morale a fait la distinction entre « pré-ceptes et conseils ». Le précepte étant impératif pour tous, le conseil présenté à tous n'oblige pas tout le monde 2. En deuxième lieu, il est également classique de distinguer à l'intérieur des conseils, « trois conseils », qu'on appelle évan-géliques par antonomase et qui correspondent aux trois vœux de religion. Selon la ligne de l'enseignement de saint Thomas, on envisage alors le conseil comme un moyen pour atteindre la fin, qui est l'observance du précepte de la charité envers Dieu et envers le

prochain. Pour saint Thomas, la perfection de la charité implique une libération spirituelle et les conseils, notamment « la triade » sont présentés comme les moyens les plus adaptés d'assurer cette liberté au service de la charité parfaite 3.

Un large accord semble réalisé sur cette triade par laquelle le Code de droit canonique définit l'état religieux 4. Cette triade s'impose aussi aux Instituts séculiers 5, et on peut trouver sous la plume de divers théologiens des affirmations qui vont dans le même sens 6.

1 Un résumé de cette doctrine classique peut être trouvé dans les articles suivants : E. DUBLANCHY, Conseils évangéliques dans D. T. C., 3, 1177 s.; A. MENNESSIER, Conseils évangéliques dans Dict. de Spir., II, 1595-1597; P. SÉJOURNÉ, Vœux de religion, dans D. T. C., col. 3237. — Signalons que nous suivons de près, dans tout ce paragraphe un cours de Michel SAUVAGE sur Les fondements évangéliques de la vie religieuse publié dans Lasallia-num, 16, pp. 7-95.

2 Le P. TRUHLAR rappelle que l'explication donnée à cette limite dépend de l'opinion que l'on adopte sur la question de l'imperfection positive (cf. K.-V. TRUHLAR, Laïcs et conseils, dans Laïcs et Vie chrétienne parfaite, Rome, Herder, 1963, pp. 164-165).

3 Doctrine de saint Thomas sur les conseils évangéliques : 2a-2ae, q. 184, art. 3; 186; 189; art. 1. Contra Impugnantes Dei cultum et religionem; De perfectione vitae spiritualis; Contra Pestiferam; sur le contexte historique : FLICHE et MARTIN, 10, pp. 466-472; M.-D. CHENU, Introduction à l'Etude de Saint Thomas, pp. 291-294.

4 « Status religiosus seu stabilis in communi vivendi modus, quo fidèles praeter communia praecepta, evangelica quoque consilia servanda per vota obedientiae, castitatis et paupertatis suscipiunt, ab omnibus in honore habendus est » (can. 487).

5 J. BEYER, Les Instituts séculiers, 1954, p. 318; Documents pontificaux du Règne de Pie XII : Discours aux membres du Congrès des états de perfection, 8 déc. 1950, p. 40.

6 0. ROUSSEAU, Monachisme et Vie religieuse, pp. 11-12; P. SÉJOURNÉ, Vœux de reli-gion, D. T. C., col. 3237; U. VON BALTHASAR, Laïcat et Plein Apostolat, Liège, 1949, p. 38; R. BEAUPÈRE, Vie communautaire dans le protestantisme, dans Istina, 1956, 3, p. 289.

Apparemment donc, quand le Concile emploie l'expression « conseils » ou « conseils évangéliques », on a l'impression de savoir de quoi l'on parle et on peut se croire en terrain solide. A côté de ce qui est universellement obligatoire, du minimum requis pour tous (les préceptes), la morale chrétienne offre à la générosité des croyants divers « conseils » qui ne s'imposent pas comme des lois générales et absolues. Par ailleurs trois conseils se détachent tout particulière-ment de l'enseignement évangélique soit que l'on persiste à les voir tous trois ou au moins l'un d'eux, dans la lettre de l'Evangile, soit qu'on les rattache à l'exemple du Christ. C'est sur ces trois conseils de chasteté, pauvreté et obéis-sance, qu'est fondée toute la vie religieuse. Ils font partie de son « essence » même, à tel point qu'il ne peut y avoir désormais de vie « consacrée » sans la profession explicite de ces trois conseils. D'où l'expression, « profession des conseils évangéliques », qui revient plusieurs fois dans les documents conciliaires.

2°) Interrogations à propos de ce langage 1.

Et pourtant, il faut bien reconnaître que plus d'un théologien aujourd'hui, s'interroge sur le langage classique au sujet des conseils évangéliques. Tillmann parle des

« difficultés que renferme incontestablement la doctrine théologique du conseil » 2. Thils estime que le domaine des conseils est assez épineux 3. Régamey affirme

« dans la doctrine de la pauvreté on fait « jouer un rôle décisif à la distinction

» entre « précepte » et « conseil », telle qu'elle est habituellement comprise, ce

» qui contribue fort à brouiller, à rien de moins que l'anéantir pratiquement » 4. Laffont enfin, constate que :

« la distinction précepte-conseil et l'interprétation qu'on en donne laissent toujours un malaise, vivement ressenti de nos jours » 5. Au Concile même ce malaise qui vient d'être signalé a été mentionné à plusieurs reprises. Les interventions du cardinal Léger et de Mgr Huyghe, évêque

1 Cf. notamment : K. RAHNER, Théologie de la vie religieuse, dans Les Religieux Aujourd'hui et Demain, Paris, Cerf, 1964, pp. 53-92; E. RANWEZ, Trois conseils évangéliques ?, dans Concilium, 9, 1965, p. 65 ss.; P. R. RÉGAMEY, L'Exigence de Dieu, Paris, Cerf, 1969, pp. 61-67; G. LAFFONT, op. cit., pp. 157-204; M. SAUVAGE, Les fondements..., Lasallianum, 16, pp. 25-31.
2 Cité par TRUHLAR, op. cit., p. 163.
3 G. THILS, Sainteté chrétienne, 1958.
4 P. R. RÉGAMEY, Eglise et Pauvreté, p. 106. Le même auteur parle un langage un peu différent dans son commentaire à Evangelica Testificatio, Paris, Cerf, 1972, pp. 54-55.
5 G. LAFFONT, L'Eglise en Marche. Les Voies de la Sainteté dans le Peuple de Dieu, p.163.
d'Arras, furent très significatives à ce sujet. Elles dénonçaient l'ambiguïté de cette doctrine qui laisse planer un doute sur l'appel de tous les chrétiens à la pratique des conseils évangéliques, l'appel universel à la perfection, à la sainteté, à l'imitation du Christ en vertu même de la consécration et de la profession baptismale. Ils dénonçaient en outre le caractère incomplet d'une doctrine qui réduisait cet appel à la perfection, à une pratique générale de la charité et des trois conseils traditionnels, laissant dans l'ombre toute l'ampleur spirituelle du sermon sur la montagne 1.

Ce malaise ne date pas d'aujourd'hui. Le P. Séjourné dans son article Vœux de religion comprend que

« les docteurs de l'Eglise aient pu hésiter d'abord à faire le point entre les conseils et les commandements » 2. La tradition avait longtemps cherché dans l'Ecriture la justification de la distinction à l'intérieur de l'appel évangélique entre deux voies proposées aux chré-tiens, celle des préceptes et celle des conseils 3. Si le Concile cite saint Jean Chrysostome comme l'un des témoins de cette distinction, il faut reconnaître que ce Père de l'Eglise exprime parfois ses hésitations :

« Lorsque Jésus-Christ dit (Mat. 5 : 3-12) : Heureux les pauvres en esprit, ceux qui pleurent, ceux qui sont doux, ceux qui ont faim et soif de justice, les misé-ricordieux, ceux qui ont le cœur pur, les pacifiques, ceux qui souffrent persécu-tion pour la justice... il ne désigne nommément ni les moines ni les séculiers : cette distinction a été établie par l'esprit des hommes. Les Ecritures ne con-naissent rien de tel, mais elles veulent que tous mènent la vie des moines 4 ».

« Lorsque Jésus-Christ ordonne de marcher dans la voie étroite, ce n'est pas seule-ment aux moines qu'il s'adresse, mais à tous les hommes; c'est de même à l'en-semble des hommes qu'il a ordonné de haïr leur propre vie dans ce monde et toutes choses semblables » 6. On retrouve un enseignement analogue chez saint Basile. En dehors de la vir-ginité, en laquelle consiste le propre de la vie religieuse, les exigences évangé-liques sont les mêmes qu'il s'agisse de moine ou de séculier 6. Sans vouloir

1 Cf. Interventions du cardinal Léger et de Mgr Huyghe, La Documentation catho-lique, 1963, col. 1594-1595.
2 SÉJOURNÉ, art. cité, col. 3244.
3 Voir EPHREM, Commentaire de l'Evangile concordant, C. S. C. 0., 145, 149; Jean CHRYSOSTOME, In la. Cor., P. G., 61, 176; AMBROISE DE MILAN, De viduis, 11-12, P. L. 16, 255-257; S. AUGUSTIN, De sancta virginitate 14, 14 : 15; GRÉGOIRE LE GRAND, Moralia in Job 26 : 15, P. L. 76, 380.
4 Adversus oppugnatores vitae monasticae, III, 14, P. G. 58, 372-373. s Id., 374.
• D. AMAND, L'Ascèse monastique de Saint Basile, pp. 20-23.

faire ici l'histoire des vœux de religion 1, il faut d'ailleurs souligner le caractère tardif de la « canonisation » des trois vœux dans la pratique monastique. La mention explicite de la triade ne semble apparaître qu'autour de l'année 1148 dans l'abbaye canoniale de Sainte-Geneviève à Paris 2. On sait qu'avant d'arriver à cette formulation nette, l'évolution a été longue et hésitante. Chez Cassien par exemple, on trouve les trois renoncements :

« Le premier est corporel, c'est celui qui nous fait mépriser les richesses et les biens de ce monde. Par le deuxième nous renions notre vie passée, nos vices, nos passions de l'esprit et de la chair. Le

troisième consiste à retirer de notre esprit des choses présentes et visibles, pour contempler uniquement les choses à venir, et ne désirer plus que les invisibles » 3. Le triple engagement qui sera longtemps le plus répandu est celui que contient le chapitre 58 de la Règle de saint Benoît :
« Le Frère admis à la profession s'engagera publiquement dans l'oratoire à garder la stabilité, les mœurs monastiques (conversatio morum) et l'obéissance; et si jamais il rompait ce pacte conclu en présence de Dieu et des saints, il sentirait peser sur lui la réprobation de ce Dieu qu'il aurait bravé » 4. Cassien et Benoît placent l'engagement religieux sur le terrain de l'ascèse. Mais il est des formules plus positives, celle de Pierre Comestor par exemple, qui parle de dilectio fraterna, de communis substantia, de communis obedientia 5. La triade bénédictine demeurera même après que se sera imposée l'autre triade devenue classique. Et il faudrait aussi rappeler l'importance que les vœux spé-ciaux ont gardée jusqu'au XVIIe siècle, sans oublier que constamment les Ins-tituts religieux à finalité spécifique sont nés sans s'astreindre d'abord à la for-mulation juridique des trois vœux 6. Tout ceci explique comment un spécialiste

1 SÉJOURNÉ, art. cité; ESNAULT, Luther et le Monachisme Aujourd'hui, pp. 138-145.
2 L. HERTLING, Die Professio der Kleriker und die Entstehung der drei Geliibde, in Z. T. Th. 56, 1933, p. 133, cité par ESNAULT, op. cit., p. 138. Cependant selon Herling la triade n'est acquise qu'en 1405, par une lettre du pape Innocent IV; tous les membres des ordres professent dès lors les trois vœux quelle que soit la formule de profession : op. cit., pp. 172-173.
3 CASSIEN, Conférences, II, 6. Sources chrétiennes, t. 1, p. 145.
4 Règle, chap. 58. Sur le sens du deuxième engagement, conversatio ou conversio morum, cf. 0. LOTTIN, Le vœu de conversatio morum dans la Règle de saint Benoît dans R. Théol. anc. et méd., XXVI, 1959, pp. 5-16; P. R. RÉGAMEY, L'Exigence de Dieu, p. 73 n. 30; R. ESNAULT, op. cit., p. 139.
5 R. ESNAULT, op. cit., p. 140.
6 A propos des vœux « spécifiques » : J. ARRAGAIN, Le quatrième vœu. En quoi consiste le quatrième vœu introduit par saint Jean Eudes dans la fondation hardie de N.-D. de la Cha-rité dans Cahiers eudistes de Notre Vie, Paris, 1963, pp. 68-94; MAURICE-AUGUSTE, Les vœux des Frères des Ecoles chrétiennes avant la bulle de Benoît XIII, C. L. 2, pp. 54-^55; pp. 69-72; L'Institut des F. S. C. à la recherche de son statut canonique : des origines à la bulle de Benoît XIII (1725), pp. 186-193.

comme Dom J. Leclercq souhaite voir naître une synthèse plus vaste de la vie religieuse, qui ne s'appuierait pas seulement sur les trois vœux :
« On a coutume à notre époque, de ramener à trois les éléments constants de la merveilleuse histoire monastique : ce sont les trois renoncements qui font l'objet des trois principaux vœux de religion, ceux de pauvreté, d'obéissance, de chasteté.
Sur cette base les théologiens ont souvent fait la théorie de l'état religieux. Cepen-dant si l'on interroge les saints et les auteurs spirituels, jusque vers la fin du
Moyen Age, on recueille dans leurs écrits bien des indications qui ne se laissent pas réduire sinon d'une façon purement artificielle, aux trois vœux mentionnés ci-dessus » 1. Pour sa part, le P. Séjourné attire l'attention sur le caractère tardif de la for-mulation que constitue la triade généralisée. C'est une réalisation qui ne sera jamais plus abandonnée; mais c'est une réussite entre plusieurs possibles 2.
En fait, les critiques adressées — de longue date déjà — à la formulation classique des « conseils évangéliques » dépasse une simple question de vocabu-laire. On peut analyser ces critiques en deux lignes : — la contestation d'une morale à deux étages que semble souvent impliquer la distinction entre précepte et conseil; — la contestation d'une présentation trop rigide de la « triade » — pauvreté, chasteté, obéissance. Nous reprenons ces deux points dans ce qui suit.
3°) Critique d'une morale « à deux étages ».

De nombreux théologiens remarquent qu'il n'y a pas de véritable fondement à la distinction précepte-conseil. Séjourné parle
« du programme unifié de l'Evangile, où tout est pour tous » 3. Mennessier écrit :
« La distinction de prescriptions légales, obligatoires pour tous et de simples conseils, n'apparaît pas à première vue dans l'Evangile comme une évidence. Ce discernement sera celui de la tradition chrétienne et de la théologie » 4. B. Hàring affirme :
« Dans le sermon sur la montagne, dans cette proclamation de la loi parfaite, il n'est pas question de conseils, qui ne créeraient pas de véritables obligations » 5.
1 J. LECLERCQ, La Vie parfaite, pp. 13-14.
2 SÉJOURNÉ, art. cité, col. 3237.
3 Ibid., col. 3246.
4 MENNESSIER, art. cité, col. 1594.
5 B. HAERING, La vocation de tous à la perfection, trait fondamental de la morale chré-tienne, dans Laïcs et Vie chrétienne parfaite, p. 136.

Enfin, le P. Régamey dit que
« la plupart des exégètes jusqu'à ces derniers temps avaient dans l'esprit cette distinction (précepte-conseil) qui leur semblait aller de soi. Ils l'ont projetée dans l'Evangile, là où elle ne se trouve certainement pas; interprétant en fonction d'elle la section du sermon sur la montagne (Mat. 5 : 20-40), ils l'ont édulcorée pour les personnes et ont prétendu qu'elle ne regardait pas les communautés » 1. Ph. Delhaye a montré qu'au cours du Moyen Age, l'apologie de la vie religieuse contre ses détracteurs « a amené ses partisans à présenter les religieux comme les spécialistes exclusifs de la sainteté ». Saint Thomas échappe à cette déviation, mais « pour beaucoup d'autres théologiens, la sainteté chrétienne n'est plus centrée sur la « charité », elle est le fait de ceux qui pratiquent les vœux de chasteté, pauvreté, obéissance. La morale chrétienne semble alors se distinguer en deux niveaux : celui des commandements et celui des conseils » 2.
En réalité, si l'on trouve assez souvent dans le Nouveau Testament les mots préceptes, ordre (entolè, epitagè) pour désigner les commandements moraux de Dieu ou du Christ, le mot conseil (gnome) en tant qu'il désigne un avis, (et opposé alors à commandement), ne se rencontre que dans la première épître aux Corinthiens 7 : 25, à propos de la virginité précisément. Mais il faut souligner qu'en cet endroit Paul se borne à donner son avis sans l'identifier avec un conseil du Seigneur 3. Il faut aussi remarquer l'absence de l'expression « conseil évangélique » dans des ouvrages spécialisés qui étudient la terminologie biblique 4.
1 P. R. RÉGAMEY, Eglise et Pauvreté, p. 107.
2 Ph. DELHAYE, Le kérygme de la charité à Vatican II, dans Revue théologique de Louvain, 1970, fasc. 2, p. 159. L'auteur évoque « la morale à deux niveaux » générale jus-qu'il y a quelques années, en dépit de quelques remarquables exceptions. Cf. aussi G. PHILIPS, L'Eglise et son Mystère au Deuxième Concile du Vatican, Paris, Desclée, 1968, t. 2, pp. 71-79.
3 J.-M.-R. TILLARD, Le Fondement évangélique..., p. 925.
4 Nous n'avons pas trouvé le mot « conseil évangélique » dans les ouvrages suivants : Vocabulaire de Théologie biblique sous la direction de X.-L. Dufour, 2e éd., Paris, Cerf, 1970; Dictionnaire de la Foi chrétienne, Paris, Cerf; voir col. 184-185; J.-L. MACKENSIE, Dictionary of thé Bible, Milwaukee-Bruel, 1965; Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Turnhout-Paris, 1960; Catholic Biblical Encyclopedia N. Testament, N. Y. Wagner Inc, 1949; J. BAUER, Diccionario de Teologia Biblica, Barcelona, Herder, 1967; Encyclopédie de la Foi, sous la direction de H. Fries, Cogitatio fidei, Paris, Cerf, 1965; Vocabulaire biblique sous la direction de J.-J. Von Allmen, Lausanne, 4e éd., 1969; Dissionario biblico directo da F. Spadafora, 2e éd., Roma Studium, 1957; J. BONSIRVEN, Vocabulaire biblique, Paris, Lethielleux, 1958; Dictionnaire de la Bible, Supplément, 2e vol., Paris, 1934.

Voir le mot « conseil » : Concordance de la Bible. Nouveau Testament, Cerf, 1970, pp. 94-95; Concordance des Saintes Ecritures d'après les Versions Segond et Synodale, 5e éd., Lausanne, 1964, p. 164. Dans notre enquête nous avons trouvé deux ouvrages où l'expression est retenue : J. DHEILLY, Dictionnaire biblique. Tournai, Desclée, 1964, p. 220 :

Par contre, ce qu'il faut souligner c'est que l'Evangile comporte des préceptes, des commandements, une loi. On peut même dire que le Nouveau Testament s'ouvre par la promulgation d'un code qui apparaît comme l'achèvement de la loi mosaïque. Et le ton de ce sermon sur la montagne est serein, mais nettement impératif. Dans les béatitudes nous trouvons une règle de vie « qui se présente munie de toute l'autorité du Sauveur comme la norme du comportement moral des nouveaux baptisés » 1. Ce serait donc une erreur d'y trouver une série de conseils 2.

Il ne faudrait pas songer à réintroduire l'idée du conseil en soutenant que l'enseignement de Jésus dans le sermon sur la montagne s'adresse seulement à un groupe choisi de disciples qui le suivent de plus près. Tous sont appelés. C'est à tous que s'imposent les exigences les plus radicales de l'Evangile 3.

On souligne aussi le caractère eschatologique de cette nouvelle loi. Elle demande de tous qu'on se place dans cette attitude d'espérance, de vigilance en attendant le retour du Seigneur, d'où l'attitude de détachement, la pauvreté au sens biblique. Tout ceci implique l'obéissance au commandement fondamental de charité fraternelle, entendue avec le caractère absolu que lui a donné l'exemple même du Christ 4. Bref l'obéissance à la volonté du Seigneur constitue la règle universelle des chrétiens 5. On peut donc conclure :

« En définitive, si la perfection de l'amour de Dieu et des Frères résume toute la loi, au point de nous assimiler à la perfection même du Père, on ne voit pas bien ce qui pourrait échapper au Précepte, dans la ligne de la sainteté chrétienne » 6.

Il faudrait ajouter que la distinction entre précepte et conseil, telle qu'elle a été souvent formulée, correspond à une conception souvent négative, trop « les conseils que le Clirist donne dans l'Evangile en vue de la perfection ». Il retient la distinction précepte-conseil et propose Mat. 19 : 16-22 pour la pauvreté et indirectement pour l'obéissance; Mat. 19 : 10-13 pour la chasteté. A. VINCENT, Lexique biblique. Coll. Bible et vie chrétienne, Casterman, Maredsous, 1961, p. 119 (il retient Mat. 19: 21; 1 Cor. 7 : 25-34).

1 G. LAFFONT, op. cit., p. 165.

2 Sur la loi du Christ et la morale chrétienne : C.-H. DODD, Morale de l'Evangile, Paris, Pion, 1958; J. JÉRÉMIAS, Le Message central du Nouveau Testament, Paris, Cerf, 1966; R. SCHNACKENBURG, Le Message moral du N. T., Paris, Mappus, 1964.

3 Voir les remarques de G. LAFFONT, op. cit., p. 168; SCHNACKENBURG, op. cit., pp. 46, 47, 50.

4 G. LAFFONT, op. cit., p. 170.

5 SCHNACKENBURG, op. cit., p. 66.

6 G. LAFFONT, op. cit., p. 46; même conclusion du point de vue de la « suite du Christ », SCHNACKENBURG, op. cit., p. 58. Sur quelques mots durs interprétés traditionnelle-ment comme des conseils, cf. P. R. RÉGAMEY, L'Exigence de Dieu, p. 108; SCHNACKENBURG, op. cit., pp. 102-104.

légaliste, individualiste de la morale 1. Et il n'est pas inutile d'observer que, dans la mesure où elle s'est rendue tributaire de cette opposition précepte-conseil, la vie religieuse organisée selon les conseils évangéliques a eu tendance à accentuer l'aspect légaliste de la morale. C'est la tendance que l'on rencontre fréquemment dans la manière de concevoir la règle comme un « code ». Nous avons rappelé plus haut que la tradition primitive et permanente voit dans l'Evangile la première et principale règle, mais lorsque prévaut la mentalité légaliste et juridique qui préfère les préceptes précis aux orientations vitales, indiquant des directions à suivre qui stimulent et orientent la marche,

on est amené à réduire ce qui était l'explicitation de l'Evangile dans un moment et une communauté déterminée en « prescriptions fixes à observer » 2.

4°) Critique d'une conception trop rigide de la « triade ».

La deuxième ligne de critique envisage la « triade » des conseils évangéliques, pauvreté, chasteté, obéissance. Nous en évoquerons trois aspects.

Cette critique porte d'abord sur la manière dont on distingue «vie religieuse » et « vie chrétienne ». Cette distinction revient à la distinction précepte-conseil, et voit dans la première un minimum obligatoire s'imposant à tous et dans la seconde un domaine facultatif s'offrant aux plus généreux. Cette conception est dépendante de la manière dont les théologiens et les religieux eux-mêmes se situent par rapport à la vie chrétienne. Les hésitations au long de l'histoire, à ce sujet, ont été étudiées 3. Esnault signale trois voies habituellement suivies par la réflexion théologique sur la vie religieuse :

1 Voir l'analyse à ce sujet de M. SAUVAGE, cours sur les Fondements évangéliques de la vie religieuse, dans Lasallianum 16, pp. 38-48.

2 Dans Vie et Mort des Ordres religieux (Desclée de Br., 1972) R. Hostie observe que tout au long du XIXe siècle tout a conspiré pour établir dans les Instituts religieux « des codifications rigoureuses »; alors que les grandes règles antérieures étaient souples, celles du XIXe siècle se veulent plus précises et entrent dans de menus détails; de plus la lettre de la règle devient en fait la norme suprême (op. cit., pp. 260-261). En fait, ce qu'on a appelé le « culte de la règle » (cf. L. COLIN, Culte de la Règle, Paris, 1957) a des origines beaucoup plus anciennes : cf. M. VAN MOLLE, Aux origines de la vie communautaire chrétienne. Quelques équivoques déterminantes pour l'avenir, dans V. S. S., février 1969, pp. 101-121. Sur la question de la valeur de la règle et de sa relativité, J. LECLERCQ, Moines et Moniales ont-ils un Avenir, Bruxelles, 1971, pp. 136-142; J. BEYER, De vita per consilia evangelica consecrata, Rome, 1969 montre la différence entre une « règle de vie » et un « règlement », l'une et l'autre devant toujours demeurer subordonnés à la Règle par excel-lence, l'Evangile (op. cit., p. 69). Voir aussi le discours du 9 juillet 1969 de Paul VI sur le changement de mentalité : l'accent est mis désormais davantage sur la liberté spirituelle et moins sur les règles et constitutions (La Croix, 11 juillet 1969, cité par J. LECLERCQ, loc. cit.).

3 Voir par exemple Théologie de la Vie monastique. Etudes sur la Tradition patris-tique. Coll. Théologie 49, Paris, Aubier, 1961.

« On parle tantôt d'un état qui met à la disposition de ses membres des moyens plus sûrs ou privilégiés, de quelque manière, pour atteindre le but commun de tous les fidèles. Tantôt, dans le sens d'une plus grande exaltation de l'état religieux, l'on entrevoit pour lui une fin plus excellente. Tantôt encore, mais sous la sollicitation inverse d'un état chrétien commun justement apprécié, d'autres cherchent une réinterprétation de l'état religieux, qui ramène ce dernier au plan des ministères de l'Eglise, ce qui manifeste une tendance vers la liquidation de l'état religieux comme tel. Il paraît bien, d'ailleurs, que dans l'esprit d'un nombre considérable de religieux, l'état religieux soit vécu comme une condition de ser-vice chrétien et de service plus disponible : dans une telle interprétation, la diversité religieuse des états tend à se confondre avec la variété des ministères au sein de la communauté ecclésiale » 1. Esnault montre qu'il y a toute une tradition qui accentue le fait que la vie religieuse ne soit rien d'autre que la vie chrétienne elle-même 2. Cette ligne d'argumentation se sent mal à l'aise devant la majoration de l'importance prise par les trois conseils évangéliques. Il n'y a aucune difficulté à interpréter existentiellement ce propos. Cette tradition témoigne que dans ce genre de vie auquel les moines sont appelés, ils peuvent parfaitement épanouir pleinement leur baptême. Le risque c'est de faire paraître la voie des conseils comme un chemin objectivement meilleur de la perfection chrétienne. On arrive donc à la conception de la « supériorité » de l'état religieux 3. Or l'enseignement conciliaire sur l'appel universel à la perfection nous écarte décidément d'une conception de l'état religieux comme supérieur à la condition de baptisé.

En second lieu, une critique de la triade peut être menée à partir d'une réflexion sur l'histoire des ordres religieux. Certes, depuis le XIIIe siècle, et plus encore depuis le XVIIe siècle, tous les ordres nouveaux ont introduit la profession des trois conseils. Mais l'histoire des fondations montre que cette identification constitue en réalité un appauvrissement. En effet le propos évangélique des fondations ne se définit pas exclusivement, ni d'abord, ni surtout par la « triade ». Ce propos ne porte pas d'abord sur la triade immuable et abstraite, il constitue une réponse nouvelle à des besoins nouveaux ou nouvellement perçus par des hommes saisis par l'Esprit agissant librement dans le peuple de Dieu, et suscitant des réponses évangéliques nouvelles dans une situation concrète 4. Les fondations nouvelles éprouvent souvent des difficultés à faire entrer leur intuition dans des cadres préétablis. Ainsi aux origines de

1 R. ESNAULT, op. cit., p. 214.
2 Cf. le florilège cité par R. ESNAULT, op. cit., p. 163 note 2.
3 Cf. P. BERNIMONT dans la Préface à U. VON BALTHASAR, Laîcat et Plein Apostolat; cf. aussi critique de K. RAHNER, Les Religieux Aujourd'hui et Demain, Paris, Cerf, 1964, p. 58. Résumé de cette conception dans P. R. RÉGAMEY, L'Exigence de Dieu, p. 20.
4 M. A. SANTANER, Le Retour à Assise, Desclée de Br., 1970, pp. 23-29.

l'Institut, Jean-Baptiste de La Salle et les premiers Frères se consacrent totale-ment à Dieu sans prononcer les trois vœux classiques. La triade ne sera intro-duite qu'au moment de l'approbation de l'Institut par Benoît XIII en 1725, six ans après la mort du Fondateur 1.

Une autre manière historique de mettre en évidence l'inadéquation de la triade comme constituant la base de la vie religieuse, a été l'importance des vœux spécifiques, ou spéciaux 2. Même après la systématisation des trois vœux classiques de religion, la coutume des vœux spéciaux continue. Le Concile de Trente demandait aux religieux de se montrer particulièrement fidèles à obser-ver les vœux et préceptes spéciaux que comporte la règle de certains ordres, et qui ont pour but de maintenir la physionomie propre de l'Institut, l'uniformité de vie, de nourriture et de vêtement 3. Mais dans la mesure où l'on définissait de plus en plus étroitement la vie religieuse par la profession des trois conseils évangéliques, la législation ecclésiastique finit par les proscrire 4. Cette dispari-tion des vœux spécifiques est liée sans doute à la distinction à laquelle on arrivait sur les deux fins de la vie religieuse 5, mais plus encore à la conception juridique des trois vœux. En effet, on pouvait déterminer la matière des trois vœux clas-siques, cette matière étant la même partout (à part les différences reconnues entre vœux simples et solennels) et définissant surtout les fautes à éviter. Par contre les vœux spéciaux concernant directement une tâche à accomplir, une visée, rappelant parfois le caractère évangélique à y apporter, leur matière d'obligation était moins précise à déterminer. Les Instituts qui avaient des vœux spécifiques pouvaient les garder, mais on les voit chercher à définir une matière. Parfois même, n'en percevant plus le sens, on est prêt à les abandonner 6.

1 Bien que les Frères aient été amenés dès 1722 à inclure la mention des trois vœux dans la pétition qu'ils adressent au Saint-Siège pour obtenir l'approbation pontificale : cf. les travaux de Maurice-Auguste mentionnés p. 15 note 6.
2 Ibid., note 6, p. 15.
3 Concile de Trente, session XXV; HEFELE-LECLERCQ, Histoire des Conciles, t. X, 1" partie, pp. 600-601.
4 Normae de 1901 : « Non admittitur in no vis institutis quartum votum » (art. 102). A. TABERA, G.-M. de ANTONANA, G. ESCUDERO, Derecho de los religiosos, 1948 : « no se anadan otros votos en las religiones que se aprueban »; l'édition italienne de 1961 II diritto dei Religiosi observe que certaines possibilités de retour à un quatrième vœu seraient ouvertes.

5 Sur ce sujet : Mgr HUYGHE, Vie religieuse et apostolat. L'unité de vie chez l'apôtre, dans L'Adaptation et la Rénovation de la Vie religieuse, pp. 169-189; A. AYORA, Lafinalidad apostolica de la vida religiosa, thèse de la P. U. L. 1969.
6 II serait intéressant de suivre la question des vœux spécifiques dans l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes et l'effort de rénovation qui a été fait pour en redécouvrir le sens lors du Chapitre général de 1966-1967 après une période d'hésitation sur le maintien; cf. Chapitre général de 1966-1967, Consécration et Vœux, pp. 196-221.
Cette tendance à niveler tous les Instituts religieux en donnant la primauté à la triade qui détermine la vie religieuse en général, risque de détourner l'atten-tion de la visée évangélique des communautés d'hommes et de femmes saisis par l'Esprit pour répondre à un besoin concret dans l'Eglise et dans le monde 1.
En troisième lieu, la critique de la triade est menée à partir d'une réflexion doctrinale sur la vie religieuse. Par ce biais aussi on arrive à constater que l'importance prise par la triade appauvrit la doctrine même de la vie religieuse. Bornons-nous à quelques amorces. Elle appauvrit sa référence à l'Evangile en la limitant en quelque sorte à trois conseils. Luther le faisait remarquer avec un certain excès de langage :
« Ce qui l'emporte de beaucoup en impiété, c'est que des nombreux conseils susdits qu'ils ont imaginés, ils n'en ont choisi que trois : l'obéissance, la pauvreté et la chasteté. Quant aux autres, ils n'en font pas vœu et ne les observent pas : c'est en toute liberté, en effet, qu'ils s'attaquent en justice, qu'ils se vengent, qu'ils haïssent leurs adversaires, qu'ils font valoir leurs droits, qu'ils ne donnent ni ne prêtent. Et, cependant, aggravant encore le mensonge et la tromperie, ils continuent à vanter l'état de perfection et les conseils. Assurément, s'ils tiennent ces choses pour des conseils et des perfections, il fallait aussi en faire vœu si l'institution votive représente vraiment l'état de perfection et des conseils » 2. La place prise par la triade accentue le caractère général et abstrait de la vie religieuse. Par elle on prétend transcender les formes historiques de la vie reli-gieuse, déterminant son « essence ». On ne voit donc plus assez en quoi consiste le jaillissement historique originel et sa visée spécifique. Bref, on ne voit plus guère que la manière même de vivre les conseils diffère selon les formes de vie religieuse, en fonction de la visée particulière 3. Enfin, la place prise par la triade favorise le légalisme, en majorant l'aspect ascétique tout en réduisant en fait l'ampleur du renoncement évangélique. C'est le fond d'une certaine présenta-
1 La dévaluation des vœux spécifiques semble liée à une certaine accentuation de la « fuga mundi ». Cependant l'histoire de la vie religieuse montre que la vie religieuse part d'une séparation radicale du monde pour aller vers des formes plus présentes au monde; les vœux spécifiques ont souvent traduit ce mouvement. Cf. R. ESNAULT, op. cit.', B. BESRET, Libération de l'Homme, pp. 37-40; SANTANER, op. cit., p. 42 ss. Bouyer remarque qu'aux origines mêmes du monachisme, chez saint Antoine, la fuite au désert ne peut se com-prendre uniquement comme un départ du monde, mais qu'il y a aussi une volonté d'huma-nisation du désert, la libération par rapport à Satan des lieux où l'homme n'est pas présent : La Vie de Saint Antoine, pp. 111-112; cf. J. WINANDY, Vie de Saint Antoine, 1950; J. DECARREAUX, Les Moines et la Civilisation en Occident, des Invasions à Charlemagne, Paris, 1962; Le Mépris du Monde : la Notion de Mépris du Monde dans la Tradition spirituelle occidentale, Paris, Cerf, 1965.
2 De votis monasticis judicium 586, 6-12.
3 Saint Thomas se montre fort sensible à cette différenciation en matière de pau-vreté : cf. 2a-2ae, q. 188, art. 7, art. 3.
tion de la doctrine des vœux mettant l'accent sur les obligations et par la force des choses sur les péchés que l'on commet en y manquant.
Il est vrai qu'actuellement on essaie de mettre en valeur le caractère tota-lisant des trois conseils par une analyse de type anthropologique 1. Il faut admettre, cependant, que jusqu'à présent ce n'est pas cette orientation qui domine le plus souvent. En outre, certaines analyses manquent de force con-vaincante 2. En remettant l'accent prioritaire sur la « consécration » et sa globalité, le Concile

permet de renouveler la créativité évangélique des Instituts religieux, sans perdre les richesses traditionnelles de la « triade » mieux située 3. C. — LES POINTS DÉFINITIVEMENT ACQUIS AU SUJET DES FONDEMENTS ÉVANGÉ-
LIQUES DE LA VIE RELIGIEUSE

Nous terminerons cette présentation de l'état des études sur les fondements évangéliques de la vie religieuse, en revenant à l'article du P. Tillard que nous avons cité au commencement. L'article en effet, après une première présentation globale de la critique des positions traditionnelles, fait le point sur les données définitivement acquises ouvrant des pistes nouvelles pour la recherche des fondements évangéliques de la vie religieuse.

1 C'est ce que faisait saint Thomas; voir certains théologiens actuels : RONDET, Signification ecclésiologique de la vie religieuse, dans Lumière et Vie 96, 1970; E. POUSSET, Existence humaine et vœux de religion, dans Vie consacrée, mars-avril 1969.

2 Voir A. MICHEL, art. Surérogatoire, dans D. T. C. 14, 2825.

3 Dans son ouvrage : Paul VI donne aux Religieux leur Charte (Exhortation Evangelica Testificatio présentée et commentée) P. R. RÉGAMEY insiste sur cette globalité qu'il juge mieux exprimée par l'exhortation pontificale que par le Concile. Et il revient sur ce qui était déjà la position de saint Thomas : « donner au Christ sans réserve les forces d'amour, le besoin de posséder et la liberté de conduire sa vie, comme dit le Saint-Père, c'est tout lui offrir. Si l'on voit bien ce que parler veut dire, on se rendra compte que toutes les réalités humaines se ramènent à ces trois-là » (p. 34). « Si l'Eglise tient à la vie religieuse tradition-nelle... c'est parce qu'elle est construite sur l'engagement aux « conseils évangéliques » et cela en vertu du caractère « totalitaire » que le Pape souligne. Désormais les religieux sont inexcusables s'ils croient arbitraires leurs trois vœux (sous quelque/orme, du reste, qu'ils les prononcent : c'est nous qui soulignons). Ils n'ont qu'à reconnaître ce que le Pape leur fait voir » (p. 55). Une bonne partie de la difficulté nous semble se trouver précisément dans les « formes » diverses par lesquelles la consécration peut s'exprimer, s'exprime encore en fait, et pourrait sans doute s'exprimer. Il est assez évident que les diverses formes historiques de vie religieuse ont toujours comporté la pratique de la chasteté du célibat, de la pauvreté et de l'obéissance; on peut discuter que toute « l'essence » de toute vie reli-gieuse soit adéquatement exprimée par la seule triade. Et il nous semble qu'il n'y a pas que des avantages à concentrer la référence évangélique de toute vie religieuse sur les trois conseils.

1°) Le premier de ces acquis définitifs qu'il signale, c'est qu'il n'existe qu'une perfection évangélique à laquelle tous sont appelés :

« S'il existe une distinction entre deux états, ce n'est pas celle qui distinguerait entre chrétiens supérieurs et chrétiens de seconde classe. C'est au contraire, à l'intérieur d'un dynamisme tendu vers un but unique, celle qui distingue d'une part des nepioi, des enfants, dont la croissance en Christô n'a pas encore la pleine stature que normalement elle doit trouver un jour, et d'autre part des teleioi, des adultes, ayant déjà atteint un degré appréciable de maturité qui doit, pour-tant encore se dépasser (I Cor. 2 : 6; 3 : 1-2; 13 : 10-11; 14 : 20; Col. 1 : 28;
Eph. 4: 13; Philip. 3 : 12-15).
» La perfection évangélique désigne donc ce à quoi tout baptisé adulte dans la
« vie nouvelle » doit parvenir... saisi par l'Esprit du Seigneur Jésus, le chrétien est en effet sans cesse tendu vers l'achèvement en lui (la teleiôsis) de l'œuvre de l'Esprit (Philip. 3 : 12-15). Il est en situation de marche-vers, en état de recherche de la plénitude de l'œuvre du Christ en lui. Cette tension et cet état définissent sa condition de chrétien ut sic » 1. Il n'y a donc pas de fondement évangélique propre de la vie religieuse dans un appel à la perfection qui serait distinct de l'appel salvifique à la perfection également adressé à tous les chrétiens 2.

2°) Dans son analyse sur les trois conseils, Tillard affirme que le fondement évangélique propre de la vie religieuse n'est pas à chercher dans des textes expli-cites de l'Evangile 3. Pour la pauvreté, il élimine Mat. 19 : 16-26, suivant l'étude de Légasse 4. L'obéissance à la volonté de Dieu s'impose à tous les hommes comme un précepte, et le conseil d'obéissance religieuse comme tel ne se trouve

pas explicitement proposé dans l'Evangile 5. A propos du célibat, il élimine 1 Cor. 7 : 25 et le texte de Mat. 19 : 10-22 6. Evidemment, à propos du célibat on pourrait contester l'analyse de Tillard. De fait, des exégètes catholiques et protestants continuent à voir dans ces textes une évocation explicite du célibat et un fondement évangélique de la vie religieuse 7.

1 TILLARD, art. cité, p. 918.

2 Cf. M. LABOURDETTE, La sainteté, vocation de tous les membres de l'Eglise dans la constitution dogmatique sur l'Eglise, dans L'Eglise de Vatican II, t. 3, Unam Sanctam, Paris, 1966, p.1105 s.

3 TILLARD, art. cité, p. 923 ss.

4 Voir plus haut note 2, p. 3.

5 TILLARD, art. cité, pp. 923-924.

6 II suit l'exégèse de J. DUPONT, Mariage et Divorce dans l'Evangile, Paris, 1959, pp. 191-220.

7 E. SCHILLEBEECKX, Autour du Célibat du Prêtre. Etude critique, Paris, Cerf, 1964; L. LEGRAND, La Virginité dans la Bible, Paris, Cerf, 1964; M. THURIAN, Mariage et Céli-bat; VAN VLISSINGEN, Approches psychologiques du célibat; ample bibliographie sur la question dans Lasallianum 10, Rome, 1968.

3°) D'autre part, Tillard essaie d'approcher la question du donné biblique sur la vie selon les conseils par un autre biais. Pour lui cette vie :

« a une affinité très étroite avec la dimension radicale et d'absolu impliquée dans l'attachement au Seigneur... celle-ci jaillit bien de l'Evangile, mais d'une façon médiate et par le biais de l'appel au radicalisme impliqué dans l'expérience de la foi ut sic. Ses traits essentiels se dessinent dans le Peuple de Dieu à la faveur d'une certaine lecture dans l'Ecriture sainte, non de tel ou tel texte, mais du contenu global de l'Evangile » 1. Ceci dit, il trouve dans le groupe de ceux qui « suivent Jésus » un type concret d'existence réalisant cette option radicale pour Jésus et l'Evangile. Il y voit un lien étroit entre la façon de suivre Jésus, propre au groupe apostolique et l'adoption d'un style de vie marquée par l'absolu. C'est pour prendre un type d'existence semblable au sien que l'on s'arrache d'une certaine façon à la vie ordinaire, l'accompagnant au long des étapes de son ministère, s'attachant entièrement à sa personne, à sa parole, dans une relation d'intimité, annonçant même à l'occasion la Bonne Nouvelle. Il voit dans ce groupe qui suit Jésus, une réalisation typique de l'Eglise :

« C'est la vie même du Royaume qui doit se signifier en eux et par eux » 2 tout en constatant que Jésus ne propose pas à ce groupe d'autres exigences ou normes que celles imposées à tous ceux qui dans le Peuple de Dieu veulent croire en Lui et vivre de sa Parole; mais en même temps, ils découvrent la dimen-sion radicale et absolue du Royaume propre au statut existentiel dans lequel librement ils acceptent de se situer pour répondre à son appel. Dans la com-munauté pentecostale, « la suite du Christ » aboutit à une universalisation et à une intériorisation :

« De la référence à une communauté spatiale autour de Jésus, on passe à l'exis-tence chrétienne vécue dans la koinonia du Seigneur par la puissance de l'Esprit » 3. La référence au Christ repose sur le fait que le disciple s'est laissé saisir par son Esprit dans le plus profond de son existence. Mais cette relecture de la Sequela Christi, ainsi universalisée et intériorisée, ne peut pas assumer toutes les com-posantes et tout le réalisme de la suite du Christ par le groupe apostolique. D'où la réaction chez des disciples dans une situation historique donnée, qui veulent un type d'existence où apparaisse l'exigence d'absolu :

« Ceci explique pourquoi dans une vie de « disciple » souvent face à certains affaissements de la ferveur ecclésiale ou à une atonie envahissante, pourra se

1 TILLARD, art. cité, pp. 931-932.

2 Ibid., p. 934.

3 Ibid., p. 935.

faire jour un désir, une tension vers une transposition plus stricte de cette situa-tion post-paschale de l'Eglise, de la forme de vie radicale de ceux qui « suivent » Jésus », au sens précis que les textes donnent à l'expression »1. Tillard ne songe pas à une copie servile, mais à une réponse à la personne de Jésus mystérieusement présent et agissant par son Esprit, dans la Parole, l'assem-blée fraternelle et le Mémorial eucharistique de la Pâque :

« vivre dans l'aujourd'hui du Peuple de Dieu leur attachement radical à la per-sonne de Jésus » 2. Cet attachement, selon Tillard, ne procède pas d'un désir calculé d'obtenir la perfection, ni dans le cas des apôtres ni dans le processus de transposition post-paschale :

<f La perspective de la recherche d'une perfection personnelle s'enclave dans une perspective plus large : le don intégral de soi à la personne de Jésus et à son

Evangile » 3. L'appel à la perfection étant adressé à tous, le chrétien doit être disposé aux décisions les plus radicales en certaines circonstances. On trouve donc, dans l'attachement inconditionnel à Jésus, l'entrée dans le chemin des exigences les plus radicales de l'Evangile, les composantes suivantes : une prise de conscience dans une situation historique donnée d'un appel personnel et l'adhésion-réponse inconditionnelle à cet appel dans l'aujourd'hui de Dieu.

On entre dans la voie radicale de l'Evangile, par une démarche concrète, et Tillard le montre à partir de plusieurs exemples. La vocation d'Antoine, de Pachôme, celle de François d'Assise, celle d'Ignace de Loyola, et près de nous celle de Charles de Foucauld, se construisent sur un axe qui implique une démarche historique d'attachement radical à l'Evangile. Dans la totalité du pro-jet dénommé « vie religieuse », mais plus exactement dans chaque décision radi-cale introduisant le croyant dans cette suite du Christ, se trouve exprimé le fait que la règle fondamentale c'est l'Evangile 4.

4°) Or, ce désir de transposer dans l'Eglise post-paschale la situation existen-tielle du groupe de ceux qui suivent Jésus, s'est exprimé tout au long de l'histoire de la vie religieuse, par une référence constante à la communauté primitive des Actes, à la fois comme norme et modèle de ce à quoi elle aspire. Il voit se profiler cette référence dans la vocation d'Antoine, plus typiquement chez Pachôme,

1 Idem.

2 Ibid., p. 936.

3 Idem.

4 Ibid., p. 940.

 Basile, Cassien. Il la constate aussi chez Benoît, dans le monachisme médiéval. Cette référence inspire aussi le projet des adeptes de la vie canoniale, c'est-à-dire d'une forme de vie évangélique qui débouche en action apostolique, comme les prémontrés. C'est aussi celle des mendiants, plus nettement chez les domini-cains, moins clairement mais tout de même réellement chez les franciscains, qui entendent mener une « vie apostolique », annonçant comme les douze la Bonne Nouvelle, mais cette action jaillissant de la koinonia. Il montre une aspiration analogue chez les clercs réguliers. Il signale cependant l'évolution qui se dessine à partir du XVIe siècle :

« La préoccupation de l'apostolat commence à se substituer au tout indivis de la vita apostolica telle qu'un Dominique la concevait » 1. Et avec elle, un déplacement se produit : le rattachement de la sanctification personnelle aux exercices de la vie régulière, cette sanctification vivifiant une action qui revendique elle, tous les qualificatifs « apostoliques » 2. Si ce glisse-ment a accentué un mouvement de différenciation, avec l'apparition de nouvelles formes de vie évangélique très diverses, la référence à l'idéal de la « commu-nauté des Actes » reste une constante. Il évoque les témoignages de Jean-Bap-tiste de La Salle, Alphonse de Liguori, le P. Libermann, le P. Anizan, les Frères missionnaires des campagnes et les Sœurs des campagnes 3.

La préoccupation de la vita communis demeure capitale, même avec les risques de la réduire à un moyen au service de l'apostolat ou comme un soutien du projet de sanctification personnelle. Cette

conception porte vers la dichoto-mie, et la rupture de l'unité de la vita apostolica, mais toutefois Tillard constate que

« la vie commune ne cesse de constituer avec les trois vœux (vus d'une façon souvent trop rigide) un des axes du projet que l'on désigne alors comme la con-sécration intégrale de tout soi-même au service de la mission ecclésiale » 4. Enfin, Tillard rappelle comment les tentatives de renouveau cristallisant dans les « petites communautés », il y a une recherche nouvelle de la fraternité ins-pirée par l'idéal des Actes; un désir qui se fait jour aussi dans les Instituts dits

1 Ibid., pp. 937-940.

2 L.-M. DEWAILLY, Histoire de l'adjectif apostolique, dans Mél. de Se. rel., 1948, pp. 140-152; H. HOLSTEIN, L'évolution du mot apostolique, dans L'Apostolat, Paris, 1957, pp. 41-61; J. LECLERCQ, Points de vue sur l'histoire de l'état religieux, dans Vie sp., juin 1946, p. 8 ss.; M. H. VICAIRE, L'Imitation des Apôtres : Moines, Chanoines, Mendiants, Paris, Cerf, 1965; L.-M. DEWAILLY, Envoyés du Père. Mission et Apostolicité, Paris, Orante, 1960.

3 TILLARD, art. cité, pp. 943-951.

4 Ibid., p. 952.

28 FONDEMENTS ÉVANGÉLIQUES DE LA VIE RELIGIEUSE 45 « apostoliques ». On comprend l'apostolat d'abord comme un témoignage d'unité fraternelle où l'on vit dans son radicalisme la fraternité évangélique. Ainsi, on cherche à distinguer de plus en plus entre équipe de travail et com-munauté de vie.

Il conclut donc que le véritable fondement évangélique se trouve précisé dans Perfectae Caritatis n° 15 1 et il résume ses conclusions en disant :

« Bien qu'on ne puisse pas trouver dans les textes scripturaires une affirmation explicite et immédiate qui la concernerait ut sic, bien que la distinction classique entre conseil et précepte sonne mal face à l'enseignement du donné biblique... la vie religieuse est évangélique au plein sens du terme. Et elle ne représente pas un parti pris de coupure avec la condition ecclésiale ordinaire. Elle appartient aux réalités que l'Esprit de Dieu fait percevoir dans l'épaisseur de la vie en Jésus-Christ » 2. La vie religieuse s'enracine donc dans l'Evangile, et c'est dans la totalité de l'Evangile qu'il faut chercher le fondement évangélique de la vie religieuse : radicalisme, vie commune. Des chrétiens qui dans une situation donnée choi-sissent d'axer leur existence dans la ligne d'une option libre qui devient ainsi une proclamation en acte de la foi de l'Eglise entière. Tillard souligne ainsi la dimension historique de cet appel-réponse radicale d'attachement à la personne du Christ, la dimension ecclésiale puisqu'il s'agit d'une vie dans la koinonia par la puissance de l'Esprit, il souligne aussi la dimension missionnaire et la signification eschatologique de la vie religieuse.

§2

Les « fondements évangéliques de la vie religieuse » et le contexte actuel de la mutation de l'Eélise et du monde.

Il est certain que cette manière d'envisager les choses ouvre la question des fondements évangéliques de la vie religieuse à des perspectives plus larges évitant, par ailleurs, les appauvrissements si vivement dénoncés. Cependant, on peut se demander si cette perspective n'est pas encore insuffisante dans la conjoncture actuelle.

1 Commentaire de ce numéro 15 de P. C. par TILLARD dans : L'Adaptation et la Rénovation de la Vie religieuse, pp. 146-158.

2 TILLARD, art. cité, p. 955.

45 DANS L'EGLISE ET LE MONDE D'AUJOURD'HUI 29 A. — LE JAILLISSEMENT DES INSTITUTS RELIGIEUX : « L'EVANGILE DANS LA CON-JONCTURE »

En effet, cette recherche reste centrée sur « le » (ou les) fondement évan-gélique de « la » vie religieuse, considérée en général. Or, c'est un fait, constaté d'ailleurs par Tillard dans son article, que la vie religieuse n'existe pas en dehors des personnes qui la vivent dans une situation donnée et que le désir de fonder la totalité de sa vie sur l'Evangile ne peut pas être réduit à la référence à des

textes, ou à des exigences évangéliques en général que l'on applique à cette situation. De fait, quand on regarde de plus près l'apparition d'un nouvel ordre religieux, on constate que ce jaillissement évangélique correspond à des condi-tions particulières et que dans de nombreux cas les fondateurs et leurs disciples entendent donner une réponse évangélique à des besoins du moment, embras-sant un style de vie qui cristallise dans un projet en vue de répondre à l'appel du Seigneur qu'ils ont perçu progressivement. Il n'est pas question pour eux de se référer à des données évangéliques préétablies a priori dans lesquelles tous puiseraient la même chose, chacun l'appliquant ensuite à sa situation particulière. Pour eux, il n'y a donc pas une vie religieuse en général, des don-nées évangéliques générales sur lesquelles baser leur vie. C'est toute leur vie qu'ils entendent baser sur l'Evangile en répondant dans une situation concrète.

D'autre part, chercher à établir a posteriori par le moyen d'une décanta-tion historique, des données constantes dans les multiples formes de vie reli-gieuse qui ont jailli dans l'Eglise, nous dirige également vers l'idée qu'il y aurait une forme de vie religieuse qui serait évangélique en soi parce que correspon-dant à quelques données générales. On se place à un niveau théorique où les démarches concrètes des hommes avec d'autres hommes dans une situation donnée, et suivant un itinéraire unique dans le temps, perdent leur épaisseur intramondaine, leurs racines historiques dans l'espace et le temps, avec toutes les limitations, mais aussi toutes les richesses que cela implique. On laisserait dans l'ombre la diversité et la spécificité des communautés qui vivent dans un monde concret; qui cherchent à comprendre leur histoire comme démarche évangélique dans une optique particulière; qui parlent un langage, d'ailleurs lié à une époque et portant le poids d'une culture. Bref, des hommes qui recon-naissent l'appel personnel du Seigneur et qui répondent par un projet très concret1.

Cette manière d'envisager la vie religieuse comme une forme préexistante ou déduite à partir de l'histoire des fondations, et de chercher son fondement

1 Cf. TILLARD, dans L'Adaptation..., p. 233.

évangélique en des catégories déterminées a priori dans l'Ecriture ou déduites a posteriori par décantation, ne correspond pas au jaillissement des ordres reli-gieux dans l'Eglise et risque de maintenir la recherche des fondements évan-géliques de la vie religieuse dans une optique théorique qui empêche de poser les véritables questions sur l'évangélisme des formes de vie religieuse actuelle-ment vécues dans l'Eglise.

La vie religieuse envisagée en soi n'est pas une forme qui peut être consi-dérée comme évangélique en soi. Elle n'existe pas en dehors des personnes, des fondateurs et de leurs continuateurs, avec toute l'ambiguïté impliquée dans un itinéraire historique et toute l'ambiguïté des structures qu'ils créent.

De fait, l'observation de la réalité vécue montre que des religieux s'écartent de la vie évangélique, les déviations allant même jusqu'à l'opposition à la vie évangélique, le relâchement, la décadence, le formalisme, le légalisme. Il n'y a donc pas de garantie que telle forme ou telle structure concrète de vie religieuse actuellement vécue dans l'Eglise soit évangélique en fait. M. Sauvage critique cette manière de chercher la garantie évangélique de la vie religieuse considérée en soi dans les termes suivants :

« Cette garantie suppose un double passage indu : du fait au droit, des formes de vie concrètement vécues par des personnes sont en fait d'inspiration évangélique, donc la forme de vie est évangélique. On a quelque chose de ce processus dans la définition abstraite d'une forme de vie selon les conseils évangéliques. Puis de nouveau un passage du droit ainsi défini au fait concret : telle forme de vie est évangélique puisqu'elle répond à la définition donnée... » l. La perspective de la « vie religieuse en soi » et de son « fondement évangélique en soi » ne tient donc pas suffisamment compte des racines historiques du jaillissement évangélique des diverses communautés religieuses. Sans nier la contribution et les éclaircissements apportés par de

nombreuses études récentes, cette perspective ne nous semble pas toucher le fond des interrogations exis-tentielles des religieux d'aujourd'hui.

Or, si aujourd'hui des personnes adoptent une forme de vie religieuse dans un Institut déterminé, c'est parce que ce projet concret leur apparaît comme « inspiré de l'Evangile ». Cependant, cette reconnaissance et l'adoption d'un

1 M. SAUVAGE, Les fondements évangéliques de la vie religieuse, Lasallianum 16, p. 74; les documents du Magistère ne séparent pour ainsi dire jamais la valorisation théorique de la vie religieuse de l'appel à la fidélité concrète, historique adressé aux religieux et aux Instituts. C'est notable dans les textes de Vatican II où la mise en valeur de Lumen Gen-tium est prolongée par l'appel à la rénovation de P. C.; c'est également très perceptible dans l'exhortation apostolique Evangelica Testificatio : cf. ?12 par exemple.

 31 style de vie n'a pas lieu en dehors des relations concrètes qu'ils vivent. C'est au contraire, dans le tissu de ces relations, dans l'épaisseur des expériences concrètes, qu'on se met en marche, embrassant un projet de vie religieuse dans une communauté avec une mission concrète.

C'est dans cette démarche de foi-réponse à un appel à la conversion sans cesse renouvelée qu'on se questionne sur l'inspiration évangélique de ce que l'on vit. On peut même aller plus loin et, déposant toute sécurité et toute assu-rance basées sur des garanties évangéliques établies a priori ou a posteriori, s'interroger sur l'évangélisme actuel de certaines formes de vie : que, dans leur jaillissement originel ces formes aient été évangéliques et correspondu à une expérience ecclésiale où l'appel de l'Evangile avait été reconnu et embrassé dans la conjoncture, ne signifie pas que ces formes soient aujourd'hui évangéliques. Vatican II invite au moins implicitement les Instituts à se poser une telle question en demandant la révision de tous les textes de constitutions pour les adapter aux conditions actuelles 1, en invitant les Instituts religieux à adapter leurs œuvres aux nécessités présentes 2 et en envisageant même l'hypothèse de l'« extinction » d'Instituts en décadence 3. B. — LA CONJONCTURE PRÉSENTE DE LA « MUTATION » DU MONDE ET DE L'ÉGLISE

En d'autres termes, la recherche théologique sur le fondement évangélique de la vie religieuse ne peut pas partir d'une notion abstraite de vie religieuse. Elle doit tenir compte de la conjoncture, de l'Evangile dans la conjoncture et de la communion ecclésiale où l'on reconnaît cet appel évangélique et où on lui répond.

1°) Déplacement de l'expérience religieuse.

Trois observations nous permettront de mieux percevoir les insuffisances d'une perspective trop notionnelle.

En premier lieu, il faut remarquer que les interrogations des religieux engagés dans les diverses formes de vie religieuse actuellement vécues dans l'Eglise, ne se posent pas en dehors de la conjoncture actuelle. De fait, le Concile constatait que nous vivons dans un monde de changements profonds et rapides, de transformations sociales et culturelles qui se répercutent sur la vie religieuse,

1 Perfectae Caritatis, 3.

2 Perfectae Caritatis, 20.

3 Perfectae Caritatis, 21.

 45 sur l'expérience religieuse 1. Nous ne pouvons pas évoquer ici exhaustivement toutes les composantes en jeu dans la conjoncture actuelle, les champs de forces en interaction qui provoquent des mutations culturelles si rapides; cette question est du reste très étudiée 2. Nous nous bornerons à rappeler l'émergence de la conscience historique, liée d'ailleurs très étroitement aux révolutions scientifiques qui ont marqué les temps modernes.

Le développement scientifique des sciences historiques par exemple, fait que l'homme se comprend d'une façon nouvelle : l'homme « fait histoire », non seulement parce qu'il accumule des données historiques, mais en tant qu'il se saisit comme faisant partie du processus de l'humanité et de l'univers. Il « fait histoire » dans la mesure où il se comprend consciemment dans ses relations dans

le monde, avec les autres hommes, agissant sur la matière, transformant le monde 3. L'homme d'aujourd'hui, même réagissant contre les structures et les visions de l'homme qui convergent en lui parfois en conflit, cherche une nouvelle compréhension historique des choses, du monde, de lui-même. Tout cela qua-lifie sa conscience de telle façon qu'il ne peut se comprendre lui-même qu'à l'intérieur d'un réseau très complexe et duquel il n'est pas toujours conscient et maître, mais dans lequel il veut vérifier aussi scientifiquement que possible la vérité des choses. Il ne peut plus se comprendre par la seule voie d'autorité, il a besoin de la voie de l'expérience, vérifiant ses expériences dans un processus complexe de recherche 4.

Ceci ne veut pas dire que l'expérience religieuse disparaît. De fait, des études récentes en psychologie et en histoire des religions, redécouvrent la

1 Gaudium et Spes, 1. Cf. B. LAMBERT, La problématique générale de la constitution pastorale, dans L'Eglise dans le Monde de ce Temps, Paris, Cerf, 1967, t. 2, p. 137 ss.

2 Cf. F. HOUTART, Les aspects sociologiques des signes du temps, dans L'Eglise dans le Monde de ce Temps, t. 2, p. 171 ss.; S. HIRLING, La crise des jeunes, dans Concilium 49, pp. 83-90; M. MEAD, Culture and Committment, Doubleday, 1970, chap. 1-3; T. ROSHACK, Thé making of thé counter culture. Reflections on thé technocratie society and its youthfui opposition, Anchor Book, Doubleday, New York, 1960. R. GARAUDY, L'Alternative, Paris, Laffont, 1972, pp. 11-46. Pour l'Amérique latine, voir M. SCHOOYANS, Chrétienté en Contestation. L'Amérique latine, Paris, Cerf, 1969.

3 Voir les développements significatifs qui se sont produits dans les sciences de l'homme. Citons, comme tendance vers un nouvel humanisme, les exemples suivants : A. MASLOW, Toward a psychology of beeing. Van Nostrand, 1968; G. ALLPORT, Thé person in psychology, Boston, 1968; R. MAY, Man's search for himself. Signet, 1967; K. HAM-MILTON, In search of contemporary man, Eerdmans, 1967; W. NICHOLS, Conflincting images of man, Bruce, 1967.

4 Sur l'importance de l'expérience, voir parmi les études récentes : J. MOUROUX, L'Expérience chrétienne. Introduction à la Théologie, Coll. Théologie 26, Paris, Aubier, 1952; Langage catéchétique et expérience chrétienne, dans Catéchistes 71, juillet 1967, pp. 255-263; J. BORDEAU, Jean Mouroux : l'actualité de l'expérientiel, dans Supplément 64, fév. 1973, pp. 3-25.

45 DANS L'EGLISE ET LE MONDE D'AUJOURD'HUI 33 dimension religieuse de l'homme 1. On observe cependant un déplacement de l'expérience religieuse, liée indissociablement aux mutations culturelles, aux changements rapides où l'homme essaie de se comprendre historiquement. C'est une présomption que de vouloir étudier ici ce déplacement de l'expérience religieuse. Mais il nous semble que les changements qui se produisent dans « le langage religieux » peuvent devenir un indice de ce déplacement. Certes, la théologie n'est pas le lieu qui résume tout le langage religieux des hommes. Mais elle constitue tout de même une des expressions privilégiées de ce langage à un niveau scientifique. Or, nous ne vivons plus dans un monde théologique à langage unique et unifié. Quelques-uns peuvent bien déplorer cette situation, mais c'est un fait que pour la théologie, engagée d'ailleurs par le Concile lui-même à prendre au sérieux le dialogue avec l'homme d'aujourd'hui 2, l'homme devient une préoccupation centrale 3. D'autre part, ce dialogue ne s'établit pas avec un homme neutre, mais avec l'homme concret. Les résultats sont très riches et nous ne pouvons pas en faire le bilan. Il suffirait de rappeler certains courants théologiques contemporains qui s'inscrivent dans cette perspective de dialogue avec l'homme : la théologie parle le langage de l'homme existentialiste,

1 Les études de Mircea Eliade vont dans ce sens : cf. Cultural Fashions and thé His-tory of Religions, dans Hist. of Religions, éd. J. Kitagawa, Chicago, 1967; K. HAMMILTON, Homo religiosus and historical Faith, dans New Theology 3, éd. M. Marty and D. Peeman, New York, 1966, pp. 53-68; A. KEE, Thé way of transcendance, Baltimore, 1971; G. ALL-PORT, Thé individual and his religion, Macmillan, New York, 1960; V. FRANKL, Mon's search for meaning, New York, Washington Square Press, 1959; Thé Will to meamng, New York, 1969; A. MASLOW, Religions Values and Peak expériences, 2nd. éd., New York, 1970. Cf. aussi les ouvrages d'E.

FROMM, notamment : Thé heart of man, Harper, Colophon Books, 1968; Psychoanalysis of Religion, New York, Banton Books, 1967; cf. également: Symposium. Expériences thérapeutiques et révélation, dans N. R. T. S, sept.-oct. 1965, pp. 785-835.

2 Cf Discours d'ouverture du Concile, trad. française : Discours au Concile, Paris, Centurion 1966, pp. 61-65; PAUL VI, Discours du 6 déc. 1965, dans A. A. S. 58, 1966, pp 51-59; voir les numéros 53 à 62 de Gaudium et Spes; R. L. SHIN, Man. Thé new huma-nism. New directions in theology, vol. 6, Westminster, 1968; H. DE LUBAC, Une double tâche proposée aux théologiens par « Gaudium et Spes », dans Théologie d'Aujourd'hui et de Demain, Paris, Cerf, 1967, pp. 11-64.

3 Dans son discours au Concile pour sa clôture, 7 déc. 1965, Paul VI souligne le sens de cette orientation anthropocentrique de Vatican II; cf. l'étude de M. SAUVAGE, Com-munication aux Frères, Rome, 1969, pp. 59-69; voir en outre à ce sujet : Documentation. Données nouvelles de l'anthropologie. La vie religieuse en évolution, dans Concilium 28, pp. 149-150. Avec des accents divers on retrouve cette préoccupation anthropologique dans plu-sieurs courants théologiques; citons par exemple : K. RAHNER et autres, Man before God : a theology of man, P. J. Kennedy, 1966; K. RAHNER, Théologie et anthropologie, dans Théo-logie d'Auj. et de Demain, pp. 99-137; U. VON BALTHASAR, A theological anthropology, Sheed and Ward, 1967; E. SCHILLEBEECKX, Intelligence de la foi et interprétation de soi, dans Théol. d'Auj. et de Demain, pp. 121-137; il nous semble que c'est Schillebeeckx qui montre le mieux l'aspect relationnel et historique de la connaissance de la foi et du langage par lequel elle s'exprime.

34 FONDEMENTS ÉVANGÉLIQUES DE LA VIE RELIGIEUSE 45 de l'homme de l'évolution, de l'homme de la cité séculière, de l'homme engagé dans la cité politique, etc... 1

Ces déplacements, vers l'homme et vers son langage, sont évidents dans l'importance accordée à la signification du langage 2, une signification qui s'ouvre d'ailleurs à des perspectives historiques. Il serait injuste de voir dans tout ce mouvement une série d'efforts incohérents. Ces théologies séquentielles ne sont pas nécessairement en contradiction, elles émergent d'un dialogue dans la conjonction des images de l'homme, ainsi que des influences de la recherche interdisciplinaire qui se fait jour en théologie 3. Tout ceci comporte en outre la prise de conscience de la relativité de la « connaissance religieuse » et de sa dépendance étroite d'un réseau social avec ses systèmes de contrôle 4. Dans un monde pluraliste, la question de la crédibilité devient une question centrale 5.

Cette nouvelle perspective théologique semble nécessaire pour entrer en dialogue avec l'homme d'aujourd'hui et le rejoindre dans son expérience. Certes, on pourrait craindre qu'elle n'aboutisse à une relativisation paralysante. Mais, comme le montre par exemple Berger, la conjoncture actuelle ne comporte pas, même dans ces situations conflictives, la mort des signes du surnaturel. L'un des résultats les plus positifs de la sociologie de la connaissance religieuse,

« c'est que dans son analyse relativisante, quand elle est poussée jusqu'à ses aboutissements ultimes, ... les relativiseurs sont relativisés... elle nous gratifie au contraire d'une liberté et d'une souplesse renouvelées dans notre quête de la vérité » 6.

1 Sur la diversification du langage théologique en fonction des divers interlocuteurs, cf. par exemple : R. SHINN, op. cit.; Y. CONGAR, Situation et Tâches présentes de la Théo-logie, Paris, Cerf, 1965; C. GEFFRÉ, Un Nouvel Age de la Théologie, Paris, Cerf, 1972; La Théologie du Renouveau, Paris, Cerf, 1968; G. CRESPY, Essai sur la Situation actuelle de la Foi, Paris, Cerf, 1970.

2 Cf. J.-M. ROBINSON, J.-R. COBB, editors. Thé New Hermeneutic. New Frontiers in Theology, vol. 2, Harper and Row, 1964.

3 F. HOUTART, Recherche interdisciplinaire et Théologie, Cerf, 1970.

4 De nombreuses études sont consacrées à la sociologie de la connaissance religieuse. Bibliographie dans H. CARRIER, E. PIN, Sociology of Christianity. An international Biblio-graphy, Univ. grég., Rome, 1964. Citons en particulier : P. BERGER, T. LUCKMANN, Thé Social Construction ofReality. A Tretise in thé Sociology of Knowledge, Garden City, Double-day, 1966; P. BERGER applique les résultats de cette étude dans les ouvrages suivants : La Religion dans la Conscience

moderne, Paris, Centurion, 1971; La Religion invisible, Paris, Centurion, 1971. Ajoutons encore deux témoignages de théologiens sur l'apport de la socio-logie à la théologie : G. BAUM, Personal testimony to Sociology, dans Thé Ecumenist 81, nov.-déc. 1969, pp. 1-4; A. GREELY, Thé sociology of knowledge and sociology of religion in thé catholic University, dans Cross-Currents, Fall-winter, 1969, pp. 415-424.

5 Cf. BERGER-LUCKMANN, op. cit., p. 85 ss.; P. BERGER, La Religion dans la Conscience moderne, chap. VI.

6 P. BERGER, La Rumeur de Dieu. Signes du Surnaturel, Paris, 1971, p. 72.

De fait, loin de disparaître, la dimension religieuse de l'homme apparaît renou-velée dans une dimension historique et sociale, où la foi et le langage religieux par lequel on s'exprime, fonctionnent à l'intérieur du processus où l'homme se comprend lui-même dans un groupe agissant dans le monde 1. On cherche donc en théologie des catégories relationnelles, sociales, pratiques tout en gar-dant la perspective historique dans laquelle ces catégories émergent. On pres-sent qu'il y a un déplacement du centre de l'expérience religieuse, d'où l'impor-tance donnée à la question de l'émergence du surnaturel dans l'expérience intramondaine; on cherche des indices transcendantaux dans l'expérience même de l'homme 2.

Les incidences de cette mutation culturelle sur l'expérience religieuse et sur sa thématisation, ne peuvent pas laisser indifférents des hommes et des femmes qui veulent mener une vie évangélique au sein de l'Eglise. Or, un grand nombre de diverses formes de vie religieuse vécues dans l'Eglise ont jailli dans un contexte sociologique beaucoup plus cohérent et moins changeant que celui que nous vivons. Le langage, les structures, les pratiques, les œuvres qui exprimaient une découverte de l'Evangile dans la conjoncture sont très sou-vent contestés. Il devient presque banal de parler de la crise des religieux, à laquelle on donne diverses étiquettes : crise d'identité, crise de finalité, etc... On s'interroge même sur l'avenir de la vie religieuse 3.

En réalité ce qui est en question ce n'est pas seulement un langage qui change, ou la constatation de l'inadéquation des œuvres, souvent contestées, ou des pratiques qui correspondent à une autre époque. Le malaise ressenti par beaucoup de religieux relève d'une interrogation plus profonde : quelle est la signification de leur vie dans la conjoncture actuelle; de quelles manières leurs

1 Vue d'ensemble de cette dimension historique du langage théologique dans J. ROBINSON-J. COBB, Theology as History. New Frontiers in Theology, vol. 3, Harper and Row, 1967; E. SCHILLEBEECKX, Intelligence de la Foi, pp. 121-137; Révélation et Théologie, Bruxelles, Cep, 1965, p. 223 ss.; J.-B. JOSSUA, Immutabilité, progrès ou structuration mul-tiple des doctrines chrétiennes, dans R. S. P. T., avril 1968, pp. 173-200.

2 Trois exemples de cette recherche : P. BERGER, La Rumeur de Dieu, p. 81 ss.; G. MORAN, Thé Présent Révélation, Herder, 1972, pp. 74-158; M. BELLET, Le Déplace-ment de la Religion, Paris, Desclée de Br., 1972.

3 Parmi les nombreux travaux ou essais qui traitent de l'avenir de la vie religieuse : P. CUNY, Evolution de la vie religieuse moderne, dans Leur Aggiornamento, pp. 331-339; T. MATURA, La vie religieuse au tournant, dans N. R. T., oct. 1969, pp. 834-848; F. CAR-DEGNA, L'avenir de la vie religieuse (communication à la réunion annuelle des supérieurs majeurs, U. S. A., juillet 1968); J.-M.-R. TILLARD, L'avenir de la vie religieuse dans une Eglise aux prises avec le problème de la sécularisation, dans Théologie du Renouveau, t. 1, pp. 321-331; P. LUCIER, Un nouveau type de religieux, dans Relations, rev. des jés. cana-diens, oct. 1969, pp. 269-271.

pratiques communautaires, leurs œuvres, bref leur style de vie relève authen-tiquement de l'Evangile.

Si on continue à se poser la question du fondement évangélique en termes théoriques, abstraits, généraux, on court le risque de passer à côté des inter-rogations des hommes, interrogations qui émergent dans une situation concrète, d'un groupe concret, et où souvent les mutations rapides et le souci de s'adapter aboutit à la perte de l'axe historique. La proposition de notions abstraites valides

pour tous les temps, passe à côté de cette perte de perspective, de cet ébranle-ment, et aboutit tout au plus à promouvoir un retour nostalgique du passé, ou bien à projeter dans le futur les questions angoissantes et les problèmes d'aujour-d'hui cherchant à faire une futurologie de la vie religieuse qui reste au mieux chimérique.

Il faudrait plutôt centrer la question sur l'expérience concrète des hommes et des femmes qui ont adopté une forme de vie religieuse spécifique. C'est dans ce réseau relationnel, avec tout le poids historique du langage institutionnel et des œuvres, qu'il faut se poser la question de l'authenticité d'une vie menée avec d'autres hommes, engagés dans un projet en vue de transformer le monde. C'est dans ce présent relationnel et sa tension que l'on peut trouver la perspec-tive historique, avec tout le poids du passé, les perspectives du futur, en répon-dant aux appels dans la conjoncture actuelle 1.

2°) Référence évangélique et « raison d'être » des Instituts religieux.

Une deuxième observation peut pousser plus loin ces interrogations, montrant l'insuffisance des positions actuelles. Les interrogations des « reli-gieux » portent sur l'authenticité, le radicalisme évangélique de leur expérience religieuse, c'est-à-dire de leur itinéraire dans une communauté qui a jailli dans l'histoire et qui veut répondre aujourd'hui à des appels du monde et de l'Eglise. Ce qui est en cause ce n'est pas l'évangélisme de la naissance de sa communauté et de ses œuvres, ce qui est questionné de fait, c'est l'évangélisme des réponses dans la conjoncture actuelle. On se demande si vraiment ces réponses sont évangéliques, on se questionne sur le sens de l'Evangile dans la conjoncture que l'on vit, dans une situation concrète, dans les relations vécues, dans l'iti-néraire d'un groupe auquel on a lié son destin en vue de réaliser une tâche dans le monde.

1 Sur la dimension théologique du temps, voir par exemple : J. MOUROUX, Le Mystère du Temps. Approches théologiques, Paris, Aubier, 1962. Des problèmes plus concrets de méthode sont posés par M. DE CERTEAU, Faire de l'histoire. Problèmes de méthode et de sens, dans Rech. de Se. rel., oct.-déc. 1970, pp. 481-520; sur la signification du présent : G. MORAN, Thé Présent Révélation, pp. 118-135.

Les expressions traditionnelles : Sequela Christi, « Le groupe de ceux qui suivent Jésus », nous rappellent que le fondement évangélique de la vie reli-gieuse n'est pas un texte ou un ensemble de textes. Elles indiquent qu'il s'agit de « relations », avec une personne, et sur ce point on peut suivre l'article de Tillard, ainsi que le remarque Michel Sauvage :

« La fondation d'un nouvel ordre religieux, la naissance d'une vocation religieuse ne sont pas inspirées par une idée, par une loi, mais par une personne vivante qui intervient dans l'existence concrète : le Christ » 1. Mais il y a différentes manières de comprendre cette expression et cette relation avec le Christ.

Tout d'abord il y a la manière extérieure d'imitation de ceux qui, dans l'Evangile, se sont mis à la suite du Christ; on rattache à cette imitation diverses manières de vivre ou certaines activités pratiquées par l'Institut. On rattache également à cette imitation diverses attitudes spirituelles; parfois même on rat-tache à cette imitation des structures assez précises, portant quelquefois sur des détails minimes 2. On interprète encore la Sequela Christi comme imitation du Christ lui-même.

« On se met à sa suite pour partager son genre de vie, pour reproduire en quelque sorte ses modalités d'existence... Ainsi, on rattache à cette imitation du Christ certaines spécialisations de la vie religieuse. 3 » II y a aussi l'imitation du Christ dans ses vertus et sa manière de vivre. Ces conceptions, bien que n'étant pas fausses en soi, courent souvent le risque de séparer les éléments particuliers auxquels on s'arrête, les coupant du mouve-ment d'ensemble qui leur donne consistance. Cette manière de concevoir la Sequela Christi tend souvent à la chosification, revenant en pratique à définir la vie religieuse comme une vie selon les trois conseils et réduisant la dimension communautaire à des pratiques et à une œuvre spécifique. En tout cas les dimen-sions relationnelle et historique s'effacent. Tout cela n'est pas complètement inexact, mais très souvent

c'est lié à une manière de concevoir la vie religieuse à partir des « obligations nouvelles » correspondant à ces structures fondamentales : les trois conseils 4.

1 M. SAUVAGE, Les Fondements évangéliques de la Vie religieuse, p. 76.

2 Id., p. 77. Voir les exemples cités de saint Basile (règle de la ceinture) et saint J.-B. de La Salle (catéchisme tous les jours).

3 II cite Lumen Gentium, 46 et il remarque en note : « voir déjà que de tels textes supposent une vision plus réaliste de la vie religieuse et de son fondement évangélique puisqu'on intègre des dimensions parfois et injustement considérées comme secondes » (Id., p. 77).

4 C'était la mentalité qui prédominait dans les « Catéchismes des vœux ». Voir par exemple : Petit Traité de l'Etat religieux, Paris, Procure générale, 1950. 4

38 FONDEMENTS ÉVANGÉLIQUES DE LA VIE RELIGIEUSE 45

II est vrai que cette mentalité avait été largement dépassée, par exemple dans l'ouvrage du P. R. Carpentier : Témoins de la Cité de Dieu 1. Il dépasse cette moralisation unilatérale, mettant l'accent sur la signification christolo-gique, ecclésiale, apostolique de la vie selon les conseils. La rénovation conci-liaire va dans le même sens 2. On peut relever ce déplacement d'accent de l'obligation à la signification dans un grand nombre d'études 3. Mais il faut tenir compte de cette réserve faite par M. Sauvage :

« La grande faiblesse de trop nombreuses études théologiques sur la vie reli-gieuse, c'est de demeurer centrées quasi exclusivement sur le comment et de ne pas intégrer une réflexion sur le pourquoi. On s'arrête aux structures pour en exa-miner les conséquences en matière d'obligation ou pour réfléchir à ce qu'elles signifient, et cette réflexion est nécessaire. Mais on perd trop de vue que ces structures se sont imposées dans un mouvement qui vient d'ailleurs et tend vers autre chose; et par conséquent que l'on ne peut même pas les comprendre, ni a fortiori les vivre, si on les isole de ce mouvement qui leur donne existence et sens » 4. En d'autres termes, ces études si indispensables qu'elles soient, ont la faiblesse de partir d'une réalité qui existe antérieurement : des structures existantes. On cherche à en trouver la signification. Or, le problème du fondement évangé-lique ne se pose pas seulement dans l'optique d'une recherche de « sens » des structures. On cherche plutôt la raison d'être, les racines historiques de telle façon de vivre l'Evangile. De fait, le mouvement de Sequela Christi lors des fondations se caractérise précisément par cette intentionnalité qui donne à la fois existence, actualité et visage évangélique à un projet.

Dans une expérience intra-mondaine, dans des relations vécues, dans une volonté commune d'apporter une réponse à des besoins du moment, les fonda-teurs ont été saisis par le Seigneur vivant. C'est dans l'aujourd'hui de Dieu qu'ils ont expérimenté la réalité vivante de l'Evangile, non pas comme une lettre morte, des formes à reproduire, des vertus à imiter. C'est d'ailleurs en cela que la vie religieuse apparaît souvent comme un don prophétique. Elle n'appartient pas à la structure de l'Eglise, comme le fait remarquer le Concile, elle conteste

1 R. CARPENTIER, Témoins de la Cité de Dieu. Initiation à la Vie religieuse. Muséum Lessianum, Desclée de Br., 1956.

2 Voir ci-dessus, note 5' 6, p. 10 et 1' 2' 3, p. 11.

3 Voir par exemple VAN VLISSINGEN, Approches psychologiques du Célibat; A. DURAND, Sens de la vie religieuse, dans Lumière et Vie 96, pp. 54-90; L. LOCHET, Et si l'Eglise annon-çait enfin l'Evangile, dans les I. C. I. 354, 15 fév. 1970; M. SAUVAGE, Conférences sur la vie religieuse, dans Lasallianum 2, pp. 7-74; 125-131.

4 M. SAUVAGE, Les Fondements évangéliques..., p. 79.

45 DANS L'EGLISE ET LE MONDE D'AUJOURD'HUI 39 toute installation accomodatrice 1. Des hommes saisis par l'Esprit, oubliant le passé, se mettent en marche, courent vers le Christ qui se présente comme venant instaurer un monde nouveau. La vie religieuse est inintelligible sans cette réfé-rence au monde nouveau perçu dans son actualité vivante, en tension, dans les relations intramondaines 2.

En définitive, le problème se situe dans la relation entre expérience et Evangile aujourd'hui. Si l'on tient compte des déplacements de l'expérience religieuse que nous avons esquissés plus haut, on remarque que la question de l'Evangile dans la conjoncture actuelle devient capitale pour chaque com-munauté religieuse, pour chaque religieux. Souvent les interrogations nouvelles ne se posent pas à partir des structures; elles émergent des expériences con-crètes dans lesquelles on se pose des questions sur l'authenticité évangélique de sa manière de vivre, et sur le rôle de l'Ecriture dans cette expérience.

D'autre part, de nombreuses études ont renouvelé la théologie de la révé-lation 3. La notion de révélation devient une question centrale dans la réflexion théologique. La découverte de l'enracinement historique, sociologique des Ecritures, fait que l'on pose de nouvelles questions sur le rôle de l'Ecriture dans la révélation de Dieu; sans perdre la préoccupation du rôle central de l'Ecriture dans la vie ecclésiale, on se demande comment Dieu parle aujourd'hui. Cette question n'est pas seulement importante par rapport à la question de

1 Cf. R. SCHULTE, La vie religieuse comme signe, dans Eglise de Vatican II, t. 3, Paris, Cerf, 1966, p. 1139 ss.; J. DANIÉLOU, La place des religieux dans la structure de l'Eglise, id. p. 1173 ss.; R. CARPENTIER, La vie religieuse au sein du peuple de Dieu, dans Christus 7, 1960, pp. 151-170.

2 B. VANLEUWEN, La participation universelle à la fonction prophétique du Christ, dans L'Eglise de Vatican II, t. 3, p. 425 ss.; G. LIGABUE, La testimonianza escatologica..., P. U. L., Rome, 1968.

3 Etudes systématiques sur la théologie de la révélation au cours de l'histoire de l'Eglise, avec bibliographies dans R. LATOURELLE, Théologie de la Révélation, Bruges, Desclée de Br., 1966; A. DULLES, Révélation Theology, Herder, 1969. Parmi les ouvrages qui montrent la dimension historique et relationnelle de la révélation, citons : U. VON BALTHASAR, Dieu a parlé un langage d'homme, dans Parole de Dieu et Liturgie, Paris, Cerf, 1958, pp. 71-103; J. BARS, Révélation through history in thé Old Testament and in modem theology, dans New Theology 1, éd. M. Marty and D. Peemann, Macmillan, 1964, pp. 60-74- Thé concept of history and Révélation : old and new interprétation, Harper and Row, 1966; L.-A. SCHOKEL, La Parole inspirée, Paris, Cerf, 1971; W. PANNENBERG, Révélation as History, Sheed and Ward, 1969; quelques études plus systématiques : G. MORAN, Theology of Révélation, Herder, 1966; J. FORD, Theology of Révélation, dans American Ecclesiastical Review, CL IX, 3 sept. 1968, pp. 162-170. Pour ce qui concerne le problème particulier des rapports entre Ecriture et Tradition, voir G. MORAN, Ecriture et Tradition (traduction de l'américain), Paris, 1965; K. RAHNER et J. RATZINGER, Révélation and Tradition, New York, Herder, 1966.

l'éducation religieuse, même si elle y tient une place capitale 1. On s'interroge sur le rôle de l'Ecriture, du dogme officiel de l'Eglise, dans le processus par lequel, en relations vécues historiquement, une communauté est saisie par la Parole de Dieu. En d'autres termes, on ne déprécie pas la signification des médiations, mais on observe un réel déplacement dans la manière dont on essaie de comprendre la révélation de Dieu. Par ce biais, la théologie de la révélation rejoint la problématique de l'Evangile dans la conjoncture.

Quand des religieux cherchent à se rencontrer dans une petite communauté-foyer où l'Evangile rayonne dans le monde, le besoin de comprendre la significa-tion et les exigences évangéliques de leur existence, ne consiste pas à questionner un livre, ou des exemples des saints. L'intérêt ne se porte pas sur le passé, ni même sur ce qui n'est encore qu'une possibilité; on se questionne sur l'actualité de l'Evangile perçu dans une communion, pour une mission, répondant aux appels du monde. On ne cherche donc pas des définitions, ni des garanties, mais on veut baser toute sa vie sur l'Evangile, et ceci n'est perçu que dans l'aujour-d'hui de Dieu. On laisse de côté toutes sécurités rassurantes, pour chercher à répondre aux appels de l'Esprit du Christ agissant dans le monde, dans son Eglise. Evangile perçu dans les relations, dans un itinéraire communautaire, dans un projet de

vie qui comporte non seulement des pratiques qui se struc-turent, mais une œuvre à faire, en répondant aux cris angoissants des plus défavorisés.
Cette recherche comporte bien sûr le risque de perdre les perspectives historiques plus vastes du jaillissement originel qui avait donné naissance à une communauté dans l'Eglise, le risque de perdre le sens d'une histoire faite ensemble dans quelques Instituts pendant plusieurs siècles, et même le risque de perdre le sens non seulement des médiations institutionnelles, et ecclésiales, mais même de l'Ecriture. Mais il reste tout de même vrai, que sans nier les

1 Les préoccupations anthropologiques, herméneutiques et les recherches sur l'ac-tualité de la révélation ont eu des répercussions dans le domaine de la catéchèse. Vue d'ensemble dans L. ERDOZAIN, La catequesis hoy. De Nimegua y Eischstatt a Medellin, dans Sinite XI, mayo-agosto 1970, pp. 267-298. Sur l'expérience en catéchèse, VAN CASTER-LE Du, Experiential Catechesis, Newmann Press, 1969; J. LE Du, Catéchèse et anthropologie, dans Catéchèse 24, avril 1966, pp. 289-314. Le N° 71 de la revue Catéchistes, juillet 1967, est entièrement consacré à Langage et expérience en catéchèse. L'effort pour intégrer dans la démarche catéchétique les dimensions de révélation, de langage de la foi et d'expérience est très sensible dans les travaux de P. BABIN. Sur le problème herméneutique en catéchèse, R. MARLE, La préoccupation herméneutique en catéchèse. L'interprétation de l'expérience, dans Lumen Vitae, sept. 1970; J. LE Du, Quelques problèmes du langage posés à la catéchèse, dans Concilium 53, pp. 55-65; M. BELLET, Plaidoyer pour un langage neuf, dans Catéchèse 23, avril 1966, pp. 133-164; Construire un Langage, Coll. ISPC, Ecole de la foi, Paris, Fayard-Mame, 1968. Voir également l'allocution de PAUL VI, 4 déc. 1968, dans Catéchèse 35, avril 1969, pp. 137-144.

 tensions médiations-révélation, la question de l'Evangile dans la conjoncture ne se pose pas à partir des structures, des définitions, mais en termes relationnels et historiques, c'est-à-dire dans la perspective d'identité et de visée d'une com-munauté répondant aux appels du monde discernés comme appels de l'Esprit.
Or, l'expression Sequela Christi, même si elle n'est pas comprise comme une référence au passé, la référence à la manière de vivre d'une personne et de ses disciples, qui ont habité il y a deux mille ans dans une région assez peu connue du monde méditerranéen, peut tout de même tendre à devenir une pro-position abstraite, une vérité atemporelle, une norme à pratiquer ou à repro-duire avec des accommodations. Quand les religieux entendent baser toute leur vie sur l'Evangile, ce n'est pas une notion abstraite qu'ils cherchent. Ils sont plutôt à la recherche du dynamisme et de la force qui a suscité leur communauté dans l'histoire des hommes, ils cherchent à s'attacher à cette force-élan qui les a saisis aujourd'hui, pour embrasser avec d'autres un projet de vie en vue de répondre aux besoins de leur situation.
Appel totalisant qui embrasse la globalité de leur itinéraire avec toutes les exigences immédiates qui les poussent avec le Christ vivant à poursuivre une démarche incarnationnelle jusqu'à donner leur vie pour les autres, parce qu'ils ont déjà perçu le nouveau peuple et le nouveau monde qui cristallisent dans le Christ. En somme, c'est dans le radicalisme compris en termes relationnels et historiques, que l'on trouve une piste pour comprendre la force de l'Evangile dans la conjoncture d'une communauté, et non pas dans des notions, des normes générales qui impliquent un retour au passé et très souvent une perte du respect de la consistance historique des démarches des hommes, de leurs pratiques, de leur langage, de leurs œuvres, dans l'Eglise.

3°) U Eglise « pour le monde » et le renouveau de la vie religieuse.

Nous arrivons ainsi à une troisième observation. L'Eglise elle-même con-çoit son rapport avec le monde d'une manière nouvelle 1. Elle se comprend comme signe du salut eschatologique 2, comme nouveau peuple de Dieu par-ticipant à la fonction prophétique du Christ par les dons de l'Esprit 3. Elle découvre que sa nature est indissociablement liée à sa mission, elle est pour le

1 0. GONZALES HERNANDEZ, La nouvelle conscience de l'Eglise et ses présupposés his-torico-théologiques, dans L'Eglise de Vatican II, t. 2, p. 175 ss.; E. SCHILLEBEECKX, L'Eglise et l'humanité, dans Concilium 1, 1964.

2 Plusieurs experts ont étudié cette question dans L'Eglise de Vatican II, t. 2 : P. SMULDERS, 0. SEMMELROTH, J.-L. WITTE.
3 H. SCHURMANN, Les charismes spirituels, dans L'Eglise de Vatican II, p. 541 ss.
42 FONDEMENTS ÉVANGÉLIQUES DE LA VIE RELIGIEUSE 45 monde 1. Elle s'y affirme dans une volonté de dialogue et service, exerçant son rôle critique-prophétique. D'où l'importance des « signes du temps » 2. La manière dont l'Eglise entend discerner les signes du temps, entreprenant un dialogue avec le monde qui en respecte la consistance, et en particulier en traitant de quelques problèmes urgents dans Gaudium et Spes, montre comment elle exerce son rôle prophétique.
C'est dans ce texte, et dans cette attitude nouvelle d'écoute, que l'on peut saisir d'ailleurs cette manière de concevoir la révélation, non seulement comme quelque chose qui s'est passé, mais comme l'actualité de l'Evangile en acte ; ceci n'est d'ailleurs pas en contradiction avec le langage plus doctrinal et plus technique de Dei Verbum. L'Eglise cherche elle-même à répondre évangéliquement aux appels angoissants des hommes. Dans les signes du temps, elle redécouvre sa capacité de mémoire et son rôle prophétique dans l'aujourd'hui de Dieu, et elle se présente comme un signe de communion percevant la réalité eschatologique du monde nouveau. Elle redécouvre ainsi le dynamisme de l'Evangile dans la conjoncture actuelle.
Cette nouvelle conscience ecclésiale, signe d'une communion qui grandit dans le monde, ne peut pas laisser indifférents les religieux, surtout ceux qui par profession exercent une tâche concrète dans la construction du monde. Le même Concile qui a repris la doctrine classique des conseils évangéliques comme fondements évangéliques de la vie religieuse, tout en l'élargissant dans le sens que nous avons signalé plus haut, a en même temps appelé tous les Instituts religieux à entreprendre une œuvre de rénovation. On ne peut pas séparer l'enseignement de Lumen Gentium des appels à l'« accommodata renovatio » de Perfectae Caritatis. Le Concile demande précisément de se renouveler en retournant à l'inspiration évangélique, sous l'impulsion de l'Esprit, et on ne peut pas dire qu'il propose des fondements évangéliques abstraits pour une vie religieuse abstraite.
De fait, quand on regarde de plus près les principes généraux de cette rénovation, on remarque qu'en même temps que le Concile déclare que la norme ultime de la vie religieuse est de suivre le Christ de la façon proposée par l'Evangile, règle suprême pour tous les Instituts 1, il invite chaque Institut à retrouver l'inspiration évangélique des fondateurs 2, non pas pour fixer le regard dans le passé des « temps apostoliques » ou de la fondation particulière d'un Institut, mais pour mettre en lumière et maintenir l'esprit et les intentions propres des origines.

1 Voir Y.-M. CONGAR, L'Eglise et le monde dans la perspective de Vatican II, dans L'Eglise et le Monde de ce Temps, t. 3, p. 15 ss. Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps, ibid., p. 305 ss.
2 M.-D. CHENU, Les signes des temps. Réflexion théologique, loc. cit., p. 205 ss.; M.-D. CHENU, Les signes des temps, dans N. R. T. 1, janvier 1965, pp. 29-37. Voir aussi l'explica-tion donnée à ce sujet dans Réflexions de son Em. le cardinal Maurice Roy à l'occasion du dixième anniversaire de l'Encyclique Pacem in terris du pape Jean XXIII — 11 avril 1963, 11 avril 1973, pp. 31-32, 73-82.
Or, ce retour à l'inspiration originelle ne se fait que dans la communion ecclésiale 3 et dans le discernement, à la lumière de la foi, des événements contemporains et des besoins de l'Eglise. Le Concile invite donc chaque communauté religieuse à entreprendre une sérieuse rénovation spirituelle en considérant les besoins actuels, à répondre aux appels, à manifester l'Evangile en acte. Et ceci non pas d'une façon indifférenciée, mais chaque Institut doit trouver le sens du don charismatique qu'il a reçu pour le bien de tous, dans le jaillissement originel, sous le jugement ultime de la personne du Seigneur Jésus en qui l'Evangile se manifeste dans sa plénitude.
On ne peut donc pas dire a priori que telle forme, telle structure de vie religieuse est évangélique. On ne doit pas imaginer un état de vie qui soit en soi évangélique ou qu'on s'y placerait dans une situation plus évangélique. Le caractère évangélique d'une forme de vie religieuse ne peut pas se déterminer a priori, mais il est une constante recherche de rénovation, répondant aujourd'hui aux

appels de l'Evangile perçus dans les appels du monde, et dans la ligne charismatique de l'intention, de la visée évangélique du Fondateur. Ceci implique une constante remise en question, un constant discernement de l'Evangile dans la conjoncture, dans la communion ecclésiale. Il faudrait aller même plus loin. Dans l'histoire des Instituts religieux, l'inspiration évangélique, l'élan charismatique s'est traduit par des formes apostoliques et par des pratiques et un langage qui étaient l'expression d'un jaillissement de l'Evangile dans la conjoncture. Or, il peut se faire que dans le renouveau spirituel demandé par le Concile, cherchant ce jaillissement charismatique spécifique dans la conjoncture actuelle et dans la ligne du Fondateur, on soit amené à abandonner quelques formes.

En somme, le Concile ne nous invite pas à chercher des fondements évangéliques dans les textes, pas même dans ceux du Fondateur. Il invite chaque Institut à redécouvrir sa capacité de mémoire, se référant à l'Evangile comme norme ultime, mais centrant l'attention des religieux d'un Institut sur le discernement des appels du Seigneur vivant dans les signes du temps, pour y répondre évangéliquement par un attachement total de la vie. L'Evangile en acte, constitue le noyau de la rénovation spirituelle d'un Institut avec un don charismatique pour la construction de la communion ecclésiale. Le Concile met en mouvement une rénovation adaptée en termes relationnels et historiques : des hommes et des femmes dans une communauté qui exerce un service dans le monde, sont invités à prendre au sérieux les situations sociales, économiques, les exigences culturelles d'aujourd'hui. Et dans cette conjoncture, il s'agit de vivre sous l'impulsion de l'Esprit, la réalité du charisme jailli historiquement dans le Fondateur, s'attachant au Seigneur, sous le jugement de sa parole-action vivante qui réalise le dessein salvifique du Père.

1 P. C., 3 a.
2 P. C., 3 b.
3 P. C., 3 c.

La question du fondement évangélique doit donc se poser pour chaque Institut en particulier, avec son identité, avec sa visée spécifique, et dans un itinéraire historique qui garde en mémoire le jaillissement évangélique originel de la fondation, mais décidément orienté à répondre aux besoins actuels en y discernant et en y manifestant l'Evangile en acte, la parole-action salvifique de Dieu. C'est ici et maintenant, dans un monde éclaté par les mutations culturelles rapides, et où souvent les perspectives d'identité historique et même de finalité ont été ébranlées, que les religieux de chaque Institut doivent se poser la question de l'authenticité évangélique de leur forme de vie, de leurs pratiques, de leurs œuvres.

En ce sens, les études théologiques plus poussées, avec les instruments historiques, et les instruments théologiques, principalement en ce qui concerne la révélation et avec une vision ecclésiale nouvelle, pourront s'approcher de ce jaillissement évangélique qui cristallise dans une communauté avec une mission pour servir le monde. Dans les relations multiples et complexes d'aujourd'hui nous retrouverons l'épaisseur intramondaine de l'histoire concrète d'une communauté identifiée historiquement à un don particulier qui s'est manifesté dans un moment donné, et qui s'est structuré dans le temps. Redécouvrir l'épaisseur des relations, du temps, sans perdre de vue les médiations institutionnelles. L'Evangile vécu aujourd'hui dans sa totalité n'est pas une vérité atemporelle, abstraite : il est discerné et manifesté dans une démarche sous l'impulsion de l'Esprit qui pousse à s'incarner dans les besoins du monde, à adopter évangéli-quement les plus pauvres.

La réalité du dessein de Dieu se manifeste actuellement dans la participa-tion aux biens eschatologiques réalisés en Jésus-Christ, en attendant la révéla-tion ultime.

§3 Les « fondements évangéliques » de la vie religieuse dans l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes.

Le tableau que nous venons d'esquisser montre l'ampleur et les implica-tions mutuelles de toutes les questions que pose la recherche théologique au sujet des fondements évangéliques de la vie

religieuse. Nous ne pouvons pas embrasser dans ce travail cette totalité de la question. Nous avons pensé apporter une contribution modeste à l'étude des fondements évangéliques de la vie religieuse, en limitant notre recherche à un cas particulier, celui de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes et de son Fondateur Jean-Baptiste de La Salle. Ce faisant, il nous semble que nous nous plaçons dans le mouvement de rénova-tion demandé par le Concile. Indépendamment du fait que la limitation du sujet que nous abordons rend la recherche plus facile pour nous, il nous semble que le cas particulier des Frères présente un intérêt spécial pour éclairer la question des fondements évangéliques à un double titre. A. — LA RÉFÉRENCE ÉVANGÉLIQUE DANS LA FONDATION DE L'INSTITUT

D'une part, en effet, le jaillissement de la Société des Frères des Ecoles chrétiennes ne s'est pas produit à partir des formes alors classiques de la vie religieuse. Du vivant du Fondateur, les Frères n'ont jamais prononcé les trois vœux de religion. Ainsi que nous le verrons, de La Salle ne centre pas son ensei-gnement spirituel sur les trois conseils évangéliques. Certes dans son ouvrage Les Devoirs d'un Chrétien envers Dieu, il reprend la distinction entre commande-ments et conseils évangéliques, mais ce n'est pas pour faire la distinction entre deux états de vie :

« Nous ne devons pas nous contenter, si nous voulons vivre en véritables chré-tiens, de pratiquer les vertus qui sont d'obligation et qui sont opposées aux vices que nous sommes obligés d'éviter, nous devons aussi nous exercer à plusieurs qui ne sont que de conseil, dont la pratique nous servira à nous éloigner du péché et à nous mettre en état de n'y pas tomber. Ces conseils sont répandus dans le saint Evangile et dans tout le Nouveau Testament. On peut réduire les princi-paux à trois sortes, les uns sont nommés les œuvres de miséricorde, les autres sont exprimés dans ce que nous nommons les huit Béatitudes, et les autres sont quantité des maximes que Jésus-Christ a enseignées par soi-même ou par ses saints apôtres pour être pratiquées par ceux qui voudront le servir avec fidélité.

A l'égard des œuvres de miséricorde, quoiqu'elles soient d'obligation pour quelques-uns, elles ne sont cependant que des conseils pour d'autres, c'est ce qui fait qu'on les met au nombre des conseils évangéliques » l. De La Salle ne fait pas de distinction entre deux états de vie déterminés par l'obligation surérogatoire des conseils ajoutée à celle des commandements 2. Il faut remarquer, d'autre part, une notion de conseil qui déborde la conception étroite des trois conseils évangéliques. Cette définition reste sans doute trop liée à une morale d'obligation, même quand il parle de fidélité. Il ne faut pas oublier que la finalité de cet ouvrage est didactique, qu'il n'est pas adressé aux Frères pour les aider à comprendre leur expérience religieuse.

Pourtant, cette distinction apparaît très nettement dans les Méditations pour les Dimanches, adressées aux Frères :

« Ce que Dieu exige de vous et en quoi il veut que votre justice surpasse celle des gens du monde, c'est que vous ne gardiez pas seulement ses commandements avec exactitude, mais même que vous vous rendiez fidèles à la pratique des conseils de son Evangile... et conséquemment à l'observance de vos Règles » 3. On pourrait critiquer la tendance à établir deux niveaux d'obligations. En fait, c'est cette lecture que propose le sous-titre de la Méditation :

« Que les religieux doivent avoir beaucoup plus de vertu que les personnes du siècle » 4. Indépendamment du fait que le titre ne semble pas originel (le Fondateur n'appelait jamais les Frères par le nom de religieux), on peut remarquer dans quelle ligne on avait entendu dans l'Institut le message de M. de La Salle.

En fait, sa notion de conseil est plus vaste, embrassant les béatitudes, les œuvres de miséricorde, toutes les maximes du saint Evangile. Il faudrait signaler, d'ailleurs, que ce qui est envisagé, c'est une lecture de l'Evangile selon la règle, c'est-à-dire dans la perspective d'une communauté qui a lu et discerné l'Evangile dans son temps, et l'a exprimé par un style de vie, et explicité dans une règle. Ce qui est souligné, c'est l'aspect de fidélité. Or, ni dans la règle, ni dans ses écrits, il ne réduit les conseils évangéliques à trois, encore moins aux trois vœux

1 Les devoirs d'un chrétien envers Dieu et les moyens de pouvoir bien s'en acquitter, C. L. 20, pp. 187-188. ^ ^ y ,

2 La distinction établie à propos des « œuvres de miséricorde qui sont d'obligation pour quelques-uns et de conseil pour d'autres » ne doit sans doute pas être comprise à un plan essentialiste, mais à celui de situations concrètes qui se présentent et qui font que, devant telle misère où tel homme se trouve en situation d'apporter un secours, il y est tenu.

3 Méditations pour les dimanches et les principales fêtes de l'année, C. L. 12. Méd. 58/2, p.163.

4 M, p. 162.

de religion 1. Certes dans la règle et dans ses autres écrits il parle abondamment de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance 2. Et il est évident que pour ce qui est au moins de la pauvreté, la référence à l'exemple du Christ est explicite 3; il en va de même pour l'obéissance 4. Toutefois il n'y a jamais dans son œuvre une allusion explicite aux trois conseils classiques correspondant aux trois vœux pris simultanément. En étudiant son itinéraire évangélique dans l'établis-sement de la Société des Frères des Ecoles chrétiennes et la thématisation qu'il en fait dans ses Méditations pour le Temps de la Retraite, nous espérons saisir un jaillissement évangélique dans son originalité qui n'est pas tributaire de formes déjà existantes 5. B. — LES RÉPERCUSSIONS, DANS L'INSTITUT, DE LA MUTATION ACTUELLE

En second lieu, il nous semble que l'éclatement culturel auquel nous avons fait allusion plus haut, a des répercussions particulièrement sensibles dans la forme de vie des Frères enseignants, et par conséquent des Frères des Ecoles chrétiennes.

1°) Une forme spécifique de vie religieuse.

En effet, ces hommes doivent vivre leur consécration à Dieu dans une mis-sion apostolique, le service de l'éducation qui comporte un engagement immé diat dans la construction du monde, de la société humaine. De plus, ils sont engagés dans une perspective d'avenir, avec la partie la plus sensible de cette société, la jeunesse, d'autant plus touchée par les changements, qu'elle est appelée non seulement à apprendre des techniques qui lui permettront de s'intégrer harmonieusement dans la société, mais à apprendre à être d'une façon nouvelle pour construire une société nouvelle 1. L'engagement des Frères des Ecoles chrétiennes s'enracine quotidiennement dans le contexte d'une école qui éclate et qui veut se rénover, dans les relations avec la jeunesse souvent impatiente et contestatrice, dans les multiples essais de recherche d'alternatives dans l'éducation

1 Voir dans V Explication de la Méthode d'Oraison la distinction entre maximes évan-géliques « obligatoires » et maximes évangéliques de « conseil ». L'exemple donné pour ces dernières est celui du si vis perfectus esse (Mat. 19). Ces maximes « sont de conseil, c est-à-dire qu'on n'est pas obligé absolument de (les) pratiquer pour être sauvé »; le conseil est « seulement proposé comme moyen nécessaire pour acquérir une plus grande perfec-tion » (Ç.L. 14, pp. 109-110).

2 C L 25 • Les Règles des Frères des Ecoles chrétiennes d'après les mss de 1705, 1713 et 1718 et l'édition de 1726. Voir les chap. XVII (de la pauvreté), XVIII (de la chasteté), XIX (de l'obéissance), p. 70 ss. Pour les autres écrits, cf. par exemple Spiritualité lasal-lienne. Textes, Paris, Ligel, 1952 : la pauvreté (pp. 163-170); la chasteté (pp. 171-175); l'obéissance (pp. 176-202). Cf. aussi : Doctrine spirituelle de Saint J.-B. de La Salle confirmée par ses Exemples, Paris, Procure générale, 1900, aux mots chasteté (pp. 62-68); obéissance (pp. 350-378); pauvreté (pp. 415-435).

3 Méd. 86/1. Cf. aussi Devoirs d'un Chrétien, p. 34; Lettres de S. J.-B. de La Salle, éd. critique par le Frère Félix-Paul, pp. 97-98.

4 Recueil des différents petits traités à l'usage des Frères des Ecoles chrétiennes, C.L. 15, p. 157. Explication de la méthode d'oraison, C. L. 14, p. 94.

5 Ce n'est qu'après la mort du Fondateur que les Frères ont accéléré les démarches à Rome et que l'on a introduit les trois vœux classiques. Même alors, le statut canonique de l'Institut n'était pas à proprement parler celui de l'état religieux; les Frères n'étaient pas obligés de prononcer les vœux. La situation change avec la promulgation du Ç. I. C., les Frè-res prononcent désormais les vœux

canoniques, et l'Institut devient canomquement « reli-gieux»; cf. MAURICE-AUGUSTE, L'Institut des F. S. C. à la Recherche de son Statut canonique...

2.

C'est dans l'épaisseur de ces engagements, voire parfois dans des déchire-ments dramatiques que le Frère cherche à trouver la signification évangélique de sa vie. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler en ce moment, que nous trouvons quelques analogies qui devraient être approfondies, entre le moment de la naissance de la Société des Frères des Ecoles chrétiennes et le moment actuel. Aujourd'hui comme alors, l'école connaît un discrédit et les maîtres s'engagent difficilement dans une œuvre dont on ne voit pas bien où elle va. Au XVIIe siècle de La Salle sut percevoir un besoin dans les écoles des enfants abandonnés, il sut éduquer le sens évangélique de la vie des maîtres, et les organiser de façon que l'école « aille bien ». Il sut stabiliser des maîtres, qui souvent ne voyaient dans cette fonction qu'un moyen de vivre, et la recherche d'une position dans le monde. De La Salle s'est engagé pour leur faire perce-voir le sérieux de l'œuvre de Dieu, s'occupant des enfants abandonnés des artisans et des pauvres... L'école passe aujourd'hui par des difficultés analogues, et peut-être plus déchirantes. Il faudra des hommes de foi, engagés sérieuse-ment avec les hommes pour saisir vraiment les composantes de la conjoncture

1 Les ouvrages mentionnés ci-dessus note 2, p. 32 évoquent surtout les répercussions de la mutation sur la crise des jeunes.

2 Signalons deux études générales : J. CARRASCO, Eipuiso de la educacion en el momento actual, dans Sinite IX, 1968, pp. 233-250; P. COOMS, La Crise mondiale de l'Education. Analyse des Systèmes, Paris, P. U. F., 1968. — Sur la crise de l'école : D. PIVETEAU, Le Vrai Problème de l'Ecole. Pourquoi nous n'avons pas de Professeurs, Paris, Ligel, 1968; V. AYEL-D. PIVETEAU, Evolution de la pédagogie scolaire et avenir de la catéchèse, dans Catéchistes, fév. 1967; tout le N° 39 de la revue Orientations est consacré à la question des alternatives de l'école; une ligne plus radicale en ce domaine est celle d'I. ILLICH, Pour une Société sans Ecole, Paris, Cerf, 1971. Le même auteur examine le rapport de cette ques-tion de l'école avec les ordres religieux dans De-schooling thé teaching orders, dans America, janv. 1971, pp. 12-14; cette question a été étudiée lors d'un séminaire sur l'éducation, pour les supérieurs généraux et générales : L'avenir commence hier, Rome, 16-19 nov. 1970. On connaît par ailleurs les travaux de P. Freire. Ses intuitions avaient été mises en œuvre, sans contact direct, dans une rénovation scolaire à Santo Domingo : voir l'ouvrage d'A. MORALES, Hombre nuevo : nueva educacion. Educaciôn en la libertad y para la libertad Santo Domingo, Ed. La Salle, 1972.

actuelle, et y répondre évangéliquement en vue de rendre manifeste l'Evangile en acte, l'amour gratuit du Père qui se révèle dans la personne du Seigneur.

Si nous ne pouvons pas aborder toutes les implications si vastes et si com-plexes dues au déplacement de l'expérience religieuse dans la conjoncture actuelle de l'Eglise, ainsi qu'à l'ébranlement du langage religieux, et même du sens de la vie, avec l'effondrement des murs de l'espace et du temps, nous pou-vons en trouver un signe indicatif très objectif dans le changement des pers-pectives qui s'est opéré dans le passage du Chapitre général des Frères des Ecoles chrétiennes en 1956 et en 1966. Ce dernier ayant lieu au lendemain même du Concile, il constitua en ses deux sessions, le Chapitre de rénovation.

2°) Les orientations du Chapitre général de rénovation (1966-1967).

Le Chapitre général de 1956 avait ressenti plus vivement encore que par le passé la nécessité d'une adaptation profonde de l'Institut pour répondre aux exigences du monde. Il avait confié au Supérieur général et à son Conseil le soin de présenter une nouvelle règle lors du Chapitre général suivant. Jusqu'alors en effet, on s'était attaché depuis la mort du Fondateur à garder le plus possible le texte même de la règle qu'il n'avait pourtant mise au point qu'à la veille de sa mort, après l'avoir longuement expérimentée dans la vie et l'avoir remaniée avec la collaboration des Frères, comme nous le verrons plus tard.

Dès 1958 le Supérieur général prenait une décision historique, celle de faire un texte de règle complètement nouveau. Entre 1958 et 1965 furent ainsi préparés trois projets que le Supérieur soumit successivement aux Frères pro-vinciaux pour qu'ils fassent leurs observations. Entre-temps eut lieu le Concile Vatican II, ouvrant aux Instituts de nouvelles perspectives, permettant d'envisager un autre type de règle et de constitutions 1. Ainsi, presque à la veille du Chapitre général, fut élaboré un quatrième projet d'une tonalité toute autre que celle des trois projets précédents et qui d'ailleurs non sans remaniements, et à la suite d'une vaste consultation, étendue cette fois à tout l'Institut, devait aboutir à la fin de la seconde session du Chapitre général, à une nouvelle règle actuellement vécue ad experimentum 2.

Cependant, si le Chapitre général de 1966-1967 aboutit à cette nouvelle règle, il fut loin de limiter son travail à la refonte de ce texte législatif. On peut

1 Le Motu Proprio Eccîesiae Sanctae, texte d'application de P. C. Voir surtout les N08 12-14, 17-18. Etude sur les incidences à'Eccîesiae Sanctae sur le Chapitre général 1966-1967 des F. S. C. par M. SAUVAGE, L'appel au renouveau, dans Bulletin des Frères des Ecoles chrétiennes, vol. 54 : 1-2, juin 1973, pp. 27-30.

2 Règles et Constitutions, 39e Chapitre général, 1966-1967.

même dire que ce ne fut pas là sa principale activité, contrairement à ce que l'on pouvait entrevoir en 1956.

En effet, en 1963, le Supérieur général anticipant, par une intuition remar-quable, ce qui allait être explicitement demandé à tous les Instituts religieux à la suite du Concile, envoyait à toute la Congrégation un questionnaire détaillé en demandant qu'il fût étudié par tous les Frères en communauté. Ce procédé constituait, d'ailleurs, une innovation qui renouait avec ce qui avait été la pra-tique même de Jean-Baptiste de La Salle dès le début1. Pareille mesure mani-festait qu'au moment même où se poursuivait le travail de refonte des règles, les responsables de l'Institut avaient bien conscience que des questions plus profondes encore se posaient dans la vie des Frères. Avant même que le Concile ne soit amené à déplacer l'accent du mot « adaptation » à celui de « rénovation », les Supérieurs de l'Institut pressentaient qu'il ne suffisait pas d'aménager le « comment » de la vie des Frères, mais qu'il fallait en approfondir le pourquoi 2. Les problèmes ne portant pas surtout sur la manière d'être, ils touchaient d'abord la raison d'être, l'identité et la finalité de l'Institut.

De fait, lors de la première session on toucha du doigt l'impossibilité de préparer des textes concernant, par exemple, la formation, la vie de prière, les modalités de la pratique des vœux, les formes de vie communautaire, etc... Tous les projets présentés par les commissions furent en pratique refusés durant la première session. Ces commissions sentaient d'ailleurs la difficulté de fournir des travaux valables.

En effet, en réponse au questionnaire envoyé en 1963, les Frères de l'Ins-titut tout entier avaient manifesté des questions plus fondamentales qui devaient être résumées comme suit dans un document capitulaire d'importance capitale :

« Les notes parvenues au 39e Chapitre général lui font percevoir la volonté d'une participation plus effective à la vie du monde et de l'Eglise, d'une adaptation plus résolue au milieu géographique, social, culturel, politique ou religieux dans lequel on est implanté. De nombreuses suggestions manifestent le désir d'une vie reli-gieuse plus authentique et témoignent avec insistance d'une conscience plus nette de la mission apostolique de l'Institut et de sa vocation missionnaire. En consé-quence, on insiste sur la nécessité des œuvres qui respectent cette finalité aposto-lique et missionnaire et on est amené à conclure au besoin d'une formation des

Frères qui soit vraiment une préparation à l'oeuvre qui les attend » 3.

1 J.-B. BLAIN, La vie de M. J.-B. de La Salle, Instituteur des Frères des Ecoles chré-tiennes, C. L. 7, Rome, p. 233.

2 M. SAUVAGE, L'appel au renouveau, pp. 21-27; cf. aussi J.-M. TILLARD, Le titre et les intentions du décret (P. C.) dans L'Adaptation et la Rénovation..., pp. 79-90.

3 Le Frère des Ecoles chrétiennes dans le Monde d'Aujourd'hui, 39e Chapitre général, 9, 2.

45 DANS L'INSTITUT DES F. S. C. 51 Progressivement au cours de la première session se fit jour dans l'esprit de nombreux capitulants et dans la conscience commune du Chapitre général, la nécessité d'un document de base qui s'attacherait d'abord à répondre à ces ques-tions. A travers un lent cheminement qui s'étale de la fin de la première session jusqu'à la fin de la deuxième, embrassant toute la période de l'intersession, cette idée mûrit et prit corps 1. Du reste, en même temps qu'il était interpellé par les Frères, le Chapitre général devait remplir la tâche assignée par le Concile aux Chapitres spéciaux de rénovation :

« A ce titre la mission lui incombait de promouvoir le renouveau. Pour atteindre ce but, il lui fallait revenir aux sources et se mettre à l'écoute de notre temps afin de reprendre conscience de la raison d'être même de l'Institut» 2. A travers d'innombrables échanges, des rédactions multiples s'esquissait petit à petit le texte approuvé par un vote pratiquement unanime le 6 décembre 1967 : Déclaration sur le Frère des Ecoles chrétiennes dans le Monde d'Aujourd'hui. Ce texte constitue vraiment l'épine dorsale de tous les travaux du Chapitre général. Le Supérieur général le remarque en ces termes :

« C'est donc à la lumière de la Déclaration qu'il importe de lire et de comprendre les autres textes capitulaires, y compris les Règles et Constitutions; à son tour, du reste, la Déclaration a besoin de leurs explicitations : tous les documents issus du 39e Chapitre général participent d'un identique esprit » 3. Sans pouvoir entrer ici dans tous les détails, nous pouvons relever, à travers ce texte, les déplacements d'accent qui se sont opérés dans le mouvement du Chapitre général.

En premier lieu, le Chapitre général se centre résolument sur la personne du Frère. Pour la Déclaration, l'Institut n'est pas un ensemble de structures objectives qui déterminent d'avance l'existence des hommes. L'Institut, ce sont les Frères et ce sont eux qui feront le renouveau :

1 La documentation concernant la préparation de ce document peut être consultée aux Archives de la Maison généralice. On peut y saisir les déplacements d'accents qui se produisirent au cours de cette longue démarche. Une étude plus systématique serait à faire pour mieux situer ce déplacement de l'expérience religieuse des Frères et les inter-rogations qui ont cristallisé dans le document sur le Frère des Ecoles chrétiennes dans le Monde d'Aujourd'hui.

2 Préface de la Déclaration : Le Frère..., par le Fr. Charles-Henry, supérieur général, 16 déc. 1967, p. 4.

3 Idem, p. 6. M. SAUVAGE, L'appel au renouveau, pp. 27-28 résume la tâche de réno-vation du chapitre de renouveau d'après Ecclesiae sanctae, en trois objectifs; imprimer à l'Institut un élan de vie spirituelle et apostolique; permettre à cet élan de se déployer en supprimant tout ce qui serait susceptible de le paralyser, de l'affaiblir, de l'énerver; per-mettre à cet élan d'être soutenu et durable.

« Le charisme du Fondateur, dit la Déclaration, ne concerne les institutions que par la médiation des hommes. Saint Jean-Baptiste de La Salle a fondé d'abord une communauté vivante de Frères auxquels il a fait partager son idéal apostolique et qui ont ensuite transmis cet idéal à d'autres hommes » 1. Ceci déplaçait la tension structure-personne dans une autre perspective. Celle de l'itinéraire de la personne, dans un itinéraire communautaire et historique, avec une origine dans le temps. C'était aussi placer son expérience religieuse dans la ligne d'un charisme, d'un don de l'Esprit en vue d'une mission et donc pour réaliser une tâche dans le monde. Bref, on relève en tout cela une nouvelle perception de l'expérience religieuse. Sans minimiser le poids historique des médiations, la Déclaration marque un accent nouveau dans le sens que le Frère n'est pas défini par les structures. Par contre ce qui est souligné, c'est le caractère unique de la personne qu'on ne peut pas réduire à une fonction, ni prétendre déterminer par avance de l'extérieur la relation unique qu'elle entretient avec Dieu 2. Cette manière d'envisager l'expérience religieuse du Frère semble donc insister non pas sur une morale de choses à faire, d'obligation, mais une morale de responsabilité, d'attention aux appels perçus dans son itinéraire intramondain en vue de répondre évangéliquement dans le tissu concret de son histoire.

Lié à cette manière d'envisager la personne du Frère, on peut souligner un deuxième déplacement : le passage d'une communauté préexistante et déter-minée dans ses structures, à une communauté de relations, jamais achevée. Foyer où se rencontrent et se nouent les itinéraires personnels dans une « asso-ciation » pour une mission 3. Pour reprendre une expression connue : le passage d'une communauté d'observance à une communauté de communion 4.

On est donc renvoyé à une expérience religieuse perçue dans le tissu des relations des personnes qui marchent ensemble avec un projet commun, lequel se rattache historiquement à l'œuvre qui avait jailli dans la première forme de communauté cristallisée par l'action de M. de La Salle, et qui avait continué dans le temps.

Le troisième déplacement d'accent peut être caractérisé par le fait que la dimension relationnelle et historique des démarches des Frères débouche dans une conscience prophétique renouvelée : la volonté de découvrir les appels de

1 Déclaration 7, 1; citée par M. SAUVAGE, ibid., pp. 31-32.

2 Ibid., p. 32; cf. le document du 39e Chap. gén. : La vie de communauté.

3 M. SAUVAGE, Le renouveau communautaire (conférence inédite); M. CAMPOS, Ponencia sobre vida comunitaria, S. Domingo, 1969, pp. 1-22; 76-78.

4 Expression du P. De Couesnongle dans un rapport sur la mutation dans les ordres re-ligieux masculins, à la suite d'une enquête réalisée en 1972 auprès des Supérieurs généraux : Supplément, fév. 1973, La vie communautaire dans les Instituts religieux hier et aujourd'hui.

l'Esprit du Christ dans le projet lasallien, par une attention critique aux besoins et en particulier aux appels de la jeunesse du monde, et de concrétiser les réponses par le renouveau des œuvres existantes et par la création de formes nouvelles en réponse aux besoins nouveaux, spécialement des plus pauvres. On pourrait résumer ceci dans les termes suivants de M. Sauvage :

« la Déclaration a voulu susciter dans l'Institut un grand élan de créativité, en mettant constamment l'accent non pas sur les structures à garder, les formes

à maintenir, mais sur les besoins à découvrir, les chemins de Dieu à discerner, les solutions nouvelles à inventer » 1. Ces déplacements que nous venons de signaler n'éliminent pas les tensions : structure-personnes; personne-communauté; besoins nouveaux-œuvres existan-tes. Cependant, ils signalent un déplacement d'accent du lieu de l'expérience religieuse du Frère. Celle-ci n'est pas définie par des structures, par des pra-tiques à observer, ou par une tâche à réaliser. Par contre, parlant en termes historiques et relationnels, la Déclaration reconnaît que l'expérience religieuse du Frère émerge dans son itinéraire personnel au sein d'une communion où convergent les itinéraires d'hommes de foi qui cherchent à connaître les appels du Seigneur se manifestant dans les signes du temps, et à y répondre.

A travers ces déplacements nous pouvons pressentir un quatrième passage, qui d'ailleurs devient une composante majeure de la Déclaration : la nouvelle conception du Fondateur, impliquée dans tout ce que nous venons de relever du Chapitre général, et qui le vivifie. Une fidélité qui est perçue elle aussi en termes relationnels et historiques 2. En effet, la Déclaration entend que cet élan de rénovation, cette présence résolue au monde actuel, est la manière de vivre aujourd'hui le charisme du Fondateur 3. Elle reconnaît que le Fondateur a lui-même été attentif aux appels de son époque pour le service de l'éducation chré-tienne de la jeunesse. Ainsi la fidélité au Fondateur demande cette incarnation dans le monde d'aujourd'hui au service de la jeunesse la plus défavorisée 4.

Enfin, tout en reconnaissant que le don de l'Esprit s'est manifesté dans la vie et les écrits de Jean-Baptiste de La Salle, le Chapitre général souligne que la fidélité à ce don n'est pas à comprendre comme un retour au passé, ou comme une fidélité matérielle à des choses établies 5. Au contraire, cette fidélité ne peut

1 M. SAUVAGE, L'appel au renouveau, pp. 32-33.

2 G. GIOSMIN, Fedeltà al carisma di G.-B. de La Salle, mémoire de licence, Rome, P. U. L., 1969. Voir aussi : Centre international lasallien, Rome, document de travail pour la session 1972.

3 Déclaration, 22, 1.
4 Déclaration, 34, 2; 35.
5 Déclaration, 5, 1; 6, 2. s
54 FONDEMENTS ÉVANGÉLIQUES DE LA VIE RELIGIEUSE 45 être vécue et réalisée que dans une recherche communautaire préoccupée, en répondant dans la situation présente, de rejoindre l'élan qui a poussé le Fonda-teur à répondre dans sa situation 1.
En définitive, attention au monde actuel et fidélité au Fondateur se rejoignent comme deux mouvements d'une même fidélité à l'unique Esprit :
« Fidélité au présent et fidélité au Fondateur, loin de s'opposer ou de s'exclure, se conditionnent mutuellement, pourvu que l'on ne demande pas à saint Jean-
Baptiste de La Salle d'avoir par avance connu toutes nos problématiques et répondu à toutes nos interrogations » 2. On retrouve dans cette conception de la fidélité toute une autre optique que nous pouvons décrire dans les termes suivants : l'attention au présent, où les Frères discernent communautairement les appels de Dieu dans les appels des jeunes. Education mutuelle à répondre avec la force de l'Esprit qui les a saisis par un don pour un service en faveur des plus pauvres. C'est ici et maintenant que les Frères en communion doivent se poser des interrogations, non pas à partir des structures, étant prêts même à laisser de côté ce qui les empêche de répondre évangéliquement dans la conjoncture.
Les Frères, à la suite du Concile, sont conscients de cette réalité de la pré-sence actuelle de l'Evangile en acte. Ils s'attachent irrévocablement au Seigneur dans une communion ecclésiale, où ils discernent avec d'autres les appels. Cette reconnaissance des appels et l'adhésion au Seigneur, ne se réalisent pas d'une façon abstraite et générale, mais surviennent au cours d'un itinéraire par lequel le Frère s'intègre progressivement dans une communauté spécifique. Son iti-néraire et la reconnaissance d'un appel et d'un don charismatique, ne se pro-duisent pas dans l'isolement, mais dans une communauté qui a ses racines historiques. L'itinéraire du Frère s'ouvre ainsi non seulement à celui des autres, mais à des perspectives historiques plus grandes : celle de l'œuvre des Ecoles chrétiennes, par laquelle de La Salle et ses disciples manifestent l'actualité du salut, de l'Evangile, pour les plus pauvres. De cette façon, son itinéraire s'ouvre, en une communion, au dessein transcendant de Dieu; dans leurs démarches concrètes, les Frères s'éduquent à répondre avec fidélité au même Esprit qui avait suscité de La Salle en vue d'une mission. La fidélité au Fondateur devient ainsi fidélité à l'Esprit, et c'est dans la force de l'Esprit que l'Institut entreprend une rénovation spirituelle.
Dès lors, on se pose moins de questions sur la signification des structures. La Déclaration n'envisage même pas de définir « l'identité » du Frère ou de
1 Déclaration, 62; 7; 14, 3-4; 30, 1; 20, 5.
2 Déclaration, 6, 1.
45 DANS L'INSTITUT DES F. S. C. 55 redéfinir la finalité apostolique des œuvres lasalliennes. Cette identité et cette finalité s'impliquant mutuellement, et étant une réalité que l'on fait au jour le jour. Une synthèse vivante jamais achevée. En termes relationnels et historiques tous les Frères sont invités à se poser une question plus profonde que le fonde-ment évangélique de leur style de vie ou de leur agir dans le monde. Ils sont invités à chercher communautairement dans leurs relations intramondaines, les exigences des appels du Seigneur, à s'engager dans un itinéraire axé radicale-ment sur l'Evangile. Cet Evangile n'étant pas une lettre morte, mais la vie nouvelle signifiée dans la communion et l'adoption évangélique du monde, spécialement des plus pauvres.
Par ce biais, la question du fondement évangélique du Frère est déplacée entièrement. On ne se demande pas sur quels textes baser son existence, les pra-tiques communautaires, les tâches concrètes dans le monde. On ne cherche pas à justifier a posteriori les structures existantes, ou à les remodeler à partir des textes choisis, commandés d'ailleurs par des idées préconçues. On cherche plutôt à être fidèle à l'Evangile dans la conjoncture, dans le mouvement apostolique qui a jailli dans

l'Eglise par M. de La Salle et ses premiers disciples, avec la volonté de continuer ce mouvement, en vivant aujourd'hui son charisme dans le monde, en s'incarnant dans les besoins des pauvres.

§4

Objectif, méthode et plan de ce travail.

C'est dans une perspective historique et relationnelle de fidélité à l'Esprit que nous entendons nous placer dans cette étude. De fidélité à l'Esprit aujour-d'hui dans une communion qui s'entend elle-même liée historiquement à un premier jaillissement évangélique chez Jean-Baptiste de La Salle. Le Chapitre général de 1966-1967 lui-même demandait des études nouvelles :

« Tous les Frères, en effet, sont convaincus que dans les écrits, la vie et l'oeuvre de saint Jean-Baptiste de La Salle, leur père, l'Esprit-Saint s'est manifesté d'une manière privilégiée et qu'ils doivent y puiser aujourd'hui le principe vivant de leur conduite. L'authenticité de cette recherche de fidélité doit être assurée par l'usage des méthodes scientifiques, bien connues aujourd'hui. Un effort d'étude objective de la vie, de l'œuvre, de la pensée de notre saint Fondateur comme aussi de l'histoire de l'Institut, doit être poursuivi... De plus, il faudrait être attentif

à l'éclairage nouveau qui aide à découvrir certaines dimensions de la pensée de notre père, grâce à la participation de l'Institut au renouveau catéchétique et liturgique de l'Eglise, au souci des pauvres ou à l'approfondissement de la théo-logie des réalités terrestres » l.

1 Déclaration, 5, 1-2.

A. — « RÉDUCTIONS » DANS L'INTERPRÉTATION HISTORIQUE DE « L'ÉVÉNEMENT DE LA SALLE »

Or nous avons été frappé de constater qu'il y a eu au cours de l'histoire de l'Institut une « réduction » peut-être explicable, mais dont nous ne pouvons pas analyser ici les causes. Le résultat de cette réduction a été l'appauvrissement de la signification évangélique du jaillissement de la Société des Frères des Ecoles chrétiennes. Cette réduction porte aussi bien sur les écrits de M. de La Salle que sur sa vie, et finalement sur la manière dont lui-même avait compris son itinéraire évangélique dans l'origine et la consolidation de la Société des Frères par les lectures théologiques qu'on faisait de cette « expérience spirituelle ».

1°) « Réduction » dans V'appréciation de ses écrits.

En premier lieu, une certaine réduction dans l'appréciation de ses écrits. En effet, les écrits ordonnés à la technique de l'existence professionnelle, comme les Règles de la Bienséance, la Conduite des Ecoles, les Devoirs d'un Chrétien, les Instructions et Prières, ont certainement marqué très profondément la mentalité des Frères; il suffit pour s'en rendre compte de souligner le grand nombre de rééditions de ces ouvrages au long de l'histoire 1. Les écrits ascétiques destinés aux Frères, comme la Règle, 1'Explication de la Méthode d'Oraison, le Recueil, ont eu aussi une large diffusion dans l'Institut 2. Cependant il faut reconnaître que très souvent c'est une conception fondamentaliste qui a prédominé dans l'interprétation et la lecture de ces écrits. Même si cette vision n'a pas arrêté la créativité de l'Institut, dont les fruits dans le champ pédagogique sont bien connus, il faut avouer que parfois cette créativité était alourdie par une fidélité à la lettre mal comprise. Il est compréhensible que dans l'histoire de l'Institut on ait souvent privilégié des écrits qui étaient plus ordonnés à la pratique, et donc plus « observables », alors que leur précision même les rendait plus rapide-ment désuets.

Par contre, les Méditations n'ont pas eu la même chance, même si on en faisait un usage quotidien, et si on les trouve souvent citées par les circulaires officielles qui cherchent à éduquer le sens évangélique de l'existence du Frère

1 Les Règles de la bienséance et de la civilité chrétienne, C. L. 19; table des éditions, pp. X-XII. — Les Devoirs d'un chrétien envers Dieu, C. L. 20; table des éditions, pp. III-XVIII; là., t. 2, par demandes et par réponses, C. L. 21; Du culte extérieur et public..., C.L. 22; Conduite des Ecoles, C.L. 24; table des éditions, pp. III-VII; Instructions et prières..., C. L. 17; table des éditions, pp. III-VI.

2 Les Règles des Frères des Ecoles chrétiennes, C. L. 25; table des éditions, pp. 3-6; Explication de la méthode d'oraison, C. L. 14; table des éditions (non paginée) au début; Recueil de différents petits traités..., C. L. 15; table des éditions, pp. III-IV.

dans une association pour tenir ensemble les écoles des pauvres, et à approfondir le sens évangélique du véritable lieu de l'expérience religieuse du Frère, ses relations fraternelles, avec ses élèves, etc... On les citait d'une manière matérielle, ou pour illustrer les idées spirituelles du moment. Il est plus notable encore que les seize Méditations pour le Temps de la Retraite, rééditées sans doute à plu-sieurs reprises 1, sont néanmoins restées pratiquement dans l'ombre, en dépit de la prescription des Règles communes indiquant que, durant la retraite, l'« après-midi les oraisons se feront sur l'emploi de l'école ». De fait, d'après les résultats d'une enquête non publiée réalisée par le Frère Maurice-Auguste et portant sur la période 1717-1901, c'est-à-dire du Chapitre général célébré à Saint-Yon deux ans avant la mort du Fondateur, jusqu'à et y compris le Chapitre général de 1901, on peut dire que la référence aux M. T. R. est absente des registres capitulaires et qu'elle est extrêmement rare dans les circulaires officielles de l'Institut, sauf pour un volume de circulaires de l'époque du Frère Joseph 2.

Il ne nous semble donc pas exagéré d'affirmer que pour ce qui concerne l'emploi, les Frères, malgré toutes les limites d'interprétation, sont restés très attachés aux écrits du Fondateur; quant aux écrits destinés à éduquer le sens évangélique de la raison d'être même de leur existence, ou bien ils étaient délais-sés, ou bien ils étaient interprétés d'après les goûts et les courants spirituels du moment.

Pour dépasser cette réduction, il faudrait pousser les études lasalliennes. Il ne suffirait pas de déterminer le genre littéraire des écrits. Il faudrait les replacer

1 Méditations pour les dimanches et principales fêtes de l'année, C. L. 12; table des édi-tions, pp. III-IV; Méditations pour le temps de la retraite, C.L. 13; table des éditions, pp. III-IV.

2 L'enquête du Frère Maurice-Auguste porte sur les « registres capitulaires » et sur une collection de circulaires, conservée à la Procure générale (P. G.). Dans les registres capitulaires on ne trouve aucune citation des M. T. R.

Dans les circulaires : P. G. IV, 863, 29 juillet 1862 (289) : « celles (les Méd.) qui sont placées dans le livre de la méthode d'oraison et qui ont pour objet nos devoirs comme instituteurs ». — P. G. VII, ce volume contient un certain nombre de citations explicites, presque toutes avec références, le texte cité étant celui de l'édition de 1882 : P. G. VII, 233, 30 octobre 1885 (38) cite 198/1; 276, 18 janvier 1887 (41) cite 194/2 et 202/3; 364, 15 janvier 1888 (47) parle des Méditations sur l'emploi de l'école, admirable résumé de sa doctrine sur cet objet. Pour en faciliter l'étude, on envisage une réédition spéciale : 483, 28 mai 1888 (49), cite 200/2; 692, 6 janvier 1895 (57) cite 200/1; 193/3; 206/1; 694, id., cite 197/2, 200/3, 206/1; 767, 19 janvier 1892, cite 198/1; 768, 19 janvier 1892, cite 198/1.— P. G. XI, 168, 15 décembre 1894, cite M. T. R. dans un texte très pauvre : « chacun de nous doit être un homme de prière et de sacrifice enseignant surtout par l'exemple ». Il faudrait encore signaler : « Résumés des Méditations sur l'emploi de l'école », 4 fol. in-18, édité en 1862 ou 1863. — « Manuel de piété », l'édition annoncée par la Circulaire 259 du 1er janvier 1860 « à chaque page rappelle les précieux enseignements de notre vénérable Père ». — « Règlement de retraite » signalé plusieurs fois en 1876 et 1882.

dans leur contexte vivant, trouver les situations qui les ont motivés, voir à quels appels du moment ils répondaient. Il faudrait donc comprendre les écrits à la lumière de la vie même du Fondateur pour saisir de quelque manière le moment dans lequel ils ont émergé à la rencontre des besoins concrets. Ceci nous amène à parler de la question biographique.

2°) « Réduction » dans la lecture de sa vie.

Or, une deuxième réduction s'est opérée dans la lecture qu'on faisait de la vie de saint Jean-Baptiste de La Salle. Il est vrai que dès le lendemain de la mort de M. de La Salle les Frères se sont préoccupés de recueillir les mémoires, les écrits et tout ce qui pourrait servir pour écrire la

biographie du Fondateur. La vie de M. de La Salle nous est connue à travers le témoignage des trois premiers biographes.

Le premier, le Frère Bernard, Jean Dauge (ou Daugé), né à Fribourg, Suisse, le 24 juin 1697, entrait dans la Société en mars 1713 1. Peu de temps après la mort du Fondateur, il fut chargé par ses supérieurs de mettre en ordre la vie de M. de La Salle, et pour lui faciliter le travail, on lui remit un grand nombre de témoignages et surtout un manuscrit écrit par M. de La Salle même. Ayant jugé ces sources insuffisantes, il chercha à les compléter, interrogeant le frère de M. de La Salle, son cousin, les Sœurs de la Communauté du Saint-Enfant-Jésus. En outre il consulta le Supérieur du séminaire de Saint-Sulpice. Une fois complété son travail, il l'envoya à Louis de La Salle pour correction, mais impatient du retard du chanoine, il résolut de recommencer son œuvre 2. De tout ce travail il ne nous est parvenu qu'un court manuscrit de 86 pages, embrassant la période 1651-1688 de la vie du Fondateur 3.

Dans la préface Bernard annonçait la division de son ouvrage en quatre parties, la première comportant six chapitres et la deuxième neuf4; nous ne

1 Catalogue des Frères des Ecoles chrétiennes, B. N. ms fr. n. a. 11.122, publié dans C. L. 3 : MAURICE-AUGUSTE, Les Vœux des Frères des Ecoles chrétiennes..., p. 55. — Cf. Vers une biographie critique de saint J.-B. de La Salle, dans C. L. 4 : F. BERNARD, Conduite admirable de la Divine Providence, p. XIII, n. 1.

2 C. L. 4, p. XIII; cf. aussi BERNARD, Remarques sur la Vie de M. de La Salle, ms conservé aux A. M. G., dossier Bernard, publié dans le même numéro du C. L., pp. 102-103. Une lettre du Frère Jean au chanoine Louis de La Salle (A. M. G., dossier Bernard) publiée dans le C. L. 4, pp. 103-104.

3 Une description du ms conservé dans les A. M. G., Sca, dans le C. L. 4, p. XIII, note 6.

4 F. BERNARD, Remarques : « je fis donc un projet de la première partie et de quelques chapitres de la seconde qui fut envoyée à M. de La Salle afin qu'il voie s'il n'y avait rien qui pût faire peine à sa famille... » (C. L. 4, p. 102).

savons rien sur la troisième et quatrième partie, et la deuxième est incomplète 1. En effet, tel qu'il se présente à nos yeux, le manuscrit ne constitue pas un texte définitif, mais plutôt un brouillon corrigé 2. Il ne s'agit pas de l'original de Ber-nard, mais d'une copie 3. On peut dater ce manuscrit à partir de la page du titre : 1723. Ce n'est pas la valeur littéraire du manuscrit qui nous intéresse 4. Même sa chronologie est incertaine, surtout par rapport aux données qui ne touchent pas directement la fondation ou la vie de l'Institut5. Bernard recon-naît lui-même les insuffisances de son style 6, mais il s'en défend en disant que ces insuffisances sont dues aux mémoires qu'il suit fidèlement 7. L'intérêt de son manuscrit ne réside donc pas dans sa valeur littéraire, mais plutôt dans la qualité de premier témoin de son auteur qui écrit peu de temps après la mort du Fondateur : il garde, même avec ses imperfections littéraires, une sincérité et une émotion première que l'on ne trouve pas dans les autres biographes 8. En outre, il faut remarquer deux données importantes. D'abord, le titre de son ouvrage :

Conduite admirable de la Divine Providence en la personne du Vénérable Serviteur de Dieu, Jean-Baptiste de La Salle, prêtre Docteur en Théologie, ancien chanoine de l'Eglise cathédrale de Reims et Instituteur des Frères des Ecoles chrétiennes, divisé en quatre parties 9. Bernard lisait donc la vie de Jean-Baptiste de La Salle sous l'angle d'un appel imperceptible de la Providence, et il mettait l'accent sur l'abandon de son héros à la Providence. Il faut noter cependant, que peu habile dans l'art de suggérer, il ne met pas suffisamment en relief l'originalité de la réponse de M. de La Salle pourtant si fortement exprimée dans le titre 10. D'autre part la valeur de son

1 En première page on trouve le titre et un texte évangélique : « celui qui observera et qui apprendra aux autres à observer les commandements sera grand dans le Royaume du Ciel, en Mat. 5 : 19 ». — La division de l'ouvrage : Préface, 1-5; Avis au lecteur, 6; Protestation, 7; l" partie, en six chapitres, 9-31; deuxième partie en 9 chapitres, 32-86.

2 Pour l'étude des corrections, voir MAURICE-AUGUSTE, C. L. 4, p. XIV ss. Il trouve dans le texte des corrections de Louis de La Salle ainsi que des traits provenant d'autres correcteurs.
3 Ibid., p. XIV. Maurice-Auguste signale l'identité du copiste : le Frère Romain, Charles Plansson, né à Charly, diocèse de Soissons, le 28 octobre 1671. Il entra dans la Société le 9 octobre 1719; cf. loc. cit., note 2, et Catalogue des Frères, C. L. 3, p. 64.
4 Un essai d'étude sur la valeur littéraire de l'ouvrage de Bernard dans C. L. 4, pp. XIX-XXI.
5 Ibid., p. XXIV.
6 BERNARD, Remarques, C. L. 4, p. 102.
7 BERNARD, Avis au Lecteur, C. L. 4, p. 6 et Remarques, p. 102.
8 Cf. MAURICE-AUGUSTE, op. cit., pp. XXI-XXII.
9 Edition du ms 1721, dans le C. L. 4, Rome, 1965.
1" Cf. C. L. 4, p. XVIII, note 6.
60 FONDEMENTS ÉVANGÉLIQUES DE LA VIE RELIGIEUSE 45 travail vient de son information concernant un manuscrit autographe de M. de La Salle :
« Voici donc de quelle manière l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes a pris naissance. Notre serviteur de Dieu en fait lui-même le récit en abrégé dans un manuscrit que l'on a trouvé, écrit de sa propre main, qu'il a tenu caché pendant plus de vingt ans, et que l'on a heureusement découvert (pendant son voyage de
Provence) » 1.
Le deuxième biographe, Dom François Elle Maillefer, neveu de M. de La Salle, était mauriste; il fut longtemps bibliothécaire du Monastère Saint-Remi de Reims 2. Le contexte dans lequel le neveu de M. de La Salle se hâta d'achever une contre-biographie en 1723, et une deuxième en 1740, est évoqué par lui-même dans l'introduction de sa deuxième biographie 3. De fait, entre les deux biographies de Maillefer qui nous sont parvenues, il y a une distance de plus de quinze ans. S'il se plaint d'avoir été copié par Blain, il n'est pas impossible que lui-même put enrichir son deuxième ouvrage à partir du travail du chanoine de Rouen 4. Le premier manuscrit de 1723 n'est pas parvenu jusqu'à nous. Par contre, les Archives de l'Institut en conservent deux copies manuscrites faites vers le milieu du XVIIIe siècle. Il s'agit probablement de transcriptions de l'original même, mais elles sont parallèles et indépendantes l'une de l'autre 5. La deuxième biographie, achevée en 1740, est un autographe inédit déposé à la bibliothèque de la ville de Reims 6. Les deux biographies, celle de 1740 (citée par le sigle Re) et celle de 1723 (citée par le sigle Ça) sont accessibles (avec les variantes de la deuxième copie de 1723 citée par le sigle X), dans une publication récente 7. Il est difficile d'accepter que le manuscrit Ça soit une rédaction réalisée à partir de Re, abrégé et corrigé. En tout cas, c'est Re qui se présente comme une 'rédaction améliorée, et surtout contrôlée d'après Blain 8.
1 BERNARD, Conduite admirable, p. 22.
2 Pour une biographie plus complète, voir : E. LETT, Les Premiers Biographes de Saint Jean-Baptiste de La Salle, Paris, 1956, p. 181 ss. MAURICE-AUGUSTE, Vers une bio-graphie critique, dans C.L. 4, pp. XI-XII.
3 C. L. 6 : F.-E. MAILLEFER, La vie de Monsieur J.-B. de La Salle, prêtre, docteur en théologie, ancien chanoine de la cathédrale de Reims et Instituteur des Frères des Ecoles chré-tiennes, Ed. comparée des mss de 1723 et de 1740, p. 3; cf. aussi ms Re, p. IV.
4 Sur le cas Blain-Maillefer, A. RAYEZ, Etudes lasalliennes, R. A. M. 109, janvier-mars 1952, pp. 31-32; MAURICE-AUGUSTE, Vers une biographie critique, C. L. 4, p. X ss.
5 MAURICE-AUGUSTE, C. L. 6, p. 6; description plus détaillée des mss X-Ca et de leur histoire, ibid., pp. 6-10.
6 Description détaillée dans E. LETT, op. cit., pp. 242-243; MAURICE-AUGUSTE, op. cit., pp. 2-12.
7 Le C. L. 6 reproduit les variantes.
8 Cf. E. LETT, op. cit., pp. 246-247.

Les deux biographies de Maillefer nous offrent un témoignage originel sur l'événement de La Salle, dans une présentation historique certainement plus technique que celle de Bernard, sans les commentaires parfois naïfs de celui-ci. Biographe de la famille, et d'un milieu janséniste, Maillefer élimine toute question polémique, il accentue par contre les traits spirituels de son oncle. Par sa proximité des événements, de la famille et du milieu dans lequel est né et a vécu M. de La Salle, son ouvrage garde une valeur inappréciable de premier biographe.

Les interférences, entre Maillefer et Blain, nous amènent à parler du troi-sième biographe, Blain. Son ouvrage est celui qui a eu le plus de diffusion par-mi les Frères, et cependant son auteur reste relativement peu connu 1. Il fut condisciple de Grignon de Montfort au collège des jésuites de Rennes, puis au séminaire de Saint-Sulpice; il eut comme directeur de conscience M. Bauhin, à qui s'était adressé également M. de La Salle. Il fut ordonné prêtre à Noyon par Mgr d'Aubigné, qui, transféré à Rouen, l'y appela en 1710. Blain fut supé-rieur de plusieurs congrégations hospitalières; il rédigea les Règles de la Con-grégation d'Ernemont, en s'inspirant de celles de l'Institut des Frères et de celles des Sœurs de l'Enfant-Jésus de Barré. Il fut supérieur ecclésiastique de la com-munauté des Frères à Saint-Yon pendant l'absence de Jean-Baptiste de La Salle dans le Midi 2. D'après M.-Auguste :

« son titre de supérieur ecclésiastique des Frères avait dû lui ouvrir plus qu'à nul autre les portes de la Maison généralice au cours des dernières années de l'existence terrestre de son héros... Représentant l'Institut à l'Archevêché, le chanoine biographe avait été par surcroît le confident du saint : à l'étonnement des Frères eux-mêmes, il pourrait faire état de certains faits connus de lui seul et de son saint ami »... 3. « Plus tard, en 1745, dans une enquête menée par l'Ordinaire, plus d'un Frère rappelait que Blain était un homme exceptionnelle-ment informé des choses de la Congrégation » 4. En 1733 paraissait La Vie de Monsieur Jean-Baptiste de La Salle Instituteur des Frères des Ecoles chrétiennes, 2 vol., Rouen, Machuel 1733, sans indication explicite d'auteur 5. En 1740 un abrégé de cet ouvrage paraît sous le titre : Eloge historique de Monsieur Jean-Baptiste de La Salle, Instituteur des Frères des

1 Pour des informations plus détaillées sur Blain, E. LETT, op. cit., p. 285 ss.; A. FOURÉ, Jean-Baptiste Blain, chanoine de Rouen, B. E. C., 161, avril 1960, pp. 69-79.

2 A. RAYEZ, art. cité, p. 30, note 27.

3 MAURICE-AUGUSTE, Vers une biographie critique, C. L. 4, p. V.

4 Idem. Cf. aussi, C. L. 4, p. V, note 3.

5 A. RAYEZ, art. cité, pp. 29-31, fournit une information détaillée sur les éditions de cet ouvrage; cf. F. DANTE, Bibliografia lasalliana, dans Riv. las. II, N° 1, mars 1935, pp. 30-48; G. RIGAULT, Hist. gén., t. 1, p. VI; E. LETT, op. cit., pp. 285-343.

Ecoles chrétiennes, décédé à Rouen le septième avril mil sept cent dix neuf 1. Les études de cet abrégé ont mis en relief non seulement la paternité de « La vie » par Blain, mais aussi la valeur du témoignage de Blain, même s'il est désor-donné, prolixe et surchargé 2. Le P. Rayez résume ainsi les défauts et en même temps la valeur inappréciable de cette biographie :

« Biographe à l'ancienne mode, panégyriste diffus trop souvent, apologiste mala-droit parfois, le bon chanoine brode ses souvenirs, enjolive ceux des autres, noie les difficultés et pourfend avec maestria les adversaires de son héros, fussent-ils sulpiciens, évêques ou cardinaux, a fortiori, jansénistes et quiétistes. Que le cher homme me pardonne ! Si proche de la mort du saint, cette vie, cependant, par un contemporain et un témoin, qui a, au surplus, interrogé les familiers, reste, quoi qu'on en ait, précieuse à l'égal d'une source » 3. Blain travaille sur les mémoires des témoins oculaires; en d'autres endroits il s'appuie sur des textes plus autorisés.

« On peut regretter qu'il n'ait pas toujours encadré ses emprunts; on peut même, ici ou là, lui reprocher d'avoir écourté des citations bien plus précieuses pour nous que ses verbiages... Mais on ne pourrait gratuitement l'accuser de manquer de rigueur, ou se croire en droit de retravailler son texte » 4. Les hypothèses de travail sur les sources de Blain sont multiples et le travail est à peine amorcé, mais il est hors de doute que sur les origines et les premières années de l'Institut, et sur les

luttes que le Fondateur eut à soutenir dans la consolidation de la Société, il apporte une quantité massive d'informations impossibles à trouver ailleurs 5.

Un travail critique sur les interférences et les dépendances entre les trois biographes pourrait éclairer nombre de données historiques, ainsi que les docu-ments relatifs à ces données 6. Mais, quoi qu'il en soit des interférences aux-quelles nous faisons allusion, les trois biographes demeurent les « premiers témoins » pour connaître l'itinéraire spirituel de M. de La Salle dans le tissu

1 Eloge historique de Monsieur J.-B. de La Salle, Instituteur des Frères des Ecoles chrétiennes, Paris, Bibl. de la Chambre des Députés, ms 1242, 180 pp. et Avertissement.

2 Cf. MAURICE-AUGUSTE, Vers une biographie critique, C. L. 4, pp. IV-V.

3 A. RAYEZ, art. cité, pp. 29-31.

4 MAURICE-AUGUSTE, op. cit., p. IX. Voir aussi : Lettre de l'auteur de la vie de M. de La Salle au Frère Supérieur de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes, annexe dans le C. L. 8 : J.-B. BLAIN, La Vie de M. de La Salle, Instituteur..., t. 2.

5 G. RIGAULT, Hist. gén., t. 1, p. VI.

6 MAURICE-AUGUSTE, Vers une biographie critique, C. L. 4, p. XII annonce la publica-tion d'un index cumulatif de Maillefer (ms Ça, ms Re), Bernard et Blain. Ce travail cri-tique ouvrira de nouvelles pistes pour éclairer la chronologie des faits.

 concret des faits. Leur proximité chronologique et culturelle de M. de La Salle fait d'eux la source primaire de son histoire. Il ne faut pourtant pas minimiser le fait que les biographes considèrent Jean-Baptiste comme un saint et que, de ce fait, leurs ouvrages sont tributaires de certains jugements a priori. Dès lors tous les faits sont lus et interprétés d'après la religiosité de leur temps, et selon l'optique personnelle de chacun. Ils font « une lecture de l'événement de La Salle », valide et riche sans doute, mais une lecture de laquelle il faut s'approcher avec quelques réserves. De fait, enracinés dans leur siècle, ces biographes, surtout Blain, obéissent à un genre hagiographique, avec ses lois propres dont la finalité n'est pas toujours facile à détecter. Rayez, dans son article, sans minimiser la valeur, l'importance et l'influence des vies édifiantes, trouve des rapprochements assez intéressants avec des ouvrages du même genre de l'époque : trame des faits biographiques à but didactique, exposant souvent des théories spirituelles; édifiants panégy-riques où l'on multiplie des textes scripturaires et patristiques pour montrer l'orthodoxie et la sainteté de celui dont on parle 1. L'auteur ne met nullement en question les intentions de Blain, mais il fait une réserve sur laquelle il con-vient de s'arrêter :

« Lorsque les biographes ne font pas état de documents et ne se réfèrent pas positivement à des sources authentiques, les chapitres qu'ils réservent aux vertus et à l'esprit de leurs personnages risquent d'être des banalités stéréotypées ou, au contraire, de véritables traités spirituels, de grande valeur, si la chance veut que l'auteur soit lui-même un spirituel de marque. Des développements oratoires, pieux ou d'authentique spiritualité que n'appuient pas des documents et des faits indubitables n'autorisent donc pas leur attribution aux vénérables person-nages dont on raconte les exploits. Ne risquons-nous pas à l'occasion — Rigault le craint plus d'une fois — de prendre la pensée et les considérations de Blain pour celles de Jean-Baptiste de La Salle » 2. De nombreuses biographies ont suivi celle de Blain 3. Or, remarque Rayez :

« La plupart des études qui viennent d'être recensées, les chapitres où les bio-graphes essaient de décrire la physionomie de l'Instituteur des écoles, se réfèrent exclusivement et ordinairement aux textes, aux traits et aux jugements du qua-trième livre de Blain — l'Esprit, les sentiments et les vertus de M. de La Salle » 4.

1 A. RAYEZ, art. cité, pp. 34-35.

2 Ibid., pp. 35-36.

3 Pour une bibliographie sur les biographies, M. SAUVAGE, Catéchèse et Laïcat, pp. 539-544; A. RAYEZ, art. cité, pp. 28-38; F. DANTE, Bibliografia lasalliana, Riv. las., mars 1935, pp. 36-44; F. SECONDINO, Bibliografia lasalliana, Riv. las., juin 1858, pp. 6-15; Bibliografia lasalliana dalle origini al 1963, Riv. las., 1963, 4, pp. 271-333.

4 A. RAYEZ, art. cité, p. 34; cf. aussi M. DE CERTEAU, L'histoire religieuse au XVIIe siècle. Problèmes et méthodes, dans Rech. de Se. rel. 2, avril-juin 1969, pp. 231-250.

C'est un fait dans l'histoire de l'Institut que la lecture de l'événement de La Salle proposée par Blain a créé une image du Fondateur qui a profondément marqué des générations de Frères. Il faut reconnaître, de plus, que cette image et cette exaltation des vertus et des exemples ne nous aident pas à rencontrer l'homme dans son milieu, ses démarches avec d'autres hommes, cherchant à répondre aux appels de Dieu perçus dans l'épaisseur même des faits.

Il ne suffirait pas pour s'approcher de « l'événement de La Salle », de mettre en valeur les « lectures » de Bernard et de Maillefer, ni même de compléter les biographes les uns par les autres, et par les documents de l'époque. Certes une biographie critique est indispensable, mais une juxtaposition des textes ne suffirait pas. Il faudrait aller plus loin et essayer non seulement de reproduire chronologiquement le cheminement de M. de La Salle, mais encore de s'efforcer d'entrer dans cet itinéraire personnel et dans la manière dont il le comprend lui-même dans la foi.

3°) « Réduction » dans l'interprétation de sa « spiritualité ».

Ceci nous amène à une troisième réduction, évidente quand on songe aux études qui ont essayé d'interpréter les écrits et la vie de M. de La Salle dégageant une « spiritualité » originale pour ses Frères enseignants. Il s'agit ici de la lecture théologique qu'on a essayé de faire en rapprochant les écrits et la vie de M. de La Salle.

Nous ne pouvons pas faire ici le bilan des études lasalliennes 1 ni critiquer les efforts très inégaux ayant pour but d'étudier la spiritualité du Fondateur. C'est un fait, signalé d'ailleurs par Rayez, que « l'on reste embarrassé pour apprécier la place du saint dans l'histoire de la spiritualité » 2. La vie du saint ayant surtout comme finalité de présenter le degré héroïque des vertus de M. de La Salle, les études particulières en sont restées très marquées. Ainsi beau-coup d'études surtout du XIXe siècle, plus sensibles à l'intention apologétique, sont devenues à peu près inutilisables. A propos des adaptations modernes, Rayez nous met en garde contre

« le risque de déformer la doctrine ancienne en la faisant entrer dans des cadres qui lui conviennent mal, ou d'imposer, sans trop s'en rendre compte, sa propre manière de voir. Le gauchissement peut se réaliser d'une manière insensible et devenir inévitable » 3.

1 Pour une vue plus complète : F. DANTE, art. cité, pp. 44-48; F. SECONDINO, Biblio. las., 1958 : études historiques, pp. 4-6, études pédagogiques, pp. 15-24; études de spiri-tualité, pp. 24-35. Du même auteur, article de 1963, pp. 271-333.

2 A. RAYEZ, art. cité, p. 21.

3 Ibid., p. 24.

Des études partielles plus précises mettent en valeur le caractère personnel de sa spiritualité ou de ses idées pédagogiques, tout en signalant leurs relations avec les courants de son époque. Tous cependant restent des ébauches, et même les travaux les plus prometteurs n'ont pas échappé au besoin d'exalter le génie du saint et du pédagogue. Quand on s'approche d'études plus synthétiques, on constate qu'elles en restent souvent à un niveau très matériel, recueillant des textes dans un cadre qui souvent ne sort pas des textes, ceux-ci étant parfois illustrés par les exemples de la vie du saint.

Tous ces efforts ne sont pas de valeur égale. Certes, ils ont eu une influence dans l'histoire de l'Institut, mais il faut admettre qu'ils n'ont pas aidé beaucoup à s'approcher de la manière dont de La Salle se comprend lui-même dans son itinéraire spirituel; ils ne nous ont apporté aucun fil conducteur pour comprendre la signification de ses écrits dans son itinéraire de fondation et de structuration de la Société des Frères des Ecoles chrétiennes. De fait, on reste plutôt frappé par les données folkloriques d'une piété ambiante. Les textes du Fondateur sont tous mis sur le même pied, donnant à chaque fragment une valeur absolue, atemporelle, valide pour tous les temps. De cette façon, des « citations » du Fon-dateur apportaient des réponses à maintes questions; cette méthode aboutissait paradoxalement à une majoration des textes mineurs, et à la dévaluation des grands textes.

Pour dépasser cette réduction, il ne suffirait pas d'éliminer le folklorique, ni les textes qui nous font difficulté aujourd'hui. Il ne s'agit pas non plus de ranger les textes en des catégories établies a priori, par exemple de distinguer entre textes majeurs et mineurs. La spiritualité du Fondateur, s'il faut retenir cette expression, n'est pas une chose, une doctrine désincarnée atemporelle. Nous devons chercher une autre route pour entrer dans la démarche d'un homme de foi qui a su percevoir dans les besoins de son temps, ceux des pauvres, des maîtres et des écoles, les appels de Dieu pour faire son œuvre, et qui s'est engagé de manière irréversible dans un projet concret en vue d'établir la Société des Ecoles chrétiennes. C'est dans cette démarche intramondaine, dans ces engagements quotidiens que son itinéraire spirituel cristallise dans une théma-tisation : ses écrits, et dans une structure : la Société des Frères des Ecoles chrétiennes.

Quand Rayez écrivait son article en 1951, il observait :

« II pourrait sembler facile de dire comment ce saint répondait à l'appel person-nel que Dieu lui fit entendre. Ce serait une présomption de le croire, car le pro-blème critique des textes arrête dès l'abord tout travail en profondeur » 1.

1 Ibid., p. 20.

La question critique des sources offre encore une vaste zone de recherche. Cependant en 1966-1967, le Chapitre général, en même temps qu'il demandait des études objectives, relevait les efforts réalisés :

« II faut, à ce sujet, reconnaître le travail accompli notamment depuis dix ans pour promouvoir de telles études et souhaiter qu'il s'intensifie encore dans les années à venir »,1. Ce travail s'est concrétisé d'abord par la publication pour la première fois de tous les textes du Fondateur dans leur édition princeps et par celle des bio-graphies originelles de Bernard, Maillefer et la réédition de celle de Blain. En outre plusieurs études et publications de documents ont trouvé une place dans la collection des Cahiers lasalliens, dirigée par le Frère Maurice-Auguste 2.

Il faudrait signaler aussi plusieurs travaux qui ont contribué à changer la perspective des études lasalliennes. Tout d'abord, la thèse doctorale de Michel Sauvage : Catéchèse et Laïcat 3. La valeur de son travail est solidement reconnue aussi bien pour l'ampleur historique que pour sa visée théologique. Il montre les fondements théologiques d'une participation des laïcs à certaines formes de l'enseignement religieux. Or, quand cet auteur s'enfonce dans sa recherche doctrinale, il ne le fait pas à partir d'une théorie préétablie, mais à partir de l'œuvre même de Jean-Baptiste de La Salle. Il se pose une question très concrète :

« quelle idée se fait le Fondateur de la mission apostolique du Frère, et singulière-ment de sa participation au ministère de la parole de Dieu dans l'Eglise » 4. Sans oublier les autres écrits, les Méditations pour le Temps de la Retraite deviennent pour lui le centre de la réflexion lasallienne, qu'il décrit comme une synthèse doctrinale, toute entière appuyée sur l'enseignement de saint Paul qui est abondamment et littéralement cité :

« Le Fondateur use d'un langage rigoureux, théologique, et ses Méditations n'ont rien d'homélies pieuses. Leur langage est même austère, et leur style sans apprêts. Mais à les scruter, on y découvre une doctrine très cohérente et qu'on

1 Déclaration, 5, 2.

2 Textes. Etudes. Documents : publiés en collection non périodique; centrés sur la personne de saint J.-B. de La Salle, son œuvre écrite et les origines de la congrégation des Frères des Ecoles chrétiennes, préparant la publication de deux ouvrages définitifs : une biographie critique du saint et le Corpus de ses œuvres. Sous la direction du F. Maurice-Auguste.

3 M. SAUVAGE, Catéchèse et Laïcat. Participation des laïcs au ministère de la Parole de Dieu et mission du Frère enseignant dans l'Eglise, Coll. « Horizons de la Catéchèse », Paris, Ligel, 1962.

4 Ibid., p. 558.

 sent longuement mûrie, chaque mot, peut-on dire, prend toute sa valeur, ce qui rend l'analyse difficile et décourage presque la synthèse » 1. Par ailleurs, l'auteur avait eu l'occasion d'étudier les citations néotestamentaires

dans les Méditations pour le Temps de la Retraite 2. Ces deux travaux, ainsi que son article : La finalité de l'Institut selon Jean-Baptiste de La Salle 3, apportaient de nouvelles lumières sur l'optique à prendre dans une recherche en vue de saisir, dans le tissu concret des démarches intramondaines, l'inspiration évan-gélique de M. de La Salle, en acte dans les origines de la Société. Il faudrait aussi signaler le travail très technique de Luis Varela : Biblia y espiritualidad en San Juan Bautista de La Salle 4. Varela essaie d'amplifier l'investigation sur les sources scripturaires des M. T. R. en nous offrant une vision synthétique plus vaste, étendue à toutes les Méditations. Les Méditations pour le Temps de la Retraite étaient ainsi « redécouvertes ». Le Chapitre général de 1966-1967 les cite explicitement en plusieurs endroits 5. Mais plus que les citations explicites, il faut relever que la redécouverte des M. T. R. dans le Chapitre général s'inscrit dans la logique de la volonté de vivre fidèlement aujourd'hui le charisme du Fondateur. Trois citations du Chapitre général sont intéressantes à ce sujet :

« Le souci missionnaire et l'amour apostolique qui s'efforce de s'associer à l'œuvre de la Rédemption et d'étendre le Royaume de Dieu (P. C. 5) font partie inté-grante de la consécration du Frère à Dieu. Le renouveau de l'Institut exige donc que tous ses membres raniment en eux l'esprit de zèle, à la lumière de la doctrine du Concile et de l'enseignement du Fondateur, spécialement dans les Méditations pour le Temps de la Retraite » 6. Dans la Déclaration, le renouveau spirituel demandé par le Concile est donc lié à l'optique des Méditations pour le Temps de la Retraite. Dans Consécration religieuse et Vœux, au sujet de la gratuité de l'Institut, on trouve cette affirmation :

1 Ibid., p. 559.

2 M. SAUVAGE, Les citations néotestamentaires dans les Méditations pour le Temps de la Retraite. Présentation, examen critique, introduction et notes, C.L. 1, XLVIII-106 pp., 1961. Voir surtout l'Introduction.

3 M. SAUVAGE, La finalité de l'Institut selon J.-B. de La Salle, dans Lasallianum 2, 2e éd., octobre 1965, p. 231 ss.

4 Luis VARELA, Biblia y espiritualidad en san Juan-Bautista de La Salle, Coll. « Sinite », 10, Salamanca, Pio X, 1966.

5 Déclaration : Le Frère des Ecoles chrétiennes dans le Monde d'Aujourd'hui, 24, 1; 38, 1. Consécration rel. et Vœux, 43, 45-46. Remarquer le titre : Ambassadeurs de J.-C. et dispensateurs de ses mystères. — Les Missions, p. 16.

6 Déclaration, 22, 3.

« Saint Jean-Baptiste de La Salle déclare nettement dans la Règle de 1705 que « la gratuité est essentielle dans l'Institut » et cette affirmation a donné lieu à des interprétations rigoristes au cours des discussions sur la gratuité. Il est impor-tant de saisir la portée exacte de ce mot. La gratuité ne s'inscrit pas dans l'ordre des fins, mais dans l'ordre des moyens. Si saint Jean-Baptiste de La Salle avait entendu le mot « essentiel » dans son sens précis, à savoir ce qui appartient à la nature propre d'un être, nul doute que nous le rencontrerions dans les textes concernant la fin de l'Institut. Dans les Méditations sur l'Emploi de l'Ecole, si riches de spiritualité et si profondément exigeantes au point de vue apostolique, nous ne lisons qu'une seule allusion à la gratuité. La fin de l'Institut est toujours définie sous l'angle apostolique. Dans dix huit textes, au moins, des Médita-tions où le mot « fin » est employé explicitement on rencontre constamment les idées suivantes. La fin de l'Institut consiste à procurer aux enfants l'esprit du christianisme... à leur faire connaître Jésus-Christ... à établir le règne de Dieu dans les âmes... » 1. On pourrait souhaiter que l'on approfondisse cette analyse à propos de la gra-tuité, mais ce qui est nouveau, nous semble-t-il, c'est la lecture de la Règle à la lumière des M. T. R. Enfin, une allusion globale aussi se retrouve dans les Actes du Chapitre :

« Que les Méditations du saint Fondateur soient revalorisées; choix des médita-tions à base d'Evangile et des textes apostoliques, intérêt suscité par les Médi-tations pour le Temps de la Retraite » 2. Les M. T. R. ont été redécouvertes certainement lors du Chapitre général. Un travail

théologique plus poussé pourrait montrer non seulement l'influence directe des M. T. R. sur l'assemblée des Frères, mais comment toute la réflexion du Chapitre semble apparentée à l'optique des M. T. R., redécouvrant le jaillissement évangélique du charisme de M. de La Salle dans la conjoncture actuelle, non par un retour au passé, pas même par des citations nombreuses, mais par une fidélité vivante communautaire cherchant à écouter les appels d'aujourd'hui, à y discerner les dons de l'Esprit, et à manifester l'Evangile du Royaume en acte. B. — OBJECTIF DE NOTRE TRAVAIL : L'ITINÉRAIRE ÉVANGÉLIQUE DE M. DE LA SALLE
ET SA THÉMATISATION DANS LES M. T. R.

Nous voulons apporter une contribution à la recherche des fondements évangéliques de la vie religieuse, en nous plaçant dans cette ligne de redécou-verte de l'inspiration initiale de saint Jean-Baptiste de La Salle. Il s'agit d'envi-

1 Consécration religieuse et Vœux, pp. 205-206.

2 Actes du 39e Chapitre général, N° 75.

 sager l'itinéraire concret d'un homme avec ses disciples et d'approfondir le sens de la thématisation qu'il fit de cet itinéraire spirituel vers la fin de sa vie dans ses Méditations pour le Temps de la Retraite. La richesse scripturaire de cet ouvrage ayant été étudiée, nous aurons l'occasion d'examiner de plus près le rôle de l'Ecriture dans la manière dont il comprend son propre itinéraire dans une association pour une mission dans le monde.

Trois observations préliminaires nous aideront à mieux situer les limites et les risques de ce travail, à préciser en quel sens notre recherche peut contri-buer à l'étude des fondements évangéliques de la vie religieuse.

1°) L'approfondissement d'un cas concret, requêtes et limites.

Premièrement, notre recherche est centrée sur un cas concret. Ce faisant, nous ne cherchons pas la commodité, mais nous pensons que la question du fondement évangélique doit être posée dans la conjoncture d'un homme en communion embrassant un projet qui cristallise dans une œuvre. Nous pensons de fait que les possibilités d'accès à l'itinéraire de M. de La Salle sont réelles, étant donné que les biographies ont été rééditées dans les éditions originelles. Nous n'avons d'ailleurs pas l'intention de reconstruire chronologiquement « les faits » de façon linéaire.

Ce que nous cherchons, c'est de nous approcher de l'expérience religieuse de M. de La Salle qui se déploie dans un itinéraire intramondain. Par ce moyen nous voulons nous approcher de ce jaillissement évangélique originel qui s'exprime dans le projet réalisé pas à pas en vue de répondre aux besoins de la jeunesse délaissée de son temps. Nous voulons donc accepter le témoignage des premiers biographes avec toutes leurs richesses, mais en demeurant conscient de la résistance que nous offrent leurs « lectures ». Notre intention n'étant pas d'écrire une biographie critique, nous pourrons nous centrer sur quelques faits où les options de M. de La Salle cristallisent. Mais afin d'entrer dans la signifi-cation religieuse qu'il donne à « ses événements », nous ne nous contenterons pas de compléter l'information des biographes, les contrôlant les uns par les autres. Nous essaierons de nous référer à d'autres documents qui nous permettent de mieux situer l'épaisseur historique de ces événements.

Nous ne pouvons pas prétendre dévoiler l'expérience religieuse personnelle de M. de La Salle, sa relation avec Dieu perçue et vécue dans ses relations intramondaines. Nous sommes très conscient du mystère personnel, de ce noyau intime où se nouent et sont vécues toutes ces relations. Mais nous pensons que quelques faits étant mis en relief dans leur épaisseur historique, nous pourrons les comprendre plus adéquatement, en respectant toute la densité réelle et même 6

 les résistances que nous offrent et sa thématisation personnelle et les structura-tions de son œuvre.

En ce sens, les pièces autobiographiques (auto-graphes) seront les meilleures sources à consulter, puisqu'elles nous donneront la clef de lecture de M. de La Salle lui-même, la manière dont lui-même entendait ces événements. Cela dit, il nous faut ajouter un mot sur ses écrits. Nous n'avons

pas utilisé tous les écrits de M. de La Salle, bien qu'il nous arrive de citer tel ou tel ouvrage. En nous limitant au matériel autobiographique et aux M. T. R., nous pensons nous placer dans l'optique même de sa propre compréhension de son itinéraire spiri-tuel. Les M. T. R. en effet, étant l'un de ses derniers écrits, et le rôle de l'Ecri-ture y étant particulièrement notable, on peut y puiser l'inspiration spirituelle majeure du Fondateur, à savoir que le lieu de l'expérience religieuse du Frère ce sont ses relations vécues dans un service éducatif.

En nous centrant sur les M. T. R. nous sommes très conscient du risque de présenter « un nouveau Fondateur ». Nous ne pensons pas qu'il y ait deux fondateurs, ou plusieurs fondateurs : le fondateur du Recueil, de la Règle, de la Conduite des Ecoles, et celui des Méditations. Nous pensons, par contre, que l'optique des M. T. R. permet de mieux comprendre les autres écrits. De fait, les M. T. R. étant moins déterminées par les circonstances et les soucis immé-diats, et en raison de l'ampleur théologique de leurs sources scripturaires aussi bien que des relations directes que l'on pressent avec son itinéraire dans l'éta-blissement de la Société des Ecoles chrétiennes, nous pouvons, grâce à elles, nous approcher très objectivement de son intuition spirituelle.

2°) Une « lecture » en communion.

Ceci nous amène à faire une deuxième observation. Nous n'échappons pas à la question de l'objectivité-subjectivité des lectures des biographes. De fait, nous risquons de présenter aussi une « lecture » qui ne respecte pas la densité réelle des faits. La question objectivité-subjectivité est une question très débattue et nous ne pouvons pas l'étudier ici1. Nous voulons cependant faire quelques remarques sur la possibilité de lecture de « l'événement de La Salle ».

Il faut reconnaître que les possibilités d'accès à l'événement d'une personne sont très fragiles, cet événement ne se réalisant que dans des relations concrètes vécues, où l'on peut pressentir le mystère personnel de l'autre dans le tissu même des expériences. On peut s'approcher de l'autre, dans l'interaction de paroles et d'actions par lesquelles les hommes thématisent en paroles et con-

1 Cf. G. MORAN, Thé présent Révélation, pp. 113-118; et surtout M. DE CERTEAU, art. cité.

crétisent leurs options, organisant ainsi qualitativement leurs expériences en un itinéraire. De cette façon leurs projets vitaux cristallisent non seulement dans une thématisation, mais aussi dans une œuvre commune où les hommes se suscitent mutuellement, se révèlent en quelque sorte les uns aux autres. La connaissance de l'événement personnel se réalise donc dans un processus vital de libération mutuelle, de communion, dans la volonté de faire ensemble quelque chose dans le monde. On peut dire que l'on gagnerait beaucoup à poser la ques-tion de la possibilité de « lecture » de l'événement de M. de La Salle, en termes de présence et relations plutôt qu'en termes d'objectivité-subjectivité.

Une deuxième remarque concerne l'aspect historique de la connaissance. Ici encore on ne gagne pas beaucoup en posant la question « historique » en termes d'objectivité-subjectivité. De fait, un homme « fait histoire » dans la mesure où il comprend ses événements, les organise, leur donne un sens, qui n'est pas un système clos et statique. Dans quelques expériences au moins il découvre sa capacité de se transcender. C'est ici qu'il peut aussi découvrir sa capacité de mémoire, organisant ses expériences en un itinéraire qui n'est pas isolé, mais enraciné dans une culture, dans un lieu, dans l'espace et le temps. L'homme se comprend ainsi dans un processus de communion, dans lequel la présence des autres le suscite historiquement. Ainsi « son » histoire peut faire le passage à « notre histoire ». La connaissance du devenir contingent intra-mondain d'une personne est toute baignée de ce climat relationnel et historique.

Nous essayons de nous approcher de ce mystère personnel de M. de La Salle, dans cette optique relationnelle et historique, en termes de présence plutôt qu'en termes d'objectivité ou subjectivité. Or cette présence n'est pas une fiction. Il ne s'agit pas simplement de confronter le passé et le présent, soit par la reconstruction du passé dans le présent, soit par la projection dans le passé des interrogations présentes. Nous parlons de présence au sens que nous nous reconnaissons dans une « communion » qui a grandi dans le temps, qui a fait histoire, à partir de cet itinéraire initial de La Salle avec ses disciples, dont nous sommes les continuateurs. Nous nous comprenons nous-même

comme faisant partie d'une communion qui a eu son jaillissement initial. Plutôt que de nous questionner sur l'objectivité-subjectivité de la lecture, nous nous plaçons dans une perspective inter-subjective relationnelle et historique, dans laquelle nous voulons garder la tension entre ces deux pôles : l'espace et le temps de M. de La Salle, notre espace et notre temps.

Eliminer l'un des pôles signifierait éliminer toute possibilité de lecture en communion. S'il était possible d'éliminer le deuxième pôle, on arriverait tout au plus à une reconstruction photostatique; une « machine du temps » qui serait

 capable de reproduire les faits, ce qui est tomber dans la fiction. Nous sommes plutôt conscient d'un risque plus probable, l'élimination du premier pôle, soit par la méconnaissance de la densité même de l'espace et du temps de M. de La Salle, soit en imposant des « cadres de signification » qui correspondent à nos goûts intellectuels. Dans ce cas, une lecture idéologiquement orientée serait le résultat immédiat le plus déformateur.

Tout en étant conscient de ce risque, nous pensons qu'il est possible de faire une lecture en communion, et que les questions d'aujourd'hui, les instru-ments scientifiques offerts par une conception plus adéquate de la révélation, de la relation Eglise-monde, ainsi que les documents historiques publiés par les Cahiers lasalliens, nous permettront de nous approcher très modestement de ce jaillissement évangélique. Nous pourrons faire une lecture plus critique de « l'événement de La Salle », à travers une lecture plus critique des « lectures » faites par les premiers biographes. Les documents autographes de M. de La Salle, ceux dans lesquels il exprime lui-même la manière dont il comprenait ses expé-riences, nous guideront dans ce travail. De la même façon que nous essayons plus haut d'écarter le risque de présenter un nouveau Fondateur, nous voulons écarter ici une lecture idéologique de sa vie et de ses écrits. Les deux risques se renforcent, et ceci nous obligera d'être attentif à ne pas présenter comme absolu, ce qui n'est qu'une lecture centrée sur quelques faits et sur un seul ouvrage, lesquels nous semblent cependant de nature à éclairer la globalité de la vie et des écrits de Jean-Baptiste de La Salle.

3°) « Elan » évangélique et structures.

Les deux pôles de cette étude sont donc, d'une part, le jaillissement évan-gélique de la Société des Frères des Ecoles chrétiennes qui cristallise dans l'itinéraire spirituel de M. de La Salle et de ses premiers disciples, discernant les appels de l'Esprit dans les besoins de leur monde et de leur temps, et d'autre part, les interrogations des Frères d'aujourd'hui au sujet de ce charisme, de cette intention évangélique de laquelle ils sont dépositaires dans une communauté vivante qui cherche à connaître les appels de l'Esprit dans notre monde.

Nous ne nous posons pas la question des fondements évangéliques à partir de textes scripturaires, des structures existantes, règles, vœux, etc... soit dans l'itinéraire de La Salle, soit dans notre conjoncture actuelle. En nous plaçant dans cette optique nous ne voulons pas minimiser la signification, le rôle des médiations : Ecriture, Eglise-institution, vœux, règle, etc. Au contraire, en nous approchant de Jean-Baptiste de La Salle dans son itinéraire et dans sa théma-tisation dans les M. T. R., aussi bien que de la structuration de son œuvre,

 nous saisirons la tension charisme-médiations dans son épaisseur existentielle. De fait, de La Salle fréquente l'Ecriture et elle devient presque la matière même de ses M. T. R.; il structure son œuvre. Notre étude nous permettra de saisir la signification évangélique de ces structures dans la conjoncture, et de décou-vrir peut-être l'élan même qui le poussait à agir de la sorte.

De cette manière, finalement, nous pourrons suivre la consigne du Concile qui demande à chaque Institut de poursuivre la recherche qui doit aboutir à la suppression de ce qui est désuet. Il n'est pas question de « refonder » l'Ins-titut. Le Chapitre général nous mettait déjà en garde contre une recherche facile de réponse au monde d'aujourd'hui qui perdrait la perspective de mémoire. Par contre, par une lecture théologique en communion, qui garde en mémoire la force de l'événement de M. de La Salle, nous serons plus capable de regarder de plus près le jaillissement de l'Evangile

en acte aujourd'hui, dans un mouve-ment charismatique commencé par M. de La Salle dans l'Eglise, et par lequel les biens eschatologiques du salut dans le Seigneur vivant sont mis à la portée de la jeunesse la plus défavorisée.

4°) Plan du travail.

Dans une première partie, nous voulons nous approcher de l'itinéraire de M. de La Salle, sans reconstruire linéairement les faits. Nous tenterons de nous approcher de la compréhension qu'il a lui-même de son itinéraire, en cherchant les constantes de son expérience spirituelle.

Une deuxième partie a pour objet l'étude des Méditations pour le Temps de la Retraite. Nous y étudierons la thématisation que de La Salle fit, vers la fin de sa vie, de son itinéraire spirituel dans la fondation et la consolidation de la Société des Frères des Ecoles chrétiennes. Nous pourrons trouver la clef de lecture de ces méditations, en tenant compte des constantes de son expérience spirituelle.

Cette étude sera attentive au rôle de l'Ecriture dans les Méditations pour le Temps de la Retraite. Nous pourrons voir ainsi la place de l'Ecriture dans l'expé-rience spirituelle que le Fondateur vit et éduque chez ses Frères, la signification évangélique du service éducatif dans lequel ils entendent vivre l'Evangile, basant la totalité de leur vie sur la parole du Seigneur.

Nous pourrons alors dégager quelques conclusions sur le fondement évan-gélique de la vie du Frère, tel qu'il est vécu et proposé par M. de La Salle et présenter par là notre modeste contribution aux recherches actuelles sur les fondements évangéliques de la vie religieuse.

Première Partie L'itinéraire évangélique de Jean-Baptiste de La Salle

INTRODUCTION

§ i

Les « paroles-force ».

Une personne croît dans un contexte géographique, temporel et culturel donné. Ses sentiments, ses comportements, ses idées, ses paroles, ses options et son action qui se concrétise en des œuvres, se produisent à l'intérieur d'un système de forces : comportements sociaux, mentalités, idéologies, coutumes, institutions, etc... Le processus par lequel cette personne affirme son identité, en participant à la vie d'un groupe dans le monde et en répondant au-dedans de ce groupe, n'est pas un processus isolé, hors de l'espace, a-temporel : l'espace, le temps et la culture l'affectent.

A l'intérieur de cet ensemble dynamique, la personne prend conscience, d'une manière plus ou moins critique, d'une vision de l'homme et du monde. En même temps qu'elle suscite l'homme comme une personne avec son projet personnel plus ou moins précis, cette vision va être transformée à mesure que ce projet s'actualise dans le temps. En d'autres termes, l'interaction suscite la personne à l'intérieur du groupe (ou des groupes); mais en même temps qu'elle la marque, les réponses de la personne elle-même, organisées dans la ligne d'un projet concret, influent à leur tour sur cette vision du monde, sur l'histoire de l'homme; elles contribuent, de la sorte, à transformer la société et le monde.

Cette interaction est donc un ensemble dynamique qui croît dans le temps. La réalité concrète du monde, les institutions, les idéologies et l'action de l'homme émergent de tout cet ensemble, faisant du monde « son monde », le monde de l'homme; et du temps « son temps », son histoire. C'est dans ce pro-cessus que l'homme prononce « sa parole » : celle-ci n'est pas le simple jeu d'une adaequatio intellectuelle, ni la contemplation narcissique de la réalité géographique, temporelle, culturelle, mais la propre compréhension que la personne prend d'elle-même, la compréhension d'un projet qui s'actualise dans l'histoire et qui transforme son monde.

L'homme prononce sa parole dans le temps, dans le flux instable d'expé-riences, dans les faits, dans les relations changeantes à l'intérieur du monde. C'est dans ce développement intra-mondain d'une action qu'il se saisit lui-même, cherchant à se comprendre lui-même avec d'autres hommes dans le monde. Cette parole, par laquelle il se saisit lui-même, émerge dans l'action : elle la précède, elle

l'accompagne, elle le pousse à une nouvelle action. « Parole » et « action » constituent ainsi une unité dynamique indissociable qui s'organise

 dans un projet personnel précis, enraciné dans l'espace, le temps, dans un groupe culturel.

Par cette « parole-action », l'homme fait l'histoire : non seulement au sens d'une accumulation de connaissance et d'oeuvres, mais aussi parce qu'il prend conscience d'un présent de relations personnelles dans le monde qu'il assume ici et maintenant. Cette prise de conscience active et responsable qui se concré-tise en un projet, transforme le monde qui l'environne, faisant de ce monde, d'une certaine manière, son monde humanisé. En saisissant la fragile réalité des relations qu'il vit, l'homme se charge de mémoire : il rejoint par là-même ses racines historiques; et dans ses réponses inachevées d'ici-et-maintenant, il se découvre comme l'homme qui se transcende dans l'histoire. Mémoire et projet se trouvent de la sorte en tension dans un présent qui n'est pas une éter-nité extrinsèque au processus intra-mondain de l'homme, mais un « ici-et-maintenant » toujours nouveau de relations qui se brisent et se renouent en un processus irréversible. Le présent n'est pas davantage un flux inéluctable que l'homme peut saisir en plénitude dans la clarté d'un moment absolutisé. Mais c'est dans ce présent toujours nouveau de relations significatives, de tension entre mémoire et projet, que l'homme se découvre, agissant et proférant sa parole, dans une histoire personnelle, communautaire, universelle — qui le dépasse.

Evidemment, toutes les paroles d'un homme n'ont pas le même poids. Dans les moments critiques que nous appellerons « révélationnels », il exprime des « paroles » qui thématisent, concrétisent son expérience. Ces paroles-force « ventrales » 1 émergent de l'expérience comme l'effort intime de se comprendre soi-même dans les événements; et elles expriment ce qu'il y a de plus profond dans l'expérience de l'homme. Par elles, l'homme déchiffre lui-même la signi-fication mystérieuse des événements qui ont précédé, en même temps qu'il thématise une option, laquelle se traduit dans une action nouvelle. A son tour, cette action nouvelle par laquelle l'homme assume et transforme des œuvres, des institutions, un idéal du milieu culturel où il vit, contribuera à ce que ses « paroles-force » se chargent d'une nouvelle signification; et celle-ci l'aidera à donner un sens nouveau aux faits qui suivront.

De cette manière, les « paroles-force » des moments critiques révélationnels s'ouvrent à la totalité de l'histoire d'un homme. Elles ne parviennent pas à exprimer d'une manière exhaustive l'expérience personnelle; pas davantage ne

1 Nous faisons référence ici à la formule célèbre de Charles PÉGUY, dans Victor-Marie, Comte Hugo : « Un mot n'est pas le même dans un écrivain et dans un autre. L'un se l'arrache du ventre, l'autre le tire de la poche de son pardessus ». (Œuvre en Prose, coll. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1961, p. 770.)

révèlent-elles totalement la densité historique du mystère de la personne qui se développe; mais elles sont des indices du « moment de force » (selon l'image de la physique), de l'expérience du présent en tension, en tant qu'elles recueillent et entrelacent les expériences et les options antérieures et qu'elles projettent l'homme vers une action suivante où s'entrelaceront de nouveaux événements inattendus, à venir.

Les « paroles-force » émergent de l'action, elles engendrent l'action; aussi toute la force de ces paroles ne peut-elle être saisie que dans l'action, puisqu'elles surgissent comme un effort contemplatif de l'action. Elles organisent et donnent un sens aux faits concrets et historiques, dans la ligne d'un événement personnel qui se déploie. Les paroles-force de moments critiques révélationnels peuvent nous faire pénétrer dans l'itinéraire personnel, en nous faisant percevoir les ruptures, la continuité d'une option, raffinement d'un projet qui s'actualise dans l'espace et dans le temps, par une action contemplative et une contemplation agissante. Aussi ne constituent-elles pas un épiphénomène a-temporel, hors de l'espace, a-culturel, mais elles sont historiques au sens le plus personnel : elles révèlent l'événement d'un homme en découvrant le sens qu'il trouve et qu'il donne à son devenir. Nous disions que les paroles plongent leurs racines dans l'histoire et s'ouvrent à la

totalité; de même — et a fortiori — les paroles-force des événements critiques révélationnels manifestent ce pressentiment de la totalité.

Nous n'avons pas, dans ce travail, à faire une phénoménologie de l'expé-rience religieuse, ni à préciser comment l'expérience religieuse s'enracine dans le processus par lequel l'homme se saisit lui-même. De nombreuses études de psychologie et de sociologie religieuse, aussi bien que d'histoire de la religion, nous en ont déjà donné quelques éléments. Qu'il nous suffise d'observer que la re-ligion, la conscience d'être relié à un Dieu qui appelle, ne se produit pas dans un espace et un temps à part du monde et du temps de l'homme. Le processus religieux de l'homme est indissociable de son propre processus personnel interpersonnel, dans le monde 1.

§2

Les « paroles-force » de Jean-Baptiste de La Salle.

Sans prétendre évacuer le mystère de l'expérience personnelle de Jean-Baptiste de La Salle que nous allons étudier dans cette première partie, nous

1 Voir les observations et les références bibliographiques à ce sujet dans notre Intro-duction générale, pp. 31-36.

 pouvons dire qu'au travers des indices que nous apportent les « paroles-force », nous pourrons parvenir à saisir quelque chose de son expérience intime.

Jean-Baptiste de La Salle est un homme de la société chrétienne du XVIIe siècle français. La trame des faits, dans lesquels s'affinent sa compré-hension et son projet personnels, est nettement imbriquée dans ce contexte historique. Les faits, les options et le sens qu'il donne lui-même aux événements, nous permettront de nous approcher d'une certaine manière du noyau personnel de son expérience incommunicable.

Aussi devrons-nous signaler certaines données du contexte culturel et reli-gieux, des idées, des institutions, etc... dans lequel se déploie l'<(événement de La Salle ». Il nous faudra préciser comment s'affinent et se canalisent son auto-compréhension religieuse et son projet évangélique. Mais ni le contexte culturel, ni même l'étude des propres paroles-force de M. de La Salle ne pourront expliquer d'une manière exhaustive le mystère personnel d'un homme totalement polarisé par l'appel incessant de Dieu qui l'invite à sortir de son monde pour embrasser celui des maîtres et de la jeunesse abandonnée. Cependant, cette étude relative à l'action et aux paroles-force de Jean-Baptiste nous permettra d'appréhender quelque chose du noyau de son expérience religieuse.

Les paroles-force de Monsieur de La Salle, par lesquelles il déchiffre lui-même l'action de sa propre existence, nous les trouvons d'abord dans ses écrits auto-biographiques, cités explicitement ou implicitement dans les œuvres des premiers biographes.

Bernard nous dit d'une manière explicite que la source de son information pour décrire les origines de l'Institut des Frères est un Mémoire écrit par Mon-sieur de La Salle lui-même :

« Voici donc de quelle manière l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes a pris naissance. Notre serviteur de Dieu en a fait lui-même le récit en abrégé, dans un manuscrit que l'on a trouvé, écrit de sa propre main, qu'il a tenu caché pen-dant plus de vingt ans, et que l'on a heureusement découvert (pendant son voyage de Provence) » 1. De son côté, lorsqu'il nous explique le propos de son œuvre, Blain nous dit que la vie d'une personne morte en odeur de sainteté s'écrit à partir des mémoires que laissent les confesseurs, des écrits personnels qui nous révèlent les disposi-tions les plus intimes du saint. Blain ne possède aucune de ces sources, ainsi qu'il l'affirme :

« Toutefois rien de pareil n'a servi à écrire celle de M. de La Salle. Ceux des
Directeurs qui l'ont le mieux connu, et en qui il avait une plus parfaite confiance,

1 Ber., p. 22.

étant morts devant lui, ont enseveli avec eux dans le tombeau tout ce qu'ils auraient pu révéler de l'intérieur de cet homme de grâce, s'ils lui avaient sur-vécu. Nul écrit de sa main ne nous a rendus plus savants sur ce sujet. On n'a rien trouvé après sa mort, (...) il a eu soin qu'aucun de ces Mémoires ne pût parvenir jusqu'à nous. Personne, par conséquent, ne peut rien dire de ce qui se

passait dans son intérieur » 1. Pour Blain, il ne restait qu'un seul chemin pour connaître ce qui se passait « dans l'intérieur » de son héros :
« Ce sont donc ses actions qui ont révélé au-dehors, ce qui se passait au-dedans » 2. Cette action, Blain la connaît grâce à des témoins oculaires; sa source principale, ce seront ces mémoires écrits par des témoins :
« Recueillis avec soin par feu le Frère Barthélemi, aussitôt que le saint homme fût mort, et mis ensuite en ordre par un des Frères » 3. Blain se propose d'édifier ses lecteurs. Ses intentions correspondent à un genre littéraire à la mode à son époque. Unir les grands exemples de perfection aux « leçons » qu'il donnait :
«... un modèle parfait de régularité, de silence, de recueillement, de patience, d'obéissance, d'humilité, de détachement de toutes choses, d'abandon à la Pro-vidence, de résignation aux ordres de Dieu, de mépris du monde, d'attrait pour les croix et les humiliations » 4. Les mémoires des témoins oculaires seront donc la base de ses développements sur l'expérience religieuse de Jean-Baptiste de La Salle. Il nous paraît impor-tant de rappeler, avec Rayez et Rigault, le risque que nous courons de prendre la pensée et les considérations de Blain pour celles de M. de La Salle lui-même 5. Il arrive que le type de sainteté que Blain nous propose soit ouvertement en contradiction avec l'action qu'il décrit lui-même, et avec les textes du saint qu'il nous transmet, ainsi que nous aurons l'occasion de le montrer. Ce fait, ajouté à notre manque de connaissance des lois du genre hagiographique auquel Blain obéit, de son exactitude dans les citations, etc..., rend plus difficile une étude sur la lecture qu'il propose de l'expérience de Jean-Baptiste.
Cependant, le type de langage de Blain est le même que celui des témoins oculaires, et il est certainement proche de celui de Monsieur de La Salle. Si

1 BLAIN 1, p. 112.
2 Idem.
3 Idem.
4 BLAIN 1, p. 113.
5 Voir A. RAYEZ, Etudes lasalliennes, dans R. A. M. 109, janvier-mars 1952, pp. 35-36; cf. Introduction générale, pp. 47-48.

nous acceptons la densité historique de son langage, nous pourrons, à travers « sa lecture », reconnaître quelque chose de la « lecture » personnelle que Jean-Baptiste fait de sa propre vie. Blain se plaint en effet de l'absence de mémoires personnels de Jean-Baptiste, de ses confidences sur « ce qui se passait entre Dieu et lui », pour reprendre sa propre expression. Son œuvre n'en demeure pas moins une source inappréciable où il cite des lettres personnelles, des écrits du saint, des mémoires de circonstances justificatifs, des lettres et des actes relatifs aux faits. Blain est notre source unique d'information sur Les Règles que je me suis imposées 1, texte qui nous indique certainement quelque chose de l'expé-rience spirituelle de Jean-Baptiste. Il cite fréquemment :
«... Un Mémoire écrit de sa main pour apprendre aux Frères par quelles voies la divine Providence avait donné naissance à leur Institut » 2. Ce mémoire put lui parvenir par l'intermédiaire de Bernard, mais peut-être eut-il entre les mains le manuscrit de M. de La Salle, qu'il cite plus explicite-ment que Bernard 3.
Contrairement à ce qu'il pensait, Blain avait à sa disposition une documen-tation inappréciable pour « sa lecture » de l'expérience religieuse de M. de La Salle. Il est certain que, d'après nos goûts intellectuels d'aujourd'hui, Blain ne sut pas profiter de sa documentation : il raccourcit ses citations, il les modifie, il y mêle de larges développements oratoires; et pourtant son œuvre demeure un témoin inégalable pour s'approcher de « ce qui se passait entre Dieu et Jean-Baptiste ».
Nous avons déjà mentionné la rivalité entre Blain et Maillefer, et les dépen-dances qui ont pu se produire entre Blain et Maillefer-Carbon et entre Blain et Maillefer-Reims4; le neveu de Jean-Baptiste, mauriste de Saint-Remi, affirme explicitement qu'il fait une œuvre de critique :

« Les mémoires qu'on m'a fournis, et sur lesquels j'ai été obligé de former cette vie, n'étaient pas toujours aussi circonstanciés qu'une exactitude scrupuleuse l'exigeait. C'est pourquoi il s'y trouvera quelques vides et quelques faits omis
(...). Je me suis même abstenu, conformément au goût de notre siècle, qui ne donne pas aisément dans le merveilleux, d'en rapporter plusieurs qui auraient eu peine à trouver croyance dans l'esprit du lecteur, qui ne doit pas mettre de ce nombre ceux que j'ai insérés dans cette histoire parce que je les ai trouvés établis sur de bonnes preuves » 5.
1 BLAIN 2, pp. 318-319.
2 BLAIN 1, p. 167.
3 Nous pourrons plus loin évaluer certaines citations qui paraissent provenir de ce Mémoire.
4 Sur ces dépendances, cf. Introduction générale, pp. 60-64.
5 MAILLEFER, ms Re., pp. II et III; ms Ça., p. 2.

Maillefer aurait donc pu avoir travaillé à partir de mémoires, mais il ne les cite pas avec une très grande rigueur. Quoi qu'il en soit, son style sobre met en relief l'expérience religieuse de son oncle; son amour de la pénitence, sa pauvreté, son abandon ressortent dans toute l'action assez linéaire qu'il nous présente. Malheureusement, les mémoires recueillis par le Frère Barthélémy semblent perdus, après leur utilisation par Bernard, Blain, et peut-être indirectement par Maillefer. Seul le mémoire sur les origines de l'Institut nous est connu à travers les biographes.
Après avoir fait un résumé des sources biographiques de Jean-Baptiste de La Salle, Rayez observe :
« Pour connaître sa personnalité spirituelle, les caractères de sa vie intérieure, nous n'avons pas de guides. Peu ou pas d'écrits personnels, si nous mettons de côté sa correspondance et les témoignages que le cœur a dictés ou le souci de défense » 1. Il nous semble que Rayez reprend la même plainte que Blain. L'absence de guides pour connaître la vie intérieure équivaudrait à l'absence d'écrits auto-biographiques du saint, qui nous révéleraient les secrets de son intimité. C'est ainsi que Rayez considère le Mémoire sur l'Habit écrit pour défendre les Frères contre les ingérences du curé de Saint-Sulpice, comme un document qui con-cerne plus la fondation que la spiritualité du saint 2. Certes, ce document se réfère principalement à la consolidation de l'œuvre des Ecoles chrétiennes et de la communauté des Frères, mais il nous semble qu'une telle appréciation tend à réduire la « spiritualité » aux confidences intérieures. Or, l'expérience religieuse de Jean-Baptiste n'est pas détachée de son adhésion à la volonté de Dieu dans les événements. Sa relation avec Dieu croît et s'affine certes dans la fidélité à ses directeurs spirituels, mais aussi dans son premier engagement avec les maîtres, dans les pas successifs qu'il fait, s'incarnant dans une communauté, pour une mission, embrassant le projet évangélique de la Société des Ecoles chrétiennes, jusqu'à la mort, ainsi que nous le verrons dans les chapitres sui-vants. Faire une distinction entre « ce qui se passait entre Dieu et Jean-Baptiste » et « entre Jean-Baptiste et les Frères dans l'établissement des Ecoles chré-tiennes », c'est désincarner totalement son expérience religieuse.
A juste titre, Rayez regrette que la majorité des études lasalliennes qu'il mentionne dans son article, aient cherché à décrire la physionomie du saint en se référant exclusivement ou habituellement aux textes, aux traits, aux juge-ments du quatrième livre de Blain : L'Esprit, les Sentiments et les Vertus de
1 A. RAYEZ, art. cité, p. 34. 2 Dans son article, voir la note 24, p. 29.
84 ITINÉRAIRE ÉVANGÉLIQUE DE J.-B. DE LA SALLE 45 M. de La Salle 1. En ce sens, de nombreuses études ont faussé l'image du saint, ou du moins en ont donné une vision partielle, parce que l'on n'a pas compris la « lecture » de Blain, et surtout parce que ces études ne sont pas basées sur les sources autobiographiques.
Nous avons besoin d'une étude critique plus ample sur ces sources 2, mais en aucun cas elles ne devraient être réduites aux confidences spirituelles. Le Mémoire sur les origines de l'Institut, cité par les biographes, le Mémoire sur V Habit que nous connaissons 3, la Formule des Vœux que

composa Monsieur de La Salle sont autant d'écrits qui concernent la fondation de la Société, et, par le fait même, l'expérience religieuse du Fondateur des Frères. Une investi-gation plus complète qui embrasserait tous ses écrits : ses lettres, les pièces justificatives ou rédigées pour la défense des Frères, les œuvres pour la consoli-dation de la communauté, ou pour que l'école fonctionne bien, devrait être entreprise avec cette optique. Conjointement avec le travail pour une biographie critique, une telle étude critique sur les sources autobiographiques est indis-pensable.

C'est seulement de cette manière que les écrits du Fondateur pourront être lus dans la ligne de son expérience personnelle. Les travaux d'érudition du Frère Léon de Marie Aroz qui lui ont fait découvrir et publier des documents enfouis depuis trois siècles dans les archives rémoises corroborent cette nécessité : dans des liasses de papiers aussi arides que des Comptes de Tutelle rédigés par le saint, Aroz a vu se dessiner en filigrane le visage inattendu d'un homme de tête, d'affaires et de cœur; ses publications font toucher du doigt la nécessité de cerner toujours de plus près les données concrètes de l'histoire humaine de Jean-Baptiste de La Salle, si l'on veut approcher vraiment le mystère de son expérience religieuse 4.

1 A. RAYEZ, art. cité, p. 34.

2 Voir Introduction générale, pp. 58-64.

3 Ber., pp. 69-70; Ça., pp. 26-27, Re., pp. 39-40; BLAIN 1, pp. 240 et 299-302. Le Frère Maurice-Auguste prépare une édition critique du manuscrit. On peut trouver le texte dans C. L. 11, pp. 349-354; voir aussi pp. 46-48 et 51-54.

4 Le Frère Léon de Marie AROZ a publié jusqu'à cette date : Les actes d'état-civil de la famille de saint Jean-Baptiste de La Salle, C. L. 26-27 (1966); le Compte de Tutelle des frères et sœurs de M. de La Salle, tenus de 1672 à 1676, C. L. 28-29 (l" partie) et 30-31 (2e partie) (1967). En 1676, Jean-Baptiste cède la tutelle qui est reprise par Nicolas Les-pagnol (C. L. 28, pp. VII-VIII; C. L. 26, p. 203; p. 291) : Aroz a publié sous le titre Gestion et administration, le compte de tutelle de M. Lespagnol, C. L. 32 (1968); Jean-Baptiste reprend la tutelle de 1680 à 1684 (C. L. 26, p. 291; C. L. 32, pp. XXXVII-XXXVIII) mais son compte de tutelle pour cette période n'a pas été retrouvé (C. L. 32, p. V). Par la suite, Aroz a publié : Les titres de rente de la succession de Louis de La Salle, C. L. 33-34 (1969); Les biens-fonds des Ecoles chrétiennes et gratuites pour les garçons pauvres

Maillefer aurait donc pu avoir travaillé à partir de mémoires, mais il ne les cite pas avec une très grande rigueur. Quoi qu'il en soit, son style sobre met en relief l'expérience religieuse de son oncle; son amour de la pénitence, sa pauvreté, son abandon ressortent dans toute l'action assez linéaire qu'il nous présente. Malheureusement, les mémoires recueillis par le Frère Barthélémy semblent perdus, après leur utilisation par Bernard, Blain, et peut-être indirectement par Maillefer. Seul le mémoire sur les origines de l'Institut nous est connu à travers les biographes.

Après avoir fait un résumé des sources biographiques de Jean-Baptiste de La Salle, Rayez observe : « Pour connaître sa personnalité spirituelle, les caractères de sa vie intérieure, nous n'avons pas de guides. Peu ou pas d'écrits personnels, si nous mettons de côté sa correspondance et les témoignages que le cœur a dictés ou le souci de défense » 1. Il nous semble que Rayez reprend la même plainte que Blain. L'absence de guides pour connaître la vie intérieure équivaudrait à l'absence d'écrits auto-biographiques du saint, qui nous révéleraient les secrets de son intimité. C'est ainsi que Rayez considère le Mémoire sur l'Habit écrit pour défendre les Frères contre les ingérences du curé de Saint-Sulpice, comme un document qui con-cerne plus la fondation que la spiritualité du saint 2. Certes, ce document se réfère principalement à la consolidation de l'œuvre des Ecoles chrétiennes et de la communauté des Frères, mais il nous semble qu'une telle appréciation tend à réduire la « spiritualité » aux confidences intérieures. Or, l'expérience reli-gieuse de Jean-Baptiste n'est pas détachée de son adhésion à la volonté de Dieu dans les événements. Sa relation avec Dieu croît et s'affine certes dans la fidélité à ses directeurs spirituels, mais aussi dans son premier engagement avec les maîtres, dans les pas successifs qu'il fait, s'incarnant dans une communauté, pour une mission, embrassant le projet évangélique de la Société

des Ecoles chrétiennes, jusqu'à la mort, ainsi que nous le verrons dans les chapitres sui-vants. Faire une distinction entre « ce qui se passait entre Dieu et Jean-Baptiste » et « entre Jean-Baptiste et les Frères dans l'établissement des Ecoles chré-tiennes », c'est désincarner totalement son expérience religieuse.

A juste titre, Rayez regrette que la majorité des études lasalliennes qu'il mentionne dans son article, aient cherché à décrire la physionomie du saint en se référant exclusivement ou habituellement aux textes, aux traits, aux juge-ments du quatrième livre de Blain : L'Esprit, les Sentiments et les Vertus de

1 A. RAYEZ, art. cité, p. 34.

2 Dans son article, voir la note 24, p. 29.

M. de La Salle 1. En ce sens, de nombreuses études ont faussé l'image du saint, ou du moins en ont donné une vision partielle, parce que l'on n'a pas compris la « lecture » de Blain, et surtout parce que ces études ne sont pas basées sur les sources autobiographiques.

Nous avons besoin d'une étude critique plus ample sur ces sources 2, mais en aucun cas elles ne devraient être réduites aux confidences spirituelles. Le Mémoire sur les origines de l'Institut, cité par les biographes, le Mémoire sur l'Habit que nous connaissons 3, la Formule des Vœux que composa Monsieur de La Salle sont autant d'écrits qui concernent la fondation de la Société, et, par le fait même, l'expérience religieuse du Fondateur des Frères. Une investi-gation plus complète qui embrasserait tous ses écrits : ses lettres, les pièces justificatives ou rédigées pour la défense des Frères, les œuvres pour la consoli-dation de la communauté, ou pour que l'école fonctionne bien, devrait être entreprise avec cette optique. Conjointement avec le travail pour une biographie critique, une telle étude critique sur les sources autobiographiques est indis-pensable.

C'est seulement de cette manière que les écrits du Fondateur pourront être lus dans la ligne de son expérience personnelle. Les travaux d'érudition du Frère Léon de Marie Aroz qui lui ont fait découvrir et publier des documents enfouis depuis trois siècles dans les archives rémoises corroborent cette nécessité : dans des liasses de papiers aussi arides que des Comptes de Tutelle rédigés par le saint, Aroz a vu se dessiner en filigrane le visage inattendu d'un homme de tête, d'affaires et de cœur; ses publications font toucher du doigt la nécessité de cerner toujours de plus près les données concrètes de l'histoire humaine de Jean-Baptiste de La Salle, si l'on veut approcher vraiment le mystère de son expérience religieuse 4.

1 A. RAYEZ, art. cité, p. 34.

2 Voir Introduction générale, pp. 58-64.

3 Ber., pp. 69-70; Ça., pp. 26-27, Re., pp. 39-40; BLAIN 1, pp. 240 et 299-302. Le Frère Maurice-Auguste prépare une édition critique du manuscrit. On peut trouver le texte dans C. L. 11, pp. 349-354; voir aussi pp. 46-48 et 51-54.

4 Le Frère Léon de Marie AROZ a publié jusqu'à cette date : Les actes d'état-civil de la famille de saint Jean-Baptiste de La Salle, C. L. 26-27 (1966); le Compte de Tutelle des frères et sœurs de M. de La Salle, tenus de 1672 à 1676, C. L. 28-29 (P® partie) et 30-31 (2e partie) (1967). En 1676, Jean-Baptiste cède la tutelle qui est reprise par Nicolas Les-pagnol (C. L. 28, pp. VII-VIII; C. L. 26, p. 203; p. 291) : Aroz a publié sous le titre Gestion et administration, le compte de tutelle de M. Lespagnol, C. L. 32 (1968); Jean-Baptiste reprend la tutelle de 1680 à 1684 (C. L. 26, p. 291; C.L. 32, pp. XXXVII-XXXVIII) mais son compte de tutelle pour cette période n'a pas été retrouvé (C. L. 32, p. V). Par la suite, Aroz a publié : Les titres de rente de la succession de Louis de La Salle, C. L. 33-34 (1969); Les biens-fonds des Ecoles chrétiennes et gratuites pour les garçons pauvres

Les documents autobiographiques et les écrits fonctionnels devraient aussi être situés dans le contexte culturel, social et religieux : c'est seulement replacés dans le milieu vital du saint, qu'ils pourront nous diriger vers le noyau où s'af-firme, s'affine et se développe une option religieuse. Ainsi, l'approfondissement de l'expérience religieuse de M. de La Salle exigera sans doute une

série d'études des influences décisives sur M. de La Salle du courant social et religieux — idées, personnes, institutions. Cette étude est à peine commencée 1. Ces études critiques permettraient de situer d'une manière plus adéquate son expérience reli-gieuse dans sa propre action historique telle qu'il la comprend personnellement.

Les études lasalliennes devront donc prendre un tournant radical dans leur fondement et leur méthode : il faudrait passer de l'usage, sinon exclusif, du moins habituel du quatrième livre de Blain (comme dit Rayez), à la « propre thématisation » que fait Jean-Baptiste de son expérience religieuse, replacée dans son contexte vital. De cette manière, les témoignages des premiers biographes garderont leur véritable dimension de témoignage. En d'autres termes, pour parvenir à capter mieux quelque chose de la physionomie spirituelle de M. de La Salle, il nous faut nous approcher de M. de La Salle lui-même et non de l'« image » plus ou moins fragmentaire des témoins oculaires et des premiers biographes.

§3

Quatre « événements-clefs » et « paroles-force » de Jean-Baptiste de La Salle.

Entreprendre une étude critique qui embrasserait tous les faits de la vie de M. Jean-Baptiste de La Salle dépasse les limites de notre travail présent. de la ville de Reims au XVIIIe siècle, C. L. 35-36 (1970); Nicolas Roland, Jean-Baptiste de La Salle et les Sœurs de l'Enfant-Jésus de Reims, C. L. 38 (1972). Nous citons à diverses reprises plusieurs de ces travaux.

1 L'étude des influences littéraires dans les écrits de M. de La Salle est à ses débuts. A. RAYEZ, art. cité, pp. 43-62 ouvre quelques pistes. Y. POUTET, op. cit., 1.1 sur les influences de Bourdoise, Dozet et le chapitre de Reims, pp. 189-221. Les communautés de Reims, pp. 379-464. Les exemples de Châlons-sur-Marne et de Rouen, pp. 465-534. Les écrits de Roland, pp. 579-622. — G. RIGAULT, Hist. gén., t. 1, chapitres 1 à 8 propose quelques tentatives. — MAURICE-AUGUSTE — J.-A. GAREIS, C. L. 16, Contribution à l'étude des sources du Recueil de différents petits traités, Rome, 1964 est un travail plus systématique. Dans cette étude, on trouve notamment les sources littéraires du traité : Considérations que les Frères doivent faire de temps en temps, et surtout pendant leur retraite, pp. 51-100. Dans ces mêmes pages sont étudiées les dépendances littéraires des Règles que je me suis imposées. Voir aussi MAURICE-AUGUSTE, Pour une Meilleure Lecture de nos Règles communes, Rome, 1954. 7

86 ITINÉRAIRE ÉVANGÉLIQUE DE J.-B. DE LA SALLE 45 Nombre de ces faits ne peuvent être établis avec la suffisante rigueur historique qu'exige un travail qui se veut un peu sérieux, en dépit des nombreux docu-ments publiés, spécialement par les Cahiers lasalliens. Cependant, nous ne pouvons prendre prétexte de ces insuffisances critiques pour ne pas aborder l'étude de quelques faits au moins, si nous voulons comprendre dans le dévelop-pement de l'expérience de M. de La Salle, ce qu'il entend par « fondement évangélique de la vie des Frères ». Nous ne pourrions saisir la densité historique de la thématisation lasallienne des Méditations pour le Temps de la Retraite, si nous ne tentions pas de la situer dans l'expérience vécue de leur auteur.

Du reste, la densité historique de quelques faits de sa vie, peut être établie déjà scientifiquement, même si de nombreuses données plus ou moins mar-ginales demeurent ouvertes à une étude ultérieure. C'est autour de ces faits que nous voulons centrer notre recherche. Ce n'est pas dire que notre travail s'étende à toutes les expériences de Jean-Baptiste. En attendant une biographie critique qui permette une étude plus large, nous pouvons nous centrer ici sur les faits qui cristallisent en quelques « événements-clefs », dans lesquels se des-sine une option.

Le choix de ces faits ne suit pas la loi du moindre effort, ni les seules limitations que nous impose l'état actuel des études relatives à une documen-tation critique. Après avoir réalisé une recherche plus large, nous avons choisi quatre « événements-clefs »; mais il nous semble que ces quatre événements ne sont absolument pas marginaux dans le processus d'une option qui se dessine, se développe, s'affermit. De plus, la thématisation autobiographique relative à ces faits, et qui « cristallise » dans ces « événements » nous permettra de pénétrer dans la manière elle-même selon laquelle Jean-Baptiste se comprend dans les faits, ce qu'il reconnaît, ce qu'il laisse, ce qu'il assume.

Il nous sera possible de saisir comment, en chaque événement-clef, les événements antérieurs et leur succession s'entrelacent entre eux d'une manière significative, comment, en chacun d'eux, se concrétise le pas vers une option, et comment celle-ci se maté-rialise dans les faits qui suivent. Il nous faudra donc chaque fois mettre en évi-dence les lignes antérieures et consécutives autour des événements-clefs, en vue de saisir leur poids historique et la signification religieuse que Monsieur de La Salle perçoit en eux.

Nous espérons par conséquent que cette étude centrée sur quatre événe-ments nous permettra également de nous rendre compte de la relation signifi-cative que les faits ont entre eux, celle que leur donne de La Salle lui-même; ainsi, d'événement en événement, pourrons-nous d'une certaine manière nous mettre en syntonie avec le processus incarnationnel de Jean-Baptiste. Il ne

s'agit donc pas de fragmenter la vie d'un homme en quatre moments distincts, mais, à travers la thématisation qu'il exprime lui-même, de comprendre de quelle manière il fait l'histoire. Dans ces événements, qui correspondent sans aucun doute à des faits « critiques révélationnels » de la vie de Jean-Baptiste, nous percevrons ainsi de quelle manière il comprend le Dieu qui l'appelle. De la sorte, la succession des quatre événements-clefs que nous tâcherons d'établir avec la plus grande rigueur historique possible, nous conduira vers le noyau personnel où se déploie « l'événement-La Salle », selon la signification pascale profonde qu'il y discerne.

Indiquons à présent d'une manière globale ces quatre événements-clefs et les éléments autobiographiques correspondants.

En premier lieu, il s'agit des faits dans lesquels se « cristallise » l'option de Jean-Baptiste pour la vocation scolaire. Tous les biographes citent avec plus ou moins de rigueur un Mémoire écrit par M. de La Salle sur les premières années de la nouvelle communauté. Et tous le citent dans le même contexte, c'est-à-dire parmi les délibérations, les consultations, les faits qui le conduisent vers la vie en commun avec les maîtres. Ce Mémoire personnel du Fondateur révèle ainsi quelque chose de son expérience intérieure, dans le passage qu'il réalise de chanoine-conseiller et protecteur d'un groupe de maîtres à la situation de pro-moteur d'une communauté de Frères-maîtres des écoles pour les pauvres. A aucun moment, nous ne chercherons à privilégier l'une ou l'autre donnée his-torique, bien que certaines situations peuvent en fait être établies avec une plus grande exactitude scientifique. Au contraire, nous concentrerons notre attention sur l'option qui se dessine progressivement, et qui culmine dans l'acceptation consciente de la « voie » scolaire comme une vocation personnelle. Le Mémoire que nous étudions dans ce premier chapitre nous centrera sur un événement-clef de la vie de Jean-Baptiste, en tant qu'il nous propose la signification que le saint donne lui-même à la trame des faits, et qu'il nous manifeste l'attitude dominante qui le pousse, d'engagement en engagement, à travers des pas his-toriques concrets (Chapitre I).

Nous nous arrêterons en second lieu à la période riche et complexe qui embrasse le séjour de Monsieur de La Salle à Paris. Les difficultés rencontrées dans la paroisse de Saint-Sulpice, avec les maîtres des écoles de charité de Paris, la fragilité de la communauté des Frères, etc... constituent une succession de faits dans laquelle se réalise un nouveau « passage » : Jean-Baptiste embrasse irrévocablement le projet évangélique qu'il avait reconnu et accepté, en vouant toutes ses énergies à la consolidation de la Société des Ecoles chrétiennes. Il ne s'agit pas davantage ici de privilégier quelque moment historique où surgit la

nouvelle option : ce que nous cherchons, c'est de nous approcher du dynamisme intérieur qui s'exprime et se concrétise en une mission irrévocablement assumée.

Deux documents de cette époque pourront nous aider à pénétrer un peu plus profondément dans le processus intérieur de Jean-Baptiste. Le Mémoire sur l'Habit, écrit pour défendre le costume des Frères, mais qui se réfère à un principe plus général : l'existence et l'autonomie de la communauté des Frères. La Formule des Vœux qui révèle explicitement la dimension religieuse du projet de la Société établie pour tenir les écoles chrétiennes. Ces deux documents nous feront nous approcher de

l'expérience de Monsieur de La Salle de manières différentes. Le premier est plus lié à un fait historique concret : les ingérences extérieures qui mettent en péril l'existence de la communauté. La Formule des Vœux est sans doute un document privilégié parmi les écrits autobiographiques, en tant qu'il exprime l'option religieuse personnelle et communautaire en un moment historique déterminé. Ces deux documents nous permettront ainsi d'entrer dans ce « passage » qu'il accomplit de l'option scolaire réalisée en 1682, à l'option irrévocable qu'il réalise dans la Société des Ecoles chrétiennes pour procurer la gloire de Dieu, travaillant pour l'éducation des pauvres (Chapitre II).

En troisième lieu, nous étudierons les faits relatifs à la consolidation et à l'extension de la Société des Ecoles chrétiennes, comprise comme œuvre de Dieu. Les paroles-force qui nous aideront à comprendre le sens profond des faits sont les règles que je me suis imposées, dont Rayez a déjà souligné l'importance 1. C'est Blain qui les a transcrites. Ce document ne privilégie aucun moment his-torique particulier, mais il nous révèle quelque chose de l'expérience intime de M. de La Salle, ses motivations intérieures dans le processus de découverte et de soutien du projet de la Société qu'il a embrassé avec d'autres hommes, en prononçant des vœux, et qu'il actualise par un engagement quotidiennement repris, consolidant et étendant l'œuvre (Chapitre III).

Enfin, nous nous arrêterons aux tensions provoquées dans la communauté, suscitées de l'extérieur et à l'intérieur, par certains partisans d'un autre type de gouvernement dans la Société. Dans les faits relatifs à cette période une option s'affirme, qui se matérialise en une double attitude : disparaître et s'effacer de la scène des Frères, pour affermir définitivement l'œuvre. C'est une période dans laquelle s'approfondit une expérience religieuse extrêmement riche. La Lettre des Frères en 1714 qui lui ordonne de revenir au nom du « corps de la Société » est un document qui n'a pas été rédigé par Jean-Baptiste. Mais, en assumant le langage même du saint, les Frères l'interpellent au cœur même de

1 A. RAYEZ, Etudes lasalliennes, p. 28.

 sa conscience, de son expérience religieuse et provoquent le retour de Jean-Baptiste à la communauté. Cependant, ce retour s'accompagne d'une déter-mination nouvelle : s'effacer définitivement, de manière à permettre, avant sa mort, la consolidation du « Corps de la Société » (Chapitre IV).

En entreprenant cette étude, nous devons nous tenir en garde contre deux risques possibles. D'un côté, l'illusion de croire que la lecture de quelques paroles-force de Jean-Baptiste de La Salle puisse nous livrer la totalité de son mystère personnel, l'intégralité de son expérience religieuse. En second lieu, la prétention de réaliser une étude exhaustive et qui embrasserait complètement tous les éléments de son expérience spirituelle ou, si l'on préfère, de la spiri-tualité qu'il nous a donnée.

Dans ces deux cas, nous perdrions de vue le caractère partiel et fragmen-taire de cette étude, et nous courrions de nouveau le risque de projeter une vision fausse ou partiale du Fondateur. Il nous paraît néanmoins que cette étude nous aidera à mieux situer la thématisation des Méditations pour le Temps de la Retraite dans leur contexte vital, dans le processus religieux personnel de Jean-Baptiste, de la manière dont il le comprit lui-même. D'autre part, cette étude nous invite à une recherche plus large qui embrassera les faits historiques, les événements et les paroles-force de Jean-Baptiste de La Salle, les influences sociales et religieuses, etc.

Quoi qu'il en soit, la possibilité d'établir dès à présent quelques faits his-toriques relatifs à des événements-clefs et thématisés en paroles-force qui nous révèlent la propre compréhension que Jean-Baptiste a eue de ces événements au plan personnel et religieux, nous permet de réaliser un pas modeste, mais assuré, dans la manière de nous approcher du Fondateur et de ses écrits. Nous nous proposons donc de suggérer un autre type de lecture que celle de Blain et de ses utilisateurs, lesquels se préoccupaient beaucoup d'exalter la sainteté du Fondateur, sans tenir suffisamment compte ni de la densité historique des faits, ni de la propre intelligence que Monsieur de La Salle en avait.

Conscient des limites que nous venons de rappeler, nous pouvons main-tenant nous approcher de la propre expérience de M. de La Salle et de la manière dont il la comprend, afin de préciser quelques traits constants de son expérience religieuse et de la thématisation qu'il en donne.

CHAPITRE 1
MONSIEUR DE LA SALLE RECONNAIT ET EMBRASSE PROGRESSIVEMENT UN PROJET ÉVANGÉLIQUE

Jean-Baptiste de La Salle est l'homme de Dieu totalement polarisé par le service du Seigneur, pour procurer la gloire de Dieu. Mais cette polarisation sur Dieu de toute une existence ne se réalise que dans le service concret des hommes. Grâce au contact direct avec les maîtres, Jean-Baptiste connaît du dedans leur situation d'abandon et d'ignorance, et le délaissement où demeurent les enfants des artisans et des pauvres qui reçoivent l'instruction dans les écoles de charité. C'est à l'intérieur d'une situation que l'homme de Dieu reconnaît et embrasse un projet évangélique.

L'événement-clef que nous allons mettre en relief dans ce chapitre est pré-cisément ce « passage » assumé librement par Jean-Baptiste : se donner à la tâche d'établir des écoles et une communauté de maîtres compétents et pieux, afin que l'Evangile parvienne aux plus pauvres.

Les paroles-force qui nous aideront à pénétrer en son processus intérieur proviennent du Mémoire des « commencements » par lequel il veut faire con-naître aux Frères quelle fut l'origine de leur Institut. Ce Mémoire autobiogra-phique ne relate pas la genèse de la vocation scolaire de Jean-Baptiste. Toute-fois, les données qu'il nous offre sur les lointains commencements de l'Institut non seulement nous permettent de connaître la situation — la trame des évé-nements, laquelle peut du reste être vérifiée d'autre manière — mais elles nous fournissent la possibilité de saisir, jusqu'à un certain point, comment il comprend lui-même ces événements, comment il les « organise » et leur découvre un sens, reconnaissant en tout cela l'action providentielle de Dieu qui le conduit.

Cet événement-clef, nous pouvons le situer dans l'option pour la vocation scolaire, ou, si l'on veut, pour l'incarnation dans la situation des maîtres, lieu où Dieu le veut. Mais, en vue de mieux saisir le poids historique des faits,

 nous devrons nous référer à la succession des faits antérieurs et aux implications consécutives à cette option. Nous envisagerons donc cette option en deux para-graphes : la perception progressive d'un appel concret (§ 1) et la radicalisation progressive de Monsieur de La Salle (§ 2).

§ 1
La perception progressive (Tun appel concret. A. — L'OPTION POUR LE SACERDOCE ET L'OUVERTURE A LA RECHERCHE DE LA GLOIRE DE DIEU

Nous n'avons pas à étudier d'une manière exhaustive dans quel milieu familial et culturel naît et grandit Jean-Baptiste. Mais il nous faut cependant le situer dans son intimité familiale et son contexte culturel pour pouvoir saisir quelque chose de la portée réelle des faits que nous allons considérer ici.

Jean-Baptiste de La Salle naquit le 30 avril 1651 1. Son père était un magis-trat cultivé de la ville de Reims qui vivait selon les exigences sociales de sa con-dition et de son rang 2, lesquelles modelaient aussi bien sa personnalité que le style de vie familiale. Blain écrit à son sujet :

« (il) avait un fond de christianisme, ne voyant qu'avec plaisir le bon naturel et les heureuses dispositions de son fils. Loin de les contredire (...) il les cultivait avec soin » 3. Rappelons en outre que sa mère, Nicole Moët, était la fille du seigneur de Brouillet, Jean Moët 4, homme noble. C'est lui qui porta Jean-Baptiste sur les fonts baptismaux 5.

C'est donc dans un milieu d'hommes qui possèdent des biens, de magis-trats et de lettrés de la bourgeoisie rémoise que grandit Jean-Baptiste, dans

1 C. L. 26, Les actes d'état-civil de la famille de saint Jean-Baptiste de La Salle, éd. Frère Léon de Marie AROZ. Document n° 18 : Baptême de Jean-Baptiste de La Salle, pp. 228-234.
2 Une courte notice sur Louis de La Salle dans C. L. 26, pp. 207-214.
3 BLAIN 1, p. 120.
4 C. L. 26 : Baptême de Nicolle Moët de Brouillet, pp. 219-221. Sur l'origine et la noblesse de la famille Moët, voir pp. 106-109.
5 Voir ci-dessus, note 1.
45 OPTION POUR LE SACERDOCE 93 l'intimité d'une famille chrétienne et sous la tutelle paternelle 1. Nous savons très peu de choses de ses premières études 2. Le 10 octobre 1661, il prit pour la première fois le chemin de l'école chrétienne de sa ville natale. Durant huit ans, de 1661 à 1669, institutions et personnes allaient l'y influencer 3.
En 1662, le vicaire général Pierre Dozet qui, en l'absence de l'archevêque nommé de Reims, s'occupait des affaires du diocèse demanda à l'évêque auxi-liaire de Châlons, Jean de Malevaud, de tonsurer Jean-Baptiste. La cérémonie eut lieu le 11 mars dans la chapelle de l'archevêché de Reims 4. Le même Pierre Dozet, qui avait travaillé pendant plus de trente ans à introduire l'esprit de Bourdoise et de Beuvelet dans la formation du clergé de Reims, renonça à sa prébende de chanoine en faveur du jeune de La Salle le 9 juillet 1666 5.
Aucun document ne nous renseigne au sujet de l'influence directe que Pierre Dozet a pu exercer sur l'origine de la vocation ecclésiastique de Jean-Baptiste. Il est également difficile de préciser quelles motivations entrèrent en jeu dans le consentement du milieu familial à cette vocation. Bernard, Maille-fer et Blain affirment sans réserves que le consentement familial donné à la voca-tion du fils aîné était inspiré par des motifs de foi 6. Il est encore plus hypothé-tique d'essayer de pénétrer dans le processus des débuts de la vocation sacer-dotale de Jean-Baptiste. Tout en faisant la part du ton d'édification de Blain qui présente Jean-Baptiste comme un modèle des vertus des enfants et des jeunes de son âge et l'offre aux clercs comme un miroir de l'esprit ecclésias-tique 7, nous pouvons dire que l'éducation profondément chrétienne que lui
1 Pour plus de précisions sur le cadre géographique et culturel où naquit et grandit Jean-Baptiste de La Salle, se référer à la publication des documents et aux commentaires du F. Léon de Marie AROZ, dans C. L. 26, spécialement les documents qui se rapportent à ses ancêtres paternels (documents 1 et 2) et maternels (documents 3 et 6), ainsi que les documents qui se rapportent à ses parents (9 à 17). Voir également Yves POUTET, Le XVIIe Siècle et les Origines lasalliennes, t. 1, Période rémoise. Rennes, Imprimeries réunies, 1970. La première partie de ce volume donne une étude sur le cadre culturel de M. de La Salle : Entre nobles et bourgeois, pp. 23-273.
2 Ms Bernard, éd. C. L. 4, pp. 11-12 : « Ses parents prirent un grand soin de rélever... on l'envoya aux études à l'âge de 8 à 9 ans ». Ms Ça. de Maillefer, publié en C. L. 6, p; 3 et repris en ms Re., pp. 1-2 : « ... son père... lui donna une éducation conforme à sa nais-sance... Il forma cette jeune plante sous ses yeux et ne perdit point cet enfant de vue jusqu'à ce qu'il eût atteint l'âge de commencer ses études ». Voir aussi BLAIN 1, p. 120.
3 Y. POUTET, op. cit., p. 139.
4 Ibid., p. 180.
5 Ibid., p. 210.
6 Ber., p. 11; ms Ça., p. 4; ms Re., p. 2 et BLAIN 1, p. 120. Sur les débuts de la voca-tion sacerdotale de Jean-Baptiste, voir Y. POUTET, op. cit., pp. 180-188.
7 Le titre du Livre premier s'exprime ainsi : « Où Monsieur de La Salle est repré-senté aux enfants et aux jeunes gens comme un modèle des vertus de leur âge, aux clercs comme un miroir de l'Esprit ecclésiastique... ». (BLAIN 1, p. 117.)
94 ITINÉRAIRE ÉVANGÉLIQUE DE J.-B. DE LA SALLE 45 donnèrent ses parents, l'influence du collège des « Bons enfants », les exemples de son parent Dozet, ceux de ses professeurs et de ses compagnons le prédis-posaient à cette option, sans doute précoce, pour l'état ecclésiastique 1.

D’autre part, ni le climat familial, ni l’ambiance du collège et de la ville de Reims ne suffisent à expliquer le commencement de cette « vocation ». L’acces-sion du fils aîné à l’état ecclésiastique constituait un véritable sacrifice pour sa famille. Certes, dans sa famille et dans la société chrétienne de Reims, Jean-Baptiste trouvait les éléments qui favorisaient le développement de sa vocation naissante. Cependant la piété ambiante et familiale n’explique pas totalement la vocation du jeune homme. Pour lui, persévérer dans cette voie exigeait des efforts constants, ainsi que l’observe Poutet :

« Pareil idéal n’était pas facile à poursuivre dans le cadre d’une vie normale au sein de sa famille... C’est parmi sa parenté, parmi ses camarades de collège, qu’il apprit, sous la conduite d’on ne sait quel directeur de conscience, puisque le nom du chanoine Dozet ne peut être avancé qu’à titre d’hypothèse, à organiser sa vie ecclésiastique sur un mode différent de celui des séculiers qui avaient entière autorité sur ses décisions d’enfant puis d’adolescent » 2. Nous ne devons cependant pas majorer les difficultés de mener la vie ecclé-siastique au sein de cette société de « séculiers ». La société chrétienne du XVIIe siècle et les traits de la piété ambiante exerçaient un poids considérable sur les comportements et les attitudes. Ces traits de la piété ambiante durent jouer un rôle décisif sur la manière dont Jean-Baptiste organisa sa vie ecclé-siastique à l’intérieur du milieu familial; mais la constance à suivre l’appel au sacerdoce dépendait surtout de lui.

L’entrée dans le Chapitre de Reims représentait, aux yeux de Maillefer :

« un écueil délicat pour un jeune homme qui commence à respirer un air de liberté (...) jusque-là, il avait marché par des routes qu’il ne connaissait qu’im-parfaitement » 3. En effet, Jean-Baptiste n’avait pas encore reçu les ordres mineurs, et les règle-ments du Chapitre exigeaient du chanoine la volonté clairement exprimée de demeurer dans l’état ecclésiastique, ainsi que l’intention de recevoir au moins les ordres mineurs. Ainsi, la réglementation disciplinaire du Chapitre de Reims canalisait-elle en quelque sorte la vie du jeune ecclésiastique.

1 En tout cas, nous devons être attentifs à ne pas surévaluer la signification de la tonsure au XVIIe siècle. Elle donnait entrée à l’état ecclésiastique, mais permettait aussi d’obtenir des bénéfices qui accroissaient le patrimoine familial.

2 Y. POUTET, op. cit., p. 188.

3 Ms Ça., p. 4.

Les informations de Blain relatives à l’entrée de Jean-Baptiste dans le corps des chanoines de l’Eglise métropolitaine de Reims ne paraissent apporter aucune précision relativement à cet « écueil délicat ». En des traits qui tiennent mani-festement à l’exaltation d’un panégyrique, Blain décrit ainsi la situation :

« Le jeune de La Salle, comme un autre Samuel, paraissait né pour le ministère sacré. Il était fait pour l’Eglise, et déjà toute son ambition était de s’y consacrer.

Sa vocation se remarquait dans toutes ses actions; ses inclinations, ses plaisirs, ses attraits, tout en lui disait qu’il était destiné au service des autels (...). Quelle fut la joie qu’eut Jean-Baptiste de La Salle quand il se vit en liberté de suivre ses attraits... » 1. Cependant, à l’occasion de la renonciation de Dozet, Blain s’étend longuement sur l’explication des difficultés que connaissent les jeunes dans l’usage de leur liberté :

« Secouer le joug de ses maîtres est le vœu de la jeunesse ennemie de toute gêne et de toute contrainte; devenir maître de soi-même, disposer de ses démarches, suivre ses vues (...) on aime à faire soi-même les routes qu’on veut tenir dans le chemin du ciel et on se plaît à n’y aller que par où on veut et de la manière que l’on veut. La tentation est délicate et il est aisé à un jeune homme qui commence

à respirer un air de liberté, d’y succomber. En secouant le joug d’autorité pater-nelle, on secoue assez ordinairement celui de la vertu et du devoir. Contre cet

écueil, hélas, vient même assez souvent échouer la dévotion naissante... » 2. Une certaine dépendance littéraire entre Blain et Maillefer apparaît ici à l’évi-dence. L’un et l’autre parlent d’« écueil délicat ». Pour Blain, cet « écueil » paraît être moins la limitation de la liberté par la fixation

dans l'état ecclésias-tique, que le risque, pour un jeune, de s'affirmer lui-même dans son propre chemin, à Rencontre de la direction familiale. Mais tel ne serait pas le cas de Jean-Baptiste, que Blain décrit comme un modèle de modestie, de piété, d'assi-duité à l'office divin, de régularité, d'étude et d'amour du travail. Sans mini-miser les difficultés psychologiques auxquelles Blain fait allusion, et qui pou-vaient se présenter au jeune adolescent au moment de son entrée dans le cano-nicat, nous pouvons dire que l'un et l'autre biographe font allusion à la décou-verte progressive d'une vocation, à l'intérieur d'un milieu culturel et religieux dont l'influence est déterminante sur Jean-Baptiste. Comme dit Maillefer :

« II fallait un âge mûr pour rendre sa piété solide. Dieu l'y affermissait insensible-ment » 3.

Jusqu'à présent, l'existence du jeune Jean-Baptiste se déroule dans son propre milieu culturel, parmi des amis qui possèdent des biens, dans une com-

1 BLAIN 1, p. 121.

2 Ibid., p. 122.

3 Ms Ça., p. 4.

munauté de chanoines où il établit des relations durables, marquées par des goûts identiques et par une solide formation intellectuelle. En 1669, Jean-Baptiste obtint la « maîtrise es arts »1; il demeura à Reims pour sa première année de théologie 2. Les biographes nous apportent très peu de renseignements sur les motifs qui poussèrent le père de Jean-Baptiste à envoyer son fils à Paris pour y poursuivre ses études. Poutet pense que les désordres dans l'Université de Reims influencèrent la décision paternelle 3. Le fait est que la famille de La Salle prend un soin attentif de son éducation, et lui procure les meilleures conditions pour sa formation spirituelle et académique. Quant à lui, il se laisse conduire 4. En octobre 1670, Jean-Baptiste est admis au séminaire de Saint-Sulpice, et il suit les cours en Sorbonne. Notons au passage que la préférence donnée par la famille et par Jean-Baptiste à Saint-Sulpice sur Saint-Nicolas du Chardonnet est dans la même ligne des affinités de son milieu culturel 5.

Le séminaire mettait l'accent sur de solides bases doctrinales, morales et liturgiques. Mais celles-ci n'étaient pas désincarnées dans l'existence du sémi-nariste. Tout était conçu de manière à le conduire à une expérience religieuse qui irradierait toute sa vie sacerdotale. Ainsi le séminaire insistait sur l'imitation du Christ et l'identification avec Lui, dans l'optique de M. Olier. Le règlement exigeait l'obéissance et la régularité. L'ambiance du séminaire favorisait l'amour de la prière et de la pénitence. Durant le séjour de Jean-Baptiste à Saint-Sulpice et en Sorbonne, personnes et institutions modelèrent sa personnalité et édu-quèrent son expérience religieuse 6. Sans doute, un séminariste qui, comme le dit Blain :

«... n'eut aucune peine à suivre exactement tous (les exercices) qui se pratiquent dans le séminaire » 7, ne pouvait pas ne pas être en contact avec le mouvement de rénovation catéché-tique fortement marqué, depuis Olier, au séminaire et dans la paroisse Saint-Sulpice 8. Pour l'enseignement du catéchisme dans la paroisse, Jean-Baptiste

1 Texte latin du diplôme dans les A. M. G. Voir la traduction française dans Y. POUTET, op. cit., p. 176.

2 Ms Ça., p. 4; ms Re., p. 3 et BLAIN 1, p. 123, le font sortir pour Paris immédiatement.

3 Pour une meilleure compréhension de la situation, voir Y. POUTET, op. cit., p. 289.

4 Ms Ça., p. 4 et ms Re., p. 3. Maillefer affirme expressément que son père lui indique Saint-Sulpice pour son séjour à Paris.

5 Y. POUTET, op. cit., p. 195.

6 Voir Y. POUTET, op. cit., pp. 232-355.

7 BLAIN 1, p. 125. Cf. A. M. G. SB f 19, un témoignage sur de La Salle copié par PAILLON. Cité par Michel SAUVAGE, Catéchèse et Laïcat, p. 472 note 3.

8 Sur Saint-Sulpice et la paroisse, voir FAILLON, Vie de M. Olier.

 connut sans doute les manuels et les ouvrages qui contenaient les explications nécessaires 1. Tout cela, ajouté au contact avec la classe populaire qu'il n'avait pas connue auparavant, éveillait le séminariste à des préoccupations pastorales concrètes durant cette période de sa formation; il s'initiait aux inquiétudes de la réforme catholique en France.

Cette initiation, toutefois, se fait encore de l'extérieur. Le séminariste docile accomplit les pas qu'on lui demande de faire. Il nous semblerait pré-somptueux de tenter de décrire son expérience religieuse dans ce contexte : les données que nous possédons à ce sujet sont extrêmement ténues. Il nous paraît cependant que la fine sensibilité d'un jeune homme soigneusement éduqué dans un milieu familial chrétien, à l'école, et dans un séminaire qui travaille à la réforme du clergé, ne devait pas être indifférente au monde plus vaste qui commençait à se révéler à lui. De fait, ses relations se sont élargies : des relations dans le milieu étroit de la famille, puis de celles de Reims, jusqu'aux relations nombreuses à Saint-Sulpice et en Sorbonne aussi bien avec ses compagnons qu'avec ses directeurs et professeurs. En même temps, bien que cela ne suscite en lui aucune vocation particulière, il est initié au mouvement français de réforme catholique. Peut-être une prise de conscience des insuffisances qui existaient dans la formation chrétienne des enfants pauvres est-elle déjà en germe ici; mais ni la doctrine, ni la pratique du séminaire n'impliquaient de rupture dans l'orientation de son existence. Jean-Baptiste continuait à se mouvoir à l'intérieur de son propre milieu culturel.

Maillefer situe dans ce contexte les délibérations du jeune séminariste au sujet de son engagement définitif dans l'état ecclésiastique :

« II profita de cette retraite pour faire de sérieuses réflexions sur ses engagements et sur ses devoirs. Le temps approchait qu'il fallait se fixer dans l'état ecclésias-tique par les liens indissolubles et prendre le sous-diaconat » 2. De même qu'il est aventureux de présenter une hypothèse sur l'expérience reli-gieuse de Jean-Baptiste au séminaire, en dépit des réflexions édifiantes de Blain 3, il serait également présomptueux de formuler l'une ou l'autre sup-position sur le contenu de ces « sérieuses réflexions ». Mais, plutôt que des doutes sur la route à suivre, ce qui ressort ici, c'est le visage d'un jeune homme qui n'agit pas habituellement sous l'influence de sentiments ou de vues idéales du moment. Jean-Baptiste n'entre pas dans la vie ecclésiastique par le simple

1 Cf. Y. POUTET, op. cit., pp. 352-355.

2 Ms Ça., p. 5, repris en ms Re., p. 4; BLAIN 1, p. 126. Bernard ne fait pas allusion à ces faits; cf. Ber., pp. 14-15.

3 BLAIN 1, pp. 122-126.

 jeu des influences familiales et sociales, mais il délibère, il assume. Ce sont ces attitudes de Jean-Baptiste que nous présentent les biographes lorsqu'un événe-ment vient bouleverser tout ce monde de relations qu'il a vécues jusqu'alors. Maillefer présente ce fait de la manière suivante :

« II y pensait lorsqu'il apprit la mort de sa mère qui arriva le 20 juillet 1671. Le coup quoique rude à soutenir n'interrompit pas le cours de ses études, mais suspendit ses résolutions pour quelque temps » l. Les biographes multiplient les considérations pour décrire l'impact émotionnel provoqué par ce fait : « incertitudes accablantes » 2, « tribulations » 3; ou bien ils s'attardent, en vue d'édifier, sur sa signification providentielle. Sans diminuer le moins du monde le poids de l'émotion provoqué par ce deuil, il nous semble que le trait qui apparaît ici le plus nettement est « la suspension de ses plans ». Jean-Baptiste ne se précipite pas, il espère voir avec plus de clarté, dans les faits, où Dieu l'appelle.

La mort de la mère est suivie, peu de mois après, par le décès du père :

« La douleur de la perte qu'il avait faite était récente, son esprit en était encore occupé, lorsqu'il reçut les tristes nouvelles de la mort de son père qui arriva le

9 avril de l'année suivante, 1672 » 4. La suspension de ses projets après la mort de sa mère marquait donc l'attention de Jean-Baptiste à la situation familiale, conscient qu'il était de sa

position de fils aîné et de ses responsabilités. La mort de ses parents vient marquer la fin d'un monde d'intimité, la séparation définitive d'avec ceux qui l'avaient éduqué avec attention, le soutenant avec amour, suscitant en lui une réponse chrétienne. Le coup est rude, selon l'expression des biographes; Jean-Baptiste n'est pas insensible à ces deuils; mais en tout cela il demeure attentif à discerner quelle est la volonté de Dieu. Dix-huit mois à peine après son arrivée à Saint-Sulpice, le jeune homme de 21 ans se voit obligé de retourner à Reims pour s'occuper de ses frères et de la gestion du patrimoine familial, en tant que tuteur et responsable désigné par son père :

1 Ms Ça., p. 5, repris en ms Re., p. 4. Blain affirme également : « Après avoir déli-béré s'il devait s'y fixer et s'y lier par des chaînes indissolubles, il s'y disposait, lorsqu'il apprit la mort de Madame sa mère, qui arriva le 20 juillet 167l... Il suspendit pour quelque temps ses résolutions » (BLAIN 1, p. 126).

2 Ms Re., p. 4.

3 BLAIN 1, p. 127.

4 Affirmation identique en ms Ça., p. 5 et ms Re., p. 4. Voir aussi C. L. 26, docu-ment 14 : Décès et sépulture de Louis de La Salle, p. 205; et document 17 : Décès et sépulture de Nicolle Moët, p. 222.

« Ledit testateur a nommé pour tuteur à ses enfants mineurs, vénérable et dis-crète personne, Maître Jean-Baptiste de La Salle, son fils, chanoine de l'église

Notre-Dame de Reims, à condition de ne rien faire que par l'avis et consente-ment de Demoiselle Perrette Lespagnol, veuve de Jean Moët ... » 1. Le fait est significatif, non seulement de la maturité du jeune séminariste, reconnue par son père, mais aussi de la signification de la « suspension » anté-rieure de ses plans. Jean-Baptiste ne poursuit pas la carrière ecclésiastique parce qu'il s'y est trouvé engagé, ou parce qu'elle lui convient; son attention unique est de suivre la volonté de Dieu, telle qu'il la découvre dans les relations vécues, dans les faits. « Voilà toutes ses vues traversées » 2. Ce simple commentaire de Blain, qu'il orchestre du reste par toute une gamme de sentiments qu'il prête au jeune homme de 21 ans, souligne laconiquement la conjoncture. Si nous voulons pénétrer le sens des traits qui ressortent des comportements de Jean-Baptiste, il nous faudra nous attarder moins à la description que fait Blain de ses senti-ments, et nous rendre plus attentifs à l'action que décrivent les biographes.

D'un seul coup, le testament du père a changé l'existence de Jean-Baptiste, frère aîné et tuteur, responsable aussi des biens familiaux. Il s'occupe minu-tieusement des questions de famille et des comptes d'une tutelle qu'il prend en charge avec rigueur et bonté 3, prolongeant de la sorte pour ses frères et sœurs l'intimité familiale construite par ses parents. Les relations de famille se nouent durant cette période, avec l'appui de la grand-mère qui, jusqu'à sa mort, suivra avec attention le progrès de Jean-Baptiste et les questions familiales 4. Tout cela confirme un trait que nous avons déjà noté dans les attitudes de M. de La Salle. Jean-Baptiste ne suit pas un rêve; mais c'est un homme pratique, disposé à assumer avec rigueur ses responsabilités. Plutôt qu'elle ne trahit un doute sur l'engagement dans l'état ecclésiastique, la suspension de ses plans porte le sceau de l'homme de Dieu qui cherche à connaître la volonté du Sei-gneur et qui la respecte : les nécessités familiales sont primordiales, et c'est là qu'il répond, c'est là qu'il adhère à la volonté de Dieu. Son projet religieux ne se distingue pas de ce qu'il discerne dans les faits concrets. C'est précisément en ces termes que s'expriment les biographes :

1 C. L. 26, document n° 13 : Testament de Louis de La Salle, p. 196.

2 BLAIN 1, p. 127.

3 Cf. C. L. 28, Compte de Tutelle, éd. F. Léon de Marie AROZ, Reims, 1967 : « Sous l'anonymat juridique du « sieur comptable » nous retrouvons la finesse d'âme du « grand » frère ». Si le tuteur prolonge en quelque sorte le magistrat qui était son père, ses déli-catesses prévenantes le rapprochent étonnamment de sa mère » (p. XXV).

4 Note biographique en C. L. 26, pp. 152-154. Voir aussi le document 8 : Décès et sépulture de Perrette Lespagnol, p. 151.

« II considéra dans ces embarras la volonté de Dieu et s'y soumit » 1. La découverte de la volonté de Dieu, l'adhésion à cette volonté sont donc indissociables, pour Jean-Baptiste, de la réponse fidèle aux nécessités concrètes qui se présentent.

Toutefois, cet « embarras » dans lequel le jettent les occupations de famille n'efface pas ses résolutions :

« La multiplicité de ses affaires qui l'obligeaient de partager son attention n'effaça pas dans son esprit les idées qu'il avait prises à Saint-Sulpice de s'engager irré-vocablement dans l'état ecclésiastique » 2. Le ton de Blain est plus édifiant quand le biographe décrit Jean-Baptiste placé à cette croisée des chemins :

« Maître de lui-même dans le temps dont nous parlons, en possession de l'héritage paternel et encore en pleine liberté de faire option entre le parti du monde et celui de l'autel, il fut ravi d'avoir à faire un nouveau choix (...). Il ne sentait la joie d'être libre que pour avoir celle de ratifier dans un âge mûr, par des vœux irrévocables, sa consécration à Dieu faite au sortir de l'enfance » 3. Si nous faisons abstraction du ton édifiant de Blain, nous pourrons retrouver la conjoncture avec plus d'exactitude. Le discernement d'un appel de Dieu à l'état ecclésiastique, Jean-Baptiste l'avait fait progressivement dans son milieu familial et culturel, reconnaissant cet appel et y répondant, de la manière qu'il le pouvait selon son âge. La reconnaissance de cet appel n'est pas désincarnée des relations qu'il vit : il l'a perçu peu à peu dans sa famille, à l'école, par suite d'influences et d'affinités qu'il a assumées personnellement. Il répond dans la mesure où il réagit à l'éducation familiale, scolaire, et plus tard au séminaire. Ses réponses sont suscitées au sein des relations qu'il vit avec intensité dans son monde. En d'autres termes, l'expérience religieuse de Jean-Baptiste n'est pas celle d'une subjectivité enfermée en elle-même, mais celle d'un homme qui vit la réalité concrète des faits. De la sorte, la mort de ses parents constitue un fait historique éloquent, parce que non seulement Jean-Baptiste ne fuit pas ses responsabilités pour poursuivre un rêve, mais parce qu'il assume, comme volonté de Dieu, sa condition et la situation voulue par son père. La rupture des rela-tions qui le maintenaient sous la tutelle paternelle ne fait pas se dissiper le monde de l'enfance et de l'adolescence avec les options qui l'avaient marqué.

1 Ms Ça., p. 5 et ms Re., p. 5; BLAIN 1, p. 127 : « Le fardeau était lourd pour lui à cet âge... L'ordre de Dieu qu'il adorait dans la conduite de la divine Providence ne servait pas peu à le lui rendre plus léger ».

2 Ms Ça., p. 5 et ms Re., p. 5.

3 BLAIN 1, p. 127.

Chef de famille et engagé dans les préoccupations familiales, Jean-Baptiste reconsidère ses choix. Les relations du monde de son enfance et de son adoles-cence qui l'avaient mené vers la carrière ecclésiastique se sont ouvertes à un monde de relations plus vastes : il entre dans la société des adultes et les obliga-tions nouvelles nuancent les relations et les options antérieures. C'est là, dans le jeu et dans le nœud de ces relations, que de La Salle se dispose à réviser ses choix.

Pour cela, selon la pratique sulpicienne, il se confie à un directeur spirituel. Il est évident que Jean-Baptiste n'entre pas dans la carrière ecclésiastique d'une manière inconsciente ou par le simple jeu des influences sociales ou des événe-ments. Dans l'action, il se révèle à nous comme un homme à la conscience critique et libre. La mort de ses parents pouvait l'incliner d'une manière déci-sive à s'occuper exclusivement de la gestion du patrimoine familial; cependant, il ne précipite pas la prise de décision :

« II ne voulait pas faire une démarche de si grande conséquence sans prendre conseil d'une personne sage et prudente » 1. Cette personne, il la trouve en M. Roland 2.

La première conséquence de cette direction spirituelle ne se fit pas attendre : la maturation de sa vocation se concrétise dans l'option qu'il fait pour le sous-diaconat :

« Celui-ci, sur les ordres de son directeur, ne différa plus de s'engager dans l'état ecclésiastique par des liens perpétuels : et parce que l'ordination ne se faisait point à Reims, il fut obligé de l'aller

chercher à Laon, ensuite à Noyon, où ayant aussi manqué il fut contraint de passer jusqu'à Cambrai où il reçut à la
Pentecôte de l'année 1672 les quatre ordres mineurs et le sous-diaconat » 3.
1 Ms Re., p. 5, emploie le pluriel : « personnes sages et éclairées ». Jean-Baptiste n'est pas un homme impulsif, mais il voit, réfléchit et délibère avant de prendre une décision.
2 Ms Ça., pp. 5-6 et ms Re., pp. 5-6. Ces pages présentent en outre un éloge de M. Roland. Quelques précisions bibliographiques dans C. L. 26, p. 251. G. RIGAULT, Hist. gén., t. 1, pp. 107-131. C. L. 38 : Nicolas Roland, Jean-Baptiste de La Salle et les Sœurs de U Enfant-Jésus de Reims.
3 BLAIN 1, p. 129. Ms Ça., p. 6, signale la date : « La veille de la Trinité », mais le ms Re. corrige comme Blain. Bernard signale aussi Cambrai comme le lieu où Jean-Baptiste aurait reçu les ordres mineurs, parce que la vacance du siège de Reims l'obligeait à les recevoir hors de sa ville natale. C'est à ce moment qu'il introduit le fait de la direction de Roland, le séjour au séminaire Saint-Sulpice où il aurait reçu le sous-diaconat. Tou-jours selon Bernard, après son retour à Paris qu'il fixe au 29 avril 1672, Jean-Baptiste serait allé à Cambrai de nouveau pour recevoir le diaconat (Ber., pp. 12-15). Cette chro-nologie de Bernard n'est pas exacte. Guibert dans une note manuscrite sur le ms Ber. affirme : « les lettres d'ordination disent formellement qu'il reçoit les ordres mineurs dans la chapelle archi-épiscopale de Reims des mains de Mgr de Bourbon, évêque de Soissons, chargé par l'archevêque Barberini de faire l'ordination » (Ber., p. 13 note 1). La chrono-logie des faits peut donc être rétablie de la manière suivante : Jean-Baptiste aurait reçu 8
 Les biographes nous offrent peu de détails sur le cheminement intérieur qui aboutit à cette option de Jean-Baptiste. Au contraire, ils mettent l'accent sur sa « docilité » et sa soumission aux ordres de son directeur. Mais cette soumis-sion n'est pas une reddition ingénue de lui-même; elle accompagne un pro-cessus d'intériorisation de l'appel au sacerdoce : cela apparaîtra avec plus d'évi-dence dans les faits que nous allons maintenant évoquer.
Des années 1672 à 1676, durant lesquelles il demeure sous la direction de Roland, les biographes ne nous révèlent que le désir de M. de La Salle de pour-suivre ses études en Sorbonne, ainsi que la nécessité où il se trouve de se fixer à Reims en raison des nécessités familiales 1; il y achève sa licence en théologie 2. Ces notes des biographes ne sont pas sans importance. Engagé déjà dans l'état ecclésiastique, sous la direction de Roland, il n'était pas obligé de sortir de son monde social. Jean-Baptiste suit son inclination pour les études, tandis qu'il assume ses responsabilités familiales et canoniales. En tout cela, il se comporte selon sa condition sociale. Mais d'autre part l'option pour le diaconat révèle quelque chose de plus du processus intérieur de Jean-Baptiste, qui s'ache-mine vers l'option définitive pour le sacerdoce, durant cette période où Roland le dirige. En effet, sur les conseils de Roland, Jean-Baptiste se rend à Paris pour recevoir le diaconat; Maillefer suggère que ce fait est en liaison avec les démarches de Roland et de son dirigé pour permuter contre une cure le canonicat de Jean-Baptiste de La Salle 3. les ordres mineurs à Reims le 17 mars 1668 après avoir pris possession de son canonicat le 7 janvier 1667. En 1669 il complétait son diplôme de maître es arts — (original latin en A. M. G.). Il fit une année de théologie à Reims (certificat 15 juillet 1670, aux A. M. G. S Aa n. 4, 5). Durant son séjour à Saint-Sulpice, il suivit les cours en Sorbonne : cours De Trinitate (27 juillet 1671, en A. M. G. S Aa n. 6), De Incarnationis mysterio (même date, en A. M. G. S Aa n. 7), De Gratia (6 décembre 1672, en A. M. G. S Aa n. 8), De Sacramentis in génère et de Baptismo (même date, A. M. G. S Aa n. 9). De retour à Reims, il se prépare à recevoir le sous-diaconat sous la direction de Roland. Il reçut le sous-diaconat en juin 1672. L'information de Blain dans ce passage n'est donc pas totalement exacte, Jean-Baptiste avait déjà reçu les ordres mineurs.
1 Ms Ça., p. 6, ms Re., p. 7 et BLAIN 1, p. 129.
2 Le certificat, la date du 3 juillet 1673, en A. M. G. S Aa n. 11.
3 Ms Ça., pp. 6-7 et ms Re., pp. 7-8. Pour Maillefer, voyage à Paris et projet de per-mutation du canonicat sont étroitement liés à la date de réception du diaconat. Mais les lettres dimissoriales du Chapitre de Reims sont datées du 13 mars 1676; la réception est du 21 du même mois. L'année

1677 proposée par Maillefer ne peut donc être suivie. La chronologie de Blain (1, p. 134 ss.) est aussi inexacte. Maurice-Auguste et Michel Famrée tranchent la question de la manière suivante : « Sans aller donc jusqu'à retarder la tenta-tive de permutation au lendemain de l'ordination sacerdotale du 9 avril 1678, nous la daterions volontiers des trois premiers mois de cette même année, acceptant tout au plus de remonter jusqu'aux derniers mois de cette année 1677, si chère au second biographe » (B. E. C. n. 117, avril 1964, p. 85), cité par F. Léon de Marie AROZ, C. L. 26, p. 250.

De fait, en même temps que le jeune sous-diacre poursuit ses études à Reims et se prépare au diaconat, il accomplit des démarches, sous l'impulsion de Roland, en vue d'échanger son canonicat pour une paroisse 1. De La Salle croyait entrevoir dans les propositions de Roland un appel de Dieu et il se prêtait à une négociation complexe. Les membres de sa famille (aux dires des bio-graphes) firent obstacle aux tractations et la question se termina par le refus de l'Archevêque. Chez un homme que nous avons vu constant à suivre ce qu'il a perçu comme volonté de Dieu dans le concret des événements, l'acquiescement qu'il donne immédiatement à la décision de Le Tellier ne peut que signifier qu'il n'était pas convaincu que telle était la ligne que devait prendre sa vocation ecclésiastique. Bernard l'affirme d'une manière laconique :

« Notre chanoine ne se croyait pas appelé à une cure » 2. Les récits de Blain et de Maillefer nous aideront à mieux comprendre cette affirmation de Bernard, ainsi que l'attitude de soumission de Jean-Baptiste aux ordres de l'Archevêque :

« II leur ordonna de persévérer dans la vocation où Dieu les avait appelés. Ainsi

M. de La Salle se contenta d'offrir à Dieu le sacrifice de la préparation de son cœur et ne pensa plus à changer d'état. Il a même avoué plusieurs fois depuis qu'il lui semblait entendre alors une voix intérieure qui lui disait qu'il n'était point appelé à gouverner une cure 11 3.

« II a avoué plusieurs fois depuis qu'il lui semblait qu'une voix intérieure conforme

à l'extérieure qui sortait de la bouche de son Archevêque lui disait qu'il n'était pas appelé à être curé » 4. Il est difficile de se prononcer sur la valeur de ces affirmations. S'agit-il d'une confidence de Jean-Baptiste transmise oralement ? En tout cas, la concordance des trois biographes est significative. Les trois sont d'accord sur la manière de

1 Voir C. L. 26, document 19 : Permutation de la prébende canoniale, Châlons, 20 janvier et 2 mars 1676, p. 247 ss. Voir aussi F. Léon de Marie AROZ, C. L. 38, p. 94. Le curé en question est celui de Saint-Pierre-le-Vieil. Cf. les conclusions du même auteur en C. L. 26, pp. 256-259.

2 Ber., p. 49.

3 Ms Ça., p. 7 et ms Re., pp. 7-8. Le récit de Bernard (Ber., pp. 48-49) n'est pas seulement en contradiction au sujet du lieu (Mézières) mais il conclut que « notre chanoine ne se croyait pas appelé à une cure », et qu'il fit une révocation de la permutation conclue. Le récit de Bernard est ici déconcertant non seulement quant au détail du lieu, clarifié déjà d'une manière suffisante (C. L. 26, p. 245 ss.), mais parce qu'il fait porter toute la décision sur la personne de M. de La Salle, alors que Maillefer et Blain placent tout le jeu de cette action sur Roland. De fait, Roland est celui qui donne l'impulsion, mais, comme le laisse voir Bernard, lorsqu'il s'agit de prendre une décision personnelle et d'arrêter toutes les négociations, en raison du refus de l'Archevêque, la décision est de M. de La Salle.

4 BLAIN 1, p. 136.

 comprendre le processus intérieur de Jean-Baptiste : son ouverture aux sug-gestions du directeur spirituel et à une mission apostolique dans l'Eglise; le discernement auquel il se livre, tout en accomplissant des démarches, d'abord privées, puis officielles, devant notaire, et en se soumettant à la décision de l'Archevêque. En tout cela, il ne s'abandonne pas à une sorte de jeu mécanique aveugle. En ce sens, nous pouvons juger combien il faudra nuancer un jugement de Blain comme le suivant :

«... sans examen, sans raisonnement, aussitôt qu'il l'eût entendue et pour la mettre en exécution il partit pour Paris où était son Archevêque » 1. Blain se contredit donc quand il développe le

processus intérieur et extérieur de Jean-Baptiste. Le dirigé de Roland examine, raisonne, fait des démarches, et ne se borne pas à suivre aveuglément. S'il se range à la voix de l'Archevêque, c'est parce qu'il y reconnaît une confirmation, une vérification de son processus intérieur. Dans tous ces faits, il agit certainement comme un jeune soumis aux ordres de ses supérieurs, désireux de se donner au service de l'Eglise. Mais l'opposition de Le Tellier suffit pour l'arrêter. Selon Blain :
« cet arrêt prononcé de la bouche du prélat fut reçu de notre chanoine comme l'arrêt de Dieu même » 2. Tout cela ne signifie pas autre chose que, dans son intérieur, Jean-Baptiste sent un « appel », l'appel de Dieu où Dieu le veut : donné à la direction de sa famille, à ses obligations canoniales, à ses études. Les suggestions de Roland lui font se demander s'il n'est pas appelé à une action pastorale. Le processus extérieur de démarches privées et officielles rejoint son processus intérieur lorsque parle l'Archevêque, son supérieur immédiat. Son intention est de faire

1 BLAIN 1, p. 135.

2 BLAIN 1, p. 136. D'après le récit commun des biographes, le voyage à Paris de Jean-Baptiste aurait eu pour objectif non seulement d'y recevoir le diaconat, mais d'obtenir de l'Archevêque la permission d'échanger son canonicat contre la charge d'une paroisse; l'Archevêque se serait opposé à cette transaction « parce que la famille aurait travaillé sous main auprès de Le Tellier » (BLAIN 1, p. 136). En fait, l'étude que Léon de Marie Aroz a faite de l'acte matériel de permutation de la prébende canoniale de Jean-Baptiste de La Salle (C. L. 38, pp. 245-249) lui permet de conclure que l'échec de la transaction est dû « non au travail en sous-main des parents de M. de La Salle, mais à la révocation d'un accord réalisé ignorantia causae » et que « rien ne semble indiquer que collation du diaconat et permutation avec le curé de Saint-Pierre justifient solidairement le voyage » à Paris en mars 1676 (op. cit., p. 258). Dans ces conditions, il n'est pas conforme à la réalité historique de dire que c'est devant l'opposition de l'Archevêque que Jean-Baptiste s'in-cline. Toutefois, la conclusion « théologique » demeure : parce qu'il croyait que Dieu lui disait par la bouche de M. Roland qu'il devait être curé, Jean-Baptiste acceptait cette éventualité (BLAIN 1, p. 136), mais lorsque les événements parlent en sens contraire, c'esi en eux qu'il reconnaît la main de Dieu.

 la volonté de Dieu. Devant le refus de l'Archevêque, il assume tout le processus extérieur et reconnaît en tout cela la volonté de Dieu. Jean-Baptiste demeure donc là où il discerne que Dieu le veut.

Deux caractéristiques ressortent de toute cette affaire. D'une part, la sou-mission de Jean-Baptiste à son directeur spirituel et à son Archevêque n'est pas une soumission ingénue, mais la soumission d'un homme de foi qui discerne avec soin dans le jeu des événements. D'autre part, si le résultat de ces démarches n'apporte apparemment pas de grands changements dans la vie du chanoine, nous reconnaissons en lui un homme disposé à « sortir » quand et où Dieu l'appellera. Cependant il n'accomplira pas cette sortie en suivant ses propres rêves, mais en discernant dans l'action un processus intérieur de vocation. En tout cela se manifeste l'évidence d'une attitude plus profonde : la conviction intérieure que sa vie est conduite par cette action. Intérieurement, Jean-Baptiste se polarise progressivement sur la volonté de Dieu qu'il discerne dans l'action.

Inutile de se demander ce qui se serait passé si de La Salle avait été curé : aurait-il été plus sensible à la nécessité de maîtres, plus libre pour un engage-ment extra-paroissial ? Ces questions des biographes nous paraissent inutiles, mais elles signalent d'une manière hypothétique et négative que Jean-Baptiste « ne sort pas » de son état actuel, parce que tel n'est pas le plan de Dieu. Notons cependant que c'est là le langage des biographes, non pas celui de Jean-Baptiste. Pour lui seule l'action existe : son action dans le jeu des relations avec son direc-teur spirituel, avec son Archevêque, avec sa famille... et en tout cela il décide de « demeurer » là où il est, accomplissant ses obligations de chanoine, d'études, de famille, faisant insensiblement sien le zèle de son impétueux directeur pour l'éducation.

Dans ces démarches, le visage de Jean-Baptiste désireux de servir l'Eglise 1 nous apparaît avec la même précision : la discrétion, l'absence de précipitation, le caractère pratique qui l'ont caractérisé antérieurement. Si le tempérament impétueux de son directeur éduqué sa générosité, sa prudence ne

disparaît pas pour autant. En effet, au cours de ce processus d'ascension vers les ordres sacrés, se note une progression dans la réponse de Jean-Baptiste, un affinement dans sa capacité d'écouter et de réfléchir, dans ses désirs de servir et de répondre aux nécessités de l'Eglise. En tout cela, il se laisse conduire; mais en même temps

1 II semble que le propos de Roland n'ait pas été exempt d'impulsivité et même d'imprudence et qu'il n'a peut-être pas « pesé avec discernement toutes les circonstances de la permutation (triple en réalité) ». Jean-Baptiste de La Salle suivait son directeur, mais sans enthousiasme semble-t-il. Léon de Marie Aroz parle même de sa « résistance intérieure » lorsqu'il « assume par-devant notaire la charge spirituelle de la paroisse Saint-Pierre-le-Vieil » (C. L. 26, p. 254).

aussi il laisse passer le temps, il ne se précipite pas. Si les démarches se concluent par un échec, les conséquences immédiates ne furent pas pour autant sans valeur pour lui. Durant cette période, le jeune chanoine avait opté pour le diaconat. Les résultats négatifs de la permutation ne le font pas changer d'option : les lettres dimissoriales sont obtenues le 13 mars 1676, et il est ordonné à Paris par l'évêque F. Batailler le 21 de ce même mois 1.

Jean-Baptiste continue à être chanoine; mais, sous la direction de Roland, il se manifeste à nous comme un homme saisi par la volonté de Dieu et qui dis-cerne dans l'action et dans la vie concrète la conduite de Dieu qui le dirige. Toujours sous la direction de Roland, il reçoit le sacerdoce des mains de son Archevêque la veille de Pâques 1678. Quelques jours plus tard mourait son direc-teur : celui-ci profitait de ses derniers moments pour faire de Jean-Baptiste son exécuteur testamentaire 2.

En résumé, les faits que nous avons étudiés jusqu'ici nous découvrent Jean-Baptiste de La Salle comme un homme de la société bourgeoise du XVIIe siècle français; les idées et les coutumes de son milieu social et religieux sont déter-minantes, mais elles ne remplacent pas son attitude juvénile de recherche : « écueil délicat » du canonicat et des ordres mineurs, délibérations à Saint-Sulpice. La mort de ses parents l'amène à accomplir avec rigueur et bonté ses obligations de tuteur et de frère aîné, mais c'est précisément dans ces obligations nouvelles qui proviennent de la mort de ses parents, qu'il est attentif à perce-voir un appel de Dieu. Il ne suit pas aveuglément un idéal pré-établi, même celui d'adhérer à la volonté de Dieu, mais cette volonté se révèle à lui dans le concret de ses responsabilités, de ses obligations, dans les événements. Son option pour une vocation personnelle est donc assumée d'une manière critique dans les événements.

D'autre part, cette vocation ne l'enferme pas dans son monde social et familial, ainsi que nous l'avons vu à propos de la direction de Roland. En effet, avec lui, le jeune chanoine poursuit sa recherche, laquelle n'a déjà plus les traits d'une recherche juvénile et incertaine, mais ceux de la maturité d'un homme qui veut servir dans l'Eglise là où Dieu le veut. L'échec des démarches pour une paroisse nous révèle une option qui s'est affinée dans la docilité, la soumission et l'obéissance à son supérieur ecclésiastique, mais en même temps la passion qui l'anime : adhérer à la volonté de Dieu qui le conduit dans les événements; c'est à partir d'eux qu'il réfléchit, constate, agit, jusqu'à assumer consciemment dans la foi l'ordre de Dieu. L'influence de Roland est énorme et se prolongera

1 Cf. Y. POUTET, op. cit., p. 371.

2 Sur le testament de Roland, voir Y. POUTET, op. cit., pp. 545-549.

après sa mort. En effet, à 27 ans, Jean-Baptiste est l'ami fidèle qui assume la responsabilité de la communauté fondée par son directeur spirituel. En tout cela, il est le chanoine pieux qui a assumé un très riche héritage social et reli-gieux, se laissant conduire par les événements. Mais son engagement est encore général, sa disponibilité totale pour servir ne s'est pas encore concrétisée. Il chemine comme quelqu'un qui ne sait pas encore; sans voir, il se laisse guider par les événements où il perçoit l'appel, encore confus, de Dieu.

Cette disposition libre de Jean-Baptiste n'est pas une abstraction ni une recette spirituelle qu'il applique à son existence. Dans les faits que nous venons d'évoquer, nous le reconnaissons comme un centre de relations concrètes où il aime et où il sert, dans son milieu social et familial. Sa disponibilité est éduquée par des personnes, dans les faits, par la famille, l'école, le Chapitre de Reims, le séminaire de Saint-Sulpice, la vie civile et religieuse de la société rémoise et finalement par l'influence directe de Roland qui le lance dans le mouvement des idées scolaires du XVIIe siècle. Toutes ces relations vécues et assumées convergent en lui et l'ouvrent à la perception de nouveaux appels de Dieu répondant à de nouvelles exigences. B. — LE MOUVEMENT CATÉCHÉTIQUE ET SCOLAIRE DU XVIIe SIÈCLE ET LA SEN-
SIBILISATION DE JEAN-BAPTISTE DE LA SALLE

Les premiers biographes situent l'origine de la vocation scolaire de Jean-Baptiste à l'intérieur du courant catéchétique et scolaire qui caractérise la vie de la société et de l'Eglise de France au XVIIe siècle. Pour eux l'établissement des écoles chrétiennes s'imposait comme une nécessité de premier ordre 1. Le mouvement catéchétique italien du XVIe siècle et les efforts pour lutter contre l'ignorance religieuse en vue de la rénovation de l'Eglise avaient été consolidés d'une manière définitive par le Concile de Trente 2. La situation religieuse de la France à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe était beaucoup plus complexe, car les guerres de religion avaient divisé le pays et les efforts de réno-vation rencontraient de nombreuses difficultés. Nous ne nous attarderons pas à décrire cette situation que d'autres ont déjà étudiée 3. Rappelons rapidement quelques caractéristiques du mouvement catéchétique en France 4. Prise de

1 Ms Ça., p. 11; ms Re., p. 15 et BLAIN 1, p. 145.

2 M. SAUVAGE, op. cit., pp. 275-319.

3 Voir l'information bibliographique sur la question dans M. SAUVAGE, op. cit., p. 359 note 1.

4 Michel SAUVAGE, op. cit., pp. 359-395.

 conscience d'une nécessité urgente. Appels répétés des conciles provinciaux et des évêques en faveur de la rénovation catéchétique. Les appels de Trente, des conciles provinciaux et des évêques rencontrent un écho dans les traités de pastorale, les méditations et les biographies de personnes ayant une réputation de sainteté au cours du XVIIe siècle 1, et plus concrètement dans les réalisations pastorales des plus grands promoteurs de la réforme catholique en France : saint Vincent de Paul, Bourdoise, Olier, César de Bus 2.

Quels qu'aient été la portée, les insuffisances et le caractère fragmentaire de ces efforts, il est indéniable que le mouvement catéchétique trouva d'authen-tiques promoteurs dans la France du XVIIe siècle. L'organisation d'une insti-tution catéchétique, la publication de manuels de catéchisme et d'ouvrages pour l'expliquer manifestent sans aucun doute une conscience ecclésiale aiguë de l'importance de l'éducation religieuse 3. En liaison avec ce mouvement catéché-tique, un véritable mouvement de scolarisation se développe à ce moment. Michel Sauvage le qualifie en ces termes :

« Nous parlons d'un mouvement impliquant en tout premier lieu la prise de conscience des insuffisances, entraînant volonté d'amélioration, efforts positifs dans ce but » 4.

1 Michel SAUVAGE, op. cit., p. 372 ss. étudie les constantes en cinq ouvrages :

1. Le vrai trésor de la doctrine chrétienne découvert en sorte qu'il n'est besoin d'aucune autre recherche pour l'enseigner ou l'apprendre. Recueilli et mis en lumière par Nicolas Turlot, docteur en Théologie et curé de Namur, en faveur des pasteurs missionnaires et tous les autres qui ont charge d'âmes. Voir description de l'œuvre, note 2, p. 372.

2. Méditations sur les principales vérités chrétiennes et ecclésiastiques pour tous les dimanches, fêtes et autres jours de l'année par M. Matthieu Beuvelet, prêtre de Saint-Nicolas du Chardonnet, Paris, 1677. Sur Beuvelet, voir E. LEVESQUE, art. Beuvelet en Dict. de Spir., t. 1, c. 1587.

3. La science sacrée du catéchisme ou l'obligation qu'ont les pasteurs de l'enseigner et les peuples de s'en faire instruire. Par H. M. Boudon, docteur en Théologie, grand archidiacre d'Evreux, Paris, 1678. Sur Boudon, cf. HEURTEVENT, art. Boudon, en Dict. de Spir., t. 1, c. 1887-1893.
4. La Vie du Vénérable César de Bus par P. du Mas, Paris, 1703. Sur César de Bus, voir art. Doctrinaires in Dict. de Spir., t. 3, c. 1501-1512. P. BROUTIN, La Réforme pastorale en France au XVIIe Siècle, t. 2, Paris, 1956, pp. 139-154. A. RAYEZ, Spiritualité du Véné-rable César de Bus en R. A. M. 134, avril-juin 1958, pp. 185-209. E. PRECLIN et E. JARRY, Les Luttes politiques et doctrinales aux XVIIe et XVIIIe Siècles, Paris 1955 (Fliche et Matin, t. 19), p. 506.
5. BLAIN, Discours sur l'Institution, qui introduit la vie de M. de La Salle, t. 1, pp. 1-112.
2 M. SAUVAGE, op. cit., pp. 378-389.
3 Ibid., pp. 390-395.
4 M. SAUVAGE, op. cit., pp. 396-397; bibliographie, p. 396 note 1.
45 MOUVEMENTS CATÉCHÉTIQUE ET SCOLAIRE 109 Etudiant la relation entre ce mouvement scolaire et l'enseignement religieux, le même auteur constate que le mouvement en faveur de l'école populaire au XVIIe siècle naît d'une authentique préoccupation pastorale :
« L'école apparaît bien le plus souvent comme l'œuvre de l'Eglise; elle est posi-tivement ordonnée à l'éducation de la foi. Il faut cependant noter au départ que cette importance accrue que l'Eglise attache à l'enseignement élémentaire cor-respond aussi à une transformation sociologique : le développement de la culture, la diffusion de l'imprimé jouent également leur rôle dans ce « mouvement de
» scolarisation ». D'autre part, ceux qui préconisaient l'école comme facteur de
« réforme » chrétienne avaient bien conscience de son rôle terrestre. Ils présentaient évidemment la lecture et l'écriture comme des « moyens » au service de l'instruction religieuse considérée comme unique « fin ». Cela n'empêchait pas les plus lucides d'entre eux de percevoir la fonction de l'école dans « l'Etat », de se soucier de son progrès technique et méthodologique » 1. De la sorte, les appels en faveur d'une « école chrétienne » se multipliaient, de la part des conciles provinciaux et des évêques 2. Souvent, les mêmes hommes qui propageaient le mouvement catéchétique, parlaient en faveur des écoles. Ainsi par exemple Beuvelet, Bourdoise, Olier 3. En 1685, Chennevières pré-sentait son projet pour fonder des « séminaires » pour des maîtres et maîtresses d'école 4. A Lyon, dès 1668, Charles Demia avait écrit les Remontrances en faveur des écoles 5. Nombreux sont les ouvrages qui, à cette époque, parient de
1 Ibid., p. 397.
2 Ibid., pp. 398-399.
3 Sur Bourdoise, cf. SCHOENHER, Histoire du Séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet, Paris 1909. Sur Olier : FAILLON, Vie de M. Olier, 1873. Sur Beuvelet, voir plus haut, note 1, p. 108.
4 Ms en B. N. du fonds français n° 2356 : « Les moyens véritables et très faciles pour qu'il n'y ait bientôt qu'un seul troupeau et un seul pasteur dans la personne de notre Saint-Père le Pape et de tout le monde ensemble, ni qu'un seul souverain et empereur universel par-dessus tous les autres rois et empereurs de la terre dans celle par la grâce de Dieu, du Roi très chrétien ». — Sous titre : « Au Roi très chrétien est représentée l'incomparable nécessité d'établir un séminaire de maîtres et de maîtresses d'écoles en chaque diocèse de toute sa grande et souveraine monarchie et parmi tous les endroits de l'univers ainsi qu'il est très facile d'en venir à chef en faveur des biens infinis qui en reviendront et même de la conversion de tout le monde ». Cf. MAURICE-AUGUSTE, L'idée d'un séminaire et d'un Institut des maîtres d'école à Paris, en 1685, en B. E. C. 158, juillet 1959, pp. 131-137.
5 Remontrances faites à MM. les prévôts des marchands, échevins et principaux habitants de la ville de Lyon, touchant la nécessité et utilité des écoles chrétiennes pour l'instruction des enfants pauvres par M. C. Demia, prêtre, Comm. député pour la visite des églises de Bresse, Bugey, Dombes, etc..., 1668. Les Remontrances ont sans doute été déjà écrites dès 1666. Cf. Léon de Marie AROZ, C. L.

38, p. 63. — Voir aussi : Avis important touchant l'établissement d'un espèce de séminaire pour la formation des maîtres d'école, dans Maurice-Auguste, article cité, B. E. C. 159, octobre 1959, pp. 210-217. Vie de M. Demia, Institu-teur des Sœurs de Saint-Charles, suivie de l'Esprit de Saint-Charles, Lyon 1829.

110 ITINÉRAIRE ÉVANGÉLIQUE DE J.-B. DE LA SALLE 45 l'efficacité de l'école

1. Cette conscience ecclésiale se traduit par des efforts multiples pour la fondation d'écoles et en faveur d'une meilleure formation des maîtres 2. Plusieurs de ces efforts débouchèrent sur la création de communautés féminines pour l'enseignement 3.

Tous ces efforts sont les signes incontestables de la prise de conscience d'une nécessité urgente, ainsi que de la volonté affirmée d'y répondre. Les insuffisances plus ou moins conscientes dans le choix des maîtres, dans leur formation technique et spirituelle, dans la stabilité et la persévérance en une activité si peu considérée par l'opinion publique devaient orienter les promo-teurs et les réalisateurs de la réforme scolaire vers la création de « communautés stables ». Ils étaient plus ou moins conscients des avantages du laïcat de ces communautés et d'un caractère supra-local qui aurait permis à la fois l'identité des membres et la continuité de la mission, sans les ingérences intempestives des autorités ecclésiastiques locales. De même la perception de la nécessité d'un chef commun qui les garderait de toute déviation doctrinale était-elle plus ou moins aiguë 4.

Il serait intéressant d'étudier la situation qui provoque le passage de la catéchèse à la catéchèse scolaire : l'ignorance générale, la situation de margina-lisation des pauvres, l'insuffisante préparation des maîtres, le peu de temps disponible ou le manque d'attention des clercs pour cette fonction pastorale, et enfin le discrédit jeté sur la valeur de la fonction de maître. Le fait est que les situations dans lesquelles beaucoup de ces communautés enseignantes prennent naissance sont très diverses; jamais cependant elles ne surgissent comme des

1 P. GIRY, Méditations pour les Sœurs Maîtresses des Ecoles charitables du Saint-Enfant-Jésus, Paris 1687. — Règlements et Méthode pour les Ecoles, par M... à Paris, chez Muguet, 1710.

2 M. SAUVAGE, op. cit., p. 407 ss.

3 Demia à Lyon, cf. Vie de M. Demia, Lyon 1829; G. COMPAYRE, Charles Demia et les Origines de l'Enseignement primaire, Paris. G. RIGAULT, Hist. gén., t. 1, pp. 60-81. — Barré à Rouen, cf. Note bibliographique dans Riv. las., vol. IV, n. 1, mars 1936, pp. 40-54. Y. POUTET, op. cit., p. 632 ss. H. DE GRÈZES, Vie du P. Barré, Bar-le-Duc 1892. G. RIGAULT, op. cit., pp. 82-106. Statuts et Règlements des écoles chrétiennes et charitables du Saint-Enfant-Jésus établies dans les villes, les bourgs et les villages, pour être observés sous le bon plaisir et l'autorité de Nosseigneurs les Archevêques et les Évêques, et de Messieurs les Curés, par les Maîtres et les Maîtresses dans les paroisses où ils seront employés, sous la conduite du R. P. Barré, minime, Paris 1685. — Pierre FOURIER : Les vraies constitutions des religieuses de la Congrégation de Notre-Dame. Faites par le Vénérable serviteur de Dieu Pierre Fourier leur Instituteur et général des Chanoines Réguliers de la Congrégation de Notre Sauveur, approuvées par Notre Saint-Père le Pape, Innocent X, 2e éd. Toul. 1694. — Sur la proli-fération des communautés religieuses féminines, voir textes et notes de M. SAUVAGE, op. cit., pp. 434-437.

4 M. SAUVAGE, op. cit., p. 426 ss.

45 MOUVEMENTS CATÉCHÉTIQUE ET SCOLAIRE 111 « projets désincarnés »

, mais elles s'enracinent dans les nécessités de la jeunesse abandonnée et dans l'urgent besoin de bons maîtres pour l'éduquer. C'est à de telles nécessités concrètes qu'on cherche à apporter remède.

La perception de l'ampleur et de la gravité du problème était vive. En dépit de toutes les insuffisances, les intuitions et les espérances dans l'efficacité de l'école comme instrument pastoral de rénovation se concrétisaient un peu partout en des efforts de réalisations effectives 1. De tout ce mouvement d'idées et de réalisations que nous avons dessiné à grands traits, nous pouvons dire avec Poutet :

«Plus que d'une influence unilatérale, c'est d'influences réciproques multiples qu'il convient de parler. Chacun regardait ce que faisaient les autres, réfléchissait sur les succès, les échecs,

communiquait ses idées, interrogeait, visitait, et finale-ment adaptait suivant son génie particulier, les contraintes locales » 2. Après avoir analysé les aspirations et les réalisations en matière scolaire à partir de quelques textes significatifs, Michel Sauvage conclut :

« C'est à la constitution de « communautés » d'hommes, à la création d'une forme spécifique de vie « religieuse » que l'on tendait plus ou moins consciemment.

Communautés dans lesquelles on entrerait avec la conviction d'une vocation divine à la tâche qu'elles embrassaient; communautés qui permettraient à leurs sujets de se vouer totalement à cette fonction, dans la vie commune, le célibat, l'obéissance; communautés qui demanderaient à leurs membres de s'agréger à elles d'une manière ferme — par des vœux — et peut-être définitive, du moins après quelque temps de probation. Communautés qui assureraient la formation de leurs membres : formation pédagogique et technique, grâce au soutien d'une tradition vivante, certes, mais plus encore formation doctrinale et spirituelle par des « exercices » inspirés plus ou moins de la vie religieuse traditionnelle, et destinés à forger des hommes plus capables et moins indignes d'être « ministres

» de la parole de Dieu ». Communautés dans lesquelles, en outre, pourrait s'en-tretenir mieux une mystique de l'apostolat de l'école... » 3. Les institutions et les personnes par lesquelles Jean-Baptiste entre dans ce mouvement catéchétique et scolaire retiennent particulièrement notre attention. En premier lieu Saint-Sulpice, dont nous avons déjà eu à parler plus haut 4. Sans doute, ces premiers contacts avec la classe populaire, bien que pris de l'extérieur, ne purent pas ne pas entamer la sensibilité du jeune séminariste. Mais ce furent surtout trois personnes qui l'introduisirent d'une manière ferme

1 Excellente analyse des insuffisances et des intuitions sur la finalité de l'école chré-tienne en M. SAUVAGE, op. cit., pp. 412-425.

2 Y. POUTET, op. cit., t. 1, p. 504.

3 M. SAUVAGE, op. cit., pp. 464-465.

4 Voir plus haut, pp. 96-97.

 dans le monde catéchétique et scolaire : Nicolas Roland de Reims, M. Nyel et le P. Barré de Rouen 1. Ils obtenaient des résultats effectifs dans l'établissement d'écoles pour les filles. Mais leur succès était plus relatif quant aux écoles de garçons. Nyel et Barré n'avaient pas parfaitement réussi avec les maîtres pour garçons, alors que Demia avait déjà ouvert un séminaire destiné aux maîtres des écoles ecclésiastiques de Lyon.

Lorsque Jean-Baptiste prend Roland comme directeur spirituel, c'est peut-être parce que le chanoine s'occupait de l'éducation sacerdotale de jeunes clercs 2. Mais, du fait même, le tempérament ardent et la flamme apostolique de Roland le rendirent plus attentif aux grands courants de rénovation du moment 3. Fondateur d'une communauté de Sœurs vouées à l'enseignement, Roland promouvait la fondation d'écoles à Reims. Neveu de Beuvelet 4, il avait pu connaître les préoccupations et les réalisations de Saint-Nicolas du Chardonnet 5. Il connaissait les réalisations de Demia et il avait lu ses Remon-trances 6 ; il était en contact avec Barré 7. C'est celui-ci qui lui avait envoyé une des Sœurs de Rouen pour commencer les écoles à Reims 8. Précisément avec des personnes de Rouen, il préparait un projet de fondation d'écoles de garçons dans sa propre ville de Reims 9. Roland ne vit pas la réalisation de ses désirs,

1 Sur Roland, A. HANNESSE, Vie de Nicolas Roland, Reims 1888. G. BERNOVILLE, Un Précurseur de Saint Jean-Baptiste de La Salle, Nicolas Roland, Fondateur de la Con-grégation du Saint-Enfant-Jésus de Reims. Y. POUTET, op. cit., t. 1, pp. 535-622 et 707-715. Sur Nyel et les écoles de Rouen, voir Y. POUTET, op. cit., pp. 481-534.

2 A. HANNESSE, op. cit., pp. 65-76.

3 Ainsi que l'écrit Léon de Marie Aroz, Roland « a accumulé le magnétisme aposto-lique de son temps. Sa physionomie spirituelle porte l'empreinte de Bourdoise et Beuvelet. Sa piété profonde et scripturaire, la marque de M. Olier; sa charité, le cachet humanitaire du bon M. Vincent; son œuvre

pédagogique, l'influence de Barré et de Charles Demia. S'il n'est pas créateur au sens précis du mot, il est par contre un ardent promoteur — malheureusement peu connu — du renouveau dans le diocèse de Reims » (C. L. 38, pp. 63-

4 Cf. Ibid., p. 54.

5 II connut d'ailleurs directement les mêmes lieux religieux parisiens : Saint-Nicolas du Chardonnet, Saint-Lazare, Saint-Sulpice. Cf. C. L. 38, pp. 60-61.

6 « Vos remontrances, écrivait Féret à Demia, ont fait un tel bruit partout où on les a lues, que M. Roland, chanoine et théologal de Reims, a pris la résolution d'établir dans cette ville des écoles pour les pauvres » (cité par L. de M. AROZ, C. L. 38, p. 63).

7 Cf. C. L. 38, p. 62 et pp. 67-68.

8 Sur les relations Roland-Beuvelet, cf. A. HANNESSE, op. cit., pp. 13-23; Roland-Demia, ibid., pp. 117-121 et Y. POUTET, op. cit., p. 707 ss. Sur les relations Roland-Barre, H. DE GRÈZES, Vie du P. Barré, pp. 166-175; A. HANNESSE, op. cit., pp. 114-116; Y. POUTET, op. cit., p. 539 ss.

9 Les biographes de La Salle relatent cette œuvre de Roland : ms Ça., pp. 16-17; ms Re., pp. 17-19; Ber., pp. 23-24.

45 PREMIERS PAS POUR LES ÉCOLES 113 mais avant sa mort il confia à Jean-Baptiste la responsabilité de la communauté des Sœurs de l'Enfant-Jésus; Jean-Baptiste devenait en quelque sorte l'héritier des désirs et des projets de son directeur spirituel, avec lequel il avait établi une relation très étroite 1.

Voyons maintenant comment les biographes décrivent l'attitude du jeune chanoine dans la nouvelle charge pastorale qu'il assume :

« Quelque difficulté que sentit M. de La Salle à s'imposer un fardeau qui lui paraissait si pesant, joint à un détail d'affaires domestiques qui partageaient le temps qu'il aurait voulu donner tout entier à la prière, il regarda l'ordre de Dieu dans les intentions du défunt, il passa par-dessus ses répugnances et donna à

Roland, par cet acte de générosité, des marques certaines d'une parfaite recon-naissance. Il mit en Dieu toute sa confiance et plein du zèle dont il se sentit animé, il travailla sans relâche à lever les difficultés qu'on suscitait de jour en jour aux Sœurs de l'Enfant-Jésus » 2.

« M. de La Salle appliqué dans ces derniers moments à recueillir les pieux senti-ments de son père spirituel et à entendre de sa bouche ses dernières volontés, se trouva, comme à son ordinaire, sans répugnance et sans inclination, et dans la disposition d'un homme qui ne veut rien et qui veut tout ce que Dieu demande de lui (...). Il se laissa charger et de l'exécution du testament de M. Roland et du soin de la communauté (...) sans voir où la main de Dieu le menait » 3. En dépit de leurs divergences, ces « lectures » de Blain et de Maillefer, à propos de ces faits, nous disent explicitement l'une et l'autre que Jean-Baptiste n'avait aucune conscience d'une vocation scolaire. Il apparaît plutôt comme le pieux chanoine, disciple fidèle et attentif à répondre aux demandes de son directeur, assumant les nécessités de l'œuvre fragile de Roland. Les comportements de Jean-Baptiste décrits par les biographes mettent en évidence comment son entrée dans le monde de l'école passe par la réponse aux relations concrètes et intra-mondaines où il discerne la volonté de Dieu. Sa fidélité à Dieu passe par la fidélité aux hommes, à Roland. Sa fidélité aux hommes, à Roland, est l'indice d'une fidélité absolue à Dieu qui l'appelle. La solidarité avec Roland l'ouvre à une solidarité plus large. Dans son histoire, il reconnaît l'action de Dieu 4.

1 Sur l'œuvre de Roland, voir avec plus de détails, Y. POUTET, op. cit., pp. 539-545 et surtout L. de M. AROZ, C. L. 38.

2 Ms Ça., pp. 8-9.

3 BLAIN 1, p. 139. La comparaison des deux lectures de Maillefer et celle de Blain met en évidence le ton d'édification du second.

4 Dans l'étude qu'il a publiée sur N. Roland, Léon de M. Aroz montre sur documents avec quel sérieux Jean-Baptiste s'est acquitté de sa charge d'exécuteur testamentaire de N. Roland : il gère le temporel de la maison des Sœurs pendant deux ans; il s'astreint pen-dant dix-huit mois à

l'inventaire des biens de la communauté. Certains indices permet-traient de lui attribuer la paternité d'un petit recueil manuscrit : Avis donnés par Feu M. Roland Théologal de Reims pour la Conduite des Personnes régulières. Il contribue à

Cependant, ce monde scolaire si estimé de Roland est encore abordé de l'extérieur. Jean-Baptiste ne se sent pas obligé à changer son existence. Cela ne veut pas dire que son attention aux Sœurs soit un simple prétexte pour « accom-plir la volonté de Dieu ». Jean-Baptiste est un homme du concret. Il s'intéresse aux Sœurs, étudie les arguments qui démontrent l'utilité des écoles, réfléchit sur les idées de Roland, assimile tout ce qui est de nature à appuyer ses démarches en faveur de la reconnaissance des Sœurs devant les échevins, les curés et les supérieurs de maisons religieuses. Finalement, il entreprend des démarches qui le mettent en contact avec les autorités civiles et ecclésiastiques.

Tout cela ne pouvait le laisser indifférent. Par fidélité à Roland ce qui équi-valait pour lui à fidélité à Dieu. Mais en même temps cette fidélité le mène plus loin : elle le conduit à percevoir la réalité sociale du monde pauvre. Enfin les questions relatives à la communauté des Sœurs lui firent prendre contact avec Barré de Rouen, voué lui aussi à l'œuvre des écoles. Dans toutes ces démarches, Jean-Baptiste nous apparaît comme le jeune chanoine qui se meut aisément dans son cercle social d'amis et d'influences. Son expérience religieuse ne se situe pas en marge de ce tissu de relations intra-mondaines, ni parallèlement aux démarches qu'il fait, mettant toute son intelligence et ses influences en jeu pour obtenir la consolidation de l'œuvre de Roland. Mais tout cela ne veut pas dire que Jean-Baptiste aurait déjà reconnu là sa vocation scolaire. Il avouera lui-même plus tard que ni l'exemple de Roland, ni les suggestions réitérées de ses amis les plus donnés à l'œuvre des écoles et qui se rendaient probablement compte des capacités du chanoine, ni même les démarches effectuées entre 1678 et 1679 ne l'avaient convaincu qu'il était appelé concrètement à se vouer à cette œuvre de l'éducation des pauvres 1. C. — LES « COMMENCEMENTS » ET LA « LECTURE » QUE M. DE LA SALLE FAIT

DES ÉVÉNEMENTS

Les premiers pas de M. de La Salle commencent par une rencontre for-tuite dans la communauté des Sœurs de l'Enfant-Jésus. Rencontre que les biographes signalent comme un coup de la divine Providence 2. M. Nyel avait été envoyé à Reims par Madame de Maillefer, de Rouen, où il avait commencé l'obtention des Lettres patentes en février 1679. Bref, comme le disent les Mémoires sur la Vie de M. Roland : «... Cette communauté doit son origine à M. Roland, elle doit ses progrès aux soins laborieux de M. de La Salle et sa stabilité à M. Le Tellier » (cf. C. L. 38, Jean-Baptiste de La Salle, exécuteur testamentaire de Nicolas Roland, pp. 93-121).

1 Y. POUTET, op. cit., p. 549. Voir BLAIN 1, p. 169.

2 Ber., p. 23; BLAIN 1, p. 160; ms Ça., p. 32 et ms Re., p. 18.

 à établir des écoles pour les pauvres. Nyel fit connaître à la supérieure des Sœurs le projet qui l'amenait à Reims : établir une école pour garçons pauvres 1. M. de La Salle qui était de passage dans la communauté fut consulté immédiate-ment. Dès cette première rencontre, il fut conscient des obstacles que ren-contrerait Nyel pour lancer une telle œuvre dans sa ville natale. Les difficultés qu'il avait rencontrées au cours de ses démarches en vue d'obtenir les Lettres patentes pour les Sœurs, et la connaissance qu'il avait des autorités civiles et ecclésiastiques, lui firent prévoir ces obstacles. Son expérience encore récente du cas des Sœurs, jointe à sa manière habituelle de faire les choses sans précipita-tion et à son habitude de consulter d'autres personnes entrèrent totalement en jeu dans cette situation, en vue d'assurer le succès de l'entreprise de Nyel. En effet, de La Salle connaissait en détail les oppositions que certaines autorités civiles et ecclésiastiques auraient mises à une œuvre qui pouvait se transformer, du moins en puissance, en une nouvelle charge économique pour la ville de Reims. La Salle ne connaît pas ces obstacles d'une manière théorique, il connaît les personnes capables d'appuyer l'œuvre ou au contraire de la paralyser.

Quand il se décida à faire les premiers pas pour que l'œuvre de Nyel réus-sisse, il dut le faire parce qu'il était convaincu de son utilité; aussi proposa-t-il une stratégie d'action. Les biographes nous donnent fort peu de renseignements sur l'échange entre Nyel et La Salle; ils ne font que nous livrer le plan d'action suggéré par ce dernier. Il nous semble cependant que Poutet décrit bien la situation : « Venant de Rouen (Nyel) avait évidemment en tête le schéma scolaire rouen-nais : écoles populaires en étroite dépendance de l'Hôpital général, approuvées par l'Archevêque, le Chapitre, les échevins, des délégués du Parlement (...), les administrateurs des biens des pauvres. A Reims, dès ses premiers échanges de vues avec de La Salle, il put commencer à mesurer combien la situation était différente. Les hôpitaux craignaient de perdre une partie des fonds versés par la charité publique dès que des œuvres nouvelles voyaient le jour. Les échevins et le Présidial, défenseurs des intérêts de la bourgeoisie commerçante, redoutaient le développement des communautés auxquelles ils reprochaient d'accaparer terrains et immeubles au détriment des marchands (...). L'expérience de Nyel
était grande : il avait ouvert progressivement des écoles à l'Hôpital général et dans les quatre quartiers de la ville, puis dans un bourg voisin, Darnétal; il avait recruté, formé, dirigé des maîtres... » 2. De La Salle put donc connaître exactement la situation des écoles de Rouen. Cependant, il ne transplante pas ce schéma et il ne propose pas cette méthode

1 Sur l'œuvre de Nyel à Rouen, voir Y. POUTET, op. cit., pp. 494-500.

2 Ibid., p. 632.

(

 pour établir les écoles à Reims. Il recommande une grande discrétion, et pour cela, il offre à Nyel l'hospitalité de sa maison, assurant ainsi le « secret » de son plan 1. Il accepte en outre de le présenter aux personnes capables de l'aider par leur appui, organisant pour cela une large consultation 2.

Maillefer se borne à voir dans cette attitude une preuve d'humilité et de crainte de se compromettre :

« Celui-ci de son côté craignait de s'engager, il se défiait de ses propres lumières » 3. Blain décrit également l'humilité et la charité du chanoine protecteur des Sœurs dans cette situation mais, malgré son insistance à édifier et à montrer le rôle providentiel des faits, il parvient à montrer avec plus de vivacité que Maillefer la signification des attitudes de M. de La Salle :

« Les lettres de Mme de Maillefer lues, le dessein de M. Nyel exposé, M. de
La Salle en connut l'importance, la nécessité et les avantages, il en désira le suc-cès; mais il en prévit les difficultés et en sentit les épines. Les vœux de M. Roland eussent été accomplis dans toute leur étendue s'il eût vu ce dessein exécuté.

C'était donc une espèce de devoir pour M. de La Salle de le favoriser. Il devait ce service à la mémoire de ce pieux défunt et la bonté de son cœur ne lui permettait pas non plus de le lui refuser » 4. Blain nous présente donc le jeune chanoine non seulement se sentant obligé de mener à bonne fin les plans de son directeur défunt, mais convaincu aussi de l'excellence d'une œuvre dont il avait commencé à percevoir mieux l'utilité dans l'enquête qu'il avait dû faire pour défendre les Sœurs.

Ses connaissances et ses influences entrent en jeu pour que l'œuvre soit couronnée de succès. Il consulte le prieur de l'abbaye de Saint-Remi, organise des réunions avec d'autres ecclésiastiques, propose des solutions 5. En peu de temps, l'entreprise réussit; une école s'ouvre sur la paroisse de Saint-Maurice 6; il sert de nouveau d'intermédiaire à Nyel dans ses démarches en vue d'ouvrir une seconde école sur la paroisse Saint-Jacques 7.

Tels furent les premiers pas. Jean-Baptiste intervient comme un conseiller et un intermédiaire qui ouvre le chemin pour faciliter la mise en marche de l'œuvre. Sans doute la charité et la fidélité à son directeur défunt le motivent-

1 Ms Ça., p. 12; ms Re., p. 19.

2 Ms Ça., p. 13; ms Re., pp. 19-20.

3 Ms Ça., p. 13.

4 BLAIN 1, p. 161.
5 Lire surtout BLAIN 1, pp. 161-165.
6 Idem.
7 Ms Ça., pp. 14-15.

elles, mais elles s'incarnent dans le sérieux avec lequel il traite Nyel et ses pro-jets. Il serait cependant excessif d'affirmer qu'à ce moment Jean-Baptiste ait considéré comme sien le projet de Nyel. Le sérieux qu'il apportait à s'engager dans la situation n'impliquait pas d'engagement ultérieur, ainsi que le disent explicitement les biographes :

« L'ouverture des écoles à Reims ayant donc réussi selon ses désirs, il crut que Dieu ne lui en demandait pas davantage et il se retira » 1.

« (il) crut que Dieu ne lui demandait rien de plus et se retira. Il se contentait de visiter les maîtres des écoles de temps en temps pour les fortifier et les aider de ses avis. Il ne lui vint pas en pensée que cet engagement dût le conduire plus loin... » 2.

« ... content d'avoir procuré ces deux établissements, il se reposait entièrement du soin des maîtres sur M. Nyel » 3. Voyons maintenant comme Jean-Baptiste s'exprime personnellement sur ces premiers pas, dans le Mémoire qu'il écrivit quelques années plus tard. Tous les passages que nous allons citer n'ont pas la même valeur critique, étant donné que Bernard et Maillefer décrivent la conversation de La Salle et de Nyel, les consultations et le plan proposé, sans citer le Mémoire 4. Cependant, leurs informations convergent fondamentalement avec celles de Blain, lequel est le seul à mettre dans la bouche de M. de La Salle de larges considérations qu'il cite entre guillemets. D'autres textes offrent plus de valeur, en tant qu'ils sont contrôlables chez les trois biographes. Voyons d'abord ceux qui se trouvent seulement chez Blain et qui proviennent peut-être du Mémoire.

En premier lieu, Blain cite entre guillemets les considérations de M. de La Salle qui se réfèrent aux oppositions que le projet de Nyel aurait rencontrées dans sa ville natale, ainsi que le plan d'action qu'il propose à Nyel :

« En vain, dit-il à peu près à M. Niel, vous avez fait tant de pas pour venir ouvrir des écoles chrétiennes et gratuites à Reims, si le dernier vous conduit dans la maison du frère de Madame de Maillefer. En y entrant, vous publiez votre dessein; et en le publiant, vous le faites échouer. Est-il possible que votre demeure en cette maison, ne fasse pas soupçonner le sujet de votre venue ? De condition, d'état et d'emploi différent avec votre charitable hôte, qu'est-ce qui peut vous attirer chez lui ? Quel peut être le motif de votre arrivée ? C'est ce qu'on se demandera; c'est ce qu'on cherchera à deviner; c'est ce qui deviendra le sujet des perquisitions des curieux et des informations des gens oisifs. A force d'examen, on parviendra à découvrir la vérité ou au moins à la faire soupçonner. Quelque ferme que vous puissiez paraître, on vous pénétrera, et en suivant vos pas on ne tardera pas à savoir où vous voulez aller : quand on le saura, on vous bouchera toutes les voies. Le passé vous parle pour l'avenir. Tout récemment un pieux chanoine, un théologal de réputation, accrédité et révéré dans la ville, vient de donner naissance à une société de maîtresses d'écoles, qui a pensé trouver son naufrage dans son berceau. Prête à périr, la seule autorité de M. le Tellier a pu la préserver de sa ruine. Tout son crédit a été nécessaire, et n'a rien eu de trop pour balancer l'autorité des MM. de la Ville, ou plutôt pour les gagner, et pour obtenir leur agrément. Le donneront-ils à un second établissement pour les garçons ? L'intérêt des pauvres de la ville le demanderait : mais les intérêts de Dieu et ceux des pauvres ne sont-ils pas presque toujours en butte aux raisons de politique ? Pour faire céder celles-ci à ceux-là, tout le pouvoir de M. l'Archevêque serait nécessaire, mais voudra-t-il le donner, l'employer, pour ne pas dire, le commettre une seconde fois, au hasard de succomber ?

1 BLAIN 1, p. 165.
2 Ms Ça., p. 14 et ms Re., pp. 21-22.

3 Ms Ça., p. 15.
4 Ber., pp. 24-27; ms Ça., pp. 12-14 et ms Re., pp. 18-21. 9
^
» Venez, ajouta-t-il, avec son air gracieux, venez loger chez moi; comme ma mai-son est un hospice, où viennent souvent des curés de la campagne et des ecclé-siastiques de mes amis, elle est toute propre à vous loger, et à celer votre dessein au public. Sous les apparences de votre extérieur qui sent le prêtre de campagne, on croira que vous en êtes un. D'ailleurs en droit de loger dans ma maison qui je veux, je ne me soucie pas de ce qu'en peut penser le monde, et le moindre de mes embarras est de savoir ce qu'il en peut dire. Chez moi en repos et inconnu, sans que personne ne se mette en peine de vous, vous y pouvez passer huit jours. Ce temps fournira matière à de plus grandes réflexions, et il suffira pour l'arrangement de vos desseins, aussi bien que pour concerter les mesures propres
à les faire réussir. Ce temps expiré, vous pouvez partir pour Notre-Dame de
Liesse, où votre piété vous appelle, et au retour tenter l'ouverture des écoles » 1. Blain nous transmet en outre le plan proposé au groupe d'ecclésiastiques qu'il consulte :
« Le moyen, leur avait-il dit, le plus propre et peut-être l'unique, pour donner
à l'établissement des écoles chrétiennes et gratuites pour les garçons un heureux commencement, c'est de le mettre à l'abri des contradictions, sous la protection d'un curé assez zélé pour s'en charger, assez discret pour n'en point trahir le secret, et assez généreux pour en soutenir l'entreprise. Comme il a le pouvoir de faire instruire ses paroissiens, et que son titre de pasteur l'autorise à leur donner des maîtres capables de leur enseigner la doctrine chrétienne, personne n'est en droit de l'en empêcher. »
« Le curé de Saint-Symphorien, dit notre pieux chanoine, le premier des quatre proposés, serait l'homme que nous cherchons s'il était bien avec les supérieurs; mais par malheur il n'en est pas aimé : il ne faut donc pas penser à lui. Le second n'a pas assez de tête. Le troisième, neveu et créature de M. l'Official, auquel il doit tout ce qu'il est, lui est dévoué, et à la première parole de son bienfaiteur et de son oncle, il renverrait les maîtres d'école : il n'est donc pas celui que nous devons choisir » 2.
1 BLAIN 1, pp. 162-163.
2 BLAIN 1, pp. 163-164.
Devant ces raisonnements, les amis de Jean-Baptiste approuvent sa suggestion : solliciter M. Dorigny, curé de Saint-Maurice. Blain nous transmet le texte qui contient la proposition de Jean-Baptiste à celui-ci :
« La seule condition qu'on vous demande sous ce marché, ajouta le pieux chanoine, est de paraître l'auteur de cette école et de lui prêter votre nom. Presque tous vos paroissiens sont pauvres, vous leur devez une instruction qu'ils ne peuvent se procurer : vous la leur donnerez par la bouche de M. Niel et de son petit compagnon que nous vous présentons pour faire l'office de maîtres d'école. Prenez-les pour vôtres, et dans l'occasion, paraissez les avoir mis en œuvre pour l'instruction de vos paroissiens » 1. Il serait quelque peu hasardeux de se prononcer d'une manière définitive sur l'authenticité lasallienne de ces textes de Blain, comme provenant du Mémoire des commencements. D'une part, Blain lui-même n'affirme pas qu'il s'agit de ce Mémoire. Maillefer ne cite pas ces propos. Bernard dit la même chose, mais sous forme de récit. Blain est donc le seul qui place explicitement ces paroles dans la bouche de M. de La Salle, ajoutant chaque fois que c'est M. de La Salle qui parle, ainsi que nous l'avons souligné dans le texte. De plus, il ne semble pas qu'il ait l'intention d'être fidèle à citer M. de La Salle, puisqu'il dit, d'une manière assez curieuse : « dit-il à peu près à M. Niel ». Mais d'autre part deux faits seraient inexplicables si ce discours était réellement une pure invention de Blain. En premier lieu, l'exactitude des faits survenus de nombreuses années avant la rédaction de Blain, et qu'il ne pouvait pas connaître, pas même à travers les premiers Frères, presque tous sortis de la communauté au moment où il écrit. En second lieu, quelques jugements que M. de La Salle porte sur les personnes ne sont pas dans la ligne

apologétique et édifiante de Blain, par exemple, ses appréciations sur le curé de Saint-Symphorien et sur l'autre qu'il ne nomme pas « qui n'a pas assez de tête » et surtout sur le neveu et « créature » de M. l'Official, qui dépendait de son oncle.
Ces deux détails — et l'état actuel des études lasalliennes — ne permettent certainement pas de se prononcer avec certitude sur l'authenticité des textes. Leur style ne paraît pas ressembler à celui des autres Mémoires écrits par de La Salle ; dans le premier texte, par exemple, on perçoit un certain ton rhétorique qui n'est pas habituel sous la plume de M. de La Salle. En outre, certaines confidences au sujet de son absence de préoccupation de ce que l'on peut dire à son sujet, parce qu'il reçoit des ecclésiastiques et des curés de campagne dans sa maison, ne sont pas habituelles chez le Fondateur. Mais ces arguments ne sont pas suffisamment forts non plus pour nier que, fondamentalement, les informations proviennent du Mémoire de Jean-Baptiste sur les commencements de l'Institut. Au reste, notre intention n'est pas de faire une présentation cri-tique du Mémoire des commencements. Nous pensons simplement que Blain utilise ici le Mémoire qu'il a en mains, écrit par M. de La Salle lui-même, et qu'il le cite avec plus d'exactitude que Bernard. Des études ultérieures pourront peut-être déterminer les retouches qu'il a faites au texte, mais, même si nous ne pouvons pas garantir son intégrité absolue, il nous paraît intéressant d'y relever les données suivantes.

1 BLAIN 1, pp. 164-165.
Ces textes sont écrits par quelqu'un qui est convaincu de l'utilité des écoles chrétiennes gratuites pour les pauvres, qui connaît, au moins d'une manière intellectuelle, leur excellence, qui est au fait de la situation de la ville de Reims vers les années 1678-1679; sa connaissance de la situation n'est pas abstraite ou générale : il cite les paroisses, les curés, l'Archevêque, les autorités, comme quelqu'un qui a eu à traiter avec toutes ces personnes. Cette connaissance n'est pas celle de Blain. Jean-Baptiste avait pu connaître l'excellence de l'école par Roland et grâce à toutes les démarches qu'il avait effectuées pour obtenir l'approbation de l'œuvre de son directeur défunt. Il connaissait à fond les hommes en position d'autorité à Reims, parce qu'il avait eu à traiter avec eux pendant ces démarches. Les textes que nous avons cités montrent comment il met en jeu l'une ou l'autre connaissance pour que le projet de Nyel aboutisse.
Nous avons déjà signalé plus haut comment les biographes insistent sur la charité et l'humilité du saint. Sans doute les comportements de M. de La Salle révèlent sa piété profonde, comme le fait remarquer surtout Blain. Mais ces textes que nous venons de citer nous disent quelque chose de plus au sujet de ses attitudes profondes, que nous retrouverons constamment dans le reste de l'action. En premier lieu, Jean-Baptiste a déjà une idée intérieure de ce qu'il faut faire, de ce qu'il veut faire ; plus encore qu'il ne se défie de ses propres idées, Jean-Baptiste cherche toujours à discerner avec d'autres. Les consultations avec des amis ecclésiastiques sont dans cette ligne ; mais ceux-ci se bornent à ratifier, dans ce cas, ce que La Salle propose aussi adroitement.
L'humilité dont parlent les biographes n'est donc pas une humilité ingénue, mais celle d'un homme dont la conscience critique est grande, qui perçoit, en connaissance de cause, la complexité de la situation et qui s'engage pour que l'œuvre réussisse. La charité que soulignent également les biographes ne se borne pas à une aide simplement extérieure, mais elle provoque son engagement résolu pour le succès de l'entreprise. De plus, cette charité le pousse à considérer d'un regard critique la situation des différentes paroisses et des curés, afin de choisir celui qui pourra assurer le succès de l'œuvre. Finalement, lorsque les biographes évoquent sa « défiance ou sa crainte de se compromettre », ils nous paraissent avoir une mauvaise perception de la véritable charité et humilité du saint. Jean-Baptiste s'engage, assume un projet qu'il savait désiré par Roland, son ami et son directeur. Il n'ignorait pas que celui-ci avait déjà commencé des démarches à Rouen dans ce but. S'il admet Nyel dans sa maison, ce n'est pas pur geste de magnanimité, mais c'est préoccupation de la réussite de l'œuvre. Sans nier les vertus dont parlent les biographes, il nous semble qu'on les

perçoit avec un meilleur relief, lorsqu'on découvre que Jean-Baptiste s'engage réellement pour le succès de l'entreprise.
Plus encore : la donnée que nous offre le texte dans lequel il demande au curé de Saint-Maurice de prendre la véritable responsabilité de l'œuvre, n'est ni indice d'humilité, ni refus de s'engager. Jean-Baptiste ne désire pas que son patronage mette l'œuvre en péril. Il avait déjà pu éveiller quelque méfiance chez les autorités de Reims au cours de ses démarches en faveur des Sœurs. D'ailleurs, ce n'est pas seulement question de stratégie : il sait que le curé a le droit d'enseigner ou de faire enseigner, comme il l'affirme explicitement. Ainsi, ces affirmations ne sont pas des signes d'une humilité ingénue, et beaucoup moins encore d'un manque d'engagement, d'une crainte de se compromettre.
Après le succès de la première école, Jean-Baptiste sert de nouveau d'inter-médiaire dans la création de la seconde. Peu à peu, sans s'en rendre compte, il s'engage directement dans l'œuvre scolaire. Voyons maintenant comment il comprend lui-même cet engagement, par un texte qui est cité chez les trois biographes ; Blain d'abord :
« Je m'étais figuré (dit-il dans un Mémoire écrit de sa main pour apprendre aux
Frères par quelles voies la divine Providence avait donné naissance à leur Institut), je m'étais figuré que la conduite que je prenais des écoles et des maîtres, serait seulement une conduite extérieure qui ne m'engageait à leur égard à rien autre chose qu'à pourvoir à leur subsistance et à avoir soin qu'ils s'acquittassent de leur emploi avec piété et avec application. »
... « C'a été (dit-il dans le Mémoire allégué) par ces deux occasions : savoir par la rencontre de Monsieur Niel et par la proposition que me fit cette Dame, que j'ai commencé à prendre soin des écoles de garçons. Je n'y pensais nullement auparavant : ce n'est pas qu'on ne m'en eût proposé le dessein. Plusieurs des amis de
M. Roland avaient tâché de me l'inspirer; mais il n'avait pu entrer dans mon esprit, et je n'avais jamais eu l'idée de l'exécuter : si même j'avais cru que le soin de pure charité que je prenais des maîtres d'école eût dû jamais me faire un devoir de demeurer avec eux, je l'aurais abandonné : car comme naturellement je mettais au-dessous de mon valet ceux que j'étais obligé surtout dans les commencements d'employer aux écoles, la seule pensée qu'il aurait fallu vivre avec eux, m'eût été insupportable. Je sentis en effet une grande peine dans les commencements que je les fis venir chez moi, ce qui dura deux ans. Ce fut apparemment pour cette raison, que Dieu qui conduit toutes choses avec sagesse et avec douceur, et qui n'a point coutume de forcer l'inclination des hommes, voulant m'engager à prendre entièrement le soin des écoles, le fit d'une manière fort imperceptible, et en beaucoup de temps, de sorte qu'un engagement me conduisit dans un autre, sans l'avoir prévu dans le commencement » 1. Maillefer, de son côté, ne reproduit que les dernières lignes de ce même texte; contrairement à Blain, il ne dit pas qu'il provient d'un Mémoire écrit par de La Salle, mais d'une lettre qu'il écrivit à un ami. Voici le texte qu'il nous transmet :
« Dieu qui conduit toutes choses avec sagesse et douceur et qui n'a point coutume de forcer les inclinations des hommes, voulant m'engager à prendre entièrement le soin des écoles, l'a fait d'une manière fort imperceptible et en peu de temps, de sorte qu'un engagement me conduisit dans un autre sans l'avoir prévu dans le commencement. »
« Dieu qui conduit toutes choses avec sagesse et avec douceur, et qui n'a point coutume de forcer l'inclination des hommes, voulant m'engager à prendre entière-ment le soin des écoles, le fit d'une manière fort imperceptible et en peu de temps, de sorte qu'un engagement me conduisit dans un autre, sans l'avoir prévu dans le commencement » 2. Arrêtons-nous immédiatement à ces deux versions de Maillefer. Les variantes entre les deux textes sont minimes et insignifiantes. Blain nous offre le texte le plus complet, et peut-être servit-il à Maillefer pour corriger le pluriel « inclina-tions » et le remplacer par le singulier « inclination » dans sa seconde biographie. Il laissa cependant sans y toucher l'expression « en peu de temps », alors que Blain dit exactement le contraire : « en beaucoup de temps ». — Passons au récit de Bernard :
« Ecoutons-le parler lui-même (de La Salle) : « Dieu, dit-il, qui conduit toutes

» choses sagement et suavement, et qui n'a point coutume de forcer l'inclination
» des hommes, voulant m'engager tout à fait à prendre le soin des écoles, l'a fait
» d'une manière fort imperceptible et en peu de temps, de telle sorte qu'un
» engagement (qui) m'a conduit à un autre sans l'avoir prévu dans le commence-
» ment » 3. Bernard fut le premier à utiliser le Mémoire écrit par de La Salle. Il est égale-ment le seul à employer les adverbes « sagement et suavement »; il concorde avec Maillefer pour la formule « en peu de temps ». Etant donné l'interdépen-dance des trois biographes il serait hasardeux, à partir des seuls textes, de décider quel est celui qui cite le Mémoire avec le plus d'exactitude. Maillefer n'en cite qu'un court extrait, Blain est plus ample, mais ses citations concordent avec

1 BLAIN 1, pp. 167 et 169.
2 Ms Ça., p. 10 et ms Re., p. 14.
3 Ber., p. 33.

Bernard; celui-ci ne cite pas toujours le Mémoire, par exemple dans le fragment suivant, lequel nous donne la même lecture que Blain :

« C'est ainsi que Dieu s'est servi de ces deux personnes, savoir Monsieur Nyel et
Madame l'Evêque pour porter Monsieur de La Salle à se charger de ces écoles, auxquelles il ne pensait nullement comme nous avons déjà remarqué ci-devant et lui-même le témoigne dans son manuscrit. Il est vrai cependant que plusieurs personnes qu'il connaissait et qui avaient été liées avec Feu Monsieur Roland lui avaient quelques fois proposé qu'il devait établir des écoles de garçons comme
Monsieur Roland avait établi celles de filles. Mais cette proposition n'était jamais entrée dans son esprit et il n'avait pas eu la moindre pensée de l'exécuter, surtout se voyant pourvu d'un bénéfice, chargé de la communauté des Sœurs (orphelines) et de la conduite de sa famille. Et s'il avait cru dans ce temps-là que cet engagement l'eût obligé dans la suite à demeurer avec ces maîtres, il n'aurait jamais entrepris le soin ni des maîtres ni des écoles. Car comme naturellement, il ne faisait pas beaucoup d'état de ces maîtres, lesquels étaient fort simples, ce lui aurait été par conséquent une peine insupportable de penser qu'il dût demeurer et vivre avec eux (et) ce qui le fit même souffrir beaucoup au commencement qu'il les fit venir chez lui, qui ne fut que deux ans après » 1. Bernard fait donc ces réflexions à partir du témoignage de M. de La Salle. La concordance avec Blain est remarquable, surtout lorsqu'on complète par le texte suivant de Bernard :

« II s'était figuré, ainsi qu'il le dit lui-même, que la conduite qu'il prendrait des écoles et des maîtres, serait seulement une conduite extérieure qui ne l'engageait à rien à leur égard, sinon qu'à prendre garde, en les allant voir quelques fois, qu'ils s'appliquassent à leur emploi avec piété, et avoir soin qu'ils eussent leur nécessaire pour pouvoir (bien) subsister » 2. Si nous comparons Bernard et Blain, nous nous rendons compte que l'un et l'autre se réfèrent explicitement au Mémoire. Mais tandis que Bernard se limite à le commenter, Blain présente ce qu'il écrit ici comme une citation du Mémoire rédigé par M. de La Salle lui-même.

Les fragments que nous présentent les biographes sont suffisamment convergents pour qu'ils soient significatifs. Notre intention n'est pas de les rétablir dans leur authenticité originale, entreprise qui exigerait d'autres moyens de contrôle que les seuls biographes. En effet, Blain a pu simplement suivre Bernard, tout en le corrigeant. De fait, il ne cite pas les extraits dans le même ordre. Maillefer ne dut pas considérer le Mémoire comme suffisamment intéressant, ou il ne le connut pas, étant donné qu'il ne cite pas son court fragment comme faisant partie du Mémoire, mais comme une lettre. En dépit de l'incertitude

1 Ber., p. 30. Noter en outre, p. 25 : « II s'y engagea sans y penser ».
2 Ber., p. 34.

dans laquelle nous laisse le caractère fragmentaire des citations, il nous semble que Blain et Bernard ont été fidèles, au sens large, à nous faire connaître de quelle manière Jean-Baptiste se comprend lui-même dans ses premiers pas avec les maîtres des écoles. En tout cas, aucun des deux ne cherche à dissimuler les répugnances de Jean-Baptiste à vivre avec les maîtres, ce qui répondait fort peu à

leur préoccupation d'édifier leurs lecteurs. Pas davantage ne cherchent-ils à présenter le saint Fondateur comme un superphénomène ayant, au sujet des écoles, une vocation et une clairvoyance hors du commun : il n'était pas venu à l'esprit de Jean-Baptiste d'exécuter les projets de Roland ni les suggestions de ses amis.

Mais les biographes, au moins dans ces fragments, ne défigurent pas l'image du Fondateur, dans la mesure où ils se bornent à reproduire ce qu'il dit lui-même de ses premiers pas. Même en tenant compte des « lectures » qu'en font Blain, Maillefer et Bernard, ces extraits du Mémoire sont donc privilégiés. A vrai dire, il faudrait contrôler et vérifier par ces fragments ces « lectures » des biographes, leurs commentaires plus ou moins édifiants et les développements « spirituels » plus ou moins amples qu'ils élaborent « à partir » des « exemples » du Fondateur. Mais la finalité de ce travail n'est pas de réaliser ce contrôle et cette vérification : ce qui nous intéresse ici, c'est de détecter sous ces fragments autobiographiques quelques traits de l'expérience religieuse de M. de La Salle, telle que lui-même la comprend, sans prétendre certes vérifier la « lecture » de Blain par les écrits autobiographiques, mais sans partir non plus des « leçons » du Fondateur, ni a fortiori, de celles que présentent les biographes.

Le trait le plus notable de cette expérience est sans doute la polarisation radicale sur la volonté de Dieu. Mais cette attention absolue à rechercher la volonté de Dieu et à y adhérer, loin de l'enfermer dans sa subjectivité, des vues idéales ou des projets désincarnés, est indissociable d'une attention critique, sans précipitation, aux faits et à l'interaction avec les hommes. Faire la volonté de Dieu est corrélatif à s'engager sérieusement. Jean-Baptiste prend au sérieux aussi bien Nyel que son projet. Les plans et les démarches qu'il réalise effectivement sont orientés, comme nous l'avons vu plus haut, à l'obtention du succès de ce projet. Pour lui, il est important que le projet se réalise. La polarisation sur la volonté de Dieu n'évacue donc ni la densité des faits concrets, des relations concrètes, des démarches concrètes, ni le poids de son engagement. La reconnaissance de la volonté de Dieu ne se passe donc pas dans un « espace intérieur », mais dans la trame des faits de son existence.

Ce que Jean-Baptiste nous révèle dans son Mémoire est très significatif. Jusqu'alors, ni les projets de Roland, ni les démarches effectuées en vue d'obtenir l'approbation pour les Sœurs, ni les suggestions d'amis de Roland ne lui avaient fait percevoir que ces faits constituaient une « interpellation » de Dieu pour lui. Sans doute s'engageait-il afin de mener à bon terme le projet de son directeur spirituel, aussi bien pour obtenir l'approbation des Sœurs que pour aboutir à la réalisation des objectifs de Nyel, l'établissement d'écoles de garçons à Reims. Mais son engagement restait extérieur, comme celui d'un conseiller, d'un protecteur. Au commencement, Jean-Baptiste n'avait nullement conscience que ces engagements le conduiraient à assumer la vie même des maîtres. Comme il le confesse lui-même, cette seule idée lui eût été insupportable.

Mais le plus significatif est la conviction profonde de Jean-Baptiste qu'il existe un plan, un projet antérieur aux siens, ou antérieur à tout ce qu'il aurait pu imaginer : Dieu veut qu'il s'occupe totalement du soin des écoles. Et, liée à cette conviction, la certitude que Dieu mène toutes choses, qu'il l'« éduque » imperceptiblement, sans qu'il s'en rende compte, sans le forcer, avec sagesse et douceur. Pour lui, les faits concrets sont porteurs de « révélation », en tant qu'il discerne en eux la main de Dieu qui le conduit, ou, si l'on veut, la sagesse de Dieu en action, réalisant son dessein de salut. Les projets de Roland, de Nyel sont lus de la sorte comme des signes « révélationnels » des desseins de Dieu.

Il reconnaît en outre que, par ses propres forces, il serait incapable de briser ses répugnances naturelles à l'égard des maîtres simples et de classe sociale différente. Si Jean-Baptiste commence à s'occuper des maîtres, ce n'est pas par simple affinité naturelle, mais parce qu'il se laisse conduire par Dieu, lequel éduque progressivement à un engagement plus ferme, à une entrée progressive dans le monde des maîtres et des écoles pour les pauvres.

Deux phrases du Mémoire nous paraissent intéressantes dans cette même ligne : « Dieu qui conduit toutes choses » et : « un engagement me conduisit dans un autre ». Avant qu'un fait le fasse réagir,

Jean-Baptiste est déjà habité par la conviction que Dieu conduit toute son histoire personnelle. Homme de foi, il se consacre totalement à connaître la volonté de Dieu pour y adhérer. Mais cette adhésion se réalise dans un engagement concret, lequel le conduit à d'autres engagements et quand cela arrive, il le fait seulement avec la conviction que Dieu conduit, guide. Ceci nous introduit au centre capital de son expérience : la Providence. Mais loin de l'occasionnalisme ingénu de Bernard, exprimé en / des phrases comme : « Dieu s'est servi de ces deux personnes ...» (et Blain, corrige Bernard en laissant tomber cette phrase) ce qui frappe dans la thématisation autobiographique de Jean-Baptiste est ce qui suit : le même verbe « conduit » qu'il emploie lorsqu'il parle d'engagements qui le « conduisent » à d'autres engagements, est utilisé également quand il parle de « la conduite de Dieu », de Dieu qui « conduit » toutes choses. En d'autres termes, dans les relations vécues concrètement, dans les engagements concrets et temporels qu'il contracte, il reconnaît le dessein de la sagesse de Dieu en action.

Mais cette conduite de Dieu n'est pas assumée aveuglément ni passivement par de La Salle. Il s'engage totalement ici et maintenant, dans la mesure où il peut, c'est-à-dire dans la mesure où il croit que Dieu le lui demande. Il ne se laisse pas conduire à l'aveugle, mais il constate, réfléchit, décide, propose, agit en s'engageant. Et de là il passe à un nouvel engagement. Et dans ce jeu d'une action avec d'autres personnes qu'il écoute, auxquelles il répond, il perçoit l'« interpellation » d'appels de Dieu auxquels il adhère.

Loin de traduire la crainte de s'engager trop loin, ou une attitude de défiance de soi-même, les engagements de Jean-Baptiste sont absolus dans la mesure où il reconnaît ici et maintenant ce que Dieu demande de lui. L'expression « engagement extérieur » des commencements n'équivaut donc pas à « non-engagement », ou à crainte de s'engager; mais il s'engage à ce qu'il lui paraît que Dieu lui demande : s'occuper de la subsistance des maîtres, veiller à ce qu'ils réalisent leur emploi avec piété et soin. Mais Jean-Baptiste ne comprend pas encore en tout cela l'appel à un engagement plus profond que celui, extérieur, de protecteur et de conseiller.

Le processus de la reconnaissance de sa vocation scolaire n'est donc pas celui d'une conscience passive qui se laisse entraîner par les influences d'autres personnes. Ce n'est pas davantage celui d'un exalté religieux, mû par ses propres vues idéales, ou par celles d'autres personnes. Mais il nous apparaît en même temps comme l'homme tout à Dieu et tout aux hommes, disponible et attentif à répondre ici et maintenant dans la mesure où Dieu le lui demande. Et cette volonté de Dieu n'est pas imaginée par une subjectivité enfermée en elle-même; il la discerne en des engagements denses et concrets. Nous ne croyons pas inu-tile de dire que cette vocation n'est pas le coup d'un moment, mais le processus d'engagements successifs, entendus et « lus » à la lumière de la foi, comme l'action de Dieu qui réalise ses desseins avec les hommes. CONCLUSION

/

Pour résumer ces réflexions sur les fragments du Mémoire relatifs aux premiers pas de M. de La Salle dans le mouvement catéchétique et scolaire, nous pouvons souligner les éléments suivants de son expérience religieuse.

La certitude que Dieu conduit tous les événements, et la reconnaissance de la manifestation progressive d'un plan de Dieu qui lui est antérieur (qu'il s'occupe du soin des écoles) et qu'il reconnaît dans les faits. C'est ici, dès les commencements, la conscience de l'action providentielle de Dieu. Notons que le mot « Providence » n'apparaît pas encore dans ces extraits. Les desseins des hommes, de Roland, de personnes intéressées à l'éducation des pauvres sont corrélatifs au dessein de Dieu. Le trait le plus notable est sans doute la dis-ponibilité à écouter ici et maintenant, et à répondre par un engagement. Ecouter les hommes et leur répondre, être attentif à leurs projets équivaut à s'engager fidèlement. L'engagement est total, non d'une manière quelconque, mais pour que ce projet concret se réalise avec succès. La volonté de Dieu, il ne la trouve pas dans un espace idéal ou intérieur, mais dans le concret de ces engagements. Disponibilité totale équivaut aussi à fidélité totale à la volonté de Dieu telle qu'il la connaît ici et maintenant, dans les relations qu'il vit, et non pas dans des rêves chimériques. Jean-Baptiste ne s'engage pas dans le mouvement scolaire

avec un enthousiasme ingénu. Il réfléchit, il constate, il s'engage progressivement, et quand la densité d'un engagement le conduit à un autre, parce que l'entreprise a réussi, il franchit le nouveau pas seulement lorsqu'il est convaincu que la main de Dieu le conduit.

Sans doute, tout ce qui précède vaut pour la vie entière de Jean-Baptiste. Si les biographes anticipent ce passage du Mémoire au moment où Jean-Baptiste va connaître les maîtres de l'intérieur, ils le font avec une intention spécifique : mettre toute l'action qui va se développer, les engagements successifs de leur héros, sous la lumière d'une conviction qu'ils ont trouvée dans sa thématisation autobiographique : Dieu, par sa providence, conduit toutes choses et sans que Jean-Baptiste s'en rende compte, II le conduit vers un engagement qu'il n'avait pas prévu.

Dès les commencements, l'intensité de la foi de l'homme de Dieu est donc mise en évidence. Homme de Dieu parce que totalement homme dans les faits, où le dynamisme de la passion qui l'anime — la volonté de Dieu — s'explicite, s'affine, s'approfondit. Homme de Dieu, il l'est parce qu'il vit intensément ses relations intra-mondaines. Dans ses engagements, il assume les projets réels des autres, il les modifie, il les organise pour qu'ils réussissent ; par la manière dont il les entend critiquement, ils réalisent son histoire : il leur donne une signification. Mais cette signification n'est pas parallèle à un sentiment de « foi ». Dans tous ces faits qu'il organise en une histoire, il sait voir l'action sage et douce de Dieu qui réalise son dessein de salut.

Finalement, arrivé à ce point de l'action de M. de La Salle, nous devons dire qu'il ne s'est pas encore senti appelé à sortir de son « état de chanoine » et de ses obligations de famille pour se donner totalement aux écoles. La direction qu'il prend des maîtres demeure encore, en ce sens, extérieure. Mais il est déjà présent d'une manière « totale » en cette écoute de l'interpellation de Dieu qui l'appelle dans l'histoire concrète. Qui l'appelle en un « ici et maintenant » où il s'engage d'une manière critique, avec la conscience d'une mémoire qui assume les aspirations et les projets des hommes — de Roland, de Nyel, du mouvement catéchétique et scolaire français de son époque ; et dans l'engagement dense d'ici et maintenant, il s'ouvre totalement à la réalisation concrète future d'un appel qu'il commence à percevoir. Cette conscience d'ici et de maintenant dans l'engagement concret, prégnante de mémoire et d'espérance, implique la trans-cendance de cette mémoire et de cette espérance dans l'histoire.

Ainsi que nous l'avons vu, les influences intramondaines n'expliquent pas à elles seules l'expérience religieuse de M. de La Salle. Ni ses engagements, ni les influences de Roland ou de Nyel, ni le mouvement catéchétique et scolaire, ni même sa conviction de l'excellence de l'école, ou de la valeur des projets que lui présentent des amis et des personnes qui s'intéressent à l'école, ne suffisent à expliquer cette disponibilité totale, cette donation complète qu'il fait, d'enga-gement en engagement. Son itinéraire est un itinéraire de foi. L'itinéraire des engagements est l'itinéraire d'un homme de Dieu qui sait percevoir dans son histoire la conduite de Dieu à laquelle il s'ouvre sans réserves. Nous pouvons de la sorte conclure parfaitement avec l'observation de Michel Sauvage :

« Ni le seul ébranlement de ces influences, ni le seul jeu des événements ne peuvent expliquer l'histoire du Fondateur des Frères. Il a fallu que Jean-Baptiste perçoive

à travers tout cela l'appel de Dieu. Son histoire est celle d'une vocation d'abord; l'activité qu'il déploya eut à son principe le zèle pour le Royaume de Dieu : c'est parce qu'il était profondément « homme de Dieu » qu'il fut capable de discerner clairement un besoin spirituel fondamental de son époque, et d'y répondre efficacement » 1. Jean-Baptiste est donc un homme totalement attentif aux nécessités, aux inter-pellations des hommes qui l'invitent à répondre. Son expérience religieuse se situe exactement dans ce jeu d'interactions, dans lesquelles disponibilité à Dieu et disponibilité aux hommes s'éduquent mutuellement, dans la mesure même où il répond. C'est à travers tout ce processus que Jean-Baptiste pressent un appel. Sa vocation n'est donc pas quelque chose de statique, donné dès le com-mencement, ni quelque chose de « transcendant » au sens d'une voix qu'il écouterait en un espace distinct de son expérience concrète, celle qu'il réalise avec des

hommes qui aspirent à répondre par leurs projets à des nécessités urgentes de leur pays et de leur époque. Sa vocation n'est pas davantage pro-
1 Michel SAUVAGE, op. cit., p. 470.

voquée par des idées ou des influences assumées d'une manière a-critique, ou par des vues idéales, même entrevues par suite d'une lecture pieuse de l'Ecriture.
Mais c'est pourtant bien une vocation religieuse, transcendante, au sens d'une interpellation religieuse écoutée dans le concret des influences, des relations, des lectures, et surtout d'engagements limités, sans qu'il perçoive jusqu'où ils vont le conduire. Appel de Dieu, donc, dans l'histoire des hommes et des nécessités et des projets des hommes. Appel reconnu et embrassé progressivement dans la totalité de l'engagement ici et maintenant, qui s'ouvre à une totalité et à un radicalisme qu'il n'avait pas prévus au commencement.
Les faits que nous avons étudiés dans ce paragraphe nous révèlent de la sorte quelque chose du dynamisme qui meut M. de La Salle et de la manière dont il se comprend lui-même dans ces événements. Totalement polarisé sur Dieu, totalement polarisé sur les hommes, Jean-Baptiste s'ouvre progressive-ment à un appel. Mais dans sa thématisation personnelle, les aspirations et les espérances du mouvement scolaire ne sont pas encore « sa parole »; il les assume de l'extérieur. Toutefois cette polarisation totale sur le Dieu qui appelle et sur les maîtres qui appellent, le conduit à une situation où il lui faudra opter d'une manière plus radicale. Ce pas et cette option de M. de La Salle dans lesquels les appels des maîtres coïncideront avec l'appel de Dieu ne sont pas provoqués à partir d'idées du mouvement scolaire, ni de formes de l'Evangile qu'il veut imiter, mais par la convergence du mouvement scolaire, de la lecture de l'Evan-gile et du contact direct avec les maîtres.
§2
Le contact avec les maîtres et les écoles.
Jean-Baptiste embrasse un projet évangélique.
Dans le premier paragraphe de ce chapitre, nous avons pu constater que les pas accomplis par Jean-Baptiste de La Salle pour s'engager dans l'œuvre des écoles n'ont rien eu de mécanique. Les paroles-force que nous avons pu analyser de son Mémoire sur les commencements nous ont introduit partielle-ment à l'intérieur du dynamisme qui l'animait. Jean-Baptiste se trouve au centre de relations, d'une succession de faits qu'il comprend, dans la foi, comme l'histoire, son histoire, menée par Dieu qui lui révèle sa volonté sur lui. En ce sens, il reconnaît dans son histoire l'action de la sagesse de Dieu qui conduit toutes choses. Cette reconnaissance de la conduite de Dieu n'est pas un rêve chimérique, ni le produit d'une subjectivité enfermée en elle-même, mais elle s'éveille et se précise dans l'histoire d'appels concrets des hommes, qui partagent avec lui leurs projets en vue de répondre à une nécessité urgente de son époque : des écoles pour les pauvres.
Dans les appels des autres, il cherche les appels de Dieu, et pour cette rai-son, il ne se précipite pas, mais il réfléchit, il consulte, il accomplit des démarches. Pourtant cette recherche critique de la volonté de Dieu ne le paralyse pas dans l'action ni ne dilue la densité de ses engagements avec les hommes pour lancer un projet et faire en sorte qu'il réussisse. Si, d'un côté, le point de départ ne se trouve pas dans des idéaux préconçus à partir de livres ou de formes évangé-liques tirées de l'Ecriture, les influences et les appels des hommes n'expliquent pas non plus totalement le mystère d'un homme éduque dans les événements à une disponibilité plus fine pour chercher « l'appel de Dieu » dans son histoire intramondaine. Le dynamisme qui le meut est la conscience que Dieu a un plan sur lui, et sa disponibilité est totale. Totalité de la disponibilité, qui se concrétise en des pas accomplis ici et maintenant, en des engagements. Son itinéraire, d'engagement en engagement, est l'itinéraire d'un homme de Dieu, totalement attentif à ses frères les hommes.
Pour ses premiers pas, les idées du mouvement catéchétique et scolaire de son époque se présentent à lui comme une réalité concrétisée dans les projets, les aspirations, les espérances de Roland, Nyel, Barré. Sa capacité de mémoire et de fidélité l'invite à assumer ces projets et à s'engager pour qu'ils

aboutissent, s'ouvrant ainsi à de nouveaux appels, à de nouvelles exigences qu'il n'avait pas prévus au commencement. Ces exigences nous sont apparues à partir de l'étude du mouvement catéchétique et scolaire. Les écoles, les maîtres, les pauvres commencent à devenir des appels concrets où il est totalement ouvert à perce-voir un « appel » qui le concerne lui-même. Mais totalement homme de son milieu social, il éprouve des répugnances et sa vision demeure limitée. Les paroles du mouvement scolaire, celles de Roland, de Nyel, de Barré ne sont pas encore « sa parole », mais lui demeurent extérieures. Pourtant Jean-Baptiste a été éduque à une ouverture totale en répondant, par sa fidélité aux réalités con-crètes : celles des écoles, des maîtres, des amis de Roland qui lui suggéraient de s'occuper de la fondation d'écoles ; celle de Nyel et de Mme l'Evêque qui l'en-gagent dans les premières écoles. Mais sa disponibilité est encore vague et générale, son engagement reste extérieur, selon sa propre expression ; l'idée de s'occuper totalement des écoles ne lui était pas venue à l'esprit.

D'autre part, les pas accomplis, prégnants de mémoire, d'engagement et d'espérance, le conduisent en un itinéraire qui le porte vers le cœur de la situation : les problèmes et les nécessités des maîtres et des écoles. Quand cet itinéraire l'arrachera à sa situation sociale, à ses répugnances et à son engagement extérieur comme conseiller et protecteur, Jean-Baptiste se verra acculé à assumer la réalité concrète des maîtres et des écoles : ceux-ci seront une « parole » qui l'interpellera, et qu'il assumera comme sa parole, comme la parole de Dieu pour lui. Ce sont les faits dans lesquels cristallisera la « voix intérieure » pour employer l'expression de Blain à propos de la permutation du canonicat. Ces faits constituent la trame de l'événement-clef que nous allons étudier maintenant; par eux, l'itinéraire de La Salle l'introduit dans la situation des maîtres, et le lui fait embrasser progressivement, et de plus en plus radicalement (A.); sa démarche l'accule à une option entre le canonicat et l'établissement des écoles, qui constitue la grande croisée des chemins de son existence (B.).

Les paroles-force qui nous aideront à pénétrer dans l'intelligence de cet itinéraire proviennent toujours du Mémoire des commencements que nous avons déjà commencé à connaître dans le paragraphe premier de ce chapitre. A. — LA RADICALISATION PROGRESSIVE DE M. DE LA SALLE

Progressivement — ou si nous voulons reprendre sa propre expression, d'une manière « imperceptible » — Jean-Baptiste entrait en contact direct avec les maîtres. Sans qu'il faille exagérer les traits d'instabilité et l'incapacité à se « fixer » par lesquels Bernard et ses utilisateurs décrivent le zélé M. Nyel, il nous faut reconnaître que la situation des écoles de Reims, dirigées par cet homme apostolique, amène de La Salle à passer du rôle d'intermédiaire et de conseiller à celui de protecteur de l'œuvre nouvelle. Nyel avait dû se retirer de la première école pour consolider la seconde, et les maîtres de Saint-Maurice étaient demeurés seuls. De plus, avec l'augmentation du nombre des écoles et donc des écoliers, la pension prévue au commencement ne suffisait déjà plus à couvrir les dépenses. Jean-Baptiste se sentit obligé de dédommager le curé :

« Toutes ces raisons le firent résoudre de leur louer une maison près de la sienne, dans la vue qu'il pourrait les voir plus souvent et de pouvoir faire apprêter leur nourriture chez lui, et que par ce moyen, ils auraient lieu d'être mieux réglés, et qu'ils dépenseraient beaucoup moins » 1.

1 Ber., p. 35. — Bernard est le seul à proposer un certain nombre de données sur la ville de Reims qui ne se trouvent pas dans les autres biographes. Ms Ça., p. 15, ms Re., pp. 23-24 parlent déjà de règles et d'exercices prescrits et laissent sous silence les cir-constances qui poussent de La Salle à réunir les maîtres dans la même maison. Ms Re., p. 24 et BLAIN 1, p. 170 signalent la Noël 1679 comme la date d'ouverture de cette nouvelle maison.

Au début de 1680, une troisième école fonctionnait dans cette nouvelle maison 1. Jusqu'alors, ces engagements n'avaient exigé nul changement dans le monde social et les relations de Jean-Baptiste; au contraire, il agissait en tant qu'homme influent qui travaillait de « l'extérieur » pour subvenir aux nécessités matérielles des maîtres et les aider à réaliser leur emploi avec piété 2.

Le passage de conseiller et intermédiaire à protecteur n'avait exigé, par conséquent, aucune rupture avec sa vie sociale. Ceci ne dévalorise cependant ni le sérieux de son engagement, ni sa signification religieuse. Jean-Baptiste avait su utiliser ses ressources : ses relations, son intelligence, ses biens, pour que l'œuvre des écoles s'établisse avec succès. Nous aurons l'occasion de voir plus loin comment il comprend son expérience religieuse en tout cela, cherchant inlassablement à accomplir l'ordre de Dieu.

Au commencement de 1680, un grand changement était sur le point de s^accomplir. Ni les idées de Roland, ni l'étude sur l'utilité des écoles, ni aupa-ravant, les expériences catéchétiques de Saint-Sulpice n'avaient mis Jean-Baptiste en contact avec la situation réelle des pauvres. Le contact avec les maîtres l'introduit dans un monde qu'il connaissait à peine. Sans doute, le cha-noine ne pouvait-il ressentir une inclination instinctive envers ces maîtres rudes. Au contraire, il partageait le mépris pour les fonctions humbles des maîtres d'école, caractéristique de son milieu social bourgeois et riche, surtout au sujet des maîtres pauvres qui n'avaient aucune insertion sociale, et dont la formation intellectuelle était très pauvre. D'autre part, la situation réelle qu'il commençait à voir de près, l'amenait à découvrir comme une exigence radicale pour lui ce qu'il connaissait intellectuellement par les insinuations de Roland et de ses amis, ainsi que par ses études.

Nous ne pouvons évidemment pas nier le rôle des influences qui ont con-vergé en Jean-Baptiste à l'intérieur de son propre milieu culturel ; elles l'accom-pagnent, ce sont des paroles, des idées; mais elles ne l'avaient pas convaincu, ou il ne lui apparaissait pas à l'évidence que la mission scolaire constituait une vocation personnelle. Il vivait dans son milieu culturel comme un homme pro-fondément religieux, intéressé aux pauvres, mais sa vision n'allait pas plus loin. Le contact direct des maîtres le faisait commencer à connaître de l'intérieur les racines du mal social de sa ville : la nécessité urgente dans laquelle se trouvaient les pauvres sans moyens, l'utilité des écoles pour les pauvres, l'importance de maîtres compétents pour cette œuvre. Les idées, les paroles d'un courant cul-

1 BLAIN 1, p. 170; ms Ça., pp. 15-16, ms Re., p. 24; G. RIGAULT, op. cit., p. 146, donnent pour certaine cette date.

2 Ber., p. 34; BLAIN 1, p. 167.

turel allaient converger dans sa conscience comme « sa parole » et son expé-rience religieuse allait se nuancer de nouvelles exigences de conversion qu'il n'avait pas prévues lors de ses premiers pas. Tout cela va se produire en des faits dans lesquels il prend conscience d'une vocation particulière, se liant à quelques hommes, pour une mission. Le passage de protecteur à supérieur est sur le point de se réaliser; nous sommes au cœur des faits où Jean-Baptiste accomplit une option.

Blain est le biographe qui analyse avec la perception la plus fine le « pro-cessus intérieur » ou mieux comment le « processus extérieur » commence à converger avec le « processus intérieur ». Les maîtres se trouvaient abandonnés à eux-mêmes. Nyel ne disposait pas de temps pour s'occuper suffisamment d'eux et les écoles se désorganisaient. Blain observe :

« C'était là la première origine du mal (...) ce fut donc une nécessité ou de s'ap-procher d'eux ou de les approcher de lui » 1. Malheureusement, Blain ne cite pas le Mémoire pour montrer de quelle manière Jean-Baptiste prend conscience « de l'origine du mal »; il nous faut cependant retenir les deux possibilités qu'il nous signale : s'approcher d'eux ou les appro-cher de lui, parce qu'elles offrent une lecture précieuse du processus extérieur ou si nous préférons, de l'action qui se déploie lentement. En tout cas, il met bien en évidence que Jean-Baptiste n'agit pas à partir d'idées préconçues, mais qu'il « observe », qu'il constate une nécessité.

Quant au processus intime, la « lutte intérieure » peut nous être suggérée par la confidence des « répugnances » dont parle le Mémoire que nous avons évoqué dans le paragraphe 1 de ce chapitre. Il nous faut nous attarder ici sur ces fragments. Lorsque Jean-Baptiste parle de répugnances dans le Mémoire des commencements, il débute par un conditionnel :

« Si même j'avais cru que le soin de pure charité que je prenais des maîtres d'écoles, eût dû me faire un devoir de demeurer avec eux, je l'aurais abandonné » 2. Ce sont bien là paroles d'un

homme de la société riche et bourgeoise, conscient de son rang social, de son éducation, qui considère la condition humble des maîtres des pauvres comme inférieure à celle de « son valet ». Le Mémoire con-tinue par une affirmation : « Je sentis en effet une grande peine dans le commencement que je les fis venir chez moi ». C'est une constatation laconique. De fait, Jean-Baptiste ne se sent pas naturellement incliné à attirer les maîtres à lui, comme le montre la répugnance éprouvée quand, de fait, il les amène dans

1 BLAIN 1, p. 170; voir aussi p. 167.

2 Ci-dessus, paragraphe 1, pp. 121-123. 10

sa maison. Les différences sociales constituaient donc un obstacle réel. Jean-Baptiste ne mentionne pas dans le Mémoire d'autres éléments qui le font hésiter à recevoir les maîtres dans sa maison : ses obligations familiales et canoniales, la crainte des réactions de sa famille et de la société de Reims, qui accepteraient difficilement que l'un d'eux s'associe avec des hommes d'une condition sociale inférieure. Peut-être ce silence s'explique-t-il par le fait que Jean-Baptiste entreprend la composition du Mémoire pour montrer aux Frères non pas la genèse de sa vocation personnelle, mais celle de l'Institut. D'autre part, il n'évoque pas sans nécessité les aspects internes de sa famille. Cependant, tous ces éléments nous intéressent pour pouvoir préciser la densité du pas qu'il est sur le point d'accomplir.

S'approcher d'eux ou les approcher de lui, telles sont les deux voies qui s'ouvrent à lui. Dans l'incertitude et le doute, Jean-Baptiste recourt à Barré pour discerner. Déjà le choix de Barré est significatif : Jean-Baptiste, selon Bernard, le considère comme un saint1. Mais des hommes de sa confiance vivaient à Reims. Aussi, le choix de Barré qu'il connaissait comme promoteur des écoles à Rouen nous révèle que dans « son intérieur » les « appels du monde scolaire » commençaient à converger comme « un appel pour lui ». En effet Blain livre ce commentaire :

« Le P. Barré était l'homme du monde qui paraissait le plus propre en cette occasion pour donner à M. de La Salle un conseil conforme aux desseins de

Dieu » 2. Le Père Barré l'encourage à loger les maîtres dans sa maison. Cependant, même devant les suggestions de Barré, Jean-Baptiste ne se précipite pas. Les paroles de Barré ne lui semblaient pas correspondre encore à un devoir, c'est-à-dire à un ordre de Dieu. Seule la situation déréglée des maîtres, et la conscience qu'il prend que ses doutes ne font qu'augmenter le mal, le conduisent à assumer « le devoir de les loger dans sa maison ».

Notons que ce pas émerge ainsi d'une situation qu'il a connue du dedans. Le discernement qu'il réalise par des consultations, a pour but de bien peser tous les éléments de la situation, la sienne, celle de sa famille, de son milieu social, en opposition au mal qu'il perçoit parmi les maîtres. Le mal auquel il se propose de remédier, il l'assume lorsqu'il y reconnaît une exigence, un appel. Le devoir qu'il remplit alors n'est donc pas déduit de livres, ni de formes évangéliques de l'Ecriture; c'est une exigence qui découle d'engagements successifs antérieurs,

1 Ber., p. 58.

2 BLAIN 1, p. 171.

où il a entrevu l'ordre de Dieu. Ses décisions sont, par conséquent, éduquées dans les faits avec d'autres; mais en tout cela il n'agit pas comme un homme qui serait le jouet passif de forces inconscientes venues d'autres ou des événements. Ses pas sont évalués et confrontés avec d'autres.

S'il est certain qu'il se révèle comme un homme abandonné dans les événe-ments, cet abandon ou cette indifférence ne sont pas ceux d'un homme passif et non engagé, mais ceux de l'homme polarisé sur la volonté de Dieu, aban-donné à Dieu parce que convaincu que le Seigneur intervient dans sa vie ici et maintenant. Dans son histoire intra-mondaine, il reconnaît ainsi les exigences toujours nouvelles, l'irruption toujours imprévue de l'ordre de Dieu. Son expé-rience religieuse se réalise donc dans le tissu même des appels, des exigences et des réponses par lesquels il assume un devoir et c'est là qu'il se sent touché par la main de Dieu. Nous ne croyons pas que cette expérience religieuse soit le fruit d'un providentialisme ingénu. Les interventions de Dieu ne sont pas mécaniques pour Jean-Baptiste. Sa polarisation sur Dieu ne se dissout pas dans son engagement

avec les hommes, et sa polarisation sur les hommes ne se dissout pas dans une intentionnalité superficielle d'obéissance à Dieu. C'est dans l'engagement concret avec les hommes unis pour une mission que Jean-Baptiste embrasse progressivement l'appel de Dieu.

Dans sa maison, il s'occupe de la formation spirituelle des maîtres et règle leur vie. Tous les biographes concordent à observer que son action avait pour but de leur faire adopter, d'une manière progressive, une forme de commu-nauté 1. Père spirituel et chef de quelques maîtres salariés le chanoine se con-vertit, dans la maison paternelle, en promoteur des écoles. Le Mémoire nous donne fort peu de renseignements sur la situation vécue dans la maison familiale. Il signale ses répugnances, ainsi que nous l'avons vu. Les biographes, au con-traire, nous décrivent avec ampleur les tensions provoquées au sein de la famille par cette décision de M. de La Salle, comme ils rapportent les critiques de la société de Reims. Tout cela est sans doute en jeu dans la situation où de La Salle va devoir faire une option nouvelle, « sortir de la maison paternelle ». Sans aucun doute, ce fut dans cette « sortie » de la maison familiale et de son monde pour s'incarner totalement dans le monde des maîtres et des pauvres, que se situa l'expérience religieuse de Jean-Baptiste à l'un des moments les plus décisifs de son existence. Les paroles-force du Mémoire, mises en relation avec cet itiné-raire d'incarnation, nous apparaîtront avec plus d'évidence si nous nous arrêtons attentivement à l'action qui se développe; de la sorte, nous verrons avec plus d'exactitude quelles motivations profondes le poussent.

1 BLAIN 1, pp. 175-177; ms Ça., pp. 18-19 et ms Re., pp. 27-28.

Les efforts d'éducation spirituelle et technique que Jean-Baptiste accom-plissait envers les maîtres dans sa maison étaient orientés à la création d'une « forme de communauté »; mais ces maîtres n'avaient pas prévu les exigences de ce style de vie. Les biographes, de fait, concordent dans la mention de l'aban-don de quelques maîtres et de l'entrée de nouveaux sujets. La similitude entre les textes de Blain et de Bernard pourrait peut-être nous indiquer qu'il s'agit d'une information provenant du Mémoire de M. de La Salle :

« Ce fut à la fin des premiers six mois et au commencement de l'année 1682, qu'il se présenta de nouveaux sujets qui avaient et du talent pour l'école et de la piété aussi bien que de la disposition pour pouvoir demeurer en communauté.

Et ce fut alors qu'il commença à paraître une véritable forme de communauté » 1.

« Ce fut donc alors, c'est-à-dire vers la fin de l'année 1681 et au commencement de la suivante 1682, que la maison des maîtres d'écoles commença à prendre une véritable forme de communauté » 2. Les biographes ne concordent pas sur le moment où ces maîtres commencent à être appelés Frères et à adopter des exercices et un règlement précis 3. L'in-formation de Bernard demeure elle-même très vague sur le lieu où surviennent ces faits : « la maison des maîtres ». Mais cette imprécision n'ajoute ni ne retranche rien à la constatation qui provient sans doute de M. de La Salle lui-même, sur la « sortie » des maîtres, nécessaire, et sur « l'entrée » de jeunes gens attirés à ce genre de vie. Dans sa maison paternelle, donc, et au milieu des tensions familiales et sociales que décrivent les biographes, Jean-Baptiste com-mence à se lier avec un groupe d'hommes qui se réunissent en une forme de communauté, cherchant à accomplir la volonté de Dieu en vue de la réalisation d'une mission commune : les écoles, et avec l'intention de demeurer « stables ».

Cette situation nouvelle des maîtres ne tombe pas comme du dehors sur M. de La Salle. C'est par son action et ses efforts pour « construire » une com-munion, qu'il promeut une communauté. Il s'agit donc de la structuration du groupe des maîtres; celle-ci n'est pas imposée par de La Salle, mais elle sur-vient dans une interaction : l'action de Jean-Baptiste qui suscite des exigences de vie nouvelle, et l'action des nouveaux maîtres qui viennent parce qu'ils se sentent appelés à ce genre de vie. En cette première forme de communauté

1 Ber., p. 46.

2 BLAIN 1, p. 179.

3 Bernard situe le fait dans le même contexte, fin de 1681, débuts de 1682 : voir Ber., p. 47; ms Ça., pp. 26-27 et ms Re., pp. 39-40 parlent aussi de l'habit, du nom et de l'union qui régnait dans la

communauté après l'entrée des nouveaux sujets. Blain parle seulement de « forme de communauté » renvoyant toute l'information sur l'habit, le nom, etc... à la période des assemblées de Reims.
convergent donc l'itinéraire d'un homme engagé avec d'autres, cherchant à répondre radicalement aux exigences qu'il discerne dans les faits, comme la volonté de Dieu — et l'itinéraire d'hommes qui l'abandonnent et d'autres qui viennent à lui, attirés par les exigences d'une communauté qui se construit en vue de répondre aux nécessités des pauvres.
La signification évangélique de la nouvelle situation n'échappe pas à Blain qui la décrit avec des paroles de l'Ecriture : « Ecce nova fado omnia. — Je renou-velle toutes choses pour mon serviteur » 1. Elle n'échappe pas davantage à Maillefer, lequel décrit pour sa part la nouvelle communauté avec les traits de l'Eglise primitive rapportés dans les Actes des Apôtres 2. Les biographes per-çoivent donc la signification pascale de la nouveauté de l'action de M. de La Salle créant une communauté pour des hommes avec une mission commune : les écoles. La nouveauté réside sans doute dans le passage d'un groupe de maîtres salariés plus ou moins conscients de la signification religieuse de leur mission, à une communauté qui se polarise sur l'éducation mutuelle dans la recherche de la volonté de Dieu, pour bien remplir leur emploi.
Evidemment, cette signification évangélique que découvrent les biographes, nous permet de comprendre la portée évangélique de la démarche de Jean-Baptiste, étant donné que son processus intérieur est simultané à cette action en vue de conduire les maîtres vers un type de communauté stable. Malheureuse-ment, le Mémoire des commencements ne parle pas de la manière dont Jean-Baptiste comprend ces faits, au moins d'après les fragments que nous pouvons en détecter chez les premiers biographes. Au contraire, de nombreux fragments illumineront la « croisée des chemins » dans laquelle Jean-Baptiste devra opter définitivement et que nous étudierons dans le second alinéa de ce paragraphe. Il serait donc assez aventureux de se hasarder à définir la signification évangélique que Jean-Baptiste donne à sa sortie de la maison paternelle. Nous pouvons cependant réfléchir sur ses démarches telles que nous les révèle la situation. En outre, l'action est suffisamment éloquente pour nous suggérer quelque chose de l'expérience religieuse de M. de La Salle dans cette sortie de la maison paternelle, surtout si nous la considérons à la lumière de la « croisée des chemins » à laquelle il se verra acculé plus tard. Cette « sortie » est un fait antérieur au noyau central que nous considérons dans ce paragraphe, mais celui-ci est placé dans la logique de celle-là. C'est pourquoi, bien que d'une manière pro-visoire et conjecturale, il nous faut nous arrêter à considérer les implications de ce fait.
1 BLAIN 1, p. 179.
2 Ms Ça., p. 27 etjïis Re., p. 40.
L'action de M. de La Salle poussait les maîtres vers une nouvelle forme de communauté. Pour comprendre mieux cette situation nouvelle dont parlent les biographes, nous devons la considérer comme la conclusion d'un itinéraire antérieur. Tout ce cheminement débouche sur la nécessité de sortir de la mai-son paternelle. Apparemment, la nouvelle situation de la communauté nais-sante et la sortie de la maison paternelle sont connexes. Les biographes sont indécis lorsqu'ils parlent de cette connexion. D'un côté, Maillefer situe la nouvelle situation après la sortie de la maison paternelle 1. Blain suggère également que dans la nouvelle maison Jean-Baptiste travaille à donner une forme à la communauté, que cette maison est le «berceau de l'Institut», et que c'est là qu'il prend la résolution d'abandonner son canonicat 2. Les deux biographes s'efforcent, dans la présentation des faits, de nous en offrir un récit linéaire et logique. Bernard est plus confus dans sa présentation; apparemment, les trois biographes trouvent une difficulté à décrire une expérience religieuse très riche qui résiste à toute analyse logique. Il nous paraît néanmoins important de préciser d'une manière critique la situation de fait, si nous voulons saisir la densité historique du geste, de la démarche évangélique, avec tous les éléments en jeu dans cette situation.
Si nous jetons un regard d'ensemble sur toute l'action, quelques données intéressantes peuvent apparaître. Nous savons que les suggestions de Barré ne firent pas se précipiter Jean-Baptiste à recevoir les maîtres dans sa maison. Nous avons déjà relevé les données qui faisaient partie de son

irrésolution. Quand le mal augmente, Jean-Baptiste se décide à les accueillir dans sa maison pour les repas 3. Et en 1681, en raison d'un voyage de Nyel, il se décide à les retenir chez lui, non seulement pour les repas, mais pour le jour entier, excepté les heures d'école 4. Tandis qu'il terminait son doctorat en théologie, son indécision per-

1 Ms Ça., p. 20 et ms Re., p. 30.

2 BLAIN 1, p. 177.

3 II ne paraît pas possible de déterminer avec exactitude la date à laquelle Jean-Baptiste commence à recevoir les maîtres dans sa maison, à partir des récits des biographes. Apparemment, leur attention se concentre à expliquer la formation de la première com-munauté. Il n'y a pas à s'étonner de ce silence; cette date ne revêtait sans doute pas une telle importance à leurs yeux.

4 II est difficile de préciser d'une manière définitive la date de ce fait. Ber., p. 39, dit que c'est à l'occasion d'un voyage de Nyel à Guise durant la semaine sainte de 1681 : « dès qu'il fut parti, M. de La Salle prit la résolution de faire venir manger ces maîtres chez lui ». BLAIN 1, p. 173, souligne la connexion avec le voyage de Nyel, mais sans préci-ser la date. Si nous suivons BLAIN 1, p. 169, dans un fragment du Mémoire autobiogra-phique de La Salle dit que ses répugnances à faire vivre les maîtres avec lui commencèrent dès qu'il les fit venir chez lui, ce qui dura deux ans. Evidemment, cette information sur les deux ans est très fragile, mais il est peu probable que les mêmes répugnances aient persisté lorsque Jean-Baptiste décida de sortir de la maison paternelle avec les maîtres le 24 juin

sistait. Finalement à cause de l'enthousiasme provoqué par les premiers résultats, et peut-être en raison des insinuations de Nyel1, il décide de les loger dans sa maison. Nous savons que les maîtres sont introduits dans la maison paternelle de Jean-Baptiste le 24 juin 1681 2, jour de la fête de son patron. Mais il ne faut pas chercher de raisons sentimentales au choix de ce jour, contrairement à ce que suggère Bernard. A Reims, les locations d'immeubles commençaient le jour de la Saint-Jean-Baptiste, 24 juin. M. de La Salle devait décider s'il con-tinuerait à payer le loyer de la maison où vivaient les maîtres, ou s'il les logerait chez lui. Ce fait important dans son existence est donc lié à une exigence légale de sa ville natale 3.

Dans le cadre de la maison paternelle se produisent deux crises qui con-vergent dans l'expérience de M. de La Salle : d'une part l'abandon des maîtres et le retrait effectif de la plus grande partie d'entre eux, d'autre part, les cri-tiques et tensions familiales. Tout cela est provoqué par le seul fait de leur venue dans la maison paternelle. Les maîtres ne s'attendaient pas aux exigences d'une vie communautaire. La famille fait retirer de la maison les frères de Jean-Baptiste. C'est peut-être une hypothèse, mais nous ne croyons pas courir le risque de dramatiser la situation si nous parlons de la solitude de Jean-Baptiste dans cette conjoncture, bien que nous devons nous souvenir qu'il n'emploie pas cette expression. Mais nous pouvons sans doute parler de solitude au sens de l'incompréhension à laquelle il est en butte de la part des maîtres et de la part des membres de sa famille. Pour les premiers, l'admission dans la maison de M. de La Salle avait pu paraître comme une promotion, mais ils ne comptaient pas avec les exigences évangéliques de M. de La Salle. Les seconds ne com-prennent pas les gestes de Jean-Baptiste qui menacent leur échelle de valeurs.

Dans cette situation, Jean-Baptiste ne semblait pas avoir l'intention d'aban-donner son milieu social, son milieu culturel; rien ne lui paraissait plus logique 1682. Prenant donc cette date comme un terme à ces répugnances, nous pouvons supposer que la première venue des maîtres aurait eu lieu en 1680, deux ans avant. Ms Re., p. 26 et ms Ça., pp. 16-17 indiquent en effet 1680 pour ce fait, mais sans préciser ni le mois ni le jour. Peut-être les dates de Bernard et de Maillefer s'accorderaient-elles si nous disions qu'en 1680, en un mois et un jour non précisés, les maîtres commencent à prendre les repas dans la maison de M. de La Salle et qu'à partir d'un voyage de Nyel en 1681, les maîtres non seulement viennent manger, mais sont retenus du matin au soir, dans la maison de M. de La Salle, excepté pour les heures de l'école. G. RIGAULT, op. cit., p. 147, signale cette date sans donner de raisons.

1 Ms Re., p. 28, qualifie le moment de « coup décisif».

2 Ber., pp. 36-41; BLAIN 1, p. 175; ms Ça., p. 19 et ms Re., p. 28. Toutes biographies du saint le donnent ainsi pour certain : LUCARD, pp. 54-55; GUIBERT, p. 80; G. RIGAULT, op. cit., p. 147; BATTERSBY, p. 45; cf. Circulaires instructives et administratives, 17, p. 8.
3 MAURICE-AUGUSTE, La date du 24 juin en JS. E. C. 156, janvier 1959, pp. 27-35.
que d'être le supérieur et le guide des maîtres; passant par-dessus ses répu-gnances naturelles, il faisait venir à lui les maîtres, à l'encontre des critiques. C'est dans cette situation que dut commencer à cristalliser en lui le projet de « sortir » de la maison paternelle. Jean-Baptiste ne se précipite pas, mais il ne se décourage pas non plus devant les incompréhensions de son milieu, ni devant l'abandon des maîtres. Il continue à travailler, et c'est certainement dans cette action constante qui rayonnait à Reims, qu'il faut situer l'attirance de nouveaux sujets qui se présentent. L'information des biographes est donc correcte en tant qu'elle signale la première forme de communauté, en 1681 et au début de 1682. Et, en accord avec la date légale que nous avons mentionnée plus haut, cela se produit tandis qu'ils vivaient dans la maison paternelle. De la sorte, les bio-graphes ne nous offrent pas de données exactes lorsqu'ils parlent de ces faits comme ayant eu lieu dans la nouvelle maison.
C'est donc dans la maison paternelle que les maîtres commencent à former communauté. Ces premiers succès, ainsi que les oppositions des parents et de la société rémoise, aussi bien que l'échec avec les premiers maîtres constituent les éléments essentiels de cette situation. En elle, Jean-Baptiste commençait à prendre conscience de l'opposition inéluctable entre ce qui était « son monde » et la nouvelle forme de communauté, et de l'opposition entre un groupement de maîtres salariés, et des hommes qui vivraient en s'éduquant mutuellement à répondre au dessein de Dieu, dans une communauté vouée au service des pauvres.
Aussi, les exigences de cette communauté lui apparaissent visibles d'une manière nouvelle. Il ne suffit pas de les amener à la maison paternelle. Déjà Jean-Baptiste ne regarde plus la situation avec les yeux de son monde social, mais avec des yeux de pauvre. Il ne se décourage pas devant l'abandon des maîtres salariés, mais il répond avec désintéressement à l'appel de Dieu :
« II pensa à quitter la maison paternelle et à se retirer avec ses disciples dans un quartier plus éloigné du tumulte et des embarras du monde. Il loua une maison...
Il y entra avec eux le jour de Saint-Jean-Baptiste, fête de son patron, un an après qu'il les eût retirés chez lui » 1. Cette date, comme celle de l'année précédente, est déterminée par la disposition légale relative à la location d'immeubles; elle ne comporte donc aucune signi-fication religieuse ingénue. La valeur religieuse du fait n'est pas dans une signi-fication extrinsèque à partir d'une fête liturgique, mais dans le radicalisme des gestes de Jean-Baptiste, appelés par une disposition sociale concrète. Dans ce cas, Jean-Baptiste doit opter entre continuer à vivre dans sa maison « faisant
1 Sans date en BLAIN 1, p. 224.
venir les maîtres à lui » ou « s'approcher d'eux », abandonnant la maison pater-nelle; et comme la seconde hypothèse requérait la location d'une maison, il le fait au jour légal. La date légale est donc le support historique d'une option profondément religieuse, dans laquelle Jean-Baptiste obligé d'opter entre son monde et les valeurs de sa société, d'une part, et le monde des pauvres et de ses maîtres d'autre part, opte pour le second.
Et il n'opte pas seul. Il choisit de sortir « avec ». Dans ce départ de Jean-Baptiste pour un quartier plus éloigné « du monde » est impliqué une inversion de son échelle des valeurs. D'un côté, la négation de ce qu'il considérait comme important dans son milieu social : ses relations, ses influences dans le monde. Et d'autre part, l'assomption, comme une valeur, du monde pauvre ayant besoin d'éducation. Il n'est pas indifférent que ceci se produise dans une interaction à l'intérieur d'une communion où son itinéraire de recherche converge avec l'itinéraire d'autres. Il s'agit dès lors d'un itinéraire commun, d'une recherche ensemble de la volonté de Dieu, d'une aide mutuelle à répondre, en adhérant d'une manière radicale à cette volonté.
La renonciation à son monde, le retrait de ce monde n'impliquent pas, comme le font supposer ingénument les biographes, ou comme on l'a répété d'une manière a-critique dans les études

ultérieures, une sortie du monde. Jean-Baptiste ne fuit pas le monde; au contraire, il s'enracine dans le monde; il plonge en lui jusqu'à ses racines. Ce qui est en jeu dans cette option de « sortir », c'est l'opposition irréductible entre le « monde avec ses valeurs et ses com-portements acceptés, c'est-à-dire une superstructure sociale » et « le monde ayant besoin de salut » parce que distordu, défiguré, quand ce n'était pas utilisé et exploité. Jean-Baptiste rejette un monde qui l'empêche de voir le monde, rejette une vision du monde — celle de la famille et de la société rémoise, celle des maîtres salariés — qui freine le dynamisme qui le pousse : adhérer com-plètement à Dieu qui l'appelle et qui réalise le salut dans l'histoire. Dans cet itinéraire religieux et communautaire, déjà, ce qui apparaît à l'évidence c'est, plutôt qu'une condamnation sociale, la reconnaissance de la fausseté d'une situation qui l'empêche de voir et de répondre, ainsi qu'une démarche d'incar-nation concrète, assumant la véritable situation des pauvres, une mise en situa-tion afin de pouvoir se mettre à l'écoute de Dieu sans les obstacles posés par une société intéressée.

Sa fidélité à Dieu passe une fois de plus par la fidélité aux hommes, une constante que nous avons déjà perçue dans le paragraphe antérieur. L'itinéraire original de recherche de la volonté de Dieu se convertit progressivement en un itinéraire avec d'autres, parmi lesquels il s'incarne, assumant les nécessités qu'il a perçues comme un appel : affermir les maîtres, stabiliser les écoles, assurer leur bon fonctionnement, mettre à la portée des enfants pauvres les biens de la cul-ture et les éduquer chrétiennement, les ouvrant à l'irruption salvifique de la bonne nouvelle du salut en acte dans le monde.

Nous n'avons pas fait de nombreuses références au Mémoire des com-mencements pour parler de cette expérience évangélique de M. de La Salle. De fait, le Mémoire ne présente pas d'éléments relatifs à l'interprétation reli-gieuse que de La Salle donne à cette sortie de la maison paternelle. Mais il nous semble que ces réflexions n'apparaissent pas tellement conjecturales si nous les prenons dans la ligne de ses affirmations relatives à ses premiers pas avec les maîtres. Jean-Baptiste n'est pas friand de confidences; le Mémoire est très sobre de ton. Mais il nous semble que ce qu'il dit de la première forme de com-munauté, le geste de la sortie — situé dans le jeu des tensions familiales —, la crise des premiers maîtres révèlent la désaxation radicale que suppose le fait de « sortir avec les maîtres pour une maison retirée ».

Dans ces faits, nous avons pu reconnaître une fois de plus sa manière habituelle de faire des pas, discernant avec d'autres, cherchant à savoir ce que Dieu veut. Quand il reconnaît les exigences, les devoirs, l'appel, il s'engage en totalité dans cet ici-et-maintenant. Ses engagements le poussent en un itiné-raire historique concret, où il assume ses responsabilités dans les faits, ainsi que dans leurs conséquences. Lorsqu'il découvre les exigences de ses engage-ments antérieurs, il ne leur échappe pas, il assume la situation nouvelle. D'autre part, cet itinéraire est un itinéraire de foi, totalement marqué par l'action de Dieu qui le conduit. Ces constantes avec l'action que nous avons vue dans le paragraphe précédent, s'enrichissent de nouvelles nuances. Jean-Baptiste assume les exigences des conséquences de ses pas du début. Il n'abandonne pas les maîtres, même lorsque ceux-ci commencent à « lâcher » et quand les cri-tiques font obstacle à l'œuvre. Non seulement il n'abandonne pas, mais il voit plus loin : la nécessité d'une communion de maîtres. Il assume et crée une nouvelle situation, dans laquelle il reconnaît l'action souveraine de Dieu.

Une autre constante qui s'ajoute à cette attitude d'assumer, c'est celle d'unir son itinéraire avec celui d'autres hommes, cherchant ensemble la volonté de Dieu et s'éduquant mutuellement à y correspondre. L'itinéraire de recherche se convertit de la sorte en un itinéraire d'incarnation, dans lequel il assume avec d'autres le monde des pauvres. Enfin, cette assomption du monde des pauvres se fait dans la conscience de l'opposition entre le « monde » et le monde des pauvres qui réclame le salut. La désaxation est radicale. Nous n'entendons pas le « radicalisme » simplement comme un extrémisme. Certes, « radical » connote ce caractère total et extrême. Mais aussi « radicalisme » historique et social. Dès que Jean-Baptiste se plonge dans les nécessités des plus abandonnés, il s'enracine dans l'histoire des pauvres, au cœur du monde. C'est là, à la racine de l'histoire, de son histoire avec d'autres hommes, qu'il cherche à connaître la volonté de Dieu, et il se sent, pour cette

raison, appelé à abandonner son rang social en tant que celui-ci le freine dans la réalisation d'une œuvre qui lui paraît être l'œuvre de Dieu.

Son itinéraire a donc été un itinéraire de recherche qui s'est transformé en itinéraire de communion, et qui s'est nuancé d'une attitude d'incarnation : assumer la réalité historique concrète, se dépouillant de « son monde ». Il n'y a aucun doute là-dessus. Ce mouvement, cette démarche est radicalement his-torique et évangélique dans son dynamisme intérieur : écouter l'appel de Dieu et répondre à cet appel qui l'arrache à la maison paternelle et le lance au cœur du monde. Il est évangélique, non seulement dans son opposition inflexible au monde, mais dans le mouvement même par lequel il rejette un « monde » et embrasse « le monde » où il reconnaît Dieu en action. Il est évangélique dans sa détermination même d'assurer cette œuvre par la stabilité des maîtres et des écoles, où le plan de Dieu se manifeste et se réalise.

En d'autres termes, le radicalisme évangélique que manifeste ici Jean-Baptiste n'a pas son explication dans l'imitation de formes idéales tirées de l'Evangile, mais il prend son origine dans les exigences d'un appel perçu au cœur du monde et de l'histoire. Son extrémisme et son inflexibilité sont radicale-ment évangéliques parce qu'ils sont les attitudes d'un homme qui en un itiné-raire lent, pas à pas, d'engagement en engagement, s'est ouvert aux réalités de l'histoire où il perçoit l'appel et l'action de Dieu. Finalement, cet extrémisme et cette inflexibilité ne restent pas dans le domaine des idées et des paroles, mais se concrétisent en un « passage » concret, en une attitude ferme et pacifique de l'homme de Dieu qui embrasse une situation du monde : les pauvres éloignés des biens de la culture et du salut. B. — LA GRANDE « CROISÉE DES CHEMINS »

L'itinéraire personnel de M. de La Salle l'a fait pénétrer au cœur du monde. Il s'est mis en situation, de l'intérieur, et son itinéraire n'est pas celui d'un homme seul. Ici apparaît la « croisée des chemins » de Jean-Baptiste. La vie menée avec les maîtres, qu'il avait commencée dans sa demeure et qu'il poursuit dans la nouvelle maison, fait se rejoindre l'itinéraire de Jean-Baptiste et celui des maîtres.

En étudiant ce qui se passe entre Jean-Baptiste et les maîtres, nous abor-dons directement l'étude de ce qui se passe entre Jean-Baptiste et Dieu. Ici s'unissent les faits que nous avons étudiés dans le développement précédent, et nous aurons occasion de constater avec sa propre thématisation autobiogra-phique, de quelle manière Jean-Baptiste donne sens aux faits. L'étude de l'expé-rience religieuse dans cet événement-clef que nous abordons maintenant, illuminera donc l'itinéraire que nous avons examiné dans le développement antérieur; les paroles de M. de La Salle même vérifieront et expliqueront cet itinéraire.

Le contact avec les maîtres provoque enfin ce que ni Roland, ni ses amis n'avaient pu obtenir. En effet, vivre avec les maîtres signifiait être comme l'un d'eux; mais de La Salle était chanoine, pourvu d'une prébende; il possédait des biens. D'autre part il ne pouvait continuer à s'appuyer sur Nyel pour la forma-tion des maîtres, ni pour assurer le bon fonctionnement des écoles. A 31 ans, Jean-Baptiste se verra acculé à une option qu'il n'avait pas prévue au commence-ment : choisir entre ses fonctions canoniales et une réponse plénière aux appels qu'il perçoit dans sa communauté et dans les écoles. Le choix impliquait la reconnaissance et l'acceptation d'une mission personnelle. Jean-Baptiste avait déjà rompu avec son cercle social, mais il continuait à remplir ses fonctions canoniales. Ses activités se répartissent alors entre le chœur, les maîtres et les écoles. L'enchaînement de ses réponses l'avait ouvert à la perception des appels de Dieu dans le monde : de la prise de conscience d'une nécessité générale des pauvres, à la nécessité d'ouvrir des écoles; à la nécessité de bons maîtres, pour que celles-ci fonctionnent bien; à l'urgence de la formation de ces maîtres. Mais dans cet itinéraire, les maîtres ne sont pas une réalité vague; ce sont ces maîtres, les nouveaux qui se présentent. Sa radicalisation évangélique dans le monde est un itinéraire avec d'autres.

C'est le centre de l'événement que nous étudions. M. de La Salle peut continuer à être le chanoine riche qui, par charité, aide les maîtres, sans être l'un d'eux. Ou il peut lier son existence à la leur, avec les exigences qui en découlent, assumant le style de vie que cela impliquait, jusqu'à se rendre sem-blable à eux : être la tête du corps, mais en faisant réellement partie du corps. Jusqu'alors son

engagement peut être considéré comme « extérieur » ainsi qu'il le dit lui-même : il avait aidé Nyel, il s'était approché des maîtres, finalement il s'était converti en promoteur d'une communion. Mais jusqu'alors, son engage-ment était libre et volontaire. Il demeurait dans sa situation de chanoine où il avait perçu, plusieurs années auparavant, que Dieu le voulait. La « croisée des chemins » que nous allons étudier maintenant et qui recouvre toute cette période très riche allant du moment où il attire les maîtres à lui jusqu'au pas qu'il accomplit avec eux en sortant de sa maison paternelle, n'est pas une problématique idéologique qu'il pouvait résoudre en un instant. La « croisée des chemins » est le processus intérieur dans lequel convergent des démarches concrètes et mul-tiples. Nous ne comprenons donc pas cette « croisée des chemins » comme un seul fait, ni comme un problème, mais comme le processus intérieur qui cris-tallise en divers faits convergents dans lesquels Jean-Baptiste reconnaît que Dieu le veut parmi les maîtres, semblable à eux. Ainsi, l'événement-clef n'est pas un fait isolé, mais des faits antérieurs qui convergent dans une option, ou si l'on veut, un pas assumé consciemment, parce qu'il a perçu dans des engage-ments antérieurs de nouvelles exigences de Dieu, et qu'il y répond en conséquence.

Pour pénétrer dans la richesse de cette « croisée des chemins », nous devons suivre la thématisation autobiographique de M. de La Salle, en la mettant en relation avec les faits. A cette « croisée des chemins », divers faits convergent. Depuis 1681, Nyel s'occupait de fonder des maisons à Guise, puis à Laon. Jean-Baptiste se concentrait sur la communauté et les écoles de Reims 1. Pro-gressivement, comme nous l'avons vu dans le développement précédent, il se vit acculé à s'occuper des maîtres, et ceci débouche sur la question : qu'est-ce que Dieu demande de lui. Le Mémoire nous offre quelques données précieuses pour comprendre comment ce processus extérieur converge avec le discerne-ment d'une vocation. L'ensemble des faits que Jean-Baptiste interprète défi-nitivement comme un appel de Dieu à embrasser du dedans la communion des maîtres, c'est l'insécurité des Frères au sujet de l'instabilité économique des écoles qui le constitue, étant donné que n'importe quel événement adverse aurait pu les détruire, les laissant dans un complet abandon. Instabilité écono-mique, instabilité des Frères. Jean-Baptiste cherchait au contraire à affermir leur « stabilité » et à assurer la continuité des écoles; il les pousse à l'abandon, à la confiance en la Providence. Blain place un long discours dans la bouche de Jean-Baptiste :

« Hommes de peu de foi, leur disait-il, vous prescrivez par votre peu de con-fiance des bornes à une bonté qui n'en a point. Certainement si elle est infinie, universelle et continuelle (comme vous n'en doutez pas) elle aura toujours soin

1 Le 20 juin 1682, il poursuit une correspondance avec Chateau-Porcien pour une fondation. Voir Lettres, édition critique, document n. 111, pp. 367-368. Tandis que c'est Nyel qui fonde Guise et Laon. Cf. Ber., p. 67; ms Ça., pp. 39-40; ms Re., p. 60 et BLAIN 1, p. 231. Maurice-Auguste observe : « II ne paraît pas qu'avant cette dernière date (1683), M. de La Salle soit intervenu à un titre quelconque dans les deux fondations » (cf. Ç. L. 11, L'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes à la recherche de son statut juridique). Voir cepen-dant les actes notariés du 2 avril et du 11 août 1683, concernant la fondation de Rethel (A. M. G. HAn, dossier Rethel). Le 19 novembre 1683 c'est le nom de « Niay » qui figure dans l'acte de délibération du conseil de Laon (A. M. G. HAn, dossier Laon).

de vous et elle ne vous manquera jamais. Vous cherchez de l'assurance, ne l'avez-vous pas dans l'Evangile ? La parole de Jésus-Christ est votre contrat d'assurance : il n'y en a point de plus solide, car il l'a signé de son sang, il l'a muni du sceau de sa vérité infaillible. Pourquoi entrez-vous donc en défiance ?

Si les promesses positives d'un Dieu ne peuvent pas calmer vos inquiétudes et vos alarmes sur l'avenir, cherchez des fonds de rentes qui les équivalent ? Con-sidérez les lys des champs, c'est Jésus-Christ lui-même qui nous invite à les regar-der, et les herbes de la campagne; et admirez avec quelle opulence Dieu les a char-gés d'ornement et de beauté. Rien ne leur manque et Salomon lui-même, dans tout l'éclat de sa gloire, n'était pas si bien vêtu. Ouvrez les yeux sur les oiseaux qui volent en l'air, ou sur les petits animaux qui rampent à terre, aucun qui manque du nécessaire; Dieu

pourvoit à leurs besoins. Sans grenier, sans cave, ils trouvent partout une nourriture que la Providence leur tient prête et présente. Sans semer, sans moissonner, ils rencontrent leur subsistance. Le Père céleste s'en est chargé.

Si sa main bienfaisante et libérale étend ses soins jusque sur les plus vils insectes, que l'homme foule aux pieds, jusqu'au foin qui sèche et sert d'aliment au feu, pouvez-vous croire, gens de peu de foi, que celui auquel vous consacrez votre jeunesse et auquel vous dédiez vos travaux, vous abandonne dans votre vieillesse et vous laisse traîner dans la misère la fin d'une vie employée à son service ?

Ranimez donc votre confiance en une bonté infinie et faites-lui honneur en lui abandonnant le soin de vos personnes. Sans trouble sur le présent, sans inquié-tude sur l'avenir, n'étendez vos soins qu'au moment que vous avez à vivre, et ne chargez point le jour qui coule des prévoyances du jour qui suit. Ce qui vous manquera le soir, le lendemain vous le fournira, si vous savez espérer en Dieu. Dieu ferait plutôt des miracles que de vous laisser manquer. Après la parole de

Jésus-Christ, je vous en donne pour preuve l'expérience de tous les saints. Les miracles de la Providence sont journaliers, et ils ne cessent qu'à l'égard de ceux qui se défient » 1. Blain nous présente un texte plus prolixe que celui de Maillefer. Il serait dif-ficile de reconnaître dans d'autres fragments du Mémoire le ton de prédication perceptible dans ce texte. Blain a certainement retouché fortement ici sa source d'information. Le passage scripturaire et le commentaire se trouvent aussi chez Maillefer, mais d'une manière plus succincte. Bernard ne le cite pas, mais il parle du fait : l'insécurité des maîtres au plan économique. La valeur qu'il peut avoir pour nous, par conséquent, est de nous préciser deux points : l'ins-tabilité des maîtres, et leurs craintes quant à l'avenir; et l'action de Jean-Baptiste pour éduquer une attitude évangélique de confiance en la Providence. D'autre part, cette référence à la Providence et cette exhortation à l'abandon paraissent d'autant moins surprenantes et d'autant plus cohérentes avec la thématisation lasallienne, que nous avons déjà reconnu les constantes de son action : son abandon à la conduite de Dieu, dans l'assurance qu'il dirige tous les événements;

1 BLAIN 1, p. 187. Cité entre guillemets également en ms Ça., p. 28 et ms Re., pp. 41-42 avec quelques variantes. Ber., p. 47, ne cite pas le texte mais parle des insécurités des maîtres.

sa manière de se concentrer sur l'engagement d'ici et maintenant, avec la certitude que Dieu sera aussi plus loin.

Le texte cité se situe donc à l'intérieur du mouvement d'idées, de l'iti-néraire de recherche de Jean-Baptiste qui est ici déjà un itinéraire commu-nautaire. Son but est de les « stabiliser »; et à l'instabilité économique, il répond par la stabilité de l'abandon à la Providence. Cette référence évangélique ver-bale ne satisfait pas les Frères, Jean-Baptiste passait très vite au-dessus de leur expérience d'insécurité : il n'en avait pas expérimenté le poids existentiel. Leur interpellation se trouve, avec des variantes, chez tous les biographes :

« Vous parlez bien à votre aise, lui dirent-ils, tandis que vous ne manquez de rien. Pourvu d'un bon canonicat et d'un bien de patrimoine pareil, vous êtes assuré et à couvert de l'indigence. Que notre établissement tombe, vous demeurez sur vos pieds, et le renversement de notre état n'ébranle pas le vôtre. Gens sans biens, sans revenus et même sans métier : où irons-nous, que serons-nous, si les écoles tombent, ou si on se dégoûte de nous ? La pauvreté sera notre unique partage et la mendicité le seul moyen de la soulager » 1. Notons que Blain situe l'« insécurité » des maîtres dans la nouvelle maison. Bernard la place entre 1681 et la fin de 1682, sans précision de lieu ni de temps. Plus probablement l'« insécurité » des maîtres n'est-elle pas un fait, mais une attitude qui s'étend à l'ensemble de la période durant laquelle Jean-Baptiste tente de les « stabiliser », ce qui nous indique de nouveau que la « croisée des chemins » n'est pas l'affaire d'un moment, beaucoup moins encore une question d'idées, mais une action : action d'établir des écoles qui fonctionnent bien, avec des maîtres « stables » qui assurent la continuité de l'œuvre pour le bien des pauvres. Jusqu'ici Jean-Baptiste avait vécu dans une attitude d'abandon à la Providence qui conduit toutes choses, ainsi que nous l'avons vu dans le premier paragraphe, établissant des écoles, soutenant les maîtres de ses

propres biens. Les maîtres, de leur côté, éprouvent la difficulté d'accepter l'abandon écono-mique dans lequel ils se trouvent et de vivre l'insécurité devant l'avenir, comme un « abandon à Dieu ».
Nous ne pouvons nier la profondeur de l'expérience antérieure de Jean-Baptiste au sujet de l'abandon à Dieu; cependant ce qui se présente ici à sa conscience n'est pas une attitude purement « spirituelle », mais celle d'une expérience humaine, d'« abandon économique ». Expérience qu'il ne ressentait pas dans sa chair, car il possédait des biens. De la sorte, lorsque de La Salle et les maîtres parlaient d'« abandon », ce mot n'avait pas le même sens. L'aban-don total à la Providence d'un homme qui possédait des biens leur paraissait

1 BLAIN 1, p. 187; ms Ça., p. 28 et ms Re., p. 42; Ber., pp. 47-48, ni cite pas le texte mais le commente.

tout au plus comme un geste spirituel, mais non pas la réalité concrète qu'ils étaient en train de vivre. Les textes que nous avons cités, la référence évangé-lique que fait Jean-Baptiste et l'interpellation des Frères touchent ainsi le centre d'une expérience humaine d'itinéraires qui se rejoignent. L'action de Jean-Baptiste pour affermir les Frères, les stabiliser, est ainsi une expérience religieuse, comme l'indique clairement non seulement la référence à l'Evangile, mais l'acceptation de l'abandon grâce à la sécurité que donne l'Evangile, que donne Dieu. L'action des maîtres, leur insécurité interpelle à son tour Jean-Baptiste et l'invite à prendre au sérieux l'Evangile qu'il cite.
Il est intéressant que nous nous arrêtions à cette interaction des itinéraires de Jean-Baptiste et des maîtres, parce que dans l'interaction d'activités et de paroles de l'un et des autres, se cristallise l'option évangélique de M. de La Salle. D'un côté, l'action de M. de La Salle : affermir ses Frères, les stabiliser; et ses paroles : la référence explicite à l'Evangile avec ses exigences de pauvreté et d'abandon à la Providence. De l'autre, l'action des maîtres, leur insécurité qui interpellent le Fondateur, défiant les sécurités d'un chanoine riche qui parle d'abandon à la Providence. Il leur paraissait trop commode que de La Salle parle d'abandon à la Providence sans savoir ce qu'est l'abandon économique. Leur intention n'est pas de contester les exigences évangéliques, bien que, d'une manière confuse, ils cherchent une sécurité.
Cette interpellation va amener la conscience du Fondateur à comprendre que les exigences évangéliques ne sont pas des traits idéaux de l'Ecriture, mais, dans le cas concret qu'il vit, l'assomption sans demi-mesures des insécurités. La référence à l'Evangile n'est pas la référence désincarnée à l'Evangile écrit, ni la proposition d'attitudes et de gestes spirituels. L'exigence d'embrasser les insécurités des maîtres est dans la ligne logique des engagements antérieurs qui l'avaient introduit dans le monde des pauvres. C'est dans cet itinéraire d'incarnation que fait irruption, d'une manière évidente, l'exigence évangélique d'abandon et de confiance.
En d'autres termes, se référer explicitement à l'Evangile n'a de sens que dans la mesure où celui-ci constitue la norme d'un itinéraire concret de recherche de Dieu, avec ses frères, dans le monde. D'une certaine manière, les exigences de l'Evangile l'avaient poussé à s'incarner dans un groupe d'hommes en vue d'une mission; à présent, ces hommes reviennent sur ces exigences, l'acculant à l'adoption libre et consciente de leurs propres insécurités. L'interpellation mutuelle de sécurités et de confiance d'un côté, d'insécurités et de recherche d'appui de l'autre, a été le lieu où a jailli la parole vivante de l'Evangile, avec les exigences radicales d'un appel qui les unit pour faire l'œuvre de Dieu.
Interpellation mutuelle et interpellation de la Parole de Dieu, c'est celle-ci dans celle-là qui crée la communion, l'unité des itinéraires dans la foi, où, unis, ils s'éduquent les uns les autres à connaître la volonté de Dieu et à y adhérer. La communauté est ici sans aucun doute le lieu du discernement.
Rien de plus naturel qu'un homme riche qui s'associe à un groupe de maîtres emploie son patrimoine à les soutenir, stabilisant ces hommes et leur œuvre. Jean-Baptiste n'aurait rencontré pour cela aucune opposition. Les souhaits des maîtres allaient dans cette direction. Mais le discernement de Jean-Baptiste ne suit pas aveuglément les suggestions des maîtres pour qu'il « fonde » écono-miquement l'œuvre. Il laisse courir le temps, il consulte Barré. Au sujet de cette consultation, les trois biographes nous offrent un texte qui nous paraît absolu-ment capital :

« Les renards, disait-il à ce propos, ont des tanières, et les oiseaux du ciel ont des nids et des retraites; mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête. »
Ces paroles sont de Jésus-Christ; en voici le commentaire de la façon du P. Bar-ré : « Qui sont ces renards dont parle le texte sacré ? Ce sont les enfants du siècle qui s'attachent aux biens de la terre. Qui sont ces oiseaux du ciel ? Ce sont les religieux qui ont leur cellule pour asile. Mais pour les maîtres et les maîtresses d'école, dont la vocation est d'instruire les pauvres à l'exemple de Jésus-Christ, point d'autre partage sur la terre que celui du Fils de l'homme. La divine Pro-vidence doit être l'unique fond sur lequel il faut établir les écoles chrétiennes.
Tout autre appui que celui-là ne leur convient pas : il est inébranlable; et elles demeureront elles-mêmes inébranlables si elles n'ont point d'autre fondement » 1. Il serait intéressant d'étudier ce commentaire exégétique en relation avec les écrits de Barré. Blain déclare transmettre le commentaire de Barré lui-même. Nous ne croyons pas indifférent de noter que le texte évangélique cité se réfère au problème que se posaient Jean-Baptiste et les maîtres : « établir », « fonder », l'abandon à la Providence. Maillefer nous livre le même commentaire avec de légères différences :
« Les renards ont des tanières et les oiseaux du ciel ont des nids et des retraites, mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer la tête. Les renards, ajouta-t-il, ce sont les enfants du siècle qui s'attachent aux biens de la terre. Les oiseaux du ciel, ce sont les religieux qui ont leur cellule pour asile; mais ceux qui comme vous se destinent à instruire les pauvres ne doivent avoir d'autre partage sur la terre que celui du Fils de l'homme. Ainsi, non seulement vous devez vous dépouiller de tous vos biens, mais encore renoncer à votre bénéfice et vivre de l'abandon géné-ral de tout ce qui pourrait partager votre attention à procurer la gloire de Dieu » 2.
1 BLAIN 1, p. 190 : Blain cite entre guillemets.
2 Ms Ça., p. 29; ms Re., p. 43. Maillefer cite aussi entre guillemets. Il inclut non seulement le dépouillement des biens mais aussi la renonciation à la prébende canoniale. Blain dit la même chose à la suite de ses commentaires de la citation. 11
La comparaison des deux textes transmis par Blain et Maillefer fait ressortir le ton de prédication du premier et le style plus direct du second. Mais ils sont fondamentalement fidèles à transmettre la même chose : l'exégèse d'un texte, les exigences de la vocation de maître voué totalement à la gloire de Dieu, partageant la mission du Fils de l'homme. Maillefer ajoute une invitation de Barré à Jean-Baptiste non seulement de « fonder » les maîtres et les écoles sur la Providence, mais d'abandonner ses biens et son canonicat pour se vouer totalement à cette mission. Blain ne cite pas cette invitation, mais dans l'expli-cation qui suit le texte, il la relève explicitement. Pour l'un et l'autre biographe, ainsi que pour Bernard, la question n'est pas simplement celle de la fondation économique, mais celle d'une vocation; il ne s'agit pas seulement de l'abandon des biens et du canonicat, mais de la vocation d'un homme dépouillé de tout, abandonné à la Providence sans que rien ne puisse l'arrêter dans sa donation totale à l'œuvre de Dieu. L'interpellation de Barré est ainsi très radicale, beau-coup plus radicale que celle qui avait surgi dans le dialogue de Jean-Baptiste et des maîtres.
En ce sens, la consultation de Barré est significative de ce qui se passait intérieurement en Jean-Baptiste dans cette conjoncture de tensions entre les insécurités des maîtres et son élan pour les « stabiliser ». Il avait fait mémoire de l'exigence évangélique de l'abandon et les invitait à accepter avec confiance la tension présente, abandonnés à Dieu, assurés qu'il ne les abandonnerait pas à l'avenir s'ils accomplissaient son œuvre. L'intervention de Jean-Baptiste avait donc été de mémoire et d'espérance, acceptant la tension de l'insécurité. Son invitation n'était pas simplement une attitude spirituelle qui demande un geste spirituel, mais celle d'un homme de foi, qui, par le témoignage de l'Ecriture, est convaincu que Dieu ne manquerait pas à ceux qui étaient « employés » à son service, à son œuvre. Le texte cité surgissait du dedans de la situation.
La résistance des maîtres est très humaine. Absorbés par la préoccupation de l'avenir, ils ne peuvent s'ouvrir à cette invitation transcendante de leur supé-rieur. Mais cette résistance même est le lieu où Jean-Baptiste, avec Barré, réa-lise un discernement qu'il n'avait pas prévu. La référence explicite à

l'Ecriture que fait Barré ne vient pas davantage du dehors de la situation. Barré est un homme engagé dans le mouvement scolaire, et il révèle à Jean-Baptiste des exigences auxquelles celui-ci n'avait pas pensé. Comme le Fils de Dieu, aban-donné à la conduite de Dieu, partager toutes les insécurités. De plus Barré le détourne de toute recherche de sécurité, aussi bien dans le monde, tirant son assurance d'une position — « comme les enfants du siècle » — que de la sécurité de la vie religieuse telle qu'elle était connue — « les religieux ».

Il ne nous semble pas que pour Barré il s'agisse de mépris du monde ou de dépréciation de la vie religieuse. Barré est engagé personnellement dans une œuvre totalement nouvelle, l'établissement d'écoles pour les pauvres dirigées par une communauté stable. Aussi son intervention est moins une critique du « siècle » qu'il cherche à servir dans les plus pauvres, ou de la vie religieuse qu'il mène lui-même, qu'une interpellation à considérer les implications d'une existence totalement vouée à la gloire de Dieu, par l'établissement des écoles et des maîtres, instruisant et catéchisant les pauvres comme l'avait fait le Fils de l'homme, et partageant par conséquent son incarnation et sa mission. La référence textuelle est ainsi une référence à l'itinéraire d'incarnation et de mission du Fils de l'homme, et une référence à la situation actuelle, celle de Jean-Baptiste et des maîtres.
Aussi Barré ne demande-t-il pas à Jean-Baptiste une attitude spirituelle et beaucoup moins un geste spirituel d'« abandon ». Mais il l'aide à reconnaître dans son propre itinéraire un appel qui exige d'épouser l'itinéraire même du Fils de Dieu : s'incarner, assumant la condition des maîtres, se vouer totalement à l'œuvre de Dieu, dépouillé de sa condition antérieure, totalement libre pour manifester la gloire de Dieu. Barré ouvre donc la conjoncture où se trouve Jean-Baptiste à une tension de mémoire et de projet qu'il n'avait pas soupçonnée. Se référer radicalement à l'Evangile, se référer radicalement à l'incarnation et à la mission du Fils de l'homme, ce n'est pas simplement accomplir un geste d'abandon et de dépouillement des biens et du canonicat. Barré pose la question de la reconnaissance d'un appel personnel adressé à Jean-Baptiste ici et maintenant, et il le fait non pas à partir d'un texte évangélique, mais à partir du propre itinéraire historique de M. de La Salle, des engagements qui l'avaient porté à se rapprocher des maîtres.
Ici et maintenant, selon Barré, dans la réalisation de Son œuvre, car c'est Lui qui établit et fonde les écoles, Dieu appelle Jean-Baptiste à adopter incon-ditionnellement la condition et le sort des maîtres pauvres, se dépouillant de sa condition antérieure, de ses biens et de sa position dans le monde et l'Eglise. L'itinéraire de recherche de Jean-Baptiste, qui s'était converti en un itinéraire uni à d'autres itinéraires, débouche maintenant sur les exigences d'un itinéraire d'incarnation radicale. Radicale en son caractère de totalité, aussi bien que dans son caractère d'historicité. Assumer ici et maintenant les insécurités des maîtres parce que c'est là que Dieu l'appelle, qui établit et fonde son œuvre.
En ce sens, nous voyons comment la lecture de Blain pourrait détourner de l'intelligence de cette « mise en situation » de M. de La Salle. Blain relève en tout cela la nécessité pour Jean-Baptiste de donner un exemple de renoncement total. Plus encore, le biographe voit dans cette situation une leçon de confiance en la divine Providence. Peut-être son souci de nous présenter dans sa lecture de l'événement la « leçon » et « l'exemple » qui appuie cette leçon, l'a-t-il porté à interpréter les paroles-force comme une leçon et l'action comme un geste. Le risque est de conclure de tout cela qu'il s'agit d'une leçon d'héroïsme évangé-lique : Jean-Baptiste aurait pris conscience d'une forme évangélique et l'aurait reproduite pour enseigner aux Frères, par l'exemple et la parole, cette exigence particulière qu'il avait méditée dans l'Evangile, la confiance en la divine Pro-vidence. Tout ceci paraît être commandé par une manière assez inadéquate de concevoir la révélation : formes de l'Evangile, vérités et vertus, imitation des exemples de Jésus-Christ. Maillefer, de son côté, avec son style linéaire et direct, a peut-être mieux perçu, parce qu'il n'entend pas prêcher, que la con-joncture est celle d'un appel.
Ce que ni l'un ni l'autre n'a peut-être été capable de mettre en évidence, c'est que l'Evangile fait irruption comme la parole vivante de Dieu dans la conjoncture où joue l'interaction de Jean-

Baptiste, des maîtres et de Barré. Dans cette interaction il y a une référence explicite à l'Evangile écrit qui inter-prète, juge et révèle l'exigence du moment critique. Il s'agit donc d'un moment critique révélationnel de l'itinéraire de M. de La Salle, où l'ici-et-maintenant d'incertitude s'ouvre non seulement à l'intégration et à la signification des enga-gements antérieurs, mais à leur intelligence à la lumière de la foi comme l'itiné-raire des appels incessants de Dieu qui est à l'œuvre, réalisant son dessein. Sa mémoire est ainsi historique et transcendante. L'incarnation et la mission de Jésus-Christ sont normatives pour sa vie et lui révèlent ici et maintenant le projet de Dieu qui l'appelle à se vouer totalement à son œuvre.

De fait, Blain nous transmet un long texte de considérations de M. de La Salle dans cette situation, qui contredisent sa propre lecture réduite aux pers-pectives d'un renoncement total. Ce texte nous dit que ce qui est en question n'est pas une leçon de confiance en la Providence, ni un geste héroïque de renoncement total, mais la reconnaissance d'une vocation, ce qui confirme ce que nous venons de dire. Ce texte ne nous est parvenu que par Blain; il le cite entre guillemets, mais sans affirmer qu'il provient du Mémoire. D'autre part, comme il n'est ni transmis ni repris par les autres biographes, il reste difficile pour le moment de se prononcer sur son origine. Le texte met en relief les moti-vations qui sont en jeu dans la situation, et celles-ci peuvent de fait être con-trôlées, du moins dans l'œuvre de Bernard. De toutes manières, qu'il provienne du Mémoire autobiographique ou qu'il soit de Blain, le texte offre une matière plus exacte que les considérations des biographes sur le fait; il convient donc que nous l'étudiions ici.

Blain le présente divisé en dix articles 1. Les six premiers situent la con-joncture : l'invitation de Jean-Baptiste aux maîtres pour qu'ils assument l'aban-don économique comme abandon total à Dieu, attitude sans fondement tant qu'il n'est pas lui-même pauvre. Les insécurités des maîtres mettent en péril la stabilité du projet. Le péril de l'instabilité menace la continuité de l'œuvre. Tout peut se terminer par sa ruine.

« Voici les raisons qui le lui persuadaient et qu'il se disait à lui-même :

» 1. J'ai la bouche fermée et je ne suis point en droit de leur tenir le langage de perfection que je leur faisais sur la pauvreté si je ne suis pauvre moi-même; ni sur l'abandon à la Providence, si j'ai des ressources assurées contre la misère; ni sur la parfaite confiance en Dieu, si un assez bon revenu m'ôte tout sujet d'inquiétude.

» 2. En demeurant ce que je suis et eux ce qu'ils sont, leur tentation continuera, parce que ce qui en fait le sujet subsistera et je ne pourrai y apporter de remède; car ils trouveront toujours dans mon revenu un prétexte spécieux et même rai-sonnable pour autoriser leur défiance sur le présent et leur inquiétude sur l'avenir.

» 3. Une tentation si plausible en apparence ne manquera pas tôt ou tard d'avoir l'effet que le démon en attend : les maîtres, ou tous ensemble, ou tour à tour, sortiront et me laisseront une seconde fois la maison vide, et les écoles sans personnes propres à les conduire.

» 4. Cette désertion qui fera éclat dans toute la ville fera peur à tous ceux qui pourraient avoir la pensée de se faire maîtres d'écoles; leur vocation se glacera et avant que d'entrer dans la maison ils seront saisis de la même tentation que ceux qui en sont sortis.

» 5. Des écoles sans maîtres certains tomberont avec leurs fondations; en ce cas les héritiers voudront rentrer dans les biens donnés pour les établir.

» 6. Par tous ces degrés de chute l'institution des écoles chrétiennes et gratuites s'ensevelira sous ses ruines et il ne faudra plus songer à les relever. » Ces six articles n'ont pas besoin de commentaire : ils confirment, croyons-nous, ce que nous venons d'exposer. Il n'est cependant pas inutile de faire ressortir quelques points qui manifestent comment l'adhésion à la volonté de Dieu s'ins-crit dans le concret d'une histoire et d'une situation. Jean-Baptiste observe que la différence entre « ce que je suis » et « ce qu'ils sont » fait problème. Pauvreté, abandon à la Providence et confiance en Dieu signifient des choses différentes pour un chanoine riche et pour des maîtres démunis économiquement. Parler d'Evangile en cette situation n'a aucun sens. Mais ce même

problème est la cause d'un mal, non seulement dans l'immédiat, mais dans l'avenir parce qu'il empêchera la venue de nouveaux maîtres.

1 BLAIN 1, pp. 191-192.

De plus Jean-Baptiste parle explicitement de la sortie des premiers maîtres, du manque actuel de confiance et des inquiétudes au sujet de l'avenir. Il a conscience d'une histoire. Les pas qu'il avait accomplis en entrant dans le monde des maîtres le conduisent à présent à se poser une nouvelle question. S'il ne fait rien pour changer la situation, tous les pas antérieurs auront été accomplis en vain et l'œuvre commencée ira à sa ruine. Il avait toujours agi pour que l'œuvre réussisse. Jean-Baptiste aurait pu tout abandonner à ce moment. Mais dans cette situation il se pose des questions que le texte de Blain présente dans les deux articles suivants sur la compatibilité des fonctions de chanoine et celles d'un supérieur qui soutient la maison et les écoles : v. 7. Quand même tous ces inconvénients ne seraient pas à craindre, dois-je, puis-je même être le supérieur de ces maîtres sans cesser d'être chanoine ?

Puis-je accorder l'assiduité à être à la maison pour être à leur tête dans tous les exercices de piété et pour veiller sur eux, avec l'assiduité au chœur et à l'office canonial ? et s'ils ne le sont pas, il faut donc renoncer à l'un ou à l'autre.

» 8. Il est vrai qu'une prébende canoniale n'est pas un obstacle aux bonnes

œuvres, et que le soin d'assister au chœur et de chanter les louanges de Dieu n'empêche pas de rendre d'autres services à l'Eglise et de se livrer au salut des

âmes. On peut partager son temps entre ces deux nobles fonctions, et faire voir que pour être bon chanoine on ne doit pas être oisif hors du chœur, ni chercher dans ce titre un honnête prétexte pour prendre au sortir des stalles un repos aussi long que le reste du jour, pour s'engraisser dans une molle indolence et ne rien faire dans la vigne du Seigneur : mais est-il vrai que je puis être tout à la fois bon chanoine et bon supérieur d'une communauté qui demande résidence ? Si je remplis dignement ce dernier emploi, je dois faire vaquer toutes les fonctions du premier, car obligé d'être toujours dans la maison, je ne puis jamais être au chœur. Ainsi si ces deux devoirs ne peuvent s'allier, il faut prendre parti pour l'un ou pour l'autre. Cinq ou six heures d'office canonial par jour seraient une trop grande brèche à l'assiduité dans une maison dont j'ai la direction. » II n'est pas impossible que Blain justifie au n° 8 la compatibilité entre apostolat et canonicat : lui-même était chanoine et continuait de l'être quand il était chargé de la direction de la communauté de Rouen comme supérieur ecclésias-tique. En tout cas, le développement du n° 8 paraît affaiblir la logique du raisonnement : même en faisant abstraction de la conjoncture, Jean-Baptiste met en doute la compatibilité de deux fonctions qui requièrent un homme com-plet, celle de devoirs qui ne peuvent se concilier, et il considère la nécessité de « prendre parti pour l'un ou pour l'autre ». Il se pose donc une alternative; constatons cependant qu'il ne la propose pas à partir d'un idéal, mais d'une situation concrète, comme à partir de ses engagements antérieurs et de la pos-sibilité de continuer l'œuvre. Dans les articles 9 et 10, le texte propose alors les critères pour le choix :

« 9. Or dans ce choix qu'est-ce qui peut me déterminer ? De quel côté dois-je pencher ? La plus grande gloire de Dieu, le plus grand service de l'Eglise, ma perfection, le salut des âmes, voilà les objets que je dois me proposer et les fins qui doivent me diriger; mais si je ne prends conseil que de ces nobles motifs, je dois me déterminer à quitter mon canonicat pour me livrer au soin des écoles et de l'éducation des maîtres destinés à les conduire.

» 10. Enfin comme je ne sens plus d'attrait pour la vocation de chanoine, il paraît qu'elle m'a quitté avant que j'en quitte l'état. Cet état n'est plus pour moi, et quoique je n'y sois entré que par la bonne porte il me semble que Dieu me l'ouvre aujourd'hui pour en sortir. La même voix qui m'y a appelé semble m'ap-peler ailleurs. Je porte cette réponse dans le fond de ma conscience et je l'entends quand je la consulte. Il est vrai que la main de Dieu m'ayant placé dans l'état où je suis, c'est elle-même qui doit m'en retirer. Mais ne paraît-elle pas assez visible-ment me montrer aujourd'hui un autre état qui mérite la préférence et m'y mener comme par la main. » Les critères que propose le texte sont donc objectifs, ce sont sans doute de « nobles motifs ». Mais notons que

dans l'article 10 ils sont compris dans la ligne d'une histoire personnelle. La main de Dieu l'avait placé dans l'état où il était, et il semble que cette même voix l'appelle visiblement à un autre état. Dans ces réflexions, nous trouvons un écho certain du Mémoire que nous avons étudié précédemment. Dieu le mène comme par la main. Jean-Baptiste est convaincu que c'est Dieu qui conduit toutes choses. Dans les pas successifs qu'il a faits pour s'approcher des maîtres, jusqu'à incarner sa vie dans une maison avec eux, il a progressivement perdu l'« attrait » pour l'état de chanoine. Selon le texte, la vocation de chanoine l'a abandonné avant qu'il en abandonne l'état. Il parle donc d'un processus intérieur, de « la voix qu'il écoute au fond de sa conscience », voix qui a convergé dans cette ligne en un itinéraire lent et qui a pris beaucoup de temps.

Ne passons pas trop vite sur cette crise de vocation. C'est bien de crise qu'il faut parler, si nous nous souvenons qu'au moment de son option pour le sacer-doce, Jean-Baptiste aussi bien dans ses relations avec Roland, dans ses démarches pour se charger d'une paroisse, que dans l'ensemble de la situation, avait dis-cerné que Dieu voulait qu'il demeurât dans la situation de chanoine. Dans cette occasion, nous avons vu comment le processus intérieur convergeait avec le processus extérieur, dans la recherche de la volonté de Dieu et que tout s'était cristallisé à la voix de son supérieur ecclésiastique qui l'avait « fixé » dans cet état. Le partage de la vie et de la situation des maîtres provoque à présent une véritable crise de vocation. Jean-Baptiste doit choisir. Les mêmes constantes de son comportement se retrouvent ici. La conscience de suivre la main de Dieu qui le conduit, les engagements sérieux pour que l'œuvre réussisse, ici dans une conjoncture beaucoup plus dramatique, parce que de son choix dépend la stabilité ou la désintégration de la communauté des maîtres. Plus dramatique encore, parce que de la stabilité des maîtres dépend la continuité ou la ruine des écoles.

La dramatique « croisée des chemins » que décrit Blain est par conséquent celle d'un choix, et non pas celle d'une leçon ou d'un geste spirituel. Et cette « croisée des chemins » n'est pas celle d'un moment privilégié, mais celle d'une action extérieure que rejoint un processus intérieur. En d'autres termes, l'action et la parole des maîtres, celles de Jean-Baptiste qui a incarné sa vie avec eux, les éduquant à l'abandon, le tout en vue d'une mission, celles de Barré qui lui en révèle les conséquences radicales, convergent progressivement dans le fond de sa conscience où fait irruption avec force la parole vivante de l'Evangile, l'appel à s'incarner comme le Fils de l'homme dans la condition des maîtres, partageant complètement leur insécurité, s'abandonnant totalement au Dieu qui réalise son œuvre de salut, par ses envoyés qui évangélisent les pauvres.

Nous ignorons jusqu'à quel point on peut affirmer que ce texte est une citation littérale du Mémoire; mais la concordance avec les constantes que nous avons étudiées dans ses comportements est notable. En outre, lorsque Blain décrit la croisée des chemins, il le fait en ces termes :

« Quels moyens de soutenir les établissements, s'il n'avait des gens prêts à rem-placer M. Niel partout. Se charger de pourvoir de maîtres des écoles vacantes, c'était prendre sur son compte une œuvre qu'il estimait et qu'il aimait, mais dont il ne voulait alors avoir qu'une direction libre et volontaire, sans engagement et sans obligation. D'un côté, il craignait la chute des établissements de M. Niel; de l'autre il prévoyait que s'il n'avait pas des maîtres à faire marcher sur les pas d'un homme voltigeant d'école en école, pour le remplacer, il en verrait la déca-dence suivre de bien près l'établissement. En cet embarras, il se résolut de faire une retraite pour implorer les lumières de Dieu et s'instruire de ses saintes volontés. Afin de la faire avec plus de recueillement et de silence, il loua un petit jardin fort solitaire proche des augustins... » 1. Ici, Blain commente la situation avec ses propres paroles et décrit l'action de manière à mettre en relief le caractère héroïque de Jean-Baptiste de La Salle. En effet, dans ce contexte, il nous dit que Jean-Baptiste prie, fait pénitence,

1 BLAIN 1, p. 182. Notons qu'il ne précise pas la date. Il se réfère en outre à des « mémoires » sans spécifier s'il s'agit du Mémoire autobiographique de M. de La Salle et il ne cite pas entre guillemets. Plus loin il citera de nouveau des « mémoires », mais évidem-ment il ne s'agit pas de la plume de Jean-Baptiste : « Ha ! dit le Mémoire que nous copions, si les murailles du petit cabinet qui lui servait de cellule pouvaient parler, que ne diraient-elles pas de ses sanglantes disciplines et

des autres pieux exercices... ». Il s'agit sans doute de témoignages des Frères qui avaient toujours été impressionnés par la mortification du saint.
suivant en cela le récit des mémoires provenant des Frères 1. Malheureusement, en vue de marquer le dramatisme de la situation, il lui faut parler de Nyel comme d'un homme « voltigeant ». Pour agrandir la physionomie de son héros, il diminue celle des autres. En outre, en présentant la retraite, la prière et la pénitence de M. de La Salle qui cherche la volonté de Dieu, il perd de vue que cette retraite, ces prières, ces pénitences sont insérées dans un itinéraire de relations concrètes. Blain dilue donc, contrairement à ce qu'il se proposait, le dramatisme de l'« em-barras » et de la « croisée des chemins » de Jean-Baptiste de La Salle.
En ce sens, le texte qu'il nous transmet avec les dix arguments où se pose l'alternative du canonicat ou de la vocation scolaire nous paraît situer d'une manière plus exacte la crise de vocation de Jean-Baptiste. Ce texte nous fait mieux comprendre en fait la conjoncture, la densité de ses engagements avec Nyel, avec les maîtres, les efforts pour créer une première forme de communauté, aussi bien que l'irruption de la parole vivante de Dieu qui l'appelle. La crise de vocation de Jean-Baptiste n'a donc pas son origine dans des idéaux désincarnés qu'il se propose, en les tirant de « formes » évangéliques abstraites, de gestes héroïques spirituels ou de leçons morales, pas même de vues idéales que lui proposent Barré ou les maîtres. C'est un itinéraire d'incarnation, d'engagement en engagement, jusqu'à assumer le monde des pauvres, qui l'a conduit jusqu'à ce grand embarras. Sa crise n'est pas une crise intellectuelle, mais dans une mise en situation, la convergence des exigences de l'appel de Dieu qui l'a conduit progressivement.
Finalement, il apparaît visiblement à Jean-Baptiste, en 1682, que Dieu le veut parmi les maîtres; ainsi l'affirment des fragments qui proviennent sans doute du Mémoire :
« Sur la fin de l'année 1682, il parut visiblement à M. de La Salle que Dieu l'appelait
à prendre soin des écoles. Et il comprit que devant être le premier aux exercices qu'il avait établis dans sa maison et donner l'exemple à ceux pour qui ils étaient
établis (crut) qu'il ne pouvait pas faire cela et être en même temps assidu à l'office du chœur, ce que son directeur ne pouvait pas approuver et exigeait de lui qu'il fût fort assidu » 2.
« Enfin après bien des réflexions faites en la présence de Dieu, après bien des prières, après bien des consultations, il lui parut visiblement sur la fin de l'année
1682 (dit-il lui-même) que Dieu l'appelait à prendre le soin des écoles, et que devant
être le premier à tous les exercices de la communauté, il ne pouvait assister à l'office aussi assidûment que son directeur l'exigeait » 3.
1 Peut-être la retraite dont Bernard parle, pp. 48-49, est-elle la même que mentionne BLAIN 1, p. 182. Personne ne la situe chronologiquement.
2 Ber., p. 49.
3 BLAIN 1, p. 193.
Blain affirme que c'est une citation explicite de M. de La Salle et il suit exacte-ment le même texte que Bernard. Il est notable également que quelques expres-sions sont identiques au texte des dix considérations étudiées plus haut. Mal-heureusement cette concordance ne nous permet pas d'assurer que les considé-rations mises dans la bouche de M. de La Salle proviennent du Mémoire auto-biographique; Jean-Baptiste n'est pas un homme enclin aux confidences. Blain a pu fort bien construire ces considérations à partir de ce texte certainement plus sobre que nous venons de citer et qu'il attribue à de La Salle lui-même. Ce qui est certain, c'est que ces considérations nous font mieux pressentir le poids des faits, la densité de l'option que fait de La Salle vers la fin de 1682. Notons qu'il fait cette option dans la nouvelle maison, donnée qui nous intéresse en tant qu'elle manifeste avec plus d'évidence que les consultations, les délibérations, les réflexions, les prières et les pénitences, et la référence à l'Evangile écrit convergent dans une mise en situation où il « lui paraît visiblement » que Dieu l'appelle.
L'appel n'est donc pas une chose illusoire, ni une déduction de principes évangéliques, mais une exigence perçue concrètement dans une situation où il s'incarne, qu'il assume et qu'il adopte

librement. En ce sens, les gestes héroïques de Jean-Baptiste ne sont pas des gestes désincarnés, a-historiques. La grandeur de son visage n'est pas dans une leçon morale ou dans l'imitation de gestes évangéliques, mais dans l'acceptation consciente d'un appel qu'il a perçu con-crètement dans son histoire. Les prières, les pénitences, le détachement, etc... ne sont pas des leçons morales, mais ils font partie d'un processus : le sien, avec les maîtres qu'il consulte. L'héroïcité de l'abandon de son monde n'est pas désincarnée de la perception d'un monde nouveau où Dieu l'appelle. Le drama-tisme du choix, le grand embarras d'une crise de vocation possède tout le poids existentiel d'un homme qui doit briser non seulement avec son monde social, mais même avec ce qui précédemment lui était apparu comme la volonté de Dieu.

C'est en cela que réside le dramatisme de la crise de vocation, et la gran-deur de sa figure spirituelle, dans un itinéraire concret où il cherche à voir la volonté de Dieu. En outre, cette reconnaissance d'une vocation implique la reconnaissance et l'acceptation d'une mission, non seulement celle des maîtres, mais une mission personnelle qui lui apparaît visiblement être une exigence de Dieu : établir les maîtres, adoptant leur condition de pauvres, partageant leurs insécurités. Le dépouillement exigé par cette incarnation n'est donc pas mépris de son monde antérieur, de son canonicat, mais le fruit d'une évidence à laquelle il ne peut se dérober; l'avenir des écoles chrétiennes dépend de ce que, non seulement il vive avec les maîtres, mais qu'il soit comme eux. Non seulement vivre comme un pauvre, mais être effectivement pauvre. Le choix pour les écoles

est ainsi en tension entre une mémoire qui assume les pas antérieurs et une espérance qui s'appuie uniquement sur la promesse de Dieu lequel réalise son œuvre de salut par les écoles chrétiennes. Ce choix recueille tout entier l'attitude qui l'avait mû dès le principe, l'abandon confiant à la Providence de Dieu qui conduit, et qui l'a conduit jusqu'au cœur du monde. L'expérience de la Provi-dence de Dieu est ainsi historique non seulement au sens d'accumulation de faits, et d'un sens qui leur est donné, mais par la reconnaissance de l'événement du salut en acte : la mission du Fils de l'homme.

L'appel de Dieu, la conduite de Dieu sont concrets; Jean-Baptiste se meut dans le concret, le visible. Nous pourrions presque dire que visible équivaut à intramondain, parce que l'appel de Dieu n'est perçu visiblement que dans la fragilité de l'œuvre, les hésitations des maîtres que Bernard signale précisément durant le temps qu'ils vivent avec M. de La Salle, jusque 1682, et sans plus de précisions 1. Cet appel est intramondain, mais évidemment, en son historicité même, transcendental, par sa référence radicale à la révélation de Dieu, à la parole vivante de l'Evangile qui l'appelle ici et maintenant. Ce qu'il a vu dans le tissu des faits est une vocation qui lui demande d'abandonner sa propre direc-tion volontaire et d'embrasser l'œuvre des écoles où s'actualise la mission du Fils de l'homme.

Pour un homme que nous avons vu agir sans précipitation, l'aboutissement à cette option représente sans doute un moment très grave, où il tient toute sa vie entre ses mains d'une manière consciente et libre. Le grand embarras et l'assomption libre et irrévocable d'une mission personnelle dans l'établissement des écoles signifient pour Jean-Baptiste que les paroles de Roland, les sugges-tions de ses amis, les idées du mouvement catéchétique et scolaire sont devenues sa propre parole. Et, homme de foi, il assume cette parole comme sa parole parce qu'il discerne concrètement que c'est la parole de Dieu. La confiance en Dieu, la pauvreté, l'abandon à la Providence qui marquent profondément son expé-rience religieuse sont ainsi vécus dans l'itinéraire d'un homme qui s'incarne dans la situation des pauvres et qui se sait envoyé pour appuyer ses Frères, dans un itinéraire commun qui se concrétise dans la mission d'évangéliser les pauvres.

Assumer irrévocablement une mission comme appel de Dieu implique pour Jean-Baptiste l'abandon de toute fonction, de toute relation qui l'absorbent en dehors du lieu où Dieu le veut 2. Il convient que nous nous arrêtions sur cette

1 Ber., p. 47; BLAIN 1, pp. 183 et 185 ne permettent pas de préciser davantage la date des hésitations des maîtres. Ms Re., p. 41, non plus.

2 Ber., pp. 48-49, affirme que depuis l'époque où Jean-Baptiste avait tenté de per-muter son canonicat pour une paroisse, il ne se considérait plus appelé à la vie de chanoine. Cette affirmation ne peut être démontrée; la seule chose que nous disent les faits d'une
réflexion, pour saisir les similitudes et les différences avec les moments pré-cédents où nous l'avons vu délibérer sur le lieu où Dieu le veut. Chanoine, il délibère sur son option pour la vie ecclésiastique, plus concrètement pour savoir si Dieu le veut chanoine ou curé. En cette circonstance, ses délibérations et démarches aboutissent au refus de l'Archevêque. On serait tenté de rappeler l'expression de Maillefer : « il fallait un âge mûr ».

C'est précisément le cas du grand embarras. Ici il ne s'agit plus des délibé-rations, des démarches et des consultations d'un adolescent. Quand Jean-Baptiste assume la mission en 1682, il ne le fait plus au cours d'un processus de recherche juvénile, mais c'est l'itinéraire d'un homme mûr, engagé avec d'autres, conscient de la situation sociale et politique de sa ville, conscient aussi de la nécessité des écoles et du danger où elles se trouvent de tomber en ruines sans possibilité de reconstruction. En un mot, conscient d'une nécessité concrète des pauvres et de l'efficacité d'un instrument pastoral de la réforme catholique française, l'école. « Le lieu où Dieu le veut » n'est pas ainsi un lieu intérieur ou à part où il cherche Dieu d'une manière illusoire, mais il le reconnaît visiblement et désormais personne ne pourra le faire revenir en arrière.

Les délibérations du grand embarras qui culminent dans cette vision et cette acceptation se produisent avant le recours à l'Archevêque. Toute la décision est sienne. Le poids de l'expérience évangélique est précisément ici, dans ce dépouil-lement et cette désaxation qui est toute personnelle. Désaxation de son milieu familial, de son milieu social, finalement de la propre direction religieuse qu'il avait donnée à sa vie par le canonicat. La désaxation est ainsi un mouvement d'incarnation, avec les maîtres, pour une mission. La voix de Dieu n'est pas illusoire. Cela n'aurait pas suffi pour arracher un homme non seulement à son milieu social, mais à cela même qui avait donné sens à son existence dans la dimension la plus religieuse : le canonicat. Ce sont des voix d'hommes qui convergent dans une action où il reconnaît la voix de Dieu. C'est dans la ren-contre réelle d'engagements en vue de réaliser une œuvre commune qu'il répond à un mal social de l'époque où ces voix trouvent leur dimension trans-cendante de mémoire et d'espérance. Dans ce processus, se révèle la parole vivante de l'Evangile.

Jean-Baptiste reconnaît un « appel » là où Bernard, avec peut-être une vision simple de la Providence, évoque une « occasion » permise par Dieu pour conduire Jean-Baptiste à la perfection évangélique, imitant Nôtre-Seigneur et manière certaine, c'est que Jean-Baptiste est l'homme de Dieu qui ne change pas de route par intuition personnelle. Quand il décide de laisser la vie de chanoine, c'est qu'il a reconnu « visiblement » que Dieu lui indique un autre chemin.
les apôtres 1. La lecture de Bernard s'arrête certainement en-deçà de l'expérience de Jean-Baptiste. Le Dieu de Jean-Baptiste n'est pas le Dieu qui permet des choses, mais le Dieu qui a été fidèle à le conduire, qui l'appelle maintenant, qu'il reconnaît visiblement, qui envoie pour une mission qui se prolonge dans l'avenir, le Dieu qui sera fidèle et qui mérite donc qu'on s'abandonne à lui avec confiance. La perfection évangélique de Jean-Baptiste n'est pas l'imitation exté-rieure de gestes. Dans son itinéraire, il a été certainement éduqué à suivre Nôtre-Seigneur et les apôtres, comme dit Bernard, mais cet itinéraire de foi est celui-là même par lequel il adopte le monde des pauvres, pauvre lui-même.

Les délibérations personnelles qui culminent dans son option ne sont cependant pas celles d'une subjectivité enfermée en elle-même. Durant des mois, de La Salle a suspendu sa résolution, jusqu'à obtenir la complète approba-tion de son directeur spirituel et finalement celle de l'Archevêque. La recon-naissance de la volonté de Dieu passe par conséquent par cette période de neuf à dix mois dont parlent les biographes 2. Ce temps de démarches d'un homme qui a déjà vu clairement sont également révélatrices de l'orientation religieuse de son option. En effet, notons que sa manière de se comporter avec son direc-teur spirituel révèle une détermination déjà reconnue et qui s'affermit. Jean-Baptiste se trouve durant ces mois entre les pressions de Barré qui le pousse à tout abandonner

afin de s'occuper des maîtres et les recommandations prudentes de son directeur spirituel, sans oublier la situation qu'il vit déjà avec les maîtres. Les conseils de l'un et de l'autre ne sont pas déterminants. Le fait de chercher un troisième parti, chez quelqu'un qui voit la situation du dehors, nous indique la sérénité d'un homme mûr qui croît avec la conviction ferme d'un appel de Dieu.

De toutes manières, les faits ont déjà parlé pour lui avec clarté, il a « vu visiblement », ses engagements sont parvenus à un point de non-retour. Ses consultations sont ainsi de lutte, de discernement, cherchant à convaincre son directeur qui peut ratifier pour lui la voix de Dieu. Toutes ces démarches montrent ainsi le processus intérieur qui se développe au fil des mois, par des recherches, des consultations, des conversations. La ratification de son chemin nouveau par son directeur spirituel le mettra dans une ligne irréversible que déjà nulle opposition ne pourra changer. Docile et inflexible en même temps, Jean-Baptiste veut ratifier en Eglise ce qui pour lui a déjà été l'objet d'une « révélation ».

Que la polarisation sur la volonté de Dieu qui l'appelle s'identifie avec la polarisation sur les maîtres, cela apparaît avec plus d'évidence quand nous nous

1 Ber., pp. 47, 49-50.

2 Ber., p. 50 et BLAIN 1, p. 196.

arrêtons sur le contenu de ces démarches en vue de ratifier l'option entrevue visiblement. Blain, par exemple, cite un texte qu'il met dans la bouche du direc-teur spirituel, et qui révèle que le contenu des consultations relatives à l'option entre canonicat et écoles est parallèle et concomitant à la fondation de l'œuvre. Nous ne pouvons affirmer que ce texte provienne du Mémoire ; les autres biographes n'en font pas mention; mais il nous faut le lire :

« Puisque vous êtes résolu, lui disait-on, de faire un abandon général de votre patrimoine, faites-le en faveur de votre communauté. La piété et une espèce d'équité semblent vous en faire un devoir. Personne ne peut y trouver à redire.

C'est votre ouvrage, il n'est encore qu'ébauché, il n'a pas moins besoin de vos biens que de votre main pour pouvoir se soutenir. En qualité de père, vous devez pourvoir à la subsistance de vos enfants, par préférence à des étrangers. La sagesse le dit, et votre bon cœur doit l'approuver. Les prudents du siècle qui seraient tentés de blâmer le dépouillement de vos biens, feront justice à la sage destination que vous en ferez en faveur de vos établissements. L'exemple de M. Roland, dont vous avez pris les avis lorsqu'il vivait et dont vous respectez la mort, doit vous servir de modèle. Il a fondé les écoles pour les filles. Pourquoi ne pas faire pour les vôtres ce qu'il a fait pour les siennes ? » 1. Le texte est extrêmement intéressant. Evidemment, nous ne pouvons pas le considérer comme un écho parfait du contenu des consultations. Ce serait courir le risque de totaliser ce qui n'est qu'un fragment. Mais le fait que Blain le cite, prouve qu'il le considérait comme un élément capital de l'option. En premier lieu, le texte ne met pas en doute que l'œuvre des écoles soit déjà celle de Jean-Baptiste (« votre ouvrage »); il ne met pas davantage en question que cette œuvre exige la présence d'un homme complet qui ne soit pas partagé entre les occupations du chœur et sa présence dans la maison et l'assiduité aux exercices des maîtres, comme disait le Mémoire. Ce texte que nous rapporte Blain donne pour acquis que Jean-Baptiste a déjà assumé l'œuvre comme son œuvre.

Mais ce qui est en question, c'est l'abandon à la Providence : comment, jusqu'à quel point assumer les insécurités des maîtres ? En outre, le texte dit déjà d'une manière explicite que Jean-Baptiste est décidé à tout abandonner, y compris son patrimoine. Ainsi, au moment de cette consultation, de La Salle veut déjà assumer totalement la condition des maîtres, de pauvre avec les pauvres. Les recommandations sont de valeur différente. Celle qu'il tire de l'exemple de Roland serait certainement pour lui un argument de poids. Par fidélité à Roland, il avait accompli les premiers pas dans l'œuvre qui est maintenant sienne. Il serait agréable aux maîtres qu'il pourvoie à leur subsistance ; le tout indique un ton de prudence qui s'accorderait bien avec la prudence du siècle.

1 BLAIN 1, p. 217.

Mais Jean-Baptiste avait appris un autre langage de la part de Barré : embrasser l'œuvre en refusant aussi bien les sécurités du siècle que celles de la vie reli-gieuse traditionnelle. C'est l'œuvre de Dieu, c'est Lui qui établit, Lui qui fonde.

Deux données nouvelles éclaireront la direction vers laquelle s'incline Jean-Baptiste. Une prière que nous transcrivent Blain et Bernard, et quelques paroles de Jean-Baptiste se soumettant d'une manière inconditionnelle à la discrétion de son directeur :

« Mon Dieu, je ne sais pas s'il faut fonder, ou s'il ne faut point fonder : ce n'est pas à moi à établir des communautés ni à savoir comment il faut les établir.

C'est à vous à le savoir et à le faire en la manière qu'il vous plaira. Je n'ose fon-der, parce que je ne sais pas votre volonté. Je ne contribuerai donc en rien à fonder nos maisons : si vous les fondez, elles seront fondées, si vous ne les fondez pas, elles demeureront sans fondation. Je vous prie de me faire connaître votre sainte volonté. »

« Voici les termes humbles et soumis qu'il ajouta : je ne m'en déferai pas, si vous ne le voulez : je ne m'en déferai qu'autant que vous le voudrez, si vous me dites de conserver quelque chose, ne fût-ce que cinq sols, je les conserverai » 1. La manière dont la prière pose la question révèle le plus intime de ce qui se passe entre Dieu et Jean-Baptiste et la façon dont il comprend l'établissement et la fondation des écoles et de la communauté. Ce n'est pas lui qui fonde, qui établit. Il est un « envoyé » et il veut seulement accomplir la volonté de Dieu. L'œuvre qu'il a assumée n'est pas la sienne mais il la considère profondément comme l'œuvre de Dieu; c'est à Lui seul qu'il appartient de décider comment fonder; si Lui la fonde, elle sera bien fondée. La prière ne manifeste pas seulement non plus un homme humble ou indécis, mais une double radicalisation, en Dieu et dans l'œuvre de Dieu. La prière émerge ainsi au plus profond de sa conscience en ce processus de démarches concrètes.

D'autre part, dans toutes ces démarches concrètes, il n'agit pas sans le consentement de son directeur spirituel, comme nous le révèlent les paroles du second texte. Le rapprochement des deux textes éclaire donc la direction vers laquelle se meut Jean-Baptiste; assumer l'œuvre de Dieu, totalement disposé à s'abandonner à sa volonté, y compris l'abandon économique. Mais il fait tout cela en discernant, cherchant à reconnaître la volonté de Dieu pour y adhérer inconditionnellement.

Cette prière et ces paroles de Jean-Baptiste sont situées par Bernard et Maillefer après que Jean-Baptiste ait vaincu les difficultés et les oppositions de son directeur spirituel et de l'Archevêque au sujet de la démis-

1 BLAIN 1, pp. 218-219. Même prière et mêmes paroles de M. de La Salle à son directeur dans Ber., pp. 59-60, les deux biographes qui citent le Mémoire d'une manière plus suivie.

 sion du canonicat. Mais nous les étudions ici parce qu'elles nous paraissent bien illustrer l'attitude générale de Jean-Baptiste, non seulement dans la recherche de la renonciation aux biens, mais aussi dans ce qui concerne la sortie de l'état de chanoine, embrassant l'appel à un nouvel état, une nouvelle mission. En outre, la renonciation au canonicat n'est pas indépendante de la reconnais-sance d'une mission, et l'abandon du patrimoine pour être pauvre avec les pauvres n'est pas davantage indépendant de l'adhésion à un appel. Tous ces renoncements ne sont pas de simples gestes spirituels de détachement des richesses ou de sa position civile et ecclésiastique, mais l'itinéraire spirituel d'un homme qui reconnaît un appel, une mission dans une communauté, abandonné à l'action de la Providence avec les pauvres, polarisé exclusivement sur l'accomplissement de l'œuvre de Dieu.

Durant cette période de démarches, de consultations, de prière, Jean-Baptiste toujours docile et soumis poursuit inflexiblement son chemin. Ni les oppositions familiales, ni les pressions de son milieu social ne l'arrêtent. En vain aussi les retards que l'Archevêque apporte indéfiniment à la question 1; devant son insistance, celui-ci accepte finalement la renonciation au canonicat avec les conditions qu'il stipulait le 16 août 1683 2. Maillefer se sent obligé à défendre cette inflexibilité de Jean-Baptiste, en disant qu'il ne s'agit pas de l'« entêtement » d'un homme enfermé en lui-même 3. D'une manière plus juste, Bernard et Blain relèvent la tonalité évangélique de cette inflexibilité :

celle de qui vend tout pour suivre le Christ. Les deux, en effet, citent le texte de Luc 12 : 33 dans cette situation 4. Cette signification évangélique n'échappait pas non plus à Maillefer 5.

Sans doute, pendant cette période d'attente imposée par les circonstances, se manifeste dans les attitudes de M. de La Salle une inflexibilité qui est assez nouvelle en comparaison avec l'action que nous avons étudiée précédemment. On aurait l'impression que c'est l'inflexibilité de quelqu'un qui a vu clair, qui s'efforce de faire voir aux autres ce qu'il a perçu lui-même. Jean-Baptiste a reconnu ce que les autres ne pouvaient saisir de l'extérieur. Saisi par Dieu de l'intérieur de la situation des pauvres et des maîtres, il se sent irrésistiblement

1 Les biographes ne concordent pas sur les motifs qui poussent l'Archevêque à retarder indéfiniment l'entrevue. Cf. Ber., pp. 51-55; BLAIN 1, pp. 201-206 et ms Ça., pp. 31-32; ms Re., pp. 46-49.

2 Ber., p. 56; BLAIN 1, p. 209.

3 Ms Ça., p. 33 et ms Re., p. 51.

4 Ber., p. 58; voir aussi p. 47; BLAIN 1, pp. 180 et 214-215.

5 Ms Ça., p. 29 et ms Re., p. 44.

 attiré, nous pourrions dire saisi par l'amour, et rien ne peut l'arrêter main-tenant dans une voie qui lui demande le dépouillement absolu et l'incarnation totale dans l'œuvre de Dieu. L'inflexibilité est ainsi comprise à l'intérieur d'un itinéraire d'incarnation par lequel il s'enracine évangéliquement au cœur du monde.

En d'autres termes, l'inflexibilité est évangélique parce qu'elle découle d'une expérience évangélique. Toutefois, nous avons déjà vu que cette expé-rience évangélique n'est pas la reproduction de formes et de comportements évangéliques mais la « vision » de ce que, dans son chemin, Dieu l'a arraché à son monde, l'appelant à accomplir son œuvre. Cette visibilité de la volonté de Dieu à laquelle il adhère inconditionnellement, passe concrètement par la visibilité des maîtres des écoles. Sa fidélité inflexible à Dieu est fidélité inflexible à l'œuvre de Dieu.

Nous avons tenté de saisir cet événement-clef qui culmine dans l'option irrévocable en réponse à un appel pour la réalisation du projet des écoles chré-tiennes avec toute sa densité et son poids historique. Il nous semble que cela a permis de situer mieux le noyau de l'expérience religieuse de M. de La Salle et de nous approcher de ce centre personnel où convergent progressivement les options antérieures, jusqu'à une désaxation radicale dans l'adoption incondi-tionnelle de la situation et du projet des écoles. A 32 ans, Jean-Baptiste a fait une option qu'il n'avait pas prévue au commencement : lier sa vie aux maîtres pour pourvoir à leurs besoins, stabilisant et assurant ainsi l'avenir de l'œuvre qu'il a reconnue comme l'œuvre de Dieu.

Avant de terminer ce chapitre, il n'est peut-être pas inutile de nous arrêter sur deux faits consécutifs à cette option qui nous montrent qu'elle se réalise effectivement. Il s'agit des démarches avec Barré pour se transporter à Paris, et du dépouillement effectif des biens. Une fois obtenue la permission de son directeur et de l'Archevêque pour renoncer au canonicat, Jean-Baptiste, con-seillé par Barré, fait des démarches pour se rendre à Paris. Par ce changement, non seulement il étendrait le rayonnement des écoles, mais il s'éloignerait des louanges et des critiques de Reims. Son directeur, au contraire, lui fait voir qu'il doit demeurer à Reims pour affermir l'œuvre commencée. Voici les paroles que nous transmet Blain :

« Votre nouvel Institut, dit-il à M. de La Salle, n'est pas encore formé, il n'est que conçu; il est en péril d'avorter si on le transporte à la capitale pour prendre naissance. L'ordre de la nature demande qu'il croisse dans le sein qui l'a conçu avant que de paraître au grand jour. Il faut laisser à une plante le temps de se nourrir, de se fortifier et de pousser de bonnes racines avant que de penser à la transporter et de lui donner un meilleur sol... Si vous voulez une autre comparaison, la voici : quand on veut élever un édifice, il faut lui creuser des fonde-ments... votre nouvelle communauté est cet édifice spirituel qui demande votre présence : c'est vous qui le fondez, c'est vous qui l'élevez... Vous pouvez avec raison, ajouta-t-il, appeler votre Compagnie le petit troupeau, une quinzaine de

sujets tout au plus le composent; encore sont-ils partagés ici, à Laon, à Guise et à Rethel; si allant à Paris vous en emmenez quelques-uns, vous l'affaiblissez » 1. Le texte porte sans doute la frappe de Blain, le grand style oratoire. Mais pour nous sa valeur réside dans ce qu'il met en évidence quelque chose des attitudes de M. de La Salle. Inflexible auparavant pour suivre les suggestions de Barré, à l'encontre de son directeur spirituel, Jean-Baptiste inverse maintenant les pôles. Les suggestions du directeur spirituel que Blain déclare produire, pèsent plus que celles de Barré. La raison ne peut être autre que celle de la volonté ferme de Jean-Baptiste de consolider l'œuvre que son père spirituel appelle « son œuvre », la plante, l'édifice, le petit troupeau que Dieu lui a confié : son inflexibilité est ordonnée à la consolidation de l'œuvre de Dieu.

Plus clairement encore que cette inflexibilité (qui apparaîtra plus évidente dans les chapitres suivants), ce changement qui s'est produit en Jean-Baptiste dès le moment où il a vu clairement que Dieu l'appelle à faire son œuvre, met en évidence deux choses. En premier lieu, que le discernement de Jean-Baptiste continue à se faire avec d'autres personnes, y compris des personnes qui n'appar-tiennent pas à la communauté des maîtres qu'il a assumée; en cela se confirme une constante de sa physionomie spirituelle; mais il est intéressant que dans ces démarches il ne suit pas aveuglément ce qu'on lui dit ni même ce qu'il « sent » comme appel de Dieu; il attend que les choses lui paraissent évidentes. En second lieu, et en relation avec le discernement, c'est « la réalisation de l'œuvre de Dieu » pour laquelle il a été appelé. La permanence à Reims révèle donc la vive conscience qu'a Jean-Baptiste d'une mission personnelle qu'il a désormais embrassée irrévocablement.

Le second fait consécutif à cette option, c'est le dépouillement effectif de son patrimoine. Entre 1684 et 1685, Jean-Baptiste hésitait à fonder ou non économiquement l'œuvre, en utilisant pour elle son patrimoine. N'oublions pas que toute cette action se déroule quand il est déjà au sein de la communauté qu'il a embrassée pour l'affermir du dedans. Evidemment, ni la recherche de sécurité des maîtres, ni les recommandations prudentes qu'ils lui font ne l'in-clinent à assurer l'œuvre; Jean-Baptiste a décidé de se libérer totalement de ses biens pour s'exposer complètement à l'action de Dieu qui est l'unique à fonder son œuvre. Indécis sur la manière de le faire 2, il a consulté Barré, et finalement,

1 BLAIN 1, pp. 212-213.

2 BLAIN 1, p. 218; Ber., pp. 58-59.

 avec l'approbation de son directeur, il distribue tous ses biens durant une grande famine, aux dires des biographes 1. Ceux-ci, dans le désir d'exalter la figure de leur héros, diluent les proportions réelles de ce fait, désincarnant les implications concrètes du dépouillement des biens. Les travaux d'archives que Léon de Marie Aroz a réalisés lui permettent de montrer que « l'exigence de charité qui a poussé Jean-Baptiste de La Salle à se dessaisir de ses biens en faveur des pauvres, n'a pu s'affranchir des limites imposées à sa générosité ». Ces limites sont, elles aussi, celles qu'impose la situation concrète. D'une part, les exigences de la « subsis-tance » personnelle de Jean-Baptiste, entendant par là, notamment, la préoccu-pation intellectuelle de « fournir sa bibliothèque de livres à son usage et à sa communauté ». Dans ce but, et aussi « pour faire les longs et pénibles voyages qu'il a entrepris », Bernard, de qui nous tenons ces détails, précise :

« Le peu qu'il s'était réservé par le conseil de son directeur et de ses plus intimes amis n'était que de 200 livres de rentes » 2.

Par ailleurs, Jean-Baptiste est conscient des exigences de sa charge de tuteur et de responsable des biens de famille, et il ne distribue pas les biens de ses frères, obligé qu'il était, observe encore Aroz « de subvenir aux nécessités de Jean-Louis, Pierre et Remy, ses frères encore en minorité » 3.

Son geste n'est donc pas un geste d'exaltation religieuse, mais il l'accomplit dans le respect de toutes ses responsabilités et de ses relations les plus intimes. Ce que représente donc cette distribution des biens, c'est le renoncement à « sa » sécurité économique qui retarde la croissance de l'œuvre de Dieu. Le geste est certainement religieux, non pas pour les motifs édifiants que

donnent les biographes, mais parce que, du dedans des faits et des engagements impliqués dans son histoire, c'est une réponse à l'appel de Dieu, se liant à des hommes pour une mission 4.

1 Ms Ça., pp. 35-36; ms Re., p. 54; BLAIN 1, p. 219 et Ber., pp. 60-61.

2 Ber., p. 61. Signalons que cette somme de 200 livres correspond au chiffre demandé pour chaque maître par le curé Dorigny dès 1679 (cf. G. RIGAULT, Hist. gén., t. 1, pp. 145-146); c'est le chiffre offert à Rethel en 1682 {id., p. 154); à Reims, paroisse Saint-Jacques, la somme monte exceptionnellement à 250 livres (cf. Maillefer, Ça. 15; Re. 22-23). Dans le mémoire rouennais, les Frères écriront de même : « En conséquence du vœu d'enseigner gratuitement, lorsqu'on les demande dans une petite ville, il faut les assurer d'environ 200 livres par an pour chaque Frère » (cf. C. L. 11, p. 129).

3 Nous avons cité Léon de Marie AROZ dans Les actes d'état-civil de la famille de saint Jean-Baptiste de La Salle, C. L. 26, pp. 290-291. Voir en outre, du même auteur, la publication du Compte de tutelle établi par Jean-Baptiste, dans C. L. 28 à 31, et la précieuse Introduction à ce travail monumental dans C. L. 28, pp. XVII-LXX, et tout spécialement, pp. XLIV-LVI : Le grand frère.

4 « N'eût-il donné ... que ce dont il pouvait disposer, il aurait tout donné. La quotité importe peu en soi : c'est l'intensité de l'amour qui donne sa dimension théologique au

Cette action qui culmine avec la distribution de ses biens est également significative parce qu'elle nous révèle le changement qui s'est opéré, la conver-sion de M. de La Salle après qu'il a « adopté » la communauté de l'intérieur. L'éducation à des attitudes plus radicalement évangéliques n'est pas survenue par l'imitation de formes ou en réponse à des suggestions exaltées de ses amis et de son directeur spirituel, mais par le Dieu qui l'attire du sein d'une com-munion de pauvres polarisés totalement sur la réalisation d'une mission. Plus encore, cette éducation mutuelle entre pauvres n'explique pas totalement l'action mystérieuse qui l'attire. De fait, à l'intérieur de cette communauté, Jean-Baptiste ne cède pas à la tentation d'assurer ses Frères en les fondant économiquement. Il ne s'unit pas à eux pour parcourir un chemin de facilité, mais il fait exactement le contraire de ce qu'ils attendaient si normalement. Notons que c'est dans ces réactions communautaires que se rejoignent les iti-néraires personnels de ces hommes. Le lieu où ils expérimentent les exigences de pauvreté évangélique et de confiance totale dans l'œuvre de Dieu, est ce nœud de fragiles relations d'hommes, avec leurs peurs, leurs aspirations, leurs projets. Les uns et les autres se confrontent ainsi au sein d'une communion qui plonge ses racines dans une histoire commune, dans l'engagement pour une même mission.

Ainsi, l'expérience religieuse de M. de La Salle — qui distribue ses biens — est sans doute une expérience de communion d'hommes qui s'appuient et se défient mutuellement en vue d'un unique projet : faire l'œuvre de Dieu par l'éducation des pauvres; au sein de cette communauté Jean-Baptiste n'est pas l'homme seul qui ne compte avec personne. Au contraire, il garde présentes les nécessités des membres de sa famille, les suggestions de ses amis, les besoins de ses maîtres. Mais avec ces derniers, l'inflexibilité devant les exigences qu'il a perçues dans le chemin que Dieu leur ouvre, est très ferme. Dieu « établit », Dieu « fonde » son œuvre; Jean-Baptiste se sent appelé par Dieu à « établir » et stabiliser les Frères dans une communauté inconditionnellement pauvre pour les pauvres, et cette inflexibilité ne provient pas d'idées, mais d'un itiné-raire où lui-même est allé se dépouillant de tout, attiré par Dieu. S'il veut inflexiblement une communauté pauvre, ce n'est pas parce que cela lui est venu dans l'esprit comme une chimère, mais parce qu'il a perçu que Dieu le veut ainsi. Sa mission personnelle à l'intérieur du groupe s'est approfondie. Il lui appartient, à lui, de la part de Dieu, de maintenir et d'établir la communauté dépouillement consenti » {ibid., p. 292). Il faudrait ajouter que les recherches du F. Léon de Marie Aroz lui ont fait découvrir des gestes de désintéressement et de dépouillement comparables chez des frères et sœur de M. de La Salle, ce qui montrerait une sorte de pré-disposition familiale dans cette ligne, partageant le sort du Fils de l'homme. Cette mission de main-tenir la communauté dans cette ligne apparaît à l'évidence dans

quelques témoignages qui proviennent peut-être du Mémoire : il s'agit d'interventions de Jean-Baptiste faisant voir rétrospectivement aux Frères ce qui s'est passé :

« Revenez, ajouta-t-il, mes chers Frères, sur les tristes jours dont nous sommes à peine sortis. Sous vos yeux la famine vient d'exposer tous les maux qu'elle sait faire aux pauvres et toutes les plaies qu'elle sait porter sur la fortune des riches.

Cette ville n'était plus que comme le Bureau des pauvres où ils venaient se ras-sembler avec toutes leurs misères et traîner un reste de vie languissante que la faim allait bientôt terminer. Pendant tout ce temps où les plus riches n'étaient pas eux-mêmes assurés de trouver à prix d'argent un pain devenu aussi rare que précieux, que vous a-t-il manqué ? Grâce à Dieu, quoique nous n'ayons ni rentes, ni fonds, nous avons vu ces deux fâcheuses années se passer sans manquer du nécessaire. Nous ne devons rien à personne, pendant que plusieurs communautés opulentes se sont ruinées par des emprunts et par des ventes désavantageuses devenues nécessaires pour subsister. »

« Nos Frères, disait-il, ne se soutiendront qu'autant qu'ils seront pauvres. Ils perdront l'esprit de leur état, dès qu'ils travailleront à se procurer les commo-dités non nécessaires à la vie » 1. Le regard rétrospectif a ainsi pour objet une lecture de l'action des deux années de grande famine, et Jean-Baptiste fait voir comment, sans biens ni fonds éco-nomiques, la Providence ne leur a pas manqué. Il s'agit de les éduquer à réaliser leur mission, à pratiquer un abandon confiant à la Providence, en comprenant les faits qu'ils ont vécus ensemble, lui et ses Frères. Toute cette action cul-mine par où elle avait commencé, l'abandon à la Providence.

Cette conscience a sans doute été présente depuis les premiers pas de M. de La Salle : il se laisse guider par la main de Dieu qui conduit tous les événements. Elle a sans doute été présente lors de son exhortation basée sur l'Evangile invitant les Frères à accepter les insécurités. Mais maintenant, ce sont les paroles d'un homme qui vit dans sa propre chair ces insécurités, et qui peut lire l'abandon économique comme un abandon réel et concret à l'action de Dieu. Toutefois cette conscience n'est pas seulement celle d'une expérience personnelle qui est allée s'approfondissant dans l'itinéraire incarnationnel d'un homme riche qui s'est fait pauvre pour adopter librement une communion pour une mission au service des pauvres. C'est déjà une conscience communautaire. Les Frères ne sont plus « salariés » comme les premiers maîtres, ce ne sont plus des hommes qui cherchent les sécurités du monde ou d'une situation dans la

1 BLAIN 1, p. 222. Le premier texte est cité aussi en ms Ça., p. 36 et ms Re., p. 55. Le second seulement en ms Ça., p. 36. Maillefer ne le reprend donc pas en ms Re. Bernard commente les deux textes, voir pp. 59-60.

vie ecclésiastique, mais ce sont des hommes totalement abandonnés pour embras-ser librement l'œuvre que Dieu réalise. La caractéristique de l'« état » stable de maîtres des écoles chrétiennes se concentre ainsi dans la pauvreté. L'« état de maîtres » est un état de pauvre, c'est-à-dire d'abandon total à l'action salvifique de Dieu.

Cette intervention éducative de M. de La Salle au sein de la communauté des Frères n'est pas une leçon mais une lecture, dans la foi, de l'histoire, de son itinéraire et de l'itinéraire commun. Et elle n'est pas détachée de la perception et de l'adoption irrévocable de la mission et de la vocation personnelles qu'il a reconnues visiblement dans son histoire : affermir une communauté de pauvres qui réponde à un mal social de l'époque, communauté qui ne s'appuie ni sur les richesses des possédants ou des communautés aisées, mais sur Dieu seul. Par conséquent, communauté de pauvres, tout entière de Dieu parce que tout entière des pauvres. CONCLUSION

L'itinéraire de M. de La Salle entre les années 1679 et 1685 et la « lecture » qu'il en fait lui-même dans son Mémoire sur les commencements mettent en un relief plus vigoureux que celui des biographes la densité des faits concrets dans leur historicité aussi bien que la signification religieuse que Jean-Baptiste leur donne. En effet, Blain est trop préoccupé de nous présenter un héros où les traits de la physionomie spirituelle tendent à perdre leur densité historique. Bernard dilue également le poids et le dramatisme des situations dans lesquelles opte Jean-Baptiste, à cause de son

providentialisme occasionaliste. Maillefer nous présente une ligne historique ascendante où l'on ne perçoit pas la lutte intérieure et l'attention concrète à chercher ce que Dieu demande à un homme qui se meut habituellement dans le concret, dans le « visible ». Tous cependant s'efforcent, d'une manière ou de l'autre, de détecter le caractère évangélique de l'expérience et de l'itinéraire de M. de La Salle. En deux endroits de son œuvre, Bernard décrit Jean-Baptiste comme l'homme disposé à sortir « comme Isaïe, comme un nouvel Abraham » 1. L'exactitude de cette lecture de Bernard appa-raît sans doute davantage à la lumière des données que nous offre le Mémoire de M. de La Salle.

Résumons donc les constantes qui nous sont apparues dans ce paragraphe, sans prétendre expliquer le mystère personnel de Jean-Baptiste de La Salle. Ces données, bien que peu nombreuses et fragmentaires, nous ont permis de

1 Ber., p. 22 et p. 53.

 nous approcher du dynamisme intérieur de l'homme de Dieu et de reconnaître quelques aspects de son itinéraire historique.

Disons d'abord qu'aucune des données que nous offre le Mémoire ne nous permet de nous approcher de la manière dont Jean-Baptiste comprenait que sa personnalité se construisait. A aucun moment il ne nous livre de confidences sur ses sentiments, la manière dont il se valorise, ou comment il valorise ses relations avec d'autres personnes. Peut-être parce qu'il s'agit d'un Mémoire pour faire connaître la manière dont a commencé la communauté, ces données ne l'intéressent pas. Nous sommes donc conscients du caractère fragmentaire de notre recherche et de la nécessité de l'amplifier par une étude plus étendue. Pourtant, les données que nous apporte le Mémoire sont suffisamment cohé-rentes pour pouvoir en quelque sorte accompagner sa démarche et y reconnaître quelques indices de transcendance.

Notons d'abord que l'abandon à la conduite de Dieu est une constante forte de sa vie. C'est Dieu qui l'a conduit jusqu'à ce contact avec les maîtres. Le nouveau devoir, la nouvelle exigence de s'occuper d'eux, il ne les trouve pas dans des livres, mais dans les conséquences d'engagements antérieurs qu'il a pris avec Nyel. L'itinéraire de recherche de la volonté de Dieu est un itinéraire d'engagements dans la réalité historique, avec des personnes qui le conduisent à percevoir la racine d'un mal, la nécessité de prendre une décision : s'approcher des maîtres ou les approcher de lui, dans le but de s'occuper d'eux. Le devoir, l'exigence de la volonté de Dieu émerge ainsi dans une conscience qui est à la fois de mémoire — assumer ses engagements antérieurs — et d'espérance — faire en sorte que l'école aille bien. En tout ce processus, nous notons de la sorte la continuité avec les données du premier paragraphe.

Mais cet itinéraire de la recherche de Dieu se convertit ici en itinéraire d'incarnation. Ce que Dieu veut de lui lui apparaît concrètement dans les besoins des maîtres. Son irrésolution et ses délibérations ne font qu'augmenter le mal. C'est là que nous saisissons que son existence se projette en avant. Jean-Baptiste ne s'enferme pas dans les répugnances de son milieu social qu'il éprouve dans sa propre chair. Cet itinéraire d'incarnation est lent; il commence par les amener chez lui pour les repas, puis pour tout le temps libre en dehors de l'école; finalement il les loge.

Son itinéraire d'incarnation est une polarisation double, mais unique sur la volonté de Dieu qui veut qu'il s'occupe des maîtres. Toute son énergie se canalise pour construire une première forme de communauté stable. Deux crises qui ne sont pas les siennes, mais qui le touchent directement, vont faire se cristalliser cette polarisation radicale sur la volonté de Dieu et sur les maîtres, dans le projet de sortir de la maison paternelle, autrement dit, de son monde social. Ces deux crises sont celles qui secouent les maîtres salariés, et les cri-tiques et tensions familiales. Au sein de la nouvelle forme de communauté qui émerge grâce à son action, il reconnaît l'opposition irréductible entre son monde et le monde des pauvres. La différence aussi entre une communauté de maîtres salariés et une communauté de gens « appelés » en communion pour une mission.

La sortie de la maison paternelle fait ainsi apparaître une rupture totale et une totale radicalisation. Historique, parce qu'elle le porte jusqu'au cœur de l'histoire où il a vu les besoins et l'action salvifique de Dieu. Intramondaine, parce qu'il a été arraché à un monde qui lui paraît en opposition avec celui des relations nouvelles entre maîtres et pauvres, où il voit le monde nouveau en croissance. Évangélique, parce que c'est là qu'il reconnaît le plan salvifique de Dieu atteignant les plus abandonnés et les plus pauvres.

Cette désaxation radicale de son monde est une conséquence de l'itinéraire d'incarnation où il s'est vu séduit par Dieu. C'est une libération, non pas au sens individualiste d'un homme qui poursuit ses illusions : Jean-Baptiste se montre peu préoccupé de construire sa personnalité. Toute son attention est prise par les appels des personnes, les besoins, les exigences de ses engagements. Son œuvre n'est pas davantage une extension de sa personnalité, mais la réponse concrète et objective qui s'affine et s'approfondit progressivement. C'est une libération avec d'autres. Il ne s'enferme pas dans ses inspirations qu'il consi-dérerait arbitrairement comme l'ordre de Dieu, mais il confronte, il discerne. Son action réunit les itinéraires des maîtres, avec lesquels il s'incarne totalement en vue d'une éducation mutuelle à l'écoute libre des appels de Dieu, et à la réponse à ces appels. C'est une libération en commun en vue d'une mission pour laquelle ils ont été appelés.

Cette réunion d'itinéraires dans la recherche de la volonté de Dieu et la réponse à l'appel pour une mission est évidente dans l'interaction, entre les paroles et l'action de Jean-Baptiste cherchant à affermir les maîtres dans la « stabilité » que donne la fermeté du Dieu fidèle qui les a appelés, et les paroles et actions des maîtres qui, accablés par l'insécurité présente, craignent de s'ouvrir à l'avenir. Le Fondateur consulte, prie, fait pénitence, se réfère expli-citement à l'Ecriture. Mais la parole vivante de l'Evangile fait irruption dans ces consultations et dans cette référence à l'Ecriture, à partir d'une situation qu'il a assumée. Une exigence évangélique radicale émerge dans la situation, une « parole de Dieu » : faire l'œuvre de Dieu qui établit et fonde les écoles pour les pauvres. Cela requiert un homme complètement axé sur la gloire de Dieu, un homme qui partage avec les maîtres la vie du Fils de l'homme. Se mettre à la suite du Christ, adhérer à la parole du Christ signifie ici concrète-ment accepter la parole vivante du Christ en croissance qui l'appelle du cœur de la situation à se dépouiller de tout, à s'incarner inconditionnellement dans la condition pauvre et délaissée des maîtres. La mission communautaire des maîtres, mise en péril par leurs insécurités, lui révèle sa mission personnelle : soutenir l'œuvre de Dieu en stabilisant les maîtres.

Ici se produit la désaxation la plus radicale. Non seulement son itinéraire d'incarnation évangélique l'a conduit vers le monde, mais c'est dans ce monde qu'il découvre que Dieu l'appelle. Il doit choisir entre les fonctions canoniales ou la mission qui lui paraît venir de Dieu. La rupture avec le canonicat n'est pas seulement rupture avec des fonctions canoniales, mais avec une situation de privilège dans l'Eglise et dans le monde. Plus profondément encore, c'est la rupture avec ce qui avait donné sens et unité à son existence, la rupture avec « le lieu » où Dieu l'avait voulu. Quand Jean-Baptiste renonce à « sa direction », il le fait dans un mouvement d'incarnation et de kénose, à la suite du Christ : de riche, avec une situation dans l'Eglise et le monde, il se fait pauvre, égal en tout aux pauvres.

Il ne fait pas cette rupture sans consulter. Son attitude déjà constante de discerner, vérifier, faire ratifier en Eglise son processus d'adhésion à la volonté de Dieu entre en jeu ici également. Mais une différence est aussi évidente. Jean-Baptiste « voit visiblement » et déjà séduit par l'amour de Dieu et l'amour des maîtres, il ne peut se déprendre de l'attrait irrésistible qui l'entraîne à adhérer inconditionnellement à l'œuvre de Dieu. La ratification ecclésiale par l'Arche-vêque est indice d'une conscience ecclésiale, mais qu'il a su maintenir, susciter et convaincre. Jean-Baptiste ne pouvait faire « voir » aux autres ce qu'il « avait vu ». L'œuvre de Dieu qu'il établit et qu'il fonde, la mission du Fils de l'homme en acte, l'action de Dieu qui conduit tout avec sagesse, annonçant et réalisant l'Evangile ici et maintenant pour les pauvres.

L'itinéraire d'incarnation, de dépouillement et d'assomption d'une mission, embrassant l'œuvre de Dieu, est évangélique : dans sa référence à l'Ecriture certes, dans sa référence ecclésiale; mais il est

évangélique aussi parce qu'his-torique, intramondain et transcendantal. De La Salle a perçu le plan de Dieu dans la trame des événements quotidiens. La parole vivante de l'Evangile fait irruption dans sa parole et son action avec la parole et l'action des autres. Suivre le Christ n'est pas imiter des formes évangéliques mais adhérer totalement ici, embrassant son itinéraire d'incarnation, de dépouillement et de salut des autres.

L'évangélisme de l'expérience de M. de La Salle ne peut être étudié dans des gestes isolés et fragmentés, sans courir le risque d'en restreindre la portée à celle de leçons morales ou d'exemples édifiants. L'évangélisme de M. de La Salle réside d'abord dans sa prise au sérieux de l'Evangile parce qu'il prend au sérieux la situation concrète qu'il vit. Et cet évangélisme n'est pas donné au départ. Jean-Baptiste est conduit où il n'avait pas pensé. Cet évangélisme est un itiné-raire de radicalisation totale en Dieu, de radicalisation totale dans les maîtres, il est historique.

Cette histoire recueille les exigences des engagements antérieurs et se pro-jette vers un avenir continu. C'est une histoire personnelle, communautaire, d'itinéraires qui s'unissent et qui s'ouvrent mutuellement à la perception du plan de Dieu en acte ici et maintenant. L'évangélisme de cette expérience ou de cette suite d'expériences organisées dans la conscience d'un homme de foi totalement attentif aux appels de Dieu dans l'histoire se manifeste à nous avec sa dimension historique transcendantale, théocentrique, christocentrique, ecclé-siale et eschatologique. Il n'est pas nécessaire d'insister sur le sérieux de l'en-gagement terrestre de M. de La Salle; il apparaît à l'évidence en son itinéraire d'incarnation dans la situation concrète à la racine du mal qui fait obstacle à un grand bienfait pour les fils des pauvres.

Il convient au contraire que nous nous arrêtions à son inflexibilité évangé-lique. L'inflexibilité apparaît comme une constante de ses attitudes, quand il a « vu » et assumé une mission. L'inflexibilité est ainsi en relation directe avec la vision ici et maintenant d'un mal, qu'il veut vaincre, qui lutte contre lui, et en relation directe avec une mission à réaliser : la continuité des écoles. L'inflexibi-lité est ainsi la conséquence d'une conscience fortement eschatologique, celle d'une conscience de mémoire et d'espérance évangélique, qui s'est incarnée dans l'histoire intramondaine. Cette inflexibilité ne se comprend donc pas en dehors de la dimension théocentrique, christocentrique, ecclésiale et mission-naire d'un homme qui voit dans l'histoire ce que les autres n'y perçoivent pas. Si Jean-Baptiste voit, c'est certainement parce que Dieu l'a appelé et parce qu'il a su reconnaître cet appel dans la densité concrète de la situation qu'il a assumée. De La Salle a vu la fidélité de Dieu qui actualise la mission du Fils de l'homme dans son œuvre, la mission des écoles.

Tout culmine donc, dans l'option, par où tout avait commencé : la conduite de Dieu. Polarisé sur l'œuvre de Dieu, Jean-Baptiste adopte cet unique critère de discernement. Si sa mission est d'affermir et de consolider l'œuvre de Dieu — mais c'est Dieu qui établit et fonde — son attitude va être inflexible. Il ne suit pas les invitations de Barré pour se rendre à Paris, afin de consolider l'œuvre à

Reims. Il ne suit pas les suggestions des maîtres et des personnes prudentes qui lui recommandent de fonder l'œuvre, mais il se dépouille de tout.

Tout le Mémoire de M. de La Salle est un regard rétrospectif sur les commencements. Un regard de mémoire, qui découvre et révèle la fidélité de Dieu en action, et un regard qui se projette vers la réalisation de la mission qu'il a perçue visiblement : s'occuper totalement du soin des maîtres et des écoles des pauvres.

Dans cet itinéraire concret de mise à la suite du Christ, s'est affinée et approfondie une mission personnelle. Tout son travail va être ordonné à maintenir et à soutenir la communauté dans la ligne qu'il a entrevue, comme étant celle de Dieu : une communauté de pauvres qui ne cherche pas la protection d'une situation dans le monde ou dans l'Eglise, une communauté totalement ouverte au partage du sort du Fils de l'homme, totalement donnée au service des pauvres. Son action va se canaliser définitivement avec quelques hommes libres, conduits par Dieu, pour servir les pauvres

parce que c'est là qu'il voit, pour lui, l'action de Dieu et sa sagesse en acte. Cela nous introduit déjà au second chapitre.

CHAPITRE II
LA SOCIÉTÉ DES ÉCOLES CHRÉTIENNES : UNE COMMUNAUTÉ POUR TENIR ENSEMBLE LES ÉCOLES POUR LES PAUVRES

Dans le précédent chapitre, nous avons vu que le cheminement personnel de M. de La Salle cherchant à connaître la volonté de Dieu pour y adhérer se concrétise en un itinéraire d'incarnation qui le porte à se mettre en situation, à assumer du dedans la condition et les insécurités des maîtres. Il nous semble que cet itinéraire d'incarnation ne peut être dissocié d'un itinéraire commu-nautaire. En effet, la vocation personnelle qu'il a reconnue « visiblement » en 1682 impliquait concrètement la donation totale de lui-même aux écoles et aux maîtres, pour les stabiliser. Dans ce but, le Fondateur abandonne l'« état » de chanoine et embrasse un « état » qu'il ne connaît pas encore. Jean-Baptiste reconnut et commença à réaliser sa vocation, unissant son itinéraire à celui des maîtres dans une communion où ils s'éduquent à reconnaître les exigences évangéliques du partage de la mission du Fils de l'homme.

L'événement-clef que nous allons étudier est précisément la cristallisation de cet itinéraire communautaire dans le projet stable de la Société des Ecoles chrétiennes, que de La Salle embrasse irrévocablement par les vœux de 1694. Mais cette cristallisation de la Société et du corps de la Société se produit en un lent processus au cours duquel s'affine la conscience de l'existence concrète de la Communauté des Ecoles chrétiennes, au cours duquel se précisent progressive-ment son nom, l'habit, les règlements, les vœux et la mission. Dans tout ce pro-cessus institutionnel d'une communion qui cherche sa structuration, se précise un « état ». Jean-Baptiste découvre et fait découvrir les implications concrètes d'une « vocation » dans une communion pour une mission, par l'emploi des écoles gratuites qu'ils maintiennent ensemble. Aussi, pour comprendre dans sa densité historique cet itinéraire de structuration ou, si l'on veut, cet itinéraire juridique, nous devrons voir les faits, les options qui se profilent antérieurement.

Deux documents autobiographiques écrits par de La Salle lui-même à cette époque nous paraissent thématiser d'une manière explicite la signification reli-gieuse qu'il découvre dans ce processus de structuration de la Société des Ecoles chrétiennes. Si nous les étudions en relation avec les faits dans le contexte des-quels ils apparaissent, nous saisirons mieux le poids historique de l'expérience religieuse personnelle et communautaire qui se développe durant cette période.

Le premier document est le Mémoire sur V Habit, écrit de circonstance pour défendre l'autonomie de la communauté contre les prétentions du curé de Saint-Sulpice qui prétendait s'immiscer dans les questions internes de la commu-nauté. Ce document n'accumule pas seulement les expériences vécues par de La Salle et ses Frères dans la communauté, mais il les organise et les comprend dans une histoire, une histoire dans laquelle il a reconnu l'action de la Provi-dence qui appelle, unit, envoie pour une mission spécifique. En outre, ce docu-ment défend une ligne entrevue comme volonté de Dieu, et montre donc la communauté telle qu'elle se comprenait en relation à Dieu dans l'histoire, vers une action continue qui assure le bon fonctionnement de l'œuvre commencée.

La Formule des Vœux de 1694 rédigée par de La Salle est un document privilégié pour comprendre comment il exprime son expérience religieuse de la fidélité de Dieu qui appelle et de la fidélité de la réponse dans un corps de Société qu'il établit pour la plus grande gloire de Dieu et pour l'annonce effi-cace du salut aux pauvres. Nous verrons donc les faits et les paroles-force en deux paragraphes. D'abord, la cristallisation d'une conscience communautaire qui culmine dans la Communauté des Ecoles chrétiennes. Ensuite la Société des Ecoles chrétiennes et la gloire de Dieu, embrassée sans retour par de La Salle et les Frères comme œuvre de Dieu.

§ 1

Cristallisation d'une conscience communautaire. A. — LES FAITS

1°) Perception des nécessités et des exigences d'une structure communautaire.

Jean-Baptiste ne fit pas les premiers pas vers les maîtres, sous l'impulsion d'un attrait instinctif, comme nous l'avons vu dans ce qui précède; sa motiva-tion ne fut pas non plus d'affinité intellectuelle : au contraire, ce qu'il connais-sait de l'excellence du ministère scolaire et de l'efficacité de l'école aussi bien par ses lectures que par les contacts avec le mouvement scolaire français de son

époque, lui apparaissait en contradiction ouverte avec l'expérience vécue qu'il avait des maîtres. Dès les commencements, en effet, Jean-Baptiste a constaté que l'œuvre rémoise des écoles était en péril, en raison des insuffisances de ces maîtres, de leurs lacunes pédagogiques, mais aussi de leur manque de piété. Bernard affirme explicitement que l'idée de M. de La Salle sur la fonction des maîtres et l'exercice de l'emploi étaient en opposition évidente avec ce qu'il voyait chez les maîtres de Nyel :

« Ces six maîtres ne menaient pas une vie telle qu'il aurait désiré, et telle qu'il

était convenable pour remplir les devoirs aussi importants que sont ceux de maîtres d'école et même pour les maintenir dans leur état... » 1. Bernard comme Blain affirment que le premier pas de M. de La Salle vers les maîtres fut provoqué par ces insuffisances qui retentissaient directement sur le désordre des écoles, aussi bien qu'elles manifestaient la nécessité de leur donner une certaine stabilité, de manière aussi à assurer la continuité de l'œuvre com-mencée. Jean-Baptiste désirait apporter « remède » à ce mal : assurer le bon fonctionnement des écoles et leur continuité, assurer pour cela des maîtres conscients de la valeur de leur ministère, pieux et compétents dans l'exercice de leur emploi.

Comme nous l'avons vu précédemment, les voyages continuels de Nyel laissaient les maîtres « abandonnés ». Les premiers pas de M. de La Salle se firent dans ce contexte : les visiter, les grouper dans une maison, les faire entrer dans sa maison pour les repas, puis pour la journée entière, et finalement les loger dans sa maison paternelle. Tous ces pas répondent ainsi à une nécessité concrète, assurer le bon fonctionnement des écoles de Saint-Maurice et de Saint-Jacques, veillant à la qualité professionnelle et spirituelle des maîtres qui y travaillaient. Dès les commencements, Jean-Baptiste dut donc pressentir les implications concrètes des exigences d'une vie communautaire indispensable au succès apostolique de l'école. Dès les commencements aussi, il ne se faisait donc pas une idée abstraite des exigences évangéliques de la vie des maîtres d'un côté, et d'autre part des fruits de l'école. Ecoles et maîtres, maîtres et écoles constituent une unité inséparable dans la manière dont Jean-Baptiste accomplit ses premiers pas.

Sa motivation n'est pas, par conséquent, l'idée abstraite d'une école qui exige des maîtres évangéliques pour qu'elle donne des fruits apostoliques, ni un idéal abstrait de maîtres évangéliques qui décident de centrer leur apostolat sur l'école. Pour de La Salle, les choses ne se sont pas passées ainsi. Il se trouve devant ces maîtres, devant ces écoles, il constate les maux, l'abandon et le risque.

1 Ber., p. 36; cf. BLAIN 1, p. 169; ms Ça., p. 23 et ms Re., p. 35.

En un mot, il découvre une réalité à laquelle il répond progressivement. Et dans ces réponses, il pressent, il approfondit, il concrétise les exigences évangéliques. Réuni aux maîtres sous un même toit, partageant leur programme d'exercices communs, veillant sur la manière dont ils remplissent leur emploi, Jean-Baptiste conduit les maîtres vers une forme de communauté qui se cristallise après le départ des premiers maîtres et l'arrivée des nouveaux, « vers le commencement de 1682 ».

C'est avec cette « première forme de communauté » que Jean-Baptiste sort de la maison paternelle, unissant à celui des maîtres son propre itinéraire de recherche de la volonté de Dieu dans un itinéraire commun d'incarnation. C'est aussi dans cette première forme de communauté que, selon Bernard et Maillefer, se fixent l'habit et le nom des Frères des Ecoles chrétiennes l. Signes extérieurs, sans doute, d'une conscience déjà ferme de communauté autonome distincte des corporations de maîtres d'écoles de charité et distincte des ordres religieux connus. On y vivait avec des règlements. Maurice-Auguste note :

« II n'est pas impossible qu'une première rédaction de la Pratique du Règlement journalier soit à dater de cette période des lointains débuts... » 2. Tandis que Nyel fondait Rethel, Guise et Laon, de La Salle se concentrait sur la consolidation de la « communauté de Reims ». C'est au sein de cette com-munauté concrète que croissait sa conscience de la nécessité d'une communauté. Un indice de cette prise de conscience se trouve sans doute dans la lettre qu'il écrivit à Château-Porcien pour promettre l'envoi de maîtres 3. Dès cette époque, Jean-Baptiste s'efforçait de maintenir la communauté unie. De la sorte, dès ce moment, le refus d'envoyer des maîtres isolés est une manière positive d'affir-mer fortement que l'œuvre et la mission des écoles que soutiennent les Frères est fondamentalement communautaire.

1 Cf. Ber., p. 69; ms Ça., pp. 26, 38-39; ms Re., pp. 39, 59; BLAIN 1, pp. 238-244. MAURICE-AUGUSTE, C.L. 11, p. 46 note 3 : « Dans les papiers du P. Léonard de Sainte-Catherine de Sienne, on lit ces deux lignes sur le même sujet : « les maîtres des écoles, » qui sont deux ou trois, avec une robe de même couleur, qui a les manches pendantes » (Paris, Bibliothèque nationale, ms fr. 23698 f° 61). Un texte manuscrit daté de 1718 et qui a pour titre : Des Habits des Frères de cet Institut (A. M. G., SB f) ajoute encore en précision aux descriptions des biographes. Une première ébauche de ce texte pourrait bien remonter à la période que nous étudions ici ». Sur la réglementation des repas, cf. Ber., p. 71; ms Ça., p. 40 et ms Re., p. 61; BLAIN 1, pp. 232-236. Il existe également un manus-crit de 1718 sur le même thème : De la Nourriture des Frères de cet Institut (A. M. G. Sbf).

2 Ber., pp. 43-45; ms Ça., p. 20 etms Re., p. 31; BLAIN 1, pp. 176, 177, 179. MAURICE-AUGUSTE, C. L. 11, p. 45 note 4 : « En sa rédaction primitive, le texte de la Pratique ne nous est pas parvenu. Il n'est connu que par la copie certainement retouchée de 1713 (A. M. G. SBf, cahier manuscrit de 21 pp.) ».

3 Lettres, éd. crit. document 111, pp. 167-168.

Finalement, la grande « croisée des chemins » où de La Salle doit choisir entre les « devoirs canoniaux » et les « devoirs vis-à-vis des maîtres » est, comme nous l'avons vu, la crise d'une vocation, et la fidélité à répondre à Dieu dans un itinéraire d'incarnation qui le radicalise dans le monde; mais cette « croisée des chemins » est inséparable du processus de cristallisation d'un projet communau-taire lequel survient dans le tissu concret des faits : les premiers succès des maîtres, le retrait définitif de Nyel à Rouen, la responsabilité de s'occuper de maîtres sans sécurité et instables, disséminés en diverses villes.

Le pas de 1682 qui, comme nous l'avons vu dans le chapitre antérieur, est la reconnaissance visible d'un appel de Dieu dans la réalité concrète des appels des maîtres, est un indice évident aussi de la cristallisation d'un projet com-munautaire. Le changement qualitatif de son itinéraire de recherche en un iti-néraire d'incarnation, devenant comme les maîtres, partageant leur vie, leurs exercices, y compris leur insécurité économique est indissociable de la prise de conscience que Dieu l'appelle « visiblement » à être le premier aux exercices, à veiller sur les maîtres; ainsi, l'itinéraire d'incarnation est indissociable de l'iti-néraire des maîtres. C'est un itinéraire communautaire; et dans cet itinéraire, Jean-Baptiste reconnaît sa vocation spéciale : stabiliser les maîtres, consolider la communauté, assurer la continuité et la qualité des écoles.

La vocation de 1682 est une vocation scolaire qu'il reconnaît au sein d'un projet communautaire : s'éduquer mutuellement à l'abandon total à la Provi-dence, sans autre fondation que celle de la Providence, partageant la mission du Fils de l'homme. Le dépouillement des biens ne survient que dans ce projet communautaire; de La Salle découvre sa vocation et y répond par son engage-ment même dans un projet qu'il a perçu comme projet de Dieu; toute son éner-gie sera canalisée pour le maintenir dans la ligne qu'il a pressentie comme étant la volonté de Dieu. L'inflexibilité évangélique que nous avons découverte dans son mouvement de s'incarner dans la réalité concrète des maîtres s'infléchira désormais en une constante et irrévocable volonté de « stabiliser les maîtres », d'assurer « la continuité des écoles » par lesquelles l'Evangile serait annoncé aux pauvres. Comme dit Maurice-Auguste :

« M. de La Salle paraît définitivement engagé dans une œuvre tournée essentielle-ment vers une meilleure formation des maîtres d'école : par contrats, il s'oblige
à promouvoir l'institution du « séminaire de maîtres pour la campagne »; il se fait connaître comme répondant de la direction d'une communauté de maîtres pour laquelle il envisage peut-être déjà de solliciter les lettres patentes exigées par les dispositions légales du royaume » 1.

1 MAURICE-AUGUSTE, C. L. 11, p. 48; voir spécialement notes 3 et 4.

Blain, Maillefer et Bernard nous apportent quelques données sur ces faits de la période de croissance de cette première unité d'écoles et de maîtres dispersés en diverses cités, une petite « congrégation » selon les deux premiers. Mais inclinés peut-être trop à exalter l'héroïcité des vertus de M. de La Salle, ils ne montrent pas suffisamment comment les attitudes et les comportements spiri-tuels de Jean-Baptiste sont dans la ligne même de la découverte des exigences évangéliques de sa mission, ainsi que de l'action qu'il développe pour conduire les Frères à en prendre conscience.

Bernard est l'unique qui s'aventure à évoquer quelques aspects de la vie spirituelle de M. de La Salle avant de s'unir aux maîtres. Les traits spirituels qu'il décrit sont certainement monastiques : pauvreté, victoire sur le sommeil, mortification dans la nourriture, visite aux pauvres 1. Il est possible que Bernard ait eu connaissance de ces éléments, mais il n'est pas exclu qu'il projette dans l'enfance et la jeunesse de M. de La Salle ces caractéristiques de la vie du Fon-dateur que relatent les premiers Frères. En effet, Maillefer et Blain reprennent également ces traits et, comme Bernard, ils les situent comme relevant d'un style de vie de mortification, d'amour de la retraite, de pénitence et de prière, d'amour des mépris, caractéristiques de M. de La Salle dès lors qu'il se dépouille de tout pour vivre avec les Frères 2. Les biographes présentent sans doute un de La Salle modèle pour les Frères. Bernard, par exemple, affirme qu'il n'y avait pas besoin de règles écrites parce qu'il suffisait d'imiter les exemples du Père 3, modèle parfait d'humilité, d'obéissance et de régularité 4.

Nous ne devons pas oublier que les biographes partent des souvenirs des premiers Frères. S'il est certain que les traits ont pu avoir été déformés par la préoccupation panégyrique et apologétique, nous ne pouvons cependant pas oublier pour autant que ces souvenirs lointains partaient d'une expérience réelle. Il n'est pas improbable que les Frères se souvenaient des traits qui leur parais-saient plus marquants dans leur Fondateur. Mais ils n'avaient peut-être pas perçu et surtout les biographes ne parvinrent pas à mettre en évidence que ces attitudes « spirituelles » de M. de La Salle ne sont pas simplement un enseigne-ment pour les maîtres, ni un bon exemple. Elles sont éduquées progressivement dans une situation et un itinéraire personnels : partager les privations et les insé-curités des maîtres pauvres, comme un appel personnel pour les affermir.

1 Ber., pp. 19-21, donne des détails savoureux au sujet des vêtements, du sommeil, des visites aux pauvres, de la nourriture.

2 Ber., pp. 62-66; ms Ça., pp. 38-39; ms Re., pp. 58-60; BLAIN 1, pp. 226-230.

3 Ber., p. 75.

4 Ber., pp. 76-78; ms Ça., p. 43; ms Re., p. 65; BLAIN 1, p. 258 ss. 13

En ce sens, nous pouvons revoir quelques-unes de ces attitudes. Jean-Baptiste de La Salle est l'un des maîtres; il enseigne à l'école 1. C'est dans l'école et dans une communauté d'hommes voués à l'école qu'il découvrira progressive-ment la dimension et la valeur évangéliques de la mission apostolique par l'école et les exigences évangéliques de la vie des maîtres. En ce sens, la renonciation au canonicat n'est pas déterminée par une recherche d'humiliation, un renonce-ment à ses privilèges, à son milieu culturel, mais par l'exigence d'un appel de Dieu qui le veut à temps complet parmi les maîtres. La renonciation à ses biens n'est pas marquée d'une manière déterminante par le mépris des biens du monde, mais elle est découverte et acceptée comme exigence évangélique perçue en une communauté.

Les privations physiques ne sont pas davantage nécessairement ni exclusive-ment une recherche de souffrances. Il suffisait à un homme bourgeois du XVIIe siècle d'accepter les conditions physiques de la vie des maîtres humbles pour que ce pas l'amène à de multiples privations, de commodités, de nourriture, d'habillement. Ainsi également, la rigueur du travail, le rythme de vie de l'école et de la

communauté imposaient des privations physiques, de sommeil par exemple. Sans oublier un aspect suprêmement intéressant : l'acceptation des cri-tiques et des mépris dont les maîtres sont l'objet à cause de leur incompétence. En effet, les premiers maîtres encore mal préparés à leur emploi ne laissaient pas de causer des désordres parmi les élèves, et leurs parents. Les critiques et les mécontentements remontaient jusqu'à de La Salle, comme au responsable principal 2.

Deux traits sur lesquels insistent les biographes pourront être mieux com-pris au cours du processus d'incarnation de M. de La Salle. A tous les moments de décision, Jean-Baptiste accompagnait sa recherche d'une pénitence accentuée et de longues heures de prière. Nous croyons qu'il serait téméraire de comprendre toute sa prière et sa pénitence personnelles comme une part de son processus d'incarnation. Il ne s'agit pas non plus de justifier tous les traits et tous les goûts spirituels de la piété ambiante du XVIIe siècle, laquelle influençait certaine-ment sur son comportement religieux.

Mais par ailleurs nous resterions court, et surtout nous désincarnerions sa prière et sa pénitence si nous ne les comprenions dans la ligne de la passion qui l'anime : savoir quelle est la volonté de Dieu et y adhérer inconditionnellement. Ainsi, les attitudes religieuses de M. de La Salle, décrites par les biographes, s'inscrivent-elles dans cette situation des maîtres de Reims, dans la densité historique de faits où cristallise peu à peu la communauté des maîtres. Il ne se

1 Ber., p. 66; ms Ça., p. 39; ms Re., p. 59; BLAIN 1, p. 244 ss.

2 Ber., pp. 82-83; BLAIN 1, p. 274 ss.

proposait pas un dépouillement en soi, une prière et une pénitence abstraites comme des valeurs en soi. Mais il cherchait à fortifier les maîtres, les stabilisant dans une communauté qui assurât la continuité du bien qu'ils faisaient par l'école. Le processus par lequel il embrasse toutes les exigences concrètes de la vie des maîtres comme un appel personnel, est le processus même par lequel il conduit les maîtres à un projet stable. Son mouvement concret d'incarnation comporte cette cristallisation de la communauté.

En d'autres termes, son expérience religieuse n'est pas la reproduction désincarnée de « gestes spirituels » qui correspondraient à des traits idéaux d'une spiritualité. Ou, si l'on préfère, les traits qu'il pouvait connaître de la tradition monastique la plus authentique et auxquels les biographes font allusion, aussi bien que les traits de la piété ambiante, s'expriment en gestes concrets et progressifs, assumant les relations vécues, où il discerne d'une manière intramon-daine la volonté de Dieu. Ces exigences évangéliques découvertes dans le concret et exprimées en comportements religieux ne partent pas en définitive de livres ascétiques ni de l'Ecriture sainte. Ou mieux, tout ce qu'il pouvait connaître et lire sur l'ascétique ou sur les exigences de l'Evangile, est assumé dans sa propre histoire par la foi.

Ainsi, la première communauté de Reims se transformait progressivement dans le lieu même où elle s'éduquait et éduquait à une attitude toujours plus radicale de « dépouillement », de communion, de mission communautaire. C'est là que cristallisent les exigences et la valeur évangélique du ministère scolaire, par lequel s'actualise la mission du Fils de l'homme. Tout cela nous fait pressentir que pour de La Salle, la mise à la suite du Fils de l'homme n'est pas celle d'un idéal abstrait de dépouillement, ni celle d'un idéal désincarné d'école efficace. C'est dans la situation concrète qu'il discerne les appels concrets de Dieu; il ne s'érige pas en modèle des maîtres, mais il les conduit à prendre conscience des exigences concrètes d'un apostolat ecclésial assumé communautairement dans l'Eglise. Dans sa vie et dans son action avec les maîtres, cristallise progressivement, de cette manière, un projet commun.

2°) Les assemblées de Reims.

Nyel avait déjà étendu son action en d'autres villes. La consolidation de la communauté et la formation des maîtres par de La Salle irradiaient déjà hors des limites de la ville de Reims. Mais le retrait effectif de Nyel amène de La Salle à assumer la responsabilité de l'œuvre 1. La nouvelle situation ne le fit pas hési-

1 Ber., p. 68; ms Ça., p. 39; ms Re., p. 60; BLAIN 1, pp. 183, 203 et BLAIN 2, pp. 231, 282.

ter; mais ses options sont déjà celles d'un homme en communauté. La convoca-tion des assemblées de Reims est, en ce sens, très significative. De La Salle n'agit pas comme chef, mais comme membre et promoteur d'une communauté qui commence à se stabiliser. L'avenir des maîtres dispersés en diverses villes ne dépendait pas exclusivement de lui, ni de la communauté de Reims, mais de tous. Dans la retraite et l'assemblée de Reims commencée à l'Ascension et pro-longée jusqu'à la Trinité 1686, on peut saisir l'indice de ce que les petites com-munautés de maîtres commençaient à se consolider comme une unité possédant ses caractéristiques propres. Cette assemblée indique par conséquent non seule-ment la conscience personnelle de M. de La Salle mais la conscience sociale des Frères, dont le projet est commun. La question de l'habit y est étudiée 1 ainsi que les règlements relatifs à la table commune et aux exercices 2.

Maillefer et Bernard paraphrasent un discours « fort touchant » de M. de La Salle dans cette assemblée. Seul Blain cite explicitement le fragment suivant :

« Votre cœur retrouvera son propre ouvrage dans le livre qui en sera composé et les lois qu'il contiendra vous paraîtront aimables parce que vous en serez vous-mêmes les législateurs. Arrivés, ajouta-t-il, au point où je voulais vous conduire, témoin de votre ferveur et de vos pieuses dispositions, je désire prendre des mesures avec vous pour vous fixer dans votre état, affermir votre vocation, cimenter votre union et commencer l'édifice dont vous êtes les premières pierres » 3. Bien que ce fragment vienne de Blain, il nous paraît qu'il offre certainement une lecture de l'intention de M. de La Salle : « où je voulais vous conduire ». C'est-à-dire éduquer leur piété, leur ferveur, leurs dispositions; finalement, fixer l'état, c'est-à-dire préciser les traits et exigences évangéliques de leur emploi qu'ils ont vécus et découverts ensemble. En effet, les règlements vont « fixer l'état », affermir la vocation et cimenter l'union, c'est-à-dire « stabiliser » pour une mission. Mais ces règlements ne sont pas autre chose que ce qu'ils ont vécu et senti ensemble dans la communauté. Les règles qui fixent l'état ne sont pas une super-structure, mais une concrétisation de la manière de vivre et de sentir de la communauté. Les lois sortent du cœur de la communauté, elles en émergent en un processus d'itinéraire commun axé totalement sur la volonté de Dieu.

Bien que nous n'ayons aucun témoignage écrit sur ces premiers règlements de Reims, le fait de cette première fixation est un indice d'une vie communau-

1 Ber., p. 69; ms Ça., pp. 26, 38-39; ms Re., pp. 39, 59; BLAIN 1, pp. 238-244. Noter que d'après Blain la question de l'habit reste sans solution.

2 Voir plus haut la note 1, de la page 179.

3 Ms Ça., p. 41; ms Re., p. 62; BLAIN 1, p. 232.

taire qui se structure en référence à la volonté de Dieu. Fixation et stabilité n'ont donc pas une connotation fixiste, mais de mémoire — en ce sens qu'elles assument ce qui est vécu et discerné comme itinéraire de l'œuvre de Dieu — et d'ouverture vers l'avenir, au sens de s'axer de manière irréversible en une mis-sion découverte comme projet de Dieu. Notons en outre au passage que non seulement les règles n'ont pas ce caractère fermé ni fixiste, mais que la « stabi-lité » poursuivie, affermissant la vocation et cimentant l'union, ne tend pas à s'enfermer dans un espace, mais à canaliser tous les itinéraires des Frères en un édifice qui croît, selon l'expression de Blain. A la fin de cette assemblée, les Frères délibèrent sur les vœux et Jean-Baptiste s'engage avec douze d'entre eux à un vœu temporaire d'obéissance 1.

C'est dans ce contexte que les biographes situent l'intention de M. de La Salle de renoncer au supériorat 2 et la proposition faite dans une assemblée des Frères d'élire un nouveau supérieur choisi parmi eux 3. En effet, de La Salle aspire à obéir, et donne des signes concrets de soumission, embrassant la condi-tion même de Frère jusqu'à ses ultimes conséquences 4. Mais plus qu'un geste d'humilité et d'obéissance, il faut comprendre ces faits à l'intérieur d'un mou-vement par lequel, non seulement de La Salle veut enseigner aux Frères à n'avoir pas besoin de lui, mais met en œuvre la prudence et la stratégie éduca-tives de l'homme qui veut promouvoir la communauté de l'intérieur sans en être lui-même une pièce indispensable. Jean-Baptiste veut donc promouvoir la

prise en mains de l'œuvre par les Frères eux-mêmes. Il ne veut pas les main-tenir dans un état d'irresponsabilité devant l'œuvre qu'ils ont entreprise ensemble.

Une telle mesure paraissait scandaleuse dans la ville de Reims; on ne pou-vait accepter la soumission d'un ecclésiastique à des inférieurs laïcs; on estimait ceux-ci incapables d'assurer l'œuvre. Murmures et critiques arrivent aux autorités ecclésiastiques, qui interviennent en rétablissant de La Salle dans la

1 Ber., pp. 69-74; ms Ça., pp. 41-42, 71-73; ms Re., pp. 62-64, 106-110; BLAIN 1, pp. 231-238, 260-264, 312, 344.

2 Ber., p. 74; ms Ça., p. 42; ms Re., p. 64; BLAIN 1, pp. 262-266.

3 Sur les dates de ces assemblées, voir MAURICE-AUGUSTE, Les vœux des Frères des Ecoles chrétiennes avant la Bulle de Benoît XIII, C. L. 2, pp. 21-23 et 28-29. Les actes de ces assemblées ne nous sont pas parvenus. Sur les vœux et délibérations, voir MAURICE-AUGUSTE, op. cit., pp. 37-39. Les récits des biographes sont divergents : Ber., p. 73; ms Ça., p. 41; ms Re., p. 63 et BLAIN 1, pp. 235-238. La démission du supériorat ne peut pas non plus être fixée avec exactitude; Ber., p. 74, offre la date de 1687. Ms Ça., p. 42, et ms Re., p. 64, disent 1686. BLAIN 1, pp. 262-266, dit 1686, après une retraite au Carmel.

4 Les biographes concordent à nous informer sur les signes de la soumission de M. de La Salle : Ber., pp. 74-76; ms Ça., p. 43; ms Re., p. 64; BLAIN 1, pp. 264-266.

charge qu'il avait abandonnée 1. Selon les biographes, les Frères eux-mêmes se sentirent soulagés du retour à la situation antérieure. Jean-Baptiste n'est donc pas fermé aux faits. Conscient que les Frères ne sont pas encore préparés pour assumer l'œuvre, la prudence qui l'avait incité à se démettre le pousse main-tenant à reprendre sa fonction.

Avec les vœux d'obéissance, la communauté prenait la forme d'une petite congrégation. Maurice-Auguste décrit en ces termes la situation juridique de la communauté :

« Interdiocésaine dès 1685, libre de toute dépendance vis-à-vis d'aucun des grands ordres, elle n'a jamais eu d'ailleurs allure de confrérie ou de tiers-ordre séculier. Elle s'apparente plutôt aux communautés séculières relativement nombreuses en France, en ces premières années du XVIIIe siècle. Mais à l'en-contre de maintes sociétés de prêtres ou de femmes, promues au rang d'institutions pontificales ou diocésaines, celle-ci ne subsiste qu'en vertu d'une simple tolérance » 2. De La Salle ne semble guère préoccupé d'obtenir une reconnaissance épiscopale ou civile; il paraît plutôt concentrer son travail sur l'affermissement de la pre-mière forme de communauté commencée en 1682 avec des maîtres qui ne sont désormais plus des mercenaires, mais qui ont conscience d'être appelés à l'édu-cation chrétienne.

Le Mémoire autobiographique, sur les commencements de l'Institut, nous offre peu de données sur la manière dont cristallisa cette conscience communau-taire. Il nous paraît cependant que les faits sont éloquents. Il est probable que les idéaux du mouvement scolaire qui allaient dans cette direction, c'est-à-dire vers la création de communautés de maîtres, ont influencé de La Salle sur ce point. Cependant il nous semble que ces idéaux lui sont extérieurs jusqu'au moment où il perçoit les appels concrets dans la situation. Bien plus, c'est dans l'interaction et l'éducation mutuelle à l'intérieur de la communauté que Jean-Baptiste et les maîtres se stimulent mutuellement à prendre au sérieux les exigences évangéliques du mouvement scolaire. Jusqu'à la fin de la période de Reims, le passage de la situation de maîtres salariés à celle de maîtres ayant une vocation, fixés dans un état, est déjà une réalité qui commence à cristalliser, avec tout ce que le terme « état » connote de stabilité et de continuité. A Reims cristallise donc un projet, une communauté autonome qui ne s'appa-rente à aucune organisation existante. La mission de M. de La Salle consis-

1 Sur l'intervention archiépiscopale, nous n'avons connaissance d'aucun acte ecclé-siastique, mais les biographes signalent le fait : Ber., p. 78; ms Ça., p. 44; ms Re., pp. 65-66; BLAIN 1, p. 267.

2 MAURICE-AUGUSTE, C.L. 11, p. 104.

tera non seulement à la consolider, mais à la maintenir dans la ligne voulue par Dieu.

Dès Reims, Jean-Baptiste se concentre sur l'effort pour la maintenir dans cette ligne originale. Pour satisfaire aux demandes de curés ruraux, et ne pas compromettre la ligne communautaire de l'œuvre, il ouvre une communauté de maîtres pour la campagne, indépendante de la communauté des Frères 1; il ouvre aussi une sorte de noviciat où se formaient les sujets qui se préparaient à entrer dans la communauté. Ces œuvres, toutes liées à l'unique œuvre de la communauté de Reims, manifestent d'une part la diversité des solutions pasto-rales à des nécessités concrètes auxquelles le Fondateur répond d'une manière efficace, et de l'autre, la fermeté à maintenir la congrégation dans la ligne et avec les caractéristiques qu'il a perçues comme nécessaires pour sa croissance et son efficacité. De cette manière, le séminaire pour maîtres de la campagne permettra à la communauté de rayonner dans les paroisses rurales, sans perdre son optique fortement centrée sur le soutien des écoles des villes. Le noviciat, de son côté, intensifiera la formation spirituelle et pédagogique des Frères, les affermissant dans leur état.

3°) A Paris.

Quand Le Tellier voulut fonder économiquement la communauté de Reims pour la fixer dans le diocèse, de La Salle maintint sa petite congrégation dans la ligne perçue auparavant comme volonté de Dieu, c'est-à-dire autonome, indépendante, sans autre fondement économique que celui de la Providence. Le changement d'attitude de M. de La Salle est significatif ici également. Par ordre de l'Archevêque, il était resté chanoine. Il n'abandonna pas cet état jus-qu'au moment d'obtenir l'autorisation du prélat. Mais une fois que sa vie est centrée sur la communauté qu'il veut consolider et appuyer, son discernement principal procède d'une autre échelle de critères. En premier lieu, demeurer à Reims pour consolider la communauté, mais devant la possibilité de déviation provenant des sécurités économiques de l'archevêché, les appels de Barré déjà mort et de la Barmondière, curé de Saint-Sulpice, sont plus forts.

Il part pour la capitale, vers un avenir incertain, qui sera fait de réponses à des besoins nouveaux, d'incompréhensions et même de persécutions, cherchant seulement à appuyer l'école et la communauté sur la Providence de Dieu. Notons donc que lorsqu'il s'agit de décider l'avenir de la congrégation, de

1 Ms Ça., p. 100, et ms Re., p. 156, suggèrent comme date 1687. Le Mémoire sur l'Habit n'indique pas de date, ni Ber., pp. 84-85. Ms Ça., pp. 53-54, et ms Re., pp. 67-68; BLAIN 1, pp. 272-280. Voir particulièrement MAURICE-AUGUSTE, L'idée d'un Séminaire..., B. E. C. 162, juillet 1960, pp. 119-122.

 La Salle est conscient que la communauté existe indépendamment de l'Arche-vêque, il discerne donc à partir de la situation de la communauté et avec ceux qui peuvent éclairer une option. Les supérieurs ne sont donc pas des abstractions, qu'il s'agisse des ecclésiastiques ou de ses directeurs spirituels; son point de départ est toujours la situation, le projet qui s'est chargé de mémoire et qui s'ouvre vers l'avenir, uniquement appuyé sur l'action de Dieu.

L'établissement d'une école à Paris ne paraît pas, selon l'analyse de Poutet, avoir été motivé parce que c'était la capitale du royaume ou le centre d'un dio-cèse important, ni même parce qu'il y manquait beaucoup d'écoles :

« II ne fit, en effet, aucune démarche pour obtenir l'appui du gouvernement royal (lettres patentes) ou des autorités diocésaines (archevêque et chantre) lorsque La Barmondière réclama ses services, mais il se contenta de se placer sous la juridiction du curé de la paroisse de Saint-Sulpice » 1. La fondation à Paris paraît donc provoquée seulement par un appel concret, accepté comme ordre de la Providence. La donnée est importante, parce que c'est dans cette référence exclusive à la Providence et dans le contexte parisien que cristallisera le projet lasallien. En effet, n'ayant qu'une existence précaire, soutenue uniquement par la protection et la tolérance du curé, la nouvelle communauté devait se frayer un chemin au milieu des rivalités des maîtres écri-vains, des maîtres des petites écoles et des maîtres de charité. Elle se trouvait de même au cœur des rivalités des

autorités civiles ou ecclésiastiques qui la con-trôlaient : l'université, le chantre de la cathédrale, les curés de paroisse.

Lié seulement au curé qui employait les Frères 2, de La Salle devra défendre l'existence de la communauté. Accusé par les maîtres de Paris il dut compa-raître devant l'écolâtre de la cathédrale 3. Toutes rivalités et difficultés ne le distraient pas de ses projets concrets à Paris. Ils sont bien modestes : cette école avec cet atelier. Jean-Baptiste n'applique donc pas des théories pédagogiques abstraites, il sait attendre patiemment, observer les avantages et les désavantages de l'œuvre complexe que les Frères entreprennent; il pèse les difficultés du travail avec un groupe qui n'est pas exclusivement celui des Frères. Sa réaction habituelle de se donner un délai d'attente est notable dans ces premières ten-tatives parisiennes. De fait, les Frères ne modifièrent pas au début l'ordre des choses. De La Salle ne prit la direction de l'école que lorsque le curé lui en fit

1 Y. POUTET, op. cit., t. 2, p. 26.

2 Voir ms Ça., pp. 47-48; ms Re., p. 70; BLAIN 1, p. 278.

3 BLAIN 2, pp. 296-299; ms Ça., pp. 53-54; ms Re., pp. 78-79. Sur la relation entre l'écolâtre et les écoles de charité, voir MAURICE-AUGUSTE, L'Institut des Frères..., C. L. 11, pp. 60-61, la note 6; Michel SAUVAGE, Catéchèse et Laîcat, pp. 483-487, 677-683. Nous n'avons pas les actes du procès, seulement les affirmations des biographes.

 l'invitation expresse, et il introduisit alors un horaire pour que l'école fonctionne mieux 1.

Le Fondateur ne se laisse donc pas conduire par des idées pédagogiques générales, il ne se préoccupe pas du statut de sa communauté; sa mission est très concrète : transformer cette école. L'atelier échoua, mais de La Salle le relança avec un Frère. Progressivement il unifiait la vie des classes et de l'atelier; les horaires s'équilibraient, l'ordre se rétablissait. Les intrigues contre de La Salle dans la paroisse se situent dans ces modestes innovations pédagogiques du Fon-dateur. Quand le curé lui retira sa confiance, de La Salle se prépara à partir avec ses Frères; les tentatives de Paris parurent alors au bord de la ruine. Mais le curé les retient; Jean-Baptiste se soumet, espérant une nouvelle conjoncture. Elle se présenta avec le nouveau curé, Baudrand, lequel rétablit le calme dans l'école de la rue Princesse et favorisa l'ouverture d'une nouvelle école près du Pont-Royal.

C'est après cette seconde fondation, que Blain situe l'ingérence de Bau-drand dans les affaires de la communauté 2. Jean-Baptiste, généralement docile et soumis, se montre inflexible quand il s'agit de maintenir la communauté dans la ligne qu'il avait perçue. Les Frères ne prendront pas l'habit ecclésiastique, comme le veut le curé, et pour défendre sa position, il écrit le Mémoire sur l'Habit. Avec l'habit, le Fondateur défend un principe plus général :

« Collaborateurs des curés au plan apostolique et soumis en ce domaine à leur autorité, les Frères possédaient une organisation intérieure indépendante. Il ne pouvait être question de laisser chaque curé s'immiscer dans cette organisation, la cohésion et finalement le succès apostolique de la communauté exigeaient cette intransigeance » 3. Le texte est important pour nous parce qu'il parle de l'existence déjà concrète de la communauté, comme le dit très bien Maurice-Auguste :

« Ce texte ne fait pas que l'exposé des raisons qui militent en faveur de la souta-nelle et de la capote; il est en plus d'un endroit un judicieux rappel des conditions d'existence de la communauté, du statut auquel elle croit pouvoir prétendre » 4. Les arguments du texte ne sont donc pas le produit d'une théorie, mais les constantes d'une expérience, celle que Jean-Baptiste a vécue depuis de nom-breuses années depuis Reims, ce qu'il a observé et constaté. Le texte est ainsi

1 Ms Ça., pp. 48-50; ms Re., pp. 71-75; BLAIN 1, p. 289 ss.

2 BLAIN 1, pp. 296 et 299; Ber., p. 69; ms Ça., p. 26; ms Re., p. 39.

3 Michel SAUVAGE, op. cit., p. 501. Sur cette insistance d'autonomie, voir BLAIN 1, p. 284.

4 MAURICE-AUGUSTE, C. L. 11, p. 51.

l'indice d'une cristallisation du projet communautaire et par là même il nous indique quelque chose de l'expérience religieuse de M. de La Salle comme nous le verrons plus bas. Dans ce document, de La Salle apparaît comme un homme totalement donné au service d'une communauté laïcale dédiée

aux pauvres. Elle est l'œuvre de Dieu et il met tout son esprit et toutes ses énergies à la maintenir dans cette ligne, puisqu'il la voit voulue de Dieu, en même temps qu'il s'abandonne à la conduite et à la protection de la Providence.

Les biographes rattachent la détermination de M. de La Salle pour le laïcat des Frères à la mort du Frère l'Heureux, survenue durant son absence tandis qu'il voyageait à Reims 1. Plus que le jeu providentiel que les biographes mettent en scène à propos de la mort de l'Heureux, c'est l'attention constante de M. de La Salle à la vie et à l'expérience de la communauté qui attire notre attention. Nous ne voulons pas diminuer la peine que de La Salle put ressentir de la mort d'un Frère qu'il aimait et préparait pour une possible fonction de supérieur ecclésiastique. Mais ce qui est intéressant, c'est de noter comment les con-trariétés, les constatations observables dans la vie de la communauté et les dif-ficultés provoquées par l'ingérence ecclésiastique convergent dans le Mémoire en une prise de conscience : le style de vie de la communauté, avec des règle-ments, avec une autonomie légitimement défendue et tacitement approuvée par les évêques de Reims, Laon, Paris 2; l'expérience religieuse de la Providence qui établit son œuvre est située dans cette conjoncture, et le Mémoire nous en révélera quelques données. B. — LE « MÉMOIRE SUR L'HABIT » COMME PAROLE-FORCE DE M. DE LA SALLE

Dans le paragraphe précédent nous avons relevé les faits vécus par de La Salle à Paris, sans reconnaissance officielle civile ou ecclésiastique de son œuvre. Nous avons pu nous rendre compte de l'éloquence de ces faits. De La Salle qui cherchait généralement à discerner la volonté de Dieu avec ses supérieurs, réagit aux ingérences de Baudrand avec énergie et inflexibilité. Le

1 Ms Ça., pp. 58-59; ms Re., pp. 87-89; BLAIN 1, pp. 307-311. Il est difficile de pré-ciser la date avec exactitude. Maillefer, en ms Re., propose 1692; mais alors comment en 1691 l'Heureux n'est-il pas parmi les Frères qui font un vœu secret avec de La Salle. La mort de l'Heureux dut survenir par conséquent avant ce vœu et le Mémoire, après. Cela nous amène vers la fin de 1689 ou 1690, ce qui concorde avec les informations de Blain relativement à l'éclatement du conflit après l'ouverture de l'école de la rue du Bac débuts de 1690. Voir BLAIN 1, p. 296.

2 Sur le laïcat des Frères, voir G. SANCHEZ MORENO, S. Juan-Bautista de La Salle y el laicado de los hermanos de las escudos cristianas, en Lasallianum 1, pp. 63-133. MAURICE-AUGUSTE, op. cit., pp. 46-48 et 51-54.

 Mémoire pour défendre l'habit est d'une fermeté indiscutable dans son opposi-tion au supérieur le plus immédiat sous la juridiction duquel de La Salle se trouvait. Arrêtons-nous au contenu de ce document que l'on peut appeler « autobiographique » parce qu'il s'agit d'un témoignage personnel qui évoque ce qu'il avait compris de l'œuvre qu'il avait embrassée, la cristallisation d'un projet commencé depuis la première forme de communauté. Ce document, qui se réfère à un fait très concret1, s'ouvre donc à tout le processus de cristallisation de l'œuvre. Avec le langage de M. de La Salle il nous révèle sa propre expérience personnelle à l'intérieur d'une communauté qu'il défend fermement.

En premier lieu, Jean-Baptiste présente le nom de la communauté telle qu'elle existe à Paris.

« Cette communauté se nomme ordinairement la Communauté des Ecoles chré-tiennes et n'est présentement établie ni fondée que sur la Providence. On y vit avec règles, avec dépendance pour toutes choses, sans aucune propriété et dans une entière uniformité » 2. La présentation de la communauté comme établie et fondée sur la Providence se réfère sans aucun doute à son statut. Mais plus encore elle révèle un trait essentiel et caractéristique de cette communauté. Elle ne tient pas son origine de la volonté des hommes. C'est Dieu qui la veut et la fonde. Nous pouvons difficilement nous empêcher de percevoir la relation étroite de ce trait avec l'expérience constante que M. de La Salle nous révèle dans le Mémoire sur les Commencements présenté antérieurement. C'est Dieu qui conduit toutes choses, qui les dirige, qui a suscité la communauté et qui l'unifie. Sans aucun appui éco-nomique, de La Salle ne l'avait pas fondée, mais il avait embrassé l'œuvre de Dieu. Ensemble, lui et ses Frères avaient opté pour être pauvres avec les pauvres, assumant la

mission du Fils de l'homme, abandonnés à la Providence et se pré-occupant seulement d'assumer les obligations de l'emploi d'instruire les pauvres.

Le rappel de la vie réglementée nous réfère aux règles approuvées à Reims; mais plus profondément, il nous signale que la communauté est le lieu où se rencontrent des hommes de foi, sans propriétés, sans sécurités, dépendant en toute chose et dans une totale uniformité entre eux, s'éduquant mutuellement à vivre en partageant la mission du Seigneur annonçant l'Evangile aux plus pauvres.

1 Ber., pp. 69-70; BLAIN 1, pp. 299-300. Maillefer ne mentionne pas Baudrand mais parle du fait en ms Ça., pp. 26-27, et ms Re., pp. 39-40. On prépare l'édition critique du Mémoire, voir C. L. 11, p. 349 ss. Nous citerons ici le texte d'après la numérotation donnée au document par Maurice-Auguste, précédée de M. H.

2 M. H., 2.

En second lieu, la communauté a une mission spécifique :

« On s'y emploie, dans cette communauté, à tenir des écoles gratuitement dans les villes seulement, et à faire le catéchisme tous les jours, même les dimanches et fêtes » 1. Ici encore, nous ne pouvons pas ne pas nous référer à la conscience de M. de La Salle : les Frères ont été appelés non pas comme des salariés, mais comme des hommes qui embrassent la mission du Fils de l'homme pour porter gratuitement la bonne nouvelle aux pauvres. Conscience aussi d'avoir été appelés à une œuvre concrète : tenir les écoles, avec tout ce que cela implique de stabilité et de con-tinuité. La finalité apostolique n'est pas moins soulignée : l'école a comme fin de conduire les élèves à la foi explicite, l'occupation principale est le catéchisme, tous les jours.

D'autre part, l'annotation « dans les villes seulement » est aussi importante. Jean-Baptiste n'avait pas cédé pour envoyer des maîtres isolés dans des paroisses rurales, mais il avait créé à Reims un séminaire qui pourvoyait à cette tâche, sans affecter l'œuvre de la communauté des écoles chrétiennes dans les villes. L'efficacité et la continuité de l'école dépendaient à ses yeux de la solidité de la communauté et de la formation spirituelle et professionnelle que les maîtres se donnaient dans une structure communautaire. Les maîtres sont des hommes de foi; ils deviennent de meilleurs maîtres dans une communauté de foi où ils s'aident à vivre selon des règles, avec désintéressement, les yeux tournés vers Dieu.

En troisième lieu, de La Salle parle des membres de la Communauté des Ecoles chrétiennes. Evidemment sont membres de la communauté ceux qui sont appelés à cette mission communautaire, vivant selon des règles, et en dépendance et uniformité comme nous l'avons vu plus haut. Mais de La Salle signale aussi que la communauté forme des « maîtres d'école pour la campagne dans une maison séparée de la communauté, qu'on nomme séminaire » 2. Cette œuvre distincte apparaît donc comme intimement liée à celle de la communauté. De La Salle affirme explicitement qu'il s'agit d'une maison séparée, mais c'est la communauté qui s'occupe de les former. Il s'agit sans doute d'une œuvre aimée et estimée par de La Salle. Le dynamisme de la communauté ne se limite pas aux écoles, mais il accroît son efficacité et la fait rayonner en préparant les maîtres «jusqu'à ce qu'ils soient complètement formés tant dans la piété que dans ce qui a trait à leur emploi ». Enfin, sont aussi membres de la communauté, bien qu'avec une maison, un oratoire, des exercices, une table et des récréations

1 M. H., 3.

2 M. H., 4.

séparés, les jeunes qui se préparent à entrer dans la communauté 1. Ces jeunes s'exerçaient déjà dans le domaine de la vie spirituelle et de la profession de maîtres qu'ils allaient embrasser dans la communauté. Jean-Baptiste parle ainsi de deux préoccupations qui se sont déjà matérialisées dans les dix dernières années.

Avec un nom, une mission, des membres qui s'y rattachent à divers titres, la Communauté des Ecoles a conscience de son existence autonome. Ses membres constituent une unité vivante avec une mission propre. Avant d'entrer dans le noyau proprement dit du Mémoire sur l'Habit, il nous

faut nous arrêter à recon-naître ce qu'est cette communauté vivante où Jean-Baptiste s'est incarné. S'il parle pour défendre la communauté, il le fait à titre de tête de ce corps, mais plus encore comme membre vivant et promoteur. Indissociablement de son propre itinéraire d'incarnation parmi ces hommes, en réponse à l'appel de Dieu, cris-tallise en lui la conscience d'une réalité qui existe parce que Dieu la soutient.

Abandonné à Dieu, sans les sécurités du monde, ni celles de l'Eglise, de La Salle et ses Frères se polarisent entièrement sur la Providence, et cette défense de la communauté n'a d'autre intention que de la maintenir dans cette ligne. Telle avait été son expérience dès les commencements avec Nyel jusqu'à la première structuration des assemblées de Reims où on avait fixé le nom, l'habit, les règlements. Que Jean-Baptiste, par ce Mémoire, veuille maintenir la com-munauté dans la ligne voulue par Dieu, va apparaître avec plus d'évidence dans l'étude que nous allons faire maintenant. Ne perdons pas de vue que c'est dans cet effort pour maintenir la communauté dans la ligne voulue par Dieu que se situe son expérience religieuse de conscience actuelle de l'appel de Dieu et d'adhésion à cet appel. De La Salle défend l'habit des Frères, et avec lui, la totalité de la réalité qu'ils vivent et ont embrassée comme volonté de Dieu.

Les Frères sont des laïcs. Le caractère laïcal de la communauté est fortement souligné :

« Ceux qui composent cette communauté sont tous laïcs, sans étude et d'un esprit au plus médiocre. La Providence a voulu que quelques-uns qui s'y étaient pré-sentés ayant la tonsure, ou ayant étudié, n'y soient pas restés » 2. La manière dont le Fondateur articule la défense du caractère laïcal des Frères ne laisse place à aucun doute. Un homme qui insistait sur la compétence pro-fessionnelle des maîtres ne pouvait se livrer ici à une apologie de l'ignorance. L'expression « sans étude » exprime en effet la constatation d'une réalité : les

1 M. H., 7.

2 M. H., 9. Sur le laïcat, cf. ci-dessus note 2, p. 190. et Michel SAUVAGE, op. cit., pp. 512-525.

hommes qui composent la communauté sont des gens simples. Cette expression se réfère aussi à des hommes qui n'ont pas d'ambitions ou qui ont renoncé à la prétention de se faire une place dans le monde ou dans l'Eglise. En effet le Mémoire poursuit :

« On n'y refuserait pas cependant des personnes qui auraient étudié mais on ne les y reçoit qu'à condition de ne plus étudier jamais :

» 1. parce que l'étude ne leur est pas nécessaire;

» 2. parce qu'elle leur serait dans la suite une occasion de quitter leur état;

» 3. parce que les exercices de la communauté et l'emploi des écoles demandent un homme entier »

1. Malheureusement, on s'arrête souvent à la matérialité du texte et du langage, et on en perd de vue le sens. Jean-Baptiste ne fait pas l'apologie de l'ignorance, et son intention n'est pas de maintenir les maîtres dans l'ignorance pour qu'ils n'abandonnent pas la communauté. Les fixer dans la communauté ne signifiait pas pour lui les aliéner et les empêcher de découvrir leur itinéraire personnel, comme nous l'avons vu dans son action. Il est lui-même de fait un homme d'études 2, quelques Frères reçus dans la communauté ont fait des études. Ce dont il s'agit est la totalité de l'engagement; la communauté exige un homme complètement engagé. Totalité de vie et de travail dans la communauté en fonc-tion d'une mission.

Le Frère, par conséquent, n'aspire pas à un poste ecclésiastique ou à un poste dans le monde, mais il bande toutes ses énergies en un itinéraire de recherche de Dieu, réalisant un emploi concret. Notons au passage que les expressions « exercices de communauté » et « emploi » sont déjà propres à de La Salle et qu'elles ne sont pas comprises comme deux réalités parallèles. La communauté est le terme qui unifie l'unique vie du Frère, faire la volonté de Dieu. Les exercices de communauté sont destinés à éduquer la dimension évan-gélique de l'emploi de la communauté; l'emploi de la communauté actualise cette vie évangélique dans la réalisation de la mission du Fils de l'homme. Et la réciproque est également vraie.

Notons aussi que tout le langage du texte nous révèle une expérience vécue par de La Salle : « fixer les Frères » ne signifie pas les retenir dans le passé; fixer l'état ne signifie pas les empêcher de

grandir. Mais cela signifie canaliser tout le sens de la vie par la reconnaissance d'un appel en vue d'une mission dans la Communauté des Ecoles chrétiennes. Exercices et emploi ne sont pas deux

1 M. H., 10.

2 Cf. sur ce point les observations de L. de Marie Aroz sur la bibliothèque de Jean-Baptiste et son souci de l'étude : C. L. 26, pp. 290-291, et ci-dessus, p. 167.

réalités dissociables, mais l'expression de la vie de la communauté, selon des règles, dans la pauvreté et l'uniformité, le tout perçu en fonction d'une mission communautaire. Le Fondateur aurait pu difficilement décrire avec plus d'exac-titude le sens de vie personnelle et communautaire des maîtres. Communauté totalement laïcale, vivant dans la pauvreté, sans prétention à une position dans le monde ou dans la hiérarchie ecclésiastique, abandonnée à l'action de la Providence.

Il était donc important de ne pas changer l'habit des Frères. Il était impor-tant de maintenir un habit distinctif et par là, Jean-Baptiste maintenait l'œuvre de Dieu dans la ligne perçue et vécue. Tous les arguments qu'il donne pour qu'on ne change pas l'habit sont d'expérience, comme il l'affirme lui-même 1. Le Fon-dateur avance des arguments qui ont été constatés dans l'expérience de la com-munauté; des arguments pratiques sur l'inconvénient matériel d'un habit qui gênerait les fonctions des maîtres 2, et dont quelques-uns nous paraissent plus pittoresques qu'importants :

« On a remarqué qu'avec cet habit on est en état de renverser la plupart des petits enfants de côté et d'autre, en les voulant ranger ». L'important était d'éviter toute ambiguïté. Les Frères ne sont pas des ecclé-siastiques et n'aspirent pas aux fonctions ecclésiastiques. Cela pourrait les con-duire à rechercher des études, une position dans le monde, ou à avancer dans les ordres en cherchant des emplois dans les paroisses. Ce que le Fondateur cherche à faire est donc moins de fermer les portes de la communauté que d'éviter une déviation de l'identité du Frère, d'autant plus en péril que la com-munauté a une existence encore vacillante et une structuration très limitée. Son langage demeure sans doute très négatif. Voyons-le encore par un exemple qui illustre comment il comprend la vocation du Frère; avec l'habit ecclésiastique :

« ils se lieraient facilement et communiqueraient avec MM. les Curés et autres ecclésiastiques, les voyant tous les jours, dont la fréquentation trop libre pourrait leur occasionner beaucoup de tentations contre leur vocation et le relâchement dans leur emploi » 3. Le langage négatif de M. de La Salle pourrait peut-être s'expliquer par le ton défensif et le but apologétique du Mémoire. Mais n'oublions pas la situation de la communauté. Les Frères sont des personnes simples, sans instruction. Si l'argumentation du Fondateur nous paraît trop « protectrice », voulant couper

1 Cf. M. H., 46-57.

2 Cf. M. H., 60-64.

3 M. H., 59.

toute possibilité de contact avec les ecclésiastiques et maintenir la communauté quelque peu fermée, cela peut mieux se comprendre dans la situation. Les maîtres pourraient être attirés par les possibilités de postes civils ou ecclésias-tiques; par ailleurs, la communauté ne donnait pas aux maîtres la sécurité de leur avenir. Rappelons-nous que l'insécurité économique des maîtres fut un élément important dans la détermination de M. de La Salle de s'unir totale-ment à eux.

Jean-Baptiste ne fait donc pas l'apologie d'une communauté enfermée en elle-même. Ce qui le prouve, c'est le dynamisme des écoles, du séminaire de maîtres pour la campagne, et l'ouverture de communautés dans la région de Reims et à Paris. Son intention est cependant, par ce texte, de défendre une ligne de la communauté, la route qu'ils ont discernée ensemble comme volonté de Dieu et d'éviter qu'on en dévie en se lançant sur une fausse piste. Une com-munauté de maîtres pauvres, laïcs, dont l'unique appui est en la Providence, telle est la Communauté que de La Salle défend.

La description détaillée de l'habit1 n'affirme pour sa part pas autre chose que l'identité d'une vocation pour un emploi. Notons qu'ici comme dans le paragraphe précédent, il ne s'agit pas de dissocier la vocation et l'emploi. De La Salle met en garde contre un « relâchement dans leur emploi et la ten-tation contre la vocation ». La parole « emploi » paraît se référer aux fonctions du

maître; la « vocation » est un terme plus global qui recouvre la vie, c'est-à-dire l'appel pour réaliser l'emploi avec le regard sur la Providence qui appelle, conduit et envoie. L'habit, ni séculier ni ecclésiastique, affirme ainsi l'identité de cette vocation pour une mission communautaire.

Enfin, les raisons qu'il propose pour que se conserve l'habit sont significatives parce qu'elles affirment l'existence d'une communauté séparée du monde 2 :

« Dans toutes les communautés où les sujets n'ont rien en propre et sont uni-formes en tout, telle qu'est celle des écoles chrétiennes, l'habit est singulier ou dans l'institution, ou il le devient dans la suite... Cet habit singulier fait que les séculiers regardent ceux de cette communauté comme personnes séparées et retirées du monde » 3. En outre, l'habit les stabilise dans une vocation et dans un style de vie en une institution 4. Retenir des personnes simples dans un état pourrait nous donner l'impression de « contrainte ». Rien de semblable n'existe dans le document que

1 M. H., 14-18.

2 M. H., 34-35.

3 M. H., 34 et 40.

4 M. H., 36, 42-45.

 nous étudions. De La Salle parle de la stabilisation dans une communauté de personnes qui de « maîtres d'écoles domestiques » passent, à travers le processus par lequel la Communauté des Ecoles chrétiennes cristallise, à des « personnes séparées et retirées du monde ». Il s'agit donc de la stabilité d'une communauté dont les membres ne vivent pas selon les aspirations du monde, mais selon un style de vie évangélique : en commun, avec un désintéressement total, avec uni-formité. Les règles, l'uniformité en tout, le détachement de tout, la volonté d'« entrer » pour vivre conformément à l'Evangile, séparés du monde et avec la volonté de « demeurer » pour assurer la continuité en tenant les écoles gratuites, sont tous indices d'une communauté qui se rapproche déjà du style de vie religieuse telle qu'elle se vit traditionnellement.

Il faut noter dès maintenant que cette séparation n'implique pas de mépris du monde, car les maîtres se séparent du monde pour exercer une fonction dans le monde. Il est de la sorte intéressant que l'expression décrive la situation nou-velle d'un maître nouveau qui n'est pas celle des premiers maîtres qui venaient, demandant un salaire 1. L'habit les stabilise ainsi dans une vie nouvelle et devient à son tour comme le signe d'une institution 2. L'habit institutionnalise d'une certaine manière la communauté des maîtres. Il est le signe d'une struc-turation qui s'est faite progressivement. Mais loin d'être, en ce moment his-torique, une superstructure, il est l'expression de l'expérience personnelle et communautaire d'un appel avec d'autres, abandonnés à la Providence, tenant les écoles gratuites des pauvres. Cette institutionnalisation s'inscrit donc dans le dynamisme même d'une vocation qui cristallise en structures déjà stables, en des règles, un habit, en un projet 3. Les traits négatifs : les maintenir dans leur vocation, retenir les maîtres, empêcher qu'ils ne s'en aillent, etc., ne pour-ront être lus que dans ce dynamisme personnel et communautaire qui se struc-ture positivement.

La défense de l'habit ne laisse donc pas de place à l'équivoque. L'habit est le signe d'une réalité religieuse, les Frères ne sont pas des mercenaires. Le maintenir comme il avait été fixé à Reims, équivalait à défendre une com-munauté avec ses caractéristiques sociales et religieuses et une mission propre. C'était assurer l'adhésion de la communauté à un service et souligner l'accent qu'elle mettait sur ce service. La défense de l'habit pourrait nous paraître dis-proportionnée aujourd'hui. Reconnaissons cependant que, alors que la com-munauté ne jouissait d'aucune reconnaissance légale, l'habit distinctif impliquait

1 M. H., 39 et 44.

2 M. H., 34.

3 Le Mémoire ne mentionne pas les vœux, car ils sont exclusivement privés. 14

 l'identité des membres de cette communauté de maîtres qui ne se comprend elle-même ni comme séculière ni

comme cléricale. Les vœux donnaient peu de cohésion à la communauté, étant donné qu'ils étaient strictement privés, et temporaires. En tout cas, ils ne protégeaient pas la communauté d'ingérences extérieures. Notons que le Fondateur ne parle pas encore de la Société des Ecoles chrétiennes. L'expression « Communauté » des Ecoles chrétiennes vient plus souvent dans le texte 1.

Le Mémoire sur l'Habit défend ainsi une communauté de chrétiens qui pos-sèdent tout en commun, prient en commun et travaillent ensemble pour le Royaume de Dieu. C'est ici que doit se situer le nœud de l'expérience reli-gieuse de M. de La Salle. Dans ce Mémoire en effet, Jean-Baptiste se manifeste ouvertement opposé à un changement. Il convient que nous nous arrêtions sur cette attitude inflexible de M. de La Salle parce qu'il nous semble qu'elle n'est pas un aspect marginal, mais central du texte.

D'autre part on a lu souvent de travers cette inflexibilité lasallienne. A l'intérieur de la communauté, il avait été soumis à un processus intensif de changement dans les dernières années. Les changements avaient été décidés, cependant, de l'intérieur de la communauté; par exemple, la décision de ne pas fonder économiquement, les règlements, les repas, les règles, les vœux, les fondations d'écoles. L'exemple typique de tout ce processus de changement est sans doute celui des assemblées de Reims, en dépit du peu d'informations que nous possédons à leur sujet. Les changements dans la vie de Jean-Baptiste, qui avaient aussi incurvé le chemin que la communauté prenait, avaient été précédés de consultations avec ses supérieurs ecclésiastiques, directeurs spirituels, per-sonnes engagées dans le mouvement scolaire. De fait, la croissance de Jean-Baptiste se produit à l'intérieur d'un processus de changements continuels, parfois dramatiques, et son processus que nous avons appelé d'incarnation, précipita en même temps le processus d'hommes qui s'unissaient pour une fonc-tion scolaire, orientant toute leur existence à la lumière de la Providence.

Sans aucun doute, ce sont les changements de Jean-Baptiste qui provoquent le grand changement du groupement de maîtres, les conduisant vers une com-munauté de pauvres qui s'unissent pour tenir les écoles des pauvres. Pourtant ce processus personnel n'est pas un processus qui influe sur eux d'une manière « verticale », mais les changements qui s'opèrent chez les maîtres précipitent également les options de M. de La Salle. « Appelés par Dieu », avec une voca-tion spécifique, ils constituent une communauté où ils s'éduquent mutuelle-

1 Voir une note sur l'usage des termes : communauté, société, institut, communauté des écoles chrétiennes, dans MAURICE-AUGUSTE, C. L. 11, p. 51 note 4.

ment à une recherche et à une réponse évangéliques incessantes. Organisation, structures ont pour objectif d'assurer la continuité d'un emploi qui exige la donation totale.

Ni Jean-Baptiste ni les Frères ne sont fermés au changement; leur expé-rience dans la communauté a été celle de changements continuels sous la con-duite de la Providence. Mais aucun changement n'était admis sans discernement, prière et pénitence, qu'ils aient été provoqués par des situations extérieures ou intérieures à la communauté. L'ingérence de Baudrand illustre le cas d'un changement qui n'est pas accepté. Les consultations de M. de La Salle avec ses directeurs spirituels et probablement avec les Frères aboutissent à ce Mémoire qui ressemble en général à une apologie du « non-changement ». Il suffit de noter les arguments contraires au changement de l'habit pour percevoir cette rigidité 1. Peut-être certains de ces arguments reflètent-ils quelque chose du tempérament de M. de La Salle, encore qu'il serait conjectural de se prononcer sur tel ou tel trait de caractère.

Voyons quelques-uns de ses arguments généraux :

« Les changements sont toujours une marque d'inconstance et de peu de stabilité.

Cependant la stabilité dans les pratiques, usages et points de règles paraît un des principaux soutiens d'une communauté » 2. Pourtant, le Mémoire ne se veut pas un traité sur le « non-changement ». L'argu-mentation générale est menée en fonction d'un objet précis. En d'autres termes, Jean-Baptiste s'oppose rigidement à un changement non seulement parce qu'il irait à l'encontre de ce qui se fait généralement dans les communautés religieuses, à ce qui s'est fait dans la communauté des

maîtres pendant plus de cinq ans en cinq villes du diocèse de Reims et de celui de Laon, mais parce que ce change-ment menace la « raison d'être », le « pourquoi » de l'existence de la communauté 3.
Malheureusement, cette attitude de M. de La Salle a été souvent lue dans sa seule matérialité textuelle, et l'on a perdu de vue la densité historique du document, et du fait même, la qualité évangélique de l'intransigeance et de l'oppo-sition au changement en cette occasion. Son intransigeance tient sa force de la volonté de Dieu, dans ce qu'il a vu visiblement depuis les commencements, et dans la décision de maintenir le projet des écoles et la Communauté des Ecoles chrétiennes dans la ligne voulue par Dieu. Jean-Baptiste défend ses Frères, son œuvre, et en cela, il défend l'œuvre de Dieu.

1 M. H., 19-32.
2 M. H., 22-24.
3 M. H., 26 ss.

C'est à l'occasion du Mémoire sur l'Habit que Blain recueille les accusations d'intransigeance lancées contre Jean-Baptiste. Blain s'arrête longuement à défendre la docilité du saint. Celui-ci ne fait rien sans consulter; il ne se défend de son supérieur paroissial qu'en accord avec ses directeurs spirituels 1. Que de La Salle n'écrive le Mémoire que d'après les recommandations de son directeur spirituel, peut certainement conduire à penser qu'il ne défend pas son œuvre, et qu'il agit uniquement par soumission docile à d'autres. Mais le sérieux avec lequel il entreprend la lutte, manifeste la densité de son engagement dans une œuvre qu'il a embrassée comme ordre et œuvre de Dieu. Jean-Baptiste est fidèle. Et sa fidélité se manifeste dans l'intransigeance vis-à-vis d'un changement qui ne correspond pas à l'histoire de ce qu'il a vécu, et qui met en péril la con-tinuité du projet, le faisant dévier dans une route erronée.

Dans le Mémoire c'est une question de fidélité qui est en jeu, fidélité à Dieu surtout parce que c'est Lui qui a appelé, qui conduit, qui envoie. Fidélité à ce Dieu qui a réalisé son œuvre dans la communion qui a commencé à cris-talliser, avec la finalité de tenir ensemble les écoles des pauvres. Fidélité à Dieu équivaut donc à fidélité à ses Frères, fidélité à l'œuvre commencée, fidélité aux pauvres. La fidélité l'engage dans la lutte maintenant parce qu'elle ouvre sa conscience à une fidélité qui n'a pas manqué dans les années précédentes et qui continue de l'appeler à stabiliser la communauté dans la ligne d'une com-munion de foi, d'hommes totalement de Dieu et totalement donnés à l'œuvre de Dieu.

En ce sens, nous pouvons dire que plutôt qu'il ne préconise le « non-change-ment », le Mémoire sur l'Habit défend l'existence d'une communauté vivante, l'histoire d'une communauté qui se structure progressivement, totalement axée sur sa mission de service, et en Dieu. Le Mémoire thématise ainsi un processus de plus de dix ans, depuis les « commencements » jusqu'à l'arrivée à Paris. Le groupement de maîtres sans formation ni stabilité avait été affecté par l'action constante et directe de M. de La Salle. Depuis les commencements, celui-ci s'était reconnu guidé de Dieu qui l'appelait à assumer l'œuvre. Dans les néces-sités des écoles, des pauvres, des maîtres, il avait lentement reconnu un appel de Dieu pour organiser la Communauté des Ecoles chrétiennes. Depuis ces humbles origines, la communauté avait pu se structurer, avec des règles, des vœux, un habit, un nom. Toutes ces structures étaient cependant suffisamment dynamiques pour permettre aux maîtres, sous la direction de M. de La Salle, de se découvrir comme une communauté de laïcs, appelés par Dieu pour vouer

1 BLAIN 1, pp. 300-301 et 309 dit que, au sujet de la Barmondière, il consultait Bau-drand. Et une fois que celui-ci fut curé de Saint-Sulpice, il consultait Bauin.

 toutes leurs énergies à la réalisation d'une mission commune : tenir les écoles. En elle, les uns et les autres s'éduquent à l'abandon à la Providence et au dépouil-lement de tout intérêt dans le monde.

Si les structures ferment un autre chemin, elles le font seulement pour canaliser toutes les énergies vers un seul projet, les écoles des pauvres main-tenues par des hommes de foi, simples et pauvres, qui n'aspirent pas à des posi-tions ecclésiastiques ou à des situations dans le monde, mais qui

s’abandonnent à Dieu qui les appelle. Tous les arguments en faveur de l’habit des Frères et contre l’habit ecclésiastique ne nous parlent pas seulement de l’existence de la communauté. Nous resterions encore à la surface du texte, si nous l’interprétions seulement comme une description de la manière dont vivent les Frères ou dont ils exercent leur ministère, ou dont se structure la communauté. Le Mémoire nous révèle comment Jean-Baptiste comprend la Communauté des Ecoles chrétiennes, le pourquoi de son existence, le pourquoi de son existence dans l’Eglise. « Pour quoi des Frères », « pourquoi » la Communauté des Ecoles chrétiennes.

Le Mémoire sur l’Habit ne concerne pas exclusivement la fondation de la Communauté des Ecoles chrétiennes. Ou si nous préférons, précisément parce qu’il concerne directement la structuration de la communauté, il nous mani-feste les constantes que nous avons déjà reconnues dans le chapitre précédent sur la manière dont Jean-Baptiste vit la fidélité. Fidélité de Dieu qui l’appelle et fidélité de Jean-Baptiste à répondre à l’appel de Dieu. Fidélité à Dieu qui passe par la fidélité à quelques hommes et à une œuvre assumée sans condition, parce qu’elle est l’œuvre de Dieu, que c’est Lui qui fonde et dirige. Fidélité à discerner avec ses directeurs spirituels, dans la communauté. Inflexibilité de l’engagement, s’opposant énergiquement à un changement qui met en péril la stabilité des maîtres et la continuité de l’œuvre. Opposition au monde, y compris à l’aspiration à une position dans la hiérarchie de l’Eglise, parce que la com-munauté est exclusivement soucieuse de s’abandonner comme le Fils de l’homme.

En tout cela se concrétise la mission personnelle de M. de La Salle à l’inté-rieur de la mission communautaire de la communauté, c’est-à-dire stabiliser les maîtres, stabiliser l’œuvre. Sa fidélité s’ouvre ainsi à des perspectives d’avenir, canalisant toutes ses énergies à établir les maîtres et les écoles sous la conduite de la Providence qui les a guidés. Les traits de son expérience évangélique apparaissent donc de nouveau ici à l’occasion d’un fait aussi concret que celui de l’ingérence du curé de Saint-Sulpice, Baudrand, avec les caractéristiques constantes d’une expérience religieuse qui se développe dans le concret d’une histoire de fidélité de Dieu et de fidélité des réponses de l’homme à Dieu.

§2

Cristallisation de la Société des Ecoles chrétiennes pour la gloire de Dieu. A. — LES FAITS

1°) Vœux avec Drolin et Vuyart.

A Paris, de La Salle concentre toute son énergie à la consolidation de la formation spirituelle et professionnelle des Frères, pour établir la communauté. Vers la fin de 1690, la situation que décrit Blain était désespérée. La consolida-tion et la continuité de l’œuvre étaient en péril, parce que ne se présentaient pas de nouveaux sujets. Les maisons de Reims étaient vides; plusieurs Frères étaient malades et la communauté se heurtait à de nombreuses oppositions de la part des maîtres des écoles, de personnes influentes, du curé 1. La première unité de la communauté affirmée à Reims et de laquelle témoigne le Mémoire que nous venons d’étudier, paraissait se défaire. Les oppositions sont telles qu’il semblait que l’unique voie possible était celle de l’extinction. Blain nous parle de la perplexité de M. de La Salle dans cette situation :

« avec peu de Frères, sans presque avoir avancé son œuvre et dans la crainte de la voir périr. Il se trouva alors sans doute dans une grande perplexité » 2.

Mais ce qui nous intéresse, c’est ce que révèle son action. A Paris, de La Salle mit toute sa créativité en jeu afin d’affermir l’œuvre. A 40 ans, dans cette situation désespérée, son action ne révèle d’autre volonté que celle de se lier irrévocablement à ces hommes, en se « consacrant » pour l’établissement de la Société des Ecoles chrétiennes. La nouvelle conjoncture ne lui fait pas perdre de vue la vision entrevue depuis 1682, mais elle la concrétise. Cependant si l’option de 1682 avait été personnelle au sens le plus strict, l’option présente est marquée par la dimension communautaire qu’il avait déjà vécue intensément dans la Communauté des Ecoles chrétiennes. Jean-Baptiste fit un vœu d’association avec deux de ses disciples, Nicolas Vuyart et Gabriel Drolin. Blain est le seul à nous transmettre les termes et les circonstances de l’acte 3. Voici le texte du vœu secret que fit de La Salle avec ses deux Frères :

« Très sainte Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, prosternés dans un très profond respect devant votre infinie et adorable Majesté, nous nous consacrons entière- ment à vous, pour procurer de tout notre pouvoir et de tous nos soins l'établissement de la Société des Ecoles chrétiennes en la manière qui nous paraîtra vous être la plus agréable et la plus avantageuse à la dite société. Et pour cet effet, moi J.-B. de La Salle, prêtre; moi Nicolas Wiart et moi Gabriel Drolin, nous dès à présent et pour toujours jusqu'au dernier vivant, ou jusqu'à l'entière consommation de l'établissement de ladite société, faisons vœu d'association et d'union pour procurer et maintenir ledit établissement, sans nous en pouvoir départir, quand même nous ne resterions que nous trois dans ladite Société, et que nous serions obligés de demander l'aumône et de vivre de pain seulement.

1 BLAIN 1, p. 312.
2 Idem.
3 BLAIN 1, pp. 312-313.
En foi de quoi nous promettons de faire unanimement et d'un commun con-sentement, tout ce que nous croirons en conscience et sans aucune considération humaine être pour le plus grand bien de ladite Société. Fait ce vingt-unième novembre, jour de la Présentation de la très sainte Vierge 1691, en foi de quoi nous avons signé » 1. Les termes de cet acte que nous rapporte Blain nous permettent de parler sans doute d'une association secrète à l'intérieur de la communauté :
« Associés, obligés d'agir désormais unanimement et d'un commun consentement,
M. de La Salle et ses deux disciples sont tels, à l'insu de tous autres. Volontaire-ment limités à trois membres, la minuscule Société n'ambitionnait d'ailleurs qu'une existence transitoire : tout au plus se prolongerait-elle «jusqu'au dernier
» vivant ». L'engagement de chacun des associés n'était lui-même perpétuel que conditionnellement : « pour toujours... ou jusqu'à l'entière consommation de
» l'établissement de la Société des Ecoles chrétiennes » 2. Plus que la portée juridique des termes de la formule, ce qui nous arrêtera est leur signification religieuse. En premier lieu, notons que le vœu émerge en une situation concrète, qui détermine irrévocablement la vie de M. de La Salle avec deux hommes, Vuyart et Drolin, en vue d'une intention unique : l'établissement de la Société des Ecoles chrétiennes. Elle est définitive pour lui comme pour l'œuvre, dont cette minuscule Société est un signe et une garantie d'existence et de continuité. Totalement libre et conscient du poids de son vœu, de La Salle entre par lui dans une des périodes les plus créatives et les plus violentes de son existence, concentrant toute sa vie sur un seul objectif, les Frères et les écoles. Consécration à Dieu, qui révèle sans doute la focalisation de toute la vie sur le mystère trinitaire, sur un Dieu dont il a perçu l'action dans son histoire.
Mais, plus intéressant encore, Jean-Baptiste agit à l'intérieur d'un « Nous ». « Nous nous consacrons », ce qui implique une union qui existe et qui se scelle dans l'Alliance du Dieu qui se révèle et qui agit. L'action de l'Alliance sera con-crètement pour de La Salle et ses disciples, établir la Société des Ecoles chré- tiennes. Son action et celle de ses disciples, comme signe de l'action de Dieu, car ils n'agiront qu'en vue de la volonté de Dieu, lequel fonde la Société. Discer-ner et agir ensemble, unanimement, sans considération humaine, par association et union.
Le vœu émerge ainsi dans une action qui se polarise totalement sur le Dieu qui agit en établissant la Société des Ecoles chrétiennes. Il est donc totalisateur, plus que par l'expression de sa perpétuité, ou par l'acceptation de conditions historiques extrêmes, la pénurie matérielle. Il est totalisateur, parce qu'il exprime la totalité d'une vie centrée sur Dieu et sur les hommes. L'action communau-taire que consacre ce vœu est ainsi une action religieuse, non seulement dans le fait du vœu, mais dans l'orientation de tout ce qui arrivera, pour une œuvre qui est reconnue comme œuvre de Dieu. Il est facile de s'arrêter à l'héroïcité de la formule, en en perdant le sens religieux profond. La signification religieuse se situe moins dans l'acceptation de vivre de pain seulement que dans la radicalisa-tion de toute l'existence et de toute l'action en vue de procurer de tout leur pouvoir et de tous leurs soins l'établissement de la Société des Ecoles chrétiennes.

1 Idem. Voir aussi MAURICE-AUGUSTE, C. L. 2, pp. 39-42. 2 MAURICE-AUGUSTE, C. L. 11, p. 54 et C. L. 2, pp. 23-24 et 39-42.

Analysons finalement la triple dimension de la formule :

1. Très sainte Trinité... nous nous consacrons... pour procurer...
2. Et pour cet effet... dès à présent... vœu d'association et d'union...
3. En vue de quoi nous promettons de faire unanimement... En premier lieu, la reconnaissance du mystère de Dieu en acte dans son histoire. Le second paragraphe présente la structure votale comme concrétisation his-torique du plan de Dieu. Finalement les implications concrètes de la manière de se référer à ce mystère de Dieu, en établissant les écoles chrétiennes.

La triple dimension de la formule du vœu nous paraît illustrer parfaitement une constante de l'expérience religieuse de M. de La Salle. La conscience de l'antériorité ontologique et historique du Dieu dont le plan lui est antérieur. La référence radicale, historique à ce mystère, qui se manifeste dans les faits con-crets : l'établissement des écoles, ce qui, pour de La Salle, a été une histoire et des engagements concrets. L'engagement votai d'union et d'association émerge ainsi en cette histoire, comme une réponse personnelle à cet appel. Mais le contenu même de ce vœu est communautaire, de La Salle ne réalise sa mission de consolider et de stabiliser les maîtres que dans la mesure où cristallisent l'union et l'association. Enfin, discerner ensemble et unanimement, cherchant à établir l'œuvre de la manière dont Dieu le veut. De cette manière, la triple structure de la formule met en évidence la dimension mystérique, économique, commu-nautaire, missionnaire d'un vœu qui n'apparaît pas comme une superstructure. Le vœu est la réponse organisée qui recueille les engagements précédents d'un itinéraire personnel et communautaire de réponse aux appels de Dieu dans les nécessités des hommes, et canalise les réponses à venir dans l'unique ligne voulue de Dieu.

Ce « triumvirat », comme l'appelle Blain, est le « cristal » autour duquel se matérialise une nouvelle conscience : la Société des Ecoles chrétiennes. L'action précédente de M. de La Salle a conduit deux de ses disciples à pouvoir dire « notre œuvre », reconnue comme l'« œuvre de Dieu » qui veut établir les écoles pour les pauvres. Le vœu canalise donc les réponses postérieures de M. de La Salle. Dans cette période, il accentue la formation des Frères. C'est dans cette intention qu'il ouvre un noviciat à Vaugirard 1.

« La fondation d'un premier noviciat entraînait une ressemblance de plus entre la petite « communauté » et les formes plus classiques de « vie religieuse »; en l'instituant, en le suivant de très près, le Fondateur entendait renforcer encore la préparation religieuse des apôtres qu'il voulait donner à l'école; il visait aussi la stabilité et la continuité de son œuvre. A cette époque également apparaît dans la Société un deuxième groupe de Frères, les Frères « servants » vêtus, comme les convers de certains ordres religieux, d'une robe brune » 2. En effet, pour Blain, la fondation du noviciat est l'un des moyens employés par de La Salle pour donner cohésion à l'œuvre 3. C'est par ces efforts de formation et de rénovation spirituelle des Frères qu'il conduit la communauté vers des formes plus classiques de la vie religieuse, ce qui paradoxalement va le mettre au centre d'une situation de conflits avec les autorités civiles et ecclésiastiques.

De fait, le noviciat n'était protégé que par une approbation verbale de de l'Archevêque de Paris, Mgr Harlay de Champvallon 4. Jean-Baptiste ren-contrait l'opposition de Baudrand, curé de Saint-Sulpice, où les Frères tenaient les écoles 1 et du curé de Vaugirard où était établi le noviciat 2. Sans autre appro-bation diocésaine, les Frères seraient tombés sous l'autorité du curé de Saint-Sulpice en ce qui concernait les écoles, et sous celle du curé de Vaugirard rela-tivement à la vie paroissiale. Par rapport aux autorités civiles, Jean-Baptiste n'avait d'autre protection que celle de la bienveillance du curé de Saint-Sulpice. La situation de M. de La Salle comme supérieur est donc très peu assurée, car son autorité ne semblait pas nécessaire aux yeux de ceux qui disposaient de la compétence et du pouvoir. Cependant, dirigé par Bauin, de La Salle ne cède aux prétentions ni des uns ni des autres. De la même manière qu'il s'était opposé à l'ingérence du curé de Saint-Sulpice au sujet de l'habit, il ne cède pas non plus à d'autres ingérences 3. De La Salle ne suit donc pas les demandes de ses

supérieurs ecclésiastiques quand il a discerné avec ses directeurs spirituels que ces demandes s'opposent à l'œuvre de Dieu telle qu'il l'a conçue et vécue dans la communauté.

1 Ms Ça., pp. 55-56; ms Re., pp. 83, 96-98; BLAIN 1, pp. 317-318 et 324-326.

2 Michel SAUVAGE, op. cit., p. 501. Tous les biographes parlent de la fondation du noviciat, mais il est difficile d'en préciser la date. Mgr Harlay de Champvallon, archevêque de Paris, aurait approuvé les initiatives de M. de La Salle dans son diocèse, selon les bio-graphes (ms Ça., p. 54; ms Re., p. 180, et BLAIN 1, p. 318) vers 1692. On n'a aucun acte relatif à cette approbation. Le 27 mars 1697, Louis Antoine de Noailles, archevêque de Paris, autorisait l'érection d'une chapelle domestique dans la maison de Vaugirard (tra-duction française de l'acte officiel, transcrite par de La Salle même, A. M. G. SBb 17). — La bénédiction de la chapelle fut faite par le grand vicaire (ms Ça., pp. 66-67; ms Re., p. 100, et BLAIN 1, p. 349). Les biographes tendent à interpréter ces faits et particulièrement l'acte comme une approbation implicite de la communauté (ms Ça., p. 66; ms Re., pp. 99-100; BLAIN 1, p. 349 et 351). Pourtant, conclut Maurice-Auguste, cette permission est concédée à de La Salle à titre strictement personnel (voir l'acte officiel A. M. G. SBb 16). Pour plus de détails sur ce sujet, cf. MAURICE-AUGUSTE, C. L. 11, pp. 59-60.

3 BLAIN 1, p. 313.

4 Ms Ça., p. 54; ms Re., p. 80; BLAIN 1, p. 318.

2°) L'assemblée de 1694.

Les Frères venaient à Vaugirard pour des retraites spirituelles 4. La création du noviciat de Vaugirard impliquait aussi par conséquent un travail éduca-tif qui tendait à approfondir la valeur consécratoire du ministère des Frères dans l'école. Ce travail patient culmina dans l'assemblée des principaux Frères réu-nis à Vaugirard du 30 mai au 6 juin 1694. Le Fondateur fixait par écrit à cette époque les règlements en usage pendant des années. Selon Blain, « il n'avait à proposer que les pratiques anciennes et déjà accréditées » 5. Ce sont ces règle-ments qu'approuvent les Frères dans l'assemblée 6.

Blain est le seul biographe qui met dans la bouche des Frères une demande explicite qu'ils adressent à de La Salle pour qu'il les fixe par le moyen d'un vœu :

« Ne tiendrons-nous point autrement à Dieu (disaient-ils à ce sujet à M. de
La Salle) que comme les valets du laboureur au maître qu'ils servent. Quitte au bout de l'année du service qu'ils ont promis, ils s'engagent à un autre maître à leur gré, ou ils renouvellent avec le premier le bail de l'année. Un pied dedans, un pied dehors la maison dans laquelle ils servent, ils sont toujours prêts à y rester, ou à en sortir, selon que leur intérêt le demande. Aucun des maîtres ne peut s'assurer de leurs services au-delà du terme convenu; parce qu'aucun d'eux ne possède le cœur de ces mercenaires; or ne servons-nous pas Dieu à la manière que ces valets font leurs maîtres en nous engageant à lui pour un an, pour trois au plus, et en retrouvant notre liberté après ce temps expiré. Par malheur en la retrouvant nous retrouvons l'ouvrière de nos dérèglements et peut-être de notre perte. Si le sacrifice en était fait, la nécessité de persévérer dans notre saint état y fixerait immuablement nos volontés, et en nous engageant à Dieu pour toujours, il lui attacherait nos cœurs » 1. Nous n'avons aucun moyen de contrôler la valeur de cette citation. Il est donc difficile de savoir si c'est une invention de Blain, si elle provient du Mémoire des commencements ou du souvenir oral ou écrit des témoignages des premiers Frères. Ce sont eux qui ressentent la nécessité de structurer leur vie dans une communauté fixe et stable. Par conséquent, l'action de M. de La Salle culminerait ici dans la conscience collective d'une Société religieuse. En effet, Blain continue en nous disant qu'un tel discours et de tels désirs des Frères étaient du goût de M. de La Salle. Jean-Baptiste les fit réfléchir sur le sérieux de l'en-gagement et finalement il accéda à leur souhait de vœux perpétuels d'association, de stabilité et d'obéissance. Le 6 juin 1694, de La Salle et douze Frères pro-nonçaient leurs vœux perpétuels 2. Quatorze copies de la formule sont parvenues jusqu'à nous, treize en un Livret des Premiers Vœux 3 et une à part, de la propre main de Jean-Baptiste de La Salle 4.

1 BLAIN 1, p. 316.

2 Ms Ça., pp. 67-68; ms Re., pp. 100-102.
3 Voir BLAIN 1, pp. 300-301, répété p. 339.
4 Ms Ça., pp. 80-82, et BLAIN 1, pp. 326-328.
5 BLAIN 1, p. 339, et ms Ça., p. 102. La présentation de l'assemblée en ms Ça., pp. 71-72; ms Re., p. 106, et BLAIN 1, p. 343.
6 Le manuscrit le plus ancien des Règles que nous possédons est celui de 1705. Biblio-thèque municipale d'Avignon, ms 747. Voir C. L. 25 : Pratique du Règlement journalier. Règles communes des Frères des Ecoles chrétiennes, Règle du Frère directeur d'une mai-son de l'Institut.
Les vœux ont été déjà étudiés en détail par Maurice-Auguste; il nous suffit donc de nous référer à cette étude 5. En la comparant avec d'autres for-mules contemporaines et avec les formules traditionnelles de la vie monastique, Maurice-Auguste explique l'origine du triple vœu d'obéissance, d'association et de stabilité. Evidemment, la profession simple et privée de 1694 n'entraînait pas les conséquences juridiques de la profession solennelle. Les textes qui expliquent les vœux, provenant des années antérieures à 1725, ne permettent pas non plus de dire que les vœux de chasteté et de pauvreté étaient inclus dans celui d'obéissance 1.
1 BLAIN 1, p. 342.
2 Cf livre où sont écrits les 13 premiers vœux perpétuels des Frères de l'Institut avec M de La Salle le jour de la très sainte Trinité 1694 (A. M. G. SBf petit registre de 66 feuil-lets) Ce registre a été publié en C.L. 3, Les vœux des Frères des Ecoles chrétiennes avant la Bulle de Benoît XIII, pp. 6-19. La formule de M. de La Salle sur papier 14 X 17 cm (A. M. G. Lettres du saint, cadre 21). BLAIN 1, p. 344, ne transcrit pas ici la formule et en outre il fait signer de La Salle, prêtre romain, ce qui est une information incorrecte.
3 Copie intégrale en C. L. 3. Voir les documents, pp. 6-19.
4 La formule de M. de La Salle a été publiée en C. L. 2, p. 42. s MAURICE-AUGUSTE, C. L. 2, p. 37 ss., et C. L. 11, p. 57 ss.

Plus important encore, Maurice-Auguste démontre par le silence sur les vœux dans les autres écrits du Fondateur, la précarité de l'interprétation de Blain — lequel croit que le Fondateur conduit les Frères vers des vœux solen-nels 2 — vers un ordre religieux. Tandis que d'autres sociétés cherchaient à acquérir le plus vite possible, non seulement la qualification d'un institut dédié à l'idéal de la perfection évangélique, mais aussi les cadres classiques de la vie religieuse traditionnelle, la Société des Ecoles chrétiennes, par les vœux de 1694, ne va pas dans cette direction. Cela ne diminue pas la valeur juridique de cette formule. Maurice-Auguste, après avoir analysé les équivoques dans nos textes et en d'autres textes juridiques, conclut qu'une seule voie serait conce-vable pour l'Institut qui se stabilise : un Institut de vie commune avec des vœux privés 3. En ce sens, il décrit ainsi l'existence de la Société :
« Son Institut existe, sa hiérarchie intérieure y est forte et cohérente, son gou-vernement efficient et souple. Des sujets lui viennent conquis surtout, semble-t-il, par l'abnégation même de leurs humbles et généreux devanciers : entrés dans la maison, ces nouveau-venus prennent un rang qui les distingue à peine de leurs aînés : entre eux les règles établissent une fraternité qui ne tient compte que de leur appartenance au même corps, et celui-ci se définit par une simple formalité d'admission, sans autre engagement. « Frères » non seulement en vertu de l'ap-pellation qu'ils se donnent, tous les disciples de M. de La Salle reçoivent le même enseignement, assurent les mêmes prestations, sont tenus par de com-muns devoirs. Plusieurs se lieront davantage : à terme ou à perpétuité, ils feront vœu d'association, de stabilité, d'obéissance. Ajoutant ainsi à leurs obligations personnelles, ces profès seront, pour le Corps entier, autant de points d'appui, autant de facteurs de cohésion. Leur engagement n'apparaît point toutefois comme nécessaire à la structure de l'œuvre. Le Frère est ce qu'il est... indépen-damment de ses vœux : il est « de la Société » avant d'y avoir promis « association

» et stabilité ». Les constitutions qui le saisissent dès lors ne lui prescrivent point de se lier davantage » 4. Cette signification juridique des vœux et des structures de la Société des Ecoles chrétiennes n'est pas sans importance non seulement quant au sens de cette structuration, mais plus encore quant à la signification religieuse des vœux.

1 Voir les deux textes du Recueil des Différents Petits Traités à l'Usage des Frères des Ecoles chrétiennes et le ms de la formule des vœux perpétuels du Frère Irénée, le 29 sep-tembre 1717, publiés en C. L. 2, pp. 61-65.

2 BLAIN 1, pp. 360, 392, 393. BLAIN 2, p. 191. Cf. MAURICE-AUGUSTE, C. L. 2, pp. 98-

3 MAURICE-AUGUSTE, C. L. 2, p. 132.

4 Ibid., pp. 124-125.

Nous ne pourrons saisir la densité religieuse de la structuration de l'itinéraire se réalise, si nous ne saisissons pas suffisamment sa réalité historique. Pour cela, avant de parler de la signification religieuse de la formule des vœux, il nous faut préciser la conscience sociale qu'ils impliquent, la structuration de l'itinéraire personnel et communautaire de M. de La Salle.

Par le vœu de 1694, de La Salle et les Frères manifestent la conscience de l'existence d'une société, d'un corps. Les vœux d'association, de stabilité et d'obéissance explicitent cette conscience d'une œuvre. En effet, ils sont asso-ciés « pour ». Les vœux canalisent donc la vie de tous ces hommes sur une finalité : tenir ensemble et par association les écoles gratuites. Dans ces vœux des Frères avec de La Salle cristallise ainsi l'itinéraire que nous avons appelé « incarnationnel » et communautaire de Jean-Baptiste. Et nous voyons jusqu'à quel point sont indissociables sa vocation personnelle et sa réponse à Dieu, et la réalisation de sa mission : stabiliser les maîtres. La cristallisation du corps de la Société, par ces vœux, qui s'ouvrent davantage vers l'avenir d'une histoire déjà commune, coïncide ainsi avec cet itinéraire. De cette manière, nous pou-vons voir comment la structuration juridique des vœux n'est pas une chose extérieure, un épiphénomène ou une superstructure dans la vie de M. de La Salle et des premiers Frères. Au contraire, les vœux jalonnent un itinéraire historique et communautaire, une réponse aux appels de Dieu dans l'histoire.

Dans ce corps de la Société, l'itinéraire de M. de La Salle coïncide ainsi avec celui d'une communauté qui a une mission spécifique dans l'Eglise. Les vœux expriment, de la sorte, l'action d'un homme qui a travaillé sans cesse pour affermir la continuité des maîtres des écoles. Les obligations délibérément contractées par les « associés » assurent dans la société un corps ayant une con-sistance et une cohérence, un corps d'hommes axés en une ligne unique : la gloire de Dieu par l'établissement des écoles chrétiennes 1.

Avec ces vœux, nous sommes au cœur des faits où de La Salle assume une option nouvelle avec ses options antérieures. En effet, « associé » irrévocable-ment pour toujours, il assume par cette option celles qu'il avait prises antérieure-ment lors de son engagement dans la vocation scolaire. Les vœux de 1694, comme le vœu secret avec Drolin et Vuyart, ont cette caractéristique de mémoire qui recueille ici et maintenant l'appel de Dieu qui l'a conduit d'une manière incessante dans l'histoire. Ils ont en outre cette caractéristique d'ouverture à l'avenir, en tant que « associé avec d'autres pour une mission », il assume avec eux la mission communautaire d'établir les écoles. Les vœux de M. de La Salle avec les douze Frères sont ainsi le nouveau commencement d'une Société qui continuera sa mission. Il est intéressant de noter qu'ici se cristallise sa mission d'établir les maîtres; mais « établir » implique une action par laquelle se fonde, s'érige une communauté et cela ne se fait pas sans autorité publique 1. L'action de M. de La Salle est ouverte à cette démarche, il ne commence cependant pas par elle, mais par la prise en commun du projet de la Société. Une prise en commun qui est fondamentalement religieuse.

1 Sur ces obligations contractées, voir « Ce à quoi obligent les vœux des Frères des Ecoles chrétiennes », dans Recueil de Différents... La date de la première édition communé-ment acceptée est de 1711. Cependant, il existe un petit Recueil de 69 pages qui offre, au moins en certaines parties, une rédaction antérieure, plus ancienne encore que celle qui apparaît dans la Règle de 1705.

Sur ce sujet, voir MAURICE-AUGUSTE, C. L. 2, p. 61 ss. (le texte original du Recueil n° 1, A. M. G. SBe 2-4). Cf. aussi MAURICE-AUGUSTE, C. L. 11, p. 57.

Ces vœux, comme les autres structures, définissent sans doute l'identité du Frère et de la Société, mais ils la définissent comme une identité totalement axée sur Dieu et sur les hommes, pour la gloire de Dieu, en servant les pauvres. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette identité du Frère quand nous étu-dierons plus bas la dimension religieuse de la formule des vœux. L'expérience religieuse de M. de La Salle, exprimée dans ces vœux, ne pourra pas se com-prendre sans ce support historique et juridique de la structuration qui se réalise avec le corps de la Société.

Mais avant de faire cette étude, il nous faut nous arrêter sur les démarches effectuées par de La Salle durant l'assemblée de Vaugirard, pour renoncer au supériorat. Dans ces démarches se manifeste à l'évidence l'intention de M. de La Salle : conduire les Frères à assumer définitivement la mission évangélique de la Société, assurant ensemble sa cohésion et son autonomie. Blain est le seul qui nous transmet un texte très long qu'il met dans la bouche de Jean-Baptiste et que nous voulons reproduire au moins partiellement, en raison de sa richesse thématique :

« ... Puisque la Providence les avait unis ensemble par des vœux perpétuels, il
était de leur sagesse de chercher les moyens de rendre cette union si solide et si forte, que le monde et le démon ne puissent l'altérer; que le premier était de mettre leur confiance en Dieu seul, se souvenant que ceux qui s'appuient sur l'homme s'appuient sur un roseau fragile... Il ajouta que le second moyen efficace... était d'avoir pour chef un homme semblable à eux... s'il venait à mourir, autant de supérieurs qu'ils auraient d'écoles; que cette diversité des pasteurs diviserait insensiblement le troupeau... n'ayant plus la même conduite, ils cesseraient d'avoir le même esprit, le même cœur, et les mêmes sentiments; que les bandes séparées ne faisaient plus une même société, changeraient de vues, de doctrine, de manière et d'habit et que bientôt elles trouveraient leur ruine dans leur divi sion; parce que les Frères détachés ne pourraient plus être remplacés que par des gens de talent, de mœurs et de desseins différents, et que bientôt ils verraient des maîtres mercenaires présider aux écoles qui cessant d'être gratuites ces-seraient d'être chrétiennes et d'être une ressource pour l'éducation de la jeunesse » 1. De La Salle écarte ensuite également la possibilité de ce qu'un autre supérieur ecclésiastique soit capable de respecter les règles et les usages, aussi bien que l'esprit de l'Institut. Sans doute, le texte porte la marque de Blain, non seule-ment quant au style oratoire, mais quant à la problématique au sujet des différentes manières de gouverner l'Institut. Cependant, certaines données pour-raient venir du Fondateur. En tout cas, la cohérence est certaine relativement à l'insistance dans la confiance et l'abandon à la Providence; les Frères ne doivent pas mettre leur confiance dans un homme — (fût-ce de La Salle) — mais en Dieu seul, qui a assuré et fortifié l'union. La question d'un type de gouvernement surgit ainsi comme la nécessité d'une cohésion interne et en raison des insécurités du Fondateur même. Sans reconnaissance d'aucune sorte, les écoles tombaient sous l'autorité des curés.

1 Voir MAURICE-AUGUSTE, C. L. 2, p. 42.

La conception d'une structuration interne de gouvernement, autonome et cohérent, surgit de cette situation juridique, mais sa dimension religieuse ne laisse pas pour autant d'être perceptible. Maintenir l'œuvre centrée sur l'action de la Providence, assurer l'union et la continuité, par l'action de la Providence. En ce sens, cette recherche d'une forme de gouvernement n'est pas détachée de la dimension juridique, des vœux de 1694, mais pas davantage de la dimension religieuse que révèlent ces vœux. La structuration du gouvernement est par conséquent partie intégrante de l'itinéraire de la Société des Ecoles chrétiennes. L'itinéraire juridique des vœux et du gouvernement n'est pas une superstructure, mais il est le support et l'expression d'un itinéraire et d'une maturation person-nelle et communautaire, les deux étant religieux.

Blain décrit l'action en des traits édifiants relatifs à l'humilité de M. de La Salle 2. Mais le texte que nous venons de citer corrige la lecture même que Blain fait de cette action. Comprendre la démission comme un acte d'abjection est caricaturer le geste du Fondateur. Dans ce geste, nous

trouvons la pointe d'un mouvement qui a été certainement de dépouillement : l'itinéraire d'incarnation de M. de La Salle, mais il coïncide totalement avec sa mission particu-lière : stabiliser la Société. Le geste révèle donc autre chose : la stratégie d'une action, d'une forme de gouvernement qui s'étend au-delà du geste même. Ce fait de la démission est ainsi posé en référence à une structuration de la com-munauté, qui est dans la ligne de l'itinéraire personnel et communautaire de M. de La Salle et des Frères.

1 BLAIN 1, pp. 344-345.

2 BLAIN 1, pp. 344-346; ms Ça., p. 72; ms Re., pp. 107-110.

Il nous révèle une fois de plus combien sont profondément indissociables l'itinéraire juridique d'une société qui recherche sa structure, y compris celle de son gouvernement, et l'itinéraire d'hommes qui répondent à Dieu par un service éducatif. La démission équivaut ainsi à proclamer l'indépendance de la com-munauté, sa polarisation sur Dieu et non sa confiance dans un homme, l'ouver-ture à une forme de gouvernement autonome, de laïcs, qui se réunissent et vivent avec des règles, et se lient par des vœux pour établir les écoles gratuites. En ce sens, le geste est illuminé par tout le processus qui précède, et il manifeste vers où se dirigent ces hommes unis par la Providence.

La proposition ne fut pas acceptée par les Frères. Voici le texte de l'acte par lequel ils réélisent de La Salle comme supérieur :

« Nous soussignés, Nicolas Vuyart, Gabriel Drolin, etc... après nous être asso-ciés avec M. J.-B. de La Salle, prêtre, pour tenir ensemble les écoles gratuites, par les vœux que nous avons faits le jour d'hier, reconnaissons qu'en consé-quence de ces vœux et de l'association que nous avons contractée par eux, nous avons choisi pour supérieur M. J.-B. de La Salle, auquel nous promettons obéir avec une entière soumission, aussi bien qu'à ceux qui nous seront donnés par lui pour supérieurs. Nous déclarons aussi que nous prétendons que la présente élec-tion n'aura dans la suite aucune conséquence. Notre intention étant qu'après

Monsieur de La Salle et à l'avenir pour toujours, il n'y ait aucun ni reçu parmi nous ni choisi pour supérieur, qui soit prêtre, ou qui ait reçu les ordres sacrés; que nous n'aurons et n'admettrons aucun supérieur qui ne soit associé, et qui n'ait fait vœu comme nous et comme tous les autres qui nous seront associés dans la suite. Fait à Vaugirard le 7 juin 1694 » 1. L'acte d'élection confirme ainsi ce que nous avons dit plus haut. Si de La Salle accepte de nouveau la charge, c'est parce qu'il reconnaît dans l'élection des Frères un appel concret à poursuivre le travail de stabiliser l'œuvre. Mais désor-mais, il est clairement établi par les Frères même, que l'association aura un caractère purement laïcal. Il existe ainsi une continuité ferme entre la conscience de communauté qui se manifeste dans le Mémoire sur V Habit et cet acte. L'appro-fondissement et raffinement est dans le fait que dès maintenant les Frères ont conscience de former un corps autonome, dans lequel ils reconnaissent légitime-ment de La Salle comme supérieur.

1 L'acte se trouve dans le livre des premiers vœux et a été publié dans C. L. 3, pp.10-11. Le texte que nous reproduisons est de BLAIN 1, pp. 347-348; BLAIN 1, pp. 345-347; ms Ça., pp. 72-73; ms Re., p. 109, commentent ce fait.

B. — LA DIMENSION RELIGIEUSE DE L'EXPÉRIENCE DE M. DE LA SALLE DANS L'ÉTABLISSEMENT DE LA SOCIÉTÉ DES ÉCOLES CHRÉTIENNES D'APRÈS LA FORMULE DES VŒUX

Déjà en parlant des vœux avec Drolin et Vuyart nous avons eu l'occasion de souligner la signification religieuse des faits vécus par de La Salle et ses disciples; de même en étudiant la structuration des règles, vœux et gouvernement dans l'assemblée de 1694 à Vaugirard. Mais il nous faut nous arrêter à présent sur les formules de vœux, pour saisir dans la propre thématisation lasallienne, comment il comprend le sens religieux de ses engagements en établissant la Société des Frères. Les vœux qu'il prononce avec les Frères, constituent un moment fort de son processus personnel et communautaire qui recueille la suc-cession des engagements antérieurs exprimant la volonté d'une consécration exclusive à Dieu dans l'exercice du ministère de l'école. Peut-être la comparai-son de la formule de 1691 prononcée avec deux de ses disciples et de celle de 1694 avec

douze d'entre eux nous montrera-t-elle plus clairement raffinement de l'option et de quelle manière le projet des écoles chrétiennes, assumé déjà par le corps de la Société, est le contexte même et le soutien de l'expérience religieuse de M. de La Salle et de ses Frères.

Très sainte Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, prosternés dans un très profond respect devant votre infinie et adorable majesté, je me consacre entièrement à vous pour procurer votre gloire et de tous nos soins et que vous le demanderez de moi. des Ecoles chrétiennes en la manière qui nous paraîtra vous être la plus agréable et la plus avantageuse à la dite société.

Et pour cet effet, moi J.-B. de La Salle, prêtre... promets et fais et pour toujours jusqu'au société avec... consommation les écoles gratuites en lieu que ce soit quand même je serais obligé pour le faire de 15 demander l'aumône et de vivre de pain seulement, ou pour faire dans ladite société ce à quoi je serai employé, soit par le corps de la société soit par les supérieurs qui en auront la conduite.

C'est pourquoi je promets et fais faire unanimement et d'un commun vœu d'obéissance, tant au corps de cette société qu'aux supérieurs, croirons en conscience et sans lesquels vœux tant d'association aucune considération humaine que de stabilité dans ladite société et d'obéissance, je promets de ladite société, garder inviolablement pendant toute ma vie.

En foi de quoi j'ai signé 1 : jour de la Présentation de la jour de la fête de la très sainte Trinité de l'année mil six cent quatre-vingt quatorze.

Très sainte Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, prosternés dans un très profond respect devant votre infinie et adorable majesté, nous nous consacrons tout à vous pour procurer de tout notre autant qu'il me sera possible l'établissement de la société des Ecoles chrétiennes en la manière qui nous paraîtra vous être la plus agréable et la plus avantageuse à la dite société.

Et pour cet effet, moi J.-B. de La Salle, prêtre... nous dès à présent vœu de m'unir et demeurer en dernier vivant ou jusqu'à l'entière consommation de l'établissement de la dite société, faisons vœu d'association et d'union pour procurer et maintenir pour tenir ensemble et par association ledit établissement, sans nous en quelque pouvoir départir quand même nous serions obligés de demander l'aumône et de vivre de pain seulement, ladite société ce à quoi je serai employé, soit par le corps de la société soit par les supérieurs qui en auront la conduite.

En vue de quoi nous promettons de qu'aux supérieurs, croirons en conscience et sans considération humaine que de stabilité dans ladite société garder inviolablement pendant toute ma vie.

Fait ce vingt-unième novembre fait à Vaugirard ce sixième juin, très sainte Vierge, En foi de quoi nous avons signé.

C'est pourquoi je promets et fais faire unanimement et d'un commun vœu d'obéissance, tant au corps de cette société lesquels vœux tant d'association aucune que de stabilité dans ladite société être pour le plus grand bien de

En foi de quoi j'ai signé 1 : jour de la Présentation de la jour de la fête de la très sainte Trinité de l'année mil six cent quatre-vingt quatorze.

De La Salle.

Arrêtons-nous d'abord à la structure intérieure de chaque formule. Dans la première, nous avons déjà noté la triple dimension mystérique, économique et d'implications concrètes. Dans la seconde également apparaît cette triple struc-ture comme le montrent les mêmes clausules qui les introduisent : « Très sainte Trinité »; « et pour cet effet »; « en vue de quoi » qui devient « c'est pourquoi » dans la seconde formule. Sur la base de cette constatation d'une identité de structure, nous pouvons maintenant examiner les différences et voir en quoi il y a eu approfondissement.

Dans les deux formules, il est question d'une consécration à Dieu « pour ». Dans la première, la consécration à la Trinité a pour finalité de « procurer l'établissement de la Société des Ecoles chrétiennes »; c'est-à-dire de consolider la cohésion, la continuité de l'œuvre, d'une manière avantageuse au bien de la Société. Mais en faisant cela, ils n'agiront que « d'une manière agréable à Dieu ». En d'autres termes, l'œuvre des écoles chrétiennes n'est pas une œuvre d'hommes, c'est l'action de Dieu, lequel est à l'œuvre et les établit, à condition que de La Salle et ses disciples agissent de la « manière qui lui soit agréable ».

1 La formule autographe de 1694 dans C. L. 2, p. 42; nous connaissons la formule de 1691 seulement par Blain. Sur la signification religieuse des vœux, voir Michel SAUVAGE, Caractère ecclésial de notre vie religieuse, dans Lasallianum 2, pp. 36-38, et Catéchèse et Laïcat, p. 733.

Dans la seconde formule, cette idée est exprimée plus clairement : « pour pro-curer l'établissement » devient « pour procurer votre gloire ». On serait tenté de suggérer que pour de La Salle « la gloire de Dieu » se manifeste par l'établisse-ment de la Société des Ecoles chrétiennes.

Aussi faut-il écarter toute interprétation intentionnaliste de l'expression « la manière qui nous paraîtra vous être la plus agréable ». Pour lui, l'action d'éta-blir les écoles chrétiennes manifeste dans l'histoire l'économie du salut. Dieu révèle sa gloire en sauvant les pauvres. Cela fait penser déjà à la seconde dimen-sion de la formule des vœux, la dimension économique, mais auparavant notons que cette référence totalisatrice au mystère trinitaire de l'existence personnelle et en communion — en association — fait penser que, pour Jean-Baptiste, la relation au Dieu Trinité s'actualise concrètement dans l'abandon à la Provi-dence, avec le Fils, poussé par l'Esprit à la construction des écoles chrétiennes.

Et dans l'action des Frères qui se consacrent en tant que mus par Dieu, le mystère de Dieu se réalise, manifestant sa gloire. Le terme « gloire de Dieu » nous réfère immédiatement au mystère; « les écoles chrétiennes » médiatisent ce mystère dans l'histoire. Le Frère se radicalise ainsi en Dieu, et dans le même mouvement, il se radicalise dans l'histoire où s'établissent les écoles qui mettent à la portée des pauvres et des abandonnés l'économie de réconciliation et de salut. La première partie de la formule nous réfère ainsi à une alliance, qui est historique et qui est intramondaine. Sa dimension mystérique transcendantale et la consécration ne surviennent que dans la densité même de l'action ici et maintenant, qui assure un service éducatif.

Le caractère totalisant de la radicalisation dans le mystère qui s'actualise dans l'histoire où se manifeste l'économie du salut, revêt ses proportions réelles dans des expressions comme : « en la manière qui nous paraîtra vous être » dans la première formule et « autant qu'il me sera possible et que vous le deman-derez de moi » de la seconde. De La Salle n'est pas un exalté religieux qui s'évade dans un mystère transcendantal, mais il se concentre sur l'économie concrète des écoles chrétiennes. C'est là qu'il fera concrètement tout le possible avec ses Frères pour discerner, reconnaître la volonté de Dieu et y adhérer. Mais cela ne diminue pas la conscience du fait que dans cette action se manifeste et se réalise la gloire, le mystère de Dieu; au contraire, cela situe l'action dans la den-sité historique de l'itinéraire de la Société.

Le second paragraphe manifeste aussi cette double structure mystérique et économique. Mais il met en évidence la valeur médiatrice du vœu d'« union et d'association » de la première formule, et de la promesse et vœu de « m'unir et demeurer en société avec » de la seconde. La structuration de la Société se mani-

 feste ainsi dans le vœu; dans la seconde formule, cette structuration « en société » est déjà une réalité; dans la première, on s'oriente vers elle. Dans les deux cas, le vœu matérialise la consécration; il est un signe qui manifeste et réalise cette consécration.

En aucun cas, il ne s'agit donc d'une structure surajoutée, mais de l'expres-sion d'une démarche religieuse de consécration. Dans les deux cas, il s'agit d'une mission; dans la première formule « pour procurer l'établissement »; dans la seconde, cet établissement existe déjà, il y a un corps de la Société, des supérieurs, des emplois divers. Dès lors, la mission se précise : « pour tenir ensemble et par association les écoles gratuites », ce qui indique spécifiquement la mission de la Société. Mais en outre « pour faire... ce à quoi je serai employé », reconnaît implicitement une mission personnelle à l'intérieur de la Société, mission qui se détermine par les supérieurs ou par le corps de la Société.

Notons que dans les deux formules on trouve l'expression extrême : « quand même je serais obligé pour le faire de demander l'aumône et de vivre de pain seulement ». Nous ne croyons pas que la formule pourrait dire d'une manière plus radicale le sens évangélique de l'abandon total à Dieu en s'unissant avec d'autres hommes pour une mission.

La dimension religieuse de cette économie salvifique qui se réalise par la Société des Ecoles chrétiennes, au moyen des différents emplois, aussi bien que la continuité de l'œuvre par le corps de

la Société, sont garanties par le mystère trinitaire auquel se réfèrent exclusivement ceux qui prononcent les vœux. De fait, si nous nous arrêtons à la seconde formule, et si nous y comparons le premier et le second paragraphes, nous noterons que « pour procurer votre gloire » dans le premier paragraphe, correspond à « pour tenir ensemble » du second, ou lui est corrélatif. Une fois de plus, la thématisation lasallienne met l'accent sur la dimension religieuse de l'itinéraire, y compris dans son expression juridique, perçue dans l'économie historique du salut. De cette manière, non seulement la signification juridique et sociale des vœux ne se dilue pas dans une vague expé-rience religieuse, mais l'expérience religieuse ne minimise pas l'expression juri-dique. La structure votale, comme celle du corps de la Société, est ainsi mise à sa véritable place de médiation. Et l'expérience religieuse garde toute sa densité historique.

Notons aussi que cette densité historique impliquée dans la consécration pour la gloire de Dieu — pour tenir ensemble les écoles gratuites — a aussi sa caractéristique de processus. La seconde formule surtout parle de l'existence d'une Société qui accueille, qui projette, qui éduque une mission communau-taire. Indiscutablement, l'aspect de gouvernement est également évoqué d'une manière explicite par la mention de l'obéissance aussi bien au corps de la Société qu'aux supérieurs. Cela nous conduit au troisième aspect, les implications concrètes exprimées dans les vœux.

Dans la première formule, il s'agit « de faire unanimement et d'un commun consentement »; dans la seconde : « vœux d'obéissance, d'association et de sta-bilité » « tant au corps de cette Société qu'aux supérieurs »; ce qui dans la pre-mière formule était « nous promettons » devient dans la seconde une double expression « je promets et fais vœu ». La double expression n'est pas expliquée, mais elle revient deux fois dans cette seconde formule. Cependant, ce qui ne laisse pas place au doute est que le troisième paragraphe se réfère à la fidélité concrète du Frère. Promesse de discerner ensemble et d'agir ensemble, sans aucune considération humaine, à laquelle correspond la promesse d'obéir dans la seconde formule. Obéir équivaut ainsi à ne pas agir par considération humaine, mais si nous comparons les deux formules, nous trouvons le rapprochement suivant :

Faire unanimement et d'un commun consentement tout ce que nous croirons eh conscience et sans aucune considération humaine... obéissance tant au corps de cette société qu'aux supérieurs... Si nous lisons la seconde formule à la lumière de la première, nous voyons que le Fondateur parle d'une obéissance à l'intérieur de la Société, dans le but de se polariser totalement et exclusivement sur l'accomplissement de l'œuvre de Dieu, sans considérations humaines. En tant que la seconde formule émerge en un contexte historique dans lequel existe déjà la Société vers quoi tendait la première, cette seconde formule explicite la médiation du gouvernement, de la structure de la Société, dans le discernement pour faire unanimement l'œuvre de Dieu.

En somme, si dans le Mémoire sur l'Habit le Fondateur défendait la Com-munauté des Ecoles chrétiennes comme établie et fondée sur le seul appui de la Providence, cette expression contenait en même temps une affirmation juri-dique et religieuse. Juridique en tant qu'en effet la communauté ne possédait aucune reconnaissance légale d'établissement, civile ou ecclésiastique. Religieuse, en tant que les Frères n'appuieraient pas l'œuvre sur les hommes mais seulement sur Dieu qui les fonde. La signification juridique et la signification religieuse ne s'opposent pas. La marche juridique et la marche religieuse s'impliquent mutuellement.

Dans la formule des vœux de 1694, Jean-Baptiste définit déjà une Société des Ecoles chrétiennes qui se réfère exclusivement et radicalement au mystère trinitaire. Certainement s'agit-il d'une affirmation juridique : la Société ne possède encore aucune reconnaissance légale; toutefois le vœu l'oriente vers une forme de société à vœux simples et privés. Mais cette signification juridique révèle à son tour la dimension religieuse de la structuration votale : par le vœu, le Frère ne s'intègre pas simplement à une association de fidèles, ni même de fidèles voués à un même emploi. Par le vœu, le Frère assume toute sa vie comme consacré, radicalise en Dieu et dans son ministère de service par lequel il pro-cure la gloire de Dieu. Double radicalisation, ou mieux encore, un unique mou-vement de radicalisation totale et exclusive sur Dieu — et sur les — pauvres.

Cette référence totalisante au mystère trinitaire est communautaire; ce n'est pas une démarche individuelle. Elle est historique, en tant qu'elle assume l'itinéraire antérieur de la Société des Ecoles chrétiennes et s'ouvre à l'avenir en vue d'assurer la continuité d'une mission. Au sens le plus concret, le corps de la Société et les vœux intégrant un homme à cette Société sont des structures qui jalonnent un processus, le mouvement d'hommes qui se reconnaissent appelés par Dieu pour annoncer gratuitement l'Evangile aux pauvres, établis-sant des écoles gratuites. Dans ce sens aussi, la consécration s'ouvre à une totalité d'histoire et à la totalité de l'Alliance; elle est ouverte à l'action de Dieu en ce que Jean-Baptiste et ses Frères se consacrent fidèlement à tous les hommes.

CONCLUSION

Nous avons pu montrer dans ce chapitre que l'itinéraire de recherche de la volonté de Dieu s'était chargé qualitativement d'une nouvelle signification au cours du processus par lequel de La Salle s'était incarné dans la situation des maîtres en se dépouillant progressivement de tout. Cet itinéraire que nous appelons « incarnationnel » est indissociable de la cristallisation d'un projet communautaire. En effet, la reconnaissance d'un appel personnel de Dieu et d'adhésion à cet appel impliquait pour de La Salle « stabiliser » les maîtres, assurer la « continuité » de l'œuvre. C'est à l'intérieur de cette première « forme de communauté » que de La Salle découvre les exigences concrètes de l'Evangile, qu'il y éduque les Frères et qu'il y est lui-même éduqué. La mise à la suite du Christ suggérée par Barré, dans le dépouillement total, la donation complète et exclusive, pour embrasser la mission du Fils de l'homme avec les maîtres, de La Salle la vit concrètement dans la communauté de Reims. Sa prière, sa péni-tence, la retraite où il vit, son amour des mépris, l'acceptation des critiques, ne sont pas détachées de cette ligne de kénose et d'adoption libre d'une mission.

Son action, et pas seulement les gestes qu'il pose pour donner des leçons aux Frères, comme disent les biographes, cristallise dans les assemblées de Reims. Le nom, l'habit, les règlements sur les repas, les exercices, tout ce lent processus de structuration émerge au sein de la communauté dans une démarche institu-tionnelle qui correspond au processus de maturation de chacun des Frères, à celui de M. de La Salle, et au processus communautaire qu'il promeut. Ces structures se chargent ainsi de la densité historique d'une mémoire qui n'est pas simple accumulation d'usages et de coutumes, mais mémoire de la fidélité d'un Dieu qui les a appelés. Les vœux de Reims sont dans la même ligne de sa fidélité à Dieu en établissant les Frères. De La Salle les éduque à assumer l'œuvre. Au terme de l'expérience rémoise, le passage est réalisé d'un groupe de maîtres salariés à une communauté d'hommes appelés à un « état ».

La sortie de M. de La Salle pour Paris implique un changement qualitatif important dans la manière de discerner la volonté de Dieu. Les appels éducatifs et le soin de maintenir la communauté appuyée uniquement sur la « fondation » par la Providence, pèsent plus que la « voix de l'Archevêque ». Il se rend à Paris pour répondre à un appel concret, sans sécurité ni protection civile ou ecclésiastique, se confiant uniquement en la Providence qui l'a guidé; il con-centre son action pour faire que « cette école particulière » fonctionne bien. Les engagements de M. de La Salle sont réels. Sa réponse à Dieu n'est pas vague, mais elle s'inscrit dans le concret d'hommes qui appellent, qui ont besoin.

A l'ingérence de Baudrand dans les questions de la communauté, il répond par un écrit autobiographique que nous avons étudié dans ce chapitre. Docu-ment privilégié parce qu'il nous offre des données précises sur le statut juri-dique de la Communauté des Ecoles chrétiennes comme l'entend de La Salle et parce qu'il nous montre que son expérience religieuse n'est pas détachée de cette existence de la communauté. En effet, l'établissement exclusif sur la Pro-vidence est un trait fondamental aussi bien de la communauté que de l'itinéraire personnel d'incarnation de M. de La Salle qui cristallise dans cette communauté. La mission qu'ils reconnaissent comme la leur : tenir ensemble les écoles dans les villes et enseigner le catéchisme tous les jours, renvoie aussi à la mission du Fils de l'homme embrassée depuis l'époque de Barré, avec des hommes, par-tageant exclusivement la mission d'annoncer l'Evangile par les écoles gratuites.

S'il défend la condition laïcale de la communauté, il le fait parce que la Providence l'a voulu ainsi. Elle est l'œuvre de Dieu et l'engagement total de l'homme s'exprime dans son adoption intégrale des exercices de la communauté et de son emploi. Jean-Baptiste ne sépare pas exercices et emploi, la communauté et les membres qui la composent vivent dans un « état » voulu par Dieu. Il accepte les luttes pour eux, pour maintenir la communauté. Nous avons vu de la sorte que son intervention a moins pour objet de fermer le chemin, d'instaurer le fixisme, que d'assurer la « stabilité » et de faire en sorte que les Frères, simples comme ils sont, demeurent dans leur état, reconnaissant la valeur évangélique de leur humble emploi dans l'Eglise.

La défense de l'habit est donc défense de l'identité d'une « vocation » parti-culière dans l'Eglise. Ne pas se lier aux curés et aux ecclésiastiques, c'est affirmer l'identité d'hommes pauvres, qui vivent unis et dans l'uniformité, travaillant pour le Royaume, sans aspirations dans le monde civil ou ecclésiastique, « sépa-rés du monde ». L'opposition au changement que suggérait Baudrand n'est pas une opposition au changement en général. Le processus religieux de M. de La Salle et des Frères a été un processus de changements continuels. L'itinéraire personnel qui coïncide avec l'itinéraire communautaire s'est concrétisé en un itinéraire institutionnel. Les structures que défend de La Salle dans ce cas, l'habit surtout, ne sont pas rigides. Son intransigeance et son inflexibilité ne se réfèrent pas à la structure en soi, mais à la fidélité de Dieu qui a appelé, fondé la communauté.

A cette fidélité, il répond concrètement, en défendant le statut juridique, l'indépendance de la communauté, pour assurer non seulement son existence, ou la fidélité au passé, mais sa continuation dans l'avenir. Dans le Mémoire sur l'Habit, de La Salle comprend le « pour quoi » des Frères, le « pour quoi » de la Communauté des Ecoles chrétiennes, leur référence radicale à l'action de Dieu, qui l'a guidé au cours de ces années. Son intransigeance porte la marque d'une inflexibilité évangélique, d'une référence radicale à l'histoire, à l'Evangile en acte qu'il a « vu » dans la cristallisation du projet communautaire. En ce sens, les « structures » qu'il défend ne sont pas fixistes, mais elles sont des points d'appui et de soutien, des jalons qui marquent l'itinéraire de la communauté, axée totalement sur la Providence et sur la mission éducative pour les pauvres.

Enfin, les vœux avec Drolin et Vuyart d'une part, et les vœux de 1694 d'autre part thématisent définitivement ce qui se passa durant cette période pen-dant laquelle se cristallise le projet lasallien dans une Société des Ecoles chré-tiennes. Ces deux documents sont extrêmement importants pour saisir la signi-fication religieuse que de La Salle donne à son engagement dans la Société des Ecoles chrétiennes, parce qu'ils marquent un acte totalisant qui s'ouvre à toute son histoire où il a reconnu l'action de Dieu faisant son œuvre, réalisant son des-sein. Le vœu de 1691 avec Drolin et Vuyart est une alliance avec deux de ses disciples, pour canaliser toute sa vie en vue d'obtenir l'établissement des écoles chrétiennes. Par lui, de La Salle assume toute son histoire antérieure, toutes ses options, tous ses pas. Il assume un itinéraire d'incarnation qui a débouché sur la cristallisation d'itinéraires individuels d'autres hommes, dans une communion.

Polarisé totalement sur cette action, qu'il veut réaliser dans une association unanime, il est, par le même acte, polarisé totalement sur le mystère trinitaire. L'œuvre des écoles chrétiennes est l'œuvre de Dieu; se consacrer à Dieu est se consacrer irrévocablement à la Société des Ecoles chrétiennes. Le vœu de 1691 est une structure qui jalonne une action et la promeut d'une manière nouvelle. L'ouverture du noviciat, la formation des Frères se centre sur l'éducation de cette valeur consécratoire de l'existence dans une communauté qui a une mis-sion de la part de Dieu. Le « corps de la Société » qui existait d'une manière réduite dans de La Salle, Drolin et Vuyart, cristallise, s'élargit au « corps » des douze Frères qui prononcent les vœux en 1694, décident les règles, l'élisent comme supérieur. Les règles, une forme de gouvernement, les vœux, un supé-rieur, le corps de la Société sont tous des éléments de l'itinéraire juridique d'une communauté laïcale, d'hommes totalement axés sur le mystère trinitaire en action pour les écoles pauvres.

Les vœux de 1694 révèlent de la sorte une alliance d'hommes qui vivent exclusivement axés sur l'Alliance. Les vœux se chargent ainsi de mémoire, non seulement au sens d'accumulation de souvenirs de l'action passée, mais dans l'acceptation de la fidélité de Dieu qui appelle et consacre,

et qui envoie faire une œuvre. Ils sont en même temps le sceau de l'avenir où se canaliseront toutes les énergies pour la polarisation unique sur la « gloire de Dieu », tenant ensemble les écoles. Les vœux sont ainsi la garantie d'une mission personnelle à l'intérieur du corps d'une société ayant une mission communautaire. Mais ils ne le sont que dans la mesure où ils sont radicalement référés au mystère trinitaire. Les vœux unissent ainsi les itinéraires personnels en un itinéraire communautaire, en vue d'obéir uniquement à Dieu. Les vœux consacrent donc toute la vie, tout le temps, toutes les énergies, tous les pas, vers l'unique projet de la société sus-citée et envoyée par Dieu, entrevue ici et maintenant comme le dessein d'alliance de Dieu en acte.

Telle est l'expérience religieuse de M. de La Salle. Notons que dans les formules de vœux, ou dans les paroles-force que nous avons étudiées, cette expression n'est pas utilisée. Cependant, il nous semble adéquat de thématiser l'expérience des vœux dans cette ligne d'alliance, si nous nous souvenons que toute l'attention de M. de La Salle a été constamment fixée sur l'ordre de Dieu auquel il a adhéré, sur l'œuvre de Dieu dont il a été chargé.

Comme nouveau supérieur du corps de la Société, élu par les Frères, Jean-Baptiste emploiera toutes ses forces de consacré, à la consolidation de l'œuvre de Dieu, à son extension, en se référant exclusivement au mystère trinitaire. Pour lui, les Frères sont des hommes de foi, dans lesquels il éduquera la valeurconsécratoire de l'emploi, par le moyen d'une référence exclusive à l'Evangile. Toute son action de supérieur tendra à affermir cette valeur évangélique de leur consécration, conscient que les écoles réaliseront leur fonction ecclésiale de construction du corps du Christ, en manifestant la gloire de Dieu, par la valeur consécratoire du ministère d'hommes totalement référés au mystère.

CHAPITRE III LA SOCIÉTÉ DES ÉCOLES CHRÉTIENNES : ADOPTION ÉVANGÉLIQUE DU MONDE PAR LE MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION. ENSEMBLE POUR TENIR LES ÉCOLES

Notre intention n'est pas d'écrire ici la biographie de M. de La Salle, mais de tenter de comprendre de quelle manière il a perçu lui-même son expérience religieuse. Nous avons pu constater dans les chapitres précédents que la reconnaissance d'une vocation personnelle a coïncidé pour de La Salle avec les premiers efforts pour que l'école ait un véritable succès apostolique. S'il se donna totalement à cette tâche en 1682, l'assumant comme la sienne propre, ce fut parce qu'il avait la certitude que l'école était une œuvre de Dieu, exerçant une fonction ecclésiale qui contribuerait à l'avènement du Royaume de Dieu. Inséparablement de ce processus d'adhésion à un appel personnel, nous avons pu relever comment il apparaissait indispensable à de La Salle que l'école, pour être une œuvre ecclésiale, fût tenue non pas par des maîtres salariés ou mercenaires, mais par des ouvriers appelés par Dieu, ministres de l'Evangile. De fait, la lente maturation de la communauté des maîtres fut le fruit de son effort constant pour éduquer en eux le sens évangélique du ministère scolaire, et ce fut ainsi que cristallisa la Société des Ecoles chrétiennes en 1694. Un Mémoire, écrit par les Frères en 1721 et destiné à la ville de Rouen, retrace de la manière suivante la naissance et l'organisation de la communauté :

« Cet Institut commença en l'année 1680, par Monsieur de La Salle, chanoine de Reims, lequel portait une si grande compassion à la multitude d'enfants des pauvres et des artisans, tant parce que leurs pères et mères n'étaient pas capables de les instruire des principes de la religion, pour la plupart étant sans éducation eux-mêmes et obligés d'aller journellement gagner leur vie, que parce que cette pauvre jeunesse était abandonnée à elle-même, qu'il conçut le dessein d'instituer des écoles où les enfants des pauvres et des artisans apprendraient gratuitement à lire, écrire, et l'arithmétique et recevraient une éducation chrétienne par des catéchismes, et autres instructions journalières propres à former des bons chrétiens. Pour cet effet, il assembla des jeunes hommes non mariés dont la plupart quoique remplis de bonne volonté pour l'instruction de la jeunesse et la vie retirée en étaient privés faute d'occasions. Ledit sieur de La Salle voyant que le nombre des sujets s'augmentait et qu'on les demandait en plusieurs villes du

Royaume, il travailla à les faire vivre d'une manière conforme à la fin de leur

Institut, et pour renouveler la vie des premiers chrétiens et leur inspirer de mettre ce qui leur appartenait en commun et de ne plus rien posséder en propre, il leur dressa des règles tant pour le gouvernement général de leur Institut que pour les exercices journaliers » 1. Ainsi, selon ce Mémoire, la cristallisation de l'Institut ne se produisit que dans le processus par lequel de La Salle réunit des hommes non mariés, dans le but de les faire vivre d'une manière conforme à la fin de l'Institut, cette fin étant présentée comme l'institution d'« écoles pour les enfants des pauvres et des artisans, où ils apprendraient à lire gratuitement, à écrire, l'arithmétique et où ils recevraient une éducation chrétienne ». Vivre conformément à la fin de l'Institut et renouveler la vie des premiers chrétiens. Aux yeux de ces Frères de Rouen, les efforts de M. de La Salle pour intégrer ces maîtres en une communauté ne sont pas séparables de raffinement d'une mission qui se concrétise en un dessein d'établir les écoles gratuites des pauvres. Pour ces Frères, vivre conformément à la fin de l'Institut c'est vivre en communauté chrétienne. Nulle opposition à leurs yeux entre vie communautaire et mission apostolique, entre communauté et école 2. Au contraire, elles sont existentiellement inséparables. Les règles « qu'il leur dressa », selon le Mémoire, pour rénover la vie des premiers chrétiens, ne font pas davantage cette distinction. En effet, la Règle de 1705 commence ainsi :

« L'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes est une société dans laquelle on fait profession de tenir les écoles gratuitement » 3. On ne pouvait dire d'une manière plus forte que la raison d'être de

la Société et des Frères est de « tenir les écoles gratuitement ». Notons au passage que cette affirmation de la Règle rappelle la thématisation du Mémoire sur V Habit :
« On s'y emploie dans cette communauté à tenir les écoles gratuitement » 4. Ainsi également, la thématisation de la formule des vœux de 1694 : consécration à Dieu « pour tenir ensemble et par association les écoles gratuites ».
1 Cité par M. SAUVAGE, Catéchèse et Laïcat, p. 496.
2 Sur ce sujet, cf. ibid., pp. 708-739.
3 Règles communes de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes, ms 745 Avignon, le manuscrit a été publié dans le C. L. 25 : Pratique du règlement journalier, Règles communes des Frères des Ecoles chrétiennes, Règles du Directeur d'une maison de l'Institut.
4 M. H., 3.

Les chapitres précédents ont montré que, pour de La Salle, la reconnaissance d'une vocation personnelle, l'adhésion à cette vocation ne sont pas séparables de l'adoption du projet des écoles comme projet personnel. Certes, nous avons vu que le mouvement scolaire se manifestait de multiples manières en France. Si de La Salle l'adopte comme son œuvre, il le fait avec une référence exclusive et totale à l'œuvre de Dieu. C'est Lui qui appelle, établit et envoie. Ses efforts convergent vers l'institution d'une société qui ne trouve sa raison d'être que dans la fonction ecclésiale que ses membres exercent : « Vivre le mystère chrétien en communauté comme les premiers chrétiens, conformément à la fin de leur Institut ». L'établissement des écoles chrétiennes, fondé exclusivement sur l'action de la Providence, n'a pas d'autre raison d'être que celle de répondre aux nécessités des pauvres par l'éducation chrétienne. Ce dessein d'instituer des écoles ne signifie pas que la Société se définisse par une œuvre ; le Fondateur ne définit pas le Frère ou la communauté par le « faire »; mais l'identité existentielle du Frère dans la communauté est inséparable d'une mission. Mission du Frère, finalité de l'Institut se concrétisent en un projet pastoral : l'école dont avaient besoin les enfants des artisans et des pauvres.
L'événement-clef que nous voulons étudier maintenant est précisément l'action de M. de La Salle pour que l'école « aille bien ». Nous avons vu déjà que chaque événement-clef s'ouvre à la totalité de son histoire : les faits qui le constituent, les « paroles-force » qui le thématisent et le « décodent » s'ouvrent à la totalité des faits qui le précèdent et des faits qui suivent. Il en va de même ici : l'action de M. de La Salle pour que l'école « aille bien » s'ouvre également à la totalité de son histoire. Déjà dès les premiers contacts avec les maîtres, de La Salle se préoccupe d'assurer la qualité évangélique de l'école. Son itinéraire de recherche est indissociable de cette perception des exigences évangéliques d'une mission. L'efficacité apostolique de l'école dépend de la qualité évangélique des maîtres, ou pour le dire avec le langage du Mémoire des Frères de Rouen, de la qualité des hommes non mariés, de bonne volonté pour l'instruction de la jeunesse et de la vie retirée.
L'itinéraire d'incarnation dans un groupe concret de maîtres n'est pas davantage séparable des efforts pour assurer la continuité et la stabilité des écoles. En effet, comme nous l'avons vu dans le chapitre I, la reconnaissance d'un appel particulier et l'adhésion à cet appel ne se produit pas pour de La Salle à partir d'idéaux évangéliques ou des idées du mouvement scolaire, mais dans la « visibilité » d'un projet qui court le risque d'être détruit, d'un projet concret : les écoles. En tout cela Jean-Baptiste reconnaît l'appel et l'envoi de Dieu pour consolider son œuvre. L'itinéraire d'incarnation de M. de La Salle est indissociable enfin de la cristallisation d'itinéraires individuels en une unique action communautaire, un itinéraire d'incarnation communautaire, d'hommes qui se consacrent pour tenir ensemble des écoles gratuites.
Cette continuité de l'action nous dit que, si logiquement, des ouvriers du Royaume étaient nécessaires pour que l'école aille bien, existentiellement les choses ne se produisirent pas de la sorte. L'éducation de la valeur évangélique d'une mission ecclésiale se produit dans l'interaction de M. de La Salle et des maîtres en un long processus que nous avons vu culminer dans le chapitre

précédent en la cristallisation d'une société. Parler de société est parler d'association pour tenir les écoles, la première n'a pas de sens sans la seconde. La consécration est une exigence évangélique découverte non pas logiquement ou chronologiquement, mais en un processus de mémoire et d'espérance en se référant exclusivement à l'action de la Providence qui réalise son dessein de salut. C'est pourquoi, il nous paraît inexact de dire que de La Salle fait accéder les Frères à une forme de vie religieuse, ou même à une forme particulière de vie religieuse. Plus inexact encore de définir son expérience religieuse et celle de la Société des Ecoles chrétiennes à partir du maintien d'une œuvre. Au contraire, l'exercice même des fonctions éducatives dans les écoles adoptées comme un instrument pastoral, fait que de La Salle et les Frères s'éduquent mutuellement à répondre aux nécessités des pauvres, adoptant évangéliquement le monde. Le processus incarnationnel-communautaire n'a de sens que dans un itinéraire d'adoption évangélique du monde. Et c'est dans ce processus que sont postulées les exigences d'une communauté chrétienne dans l'Eglise.

L'événement-clef que nous étudions maintenant ne se limite donc pas à un fait exclusif que nous privilégions par rapport à d'autres faits. Si nous étudions avec plus d'attention les efforts de M. de La Salle pour éduquer la valeur évangélique du ministère scolaire dans ses Frères, surtout à partir de la cristallisation de la Société, nous ne pouvons perdre de vue les faits antérieurs. Afin de découvrir les constantes de son expérience religieuse, nous centrerons notre attention sur les efforts constants de Jean-Baptiste, aussi bien pour affermir la communauté, que pour étendre l'action des écoles chrétiennes. Son expérience religieuse est indissociable de ce processus incarnationnel-communautaire d'adoption évangélique du monde. L'œuvre des Frères est l'œuvre de Dieu qui manifeste sa gloire. L'adoption du monde est inséparable de cette référence inflexible à l'œuvre de Dieu par laquelle de La Salle ne se considère pas lui-même ni ne considère les Frères comme des fonctionnaires du monde ni davantage comme des fonctionnaires ecclésiastiques, mais comme des ouvriers du Royaume, inflexiblement référés à l'œuvre de Dieu, avec une indépendance évangélique qui n'admet pas de compromissions avec le monde, ni davantage avec les autorités ecclésiastiques, quand elles lui paraissent être en contradiction avec l'œuvre de Dieu. Cependant, cette conscience évangélique d'une mission, il ne la comprend qu'en Eglise.

Cette conscience d'une mission évangélique communautaire n'est pas séparable, par conséquent, de la Société des Ecoles chrétiennes. Polarisation en Dieu et adoption évangélique du monde dans l'exercice d'un service des pauvres sont inséparables. A Paris surtout, avec la cristallisation de la Société des Ecoles chrétiennes, de La Salle déploie toute sa créativité dans un effort continu pour éduquer le sens évangélique du ministère ecclésial que les Frères réalisent en association, et par lequel se manifeste l'action salvifique de Dieu. Les faits, que nous allons envisager particulièrement dans ce chapitre, correspondent à une période extrêmement intense de sa vie, dans laquelle le projet des écoles chrétiennes s'affermit et s'étend. L'opposition et la persécution de la part des autorités civiles et ecclésiastiques et à l'intérieur de la communauté elle-même ne l'arrêteront pas dans son unique préoccupation : former des maîtres radicalement évangéliques pour les écoles du Royaume, signes de l'universalisme du salut.

C'est dans cette action que nous voulons étudier les constantes de son expérience religieuse en sa référence radicale à l'adoption évangélique du monde par une mission ecclésiale : appelés par Dieu pour faire son œuvre, manifestant l'œuvre de Dieu en un dessein concret, les écoles.

Durant cette période, de La Salle fut dirigé spirituellement par M. Baûin qu'il connaissait depuis son séjour à Saint-Sulpice. Probablement d'accord avec son directeur spirituel, il écrivit les Règles que je me suis imposées. Blain est notre source unique d'information sur ces règles ; aucune copie autobiographique ne nous en est parvenue 1. Elles peuvent cependant nous servir de guide pour détecter quelques paroles-force de M. de La Salle. En effet, elles nous font comprendre mieux l'action même du saint. Nous croyons donc que la lecture des faits à la lumière des Règles qu'il s'imposa peut nous faire pénétrer dans les dispositions de M. de La Salle plus directement que les considérations de Blain. En outre quelques Lettres autographes nous permettront de confirmer et de vérifier les constantes que nous suggèrent les Règles.

1 BLAIN 2, pp. 318-319. Cf. aussi BLAIN 2, pp. 329-330. Sur l'influence de Baûin voir Y. POUTET, op. cit., t. 1, pp. 292-294. Baûin mourut le 19 mars 1696. On pourrait penser que les règlements que de La Salle s'était prescrits et que nous connaissons sous le titre de Règles que je me suis imposées, furent élaborés de concert avec Baiiin, et par conséquent avant 1696. « La date de cette rédaction n'est pas rigoureusement connue mais elle se situe après l'organisation de la vie commune des Frères des Ecoles chrétiennes », ïbid., p. 235.

Finalement, notons que, aussi bien ces Règles que les Lettres ne sont pas limitées à un fait exclusif. Bien plus, les premières pourraient être antérieures à la formule des vœux. Un indice probable pourrait nous en être suggéré par l'absence du terme « société » et par l'usage exclusif de celui de « communauté » certainement antérieur à la formule de 1694. Pourtant, nous les étudions ici parce qu'elles nous aideront à mieux comprendre la signification religieuse de l'action de M. de La Salle aussi bien dans la communauté que dans le développement de l'œuvre. En outre, comme nous l'avons dit plus haut, nous ne pouvons considérer les paroles-force comme limitées à un fait exclusif, mais elles émergent de faits concrets tout en s'ouvrant à la totalité de son histoire. Par conséquent, même en supposant que les Règles aient été antérieures à la formule des vœux, il nous semble intéressant de les voir ici dans ce chapitre où nous étudions raffinement et la concrétisation d'une mission. Dans ce cas, elles éclairent la manière dont de La Salle comprenait une action consécutive à la cristallisation de la Société des Ecoles chrétiennes, ainsi que, de toutes manières, l'action antérieure, depuis les commencements.

Les lettres, au contraire, sont plus circonstancielles. Ce sont des réponses à des personnes concrètes. Il serait téméraire d'en tirer des principes généraux sur l'expérience religieuse de M. de La Salle ou sur celle qu'il tente d'éduquer dans les Frères. N'oublions cependant pas que, si nous n'écrivons pas une biographie de M. de La Salle, nous n'avons pas non plus l'intention de déduire de l'action et de la thématisation autographe et autobiographique une « spiritualité » lasallienne. Nous essayons simplement de comprendre quelques constantes de son itinéraire d'incarnation, à partir d'un point de vue nouveau : l'adoption évangélique du monde; cet itinéraire est personnel-communautaire-incarnationnel de M. de La Salle et des Frères, non seulement dans une Société qui trouve son identité juridique (nom, habit, règles, vœux) et son instrument pastoral (l'école); mais dans la référence exclusive à l'action de la Providence qui appelle, envoie, faisant participer à la mission du Fils de l'homme, révélant l'action salvifique du dessein de Dieu ici et maintenant pour les fils des artisans et des pauvres éloignés du salut.

§ 1

Les faits.

Les faits que nous allons présenter maintenant ne peuvent être perçus que dans la même ligne de découverte progressive des exigences évangéliques d'une communauté pour une mission concrète. Cette découverte n'a pas commencé à Paris; elle a été entrevue dès les commencements. Si nous étudions maintenant avec plus d'attention les faits qui concernent la consolidation de la Société des Ecoles chrétiennes, c'est parce qu'il nous semble qu'ils mettent en évidence l'inflexibilité évangélique de M. de La Salle, poursuivant le chemin qu'il a dis-cerné dans la communauté, comme œuvre de Dieu. Son inflexibilité ne peut se comprendre que dans cette ligne cohérente et constante de répondre avec les Frères à un appel pour faire l'œuvre de Dieu dans le monde. Nous étudions les faits en deux alinéas, la situation de la communauté et l'extension des écoles ; mais nous ne voulons en aucune manière les opposer. Les uns et les autres s'impliquent mutuellement et nous nous verrons continuellement obligés de les voir en fonction les uns des autres, ce qui montrera jusqu'à quel point le travail de M. de La Salle pour consolider l'œuvre de Dieu est inséparable d'une mis-sion communautaire : l'adoption évangélique du monde. A. — CONSOLIDATION DE LA COMMUNAUTÉ

Voyons en premier lieu la situation de la communauté et les efforts de M. de La Salle pour la maintenir et la consolider dans la ligne voulue par Dieu. Nous avons déjà noté précédemment que l'ouverture du noviciat de Vaugirard, avec l'autorisation de l'archevêque Harlay, avait pour but de

consolider la communauté et de la conduire à une découverte progressive des exigences évangéliques des fonctions ecclésiales de l'école que les Frères dirigent ensemble. Les oppositions du curé de Saint-Sulpice et de celui de Vaugirard n'empêchèrent pas de La Salle de poursuivre son travail. Cette opposition, particulièrement celle du curé de Saint-Sulpice, entraîna comme première conséquence la perte de l'appui économique que les Frères avaient trouvé initialement à Paris, et les difficultés matérielles qui en résultèrent s'aggravèrent en raison de la famine de ces années 1.

L'abandon économique et la perte de la protection ne sont pas voulues par de La Salle comme un bien en soi. C'est un abandon consécutif à son inflexibilité pour ce qu'il a discerné avec ses Frères être le bien de la Société, le bien de l'œuvre de Dieu. L'austérité de Vaugirard, la pauvreté imposée sont des valeurs évangéliques vécues, non à partir de formes idéales déduites de l'Ecriture, mais à partir d'une situation de fait. L'acceptation des difficultés économiques est vécue évangéliquement comme un abandon total à la Providence, qui est la référence ultime et continuelle de l'action de la Société des Ecoles chrétiennes. Jean-Baptiste assume consciemment les austérités, les privations, les mortifications d'une vie exposée à tous les risques, comme une exigence du projet évangélique. C'est sur ce projet que débouche l'exigence évangélique de la pauvreté, de l'abandon économique, de l'abandon à Dieu.

1 Ms Ça., p. 68 ss.; ms Re., pp. 103-105; BLAIN 1, p. 318. 16

Ni lui ni ses Frères ne suivent la ligne que veulent les hommes, même s'il s'agit des autorités ecclésiastiques comme c'était le cas ; mais ils la discernent comme la volonté de Dieu. Ce sont ces exigences seules qui peuvent nous faire comprendre les pénitences surérogatoires de cette période dont nous parlent les biographes, qui revêtent tous les traits de la piété ambiante du XVIIe siècle. N'oublions pas en outre qu'elles sont provoquées par une crise de gouvernement interne, ou par des prétentions extérieures qui mettent en péril l'« association » qui se construisait progressivement, dans l'éducation mutuelle à la référence exclusive à l'Evangile en acte par l'action des écoles.

Lors de la nomination d'un nouveau curé à Saint-Sulpice, M. de La Chétardie, promoteur zélé des écoles, Jean-Baptiste transféra son noviciat à Paris 1. La Société possédait déjà une forme de gouvernement interne plus complexe. Elle avait un directeur de noviciat, un directeur de la maison de Paris, tandis que de La Salle en assurait le gouvernement général. En effet, il s'occupait totalement du soutien et de l'expansion de l'œuvre. En 1702, il envoyait deux Frères à Rome 2. La transmission des responsabilités de la maison et du noviciat de Paris à deux Frères se produit parce qu'il se voit obligé à s'absenter continuellement de Paris pour s'occuper des autres communautés 3. Ces deux Frères responsables de Paris sont, d'après l'opinion de Blain, durs et indiscrets, ce qui va provoquer une situation difficile qui aura de sérieuses conséquences pour de La Salle durant des années de souffrances et de persécutions.

De fait, si la Société se stabilise dans une ligne centralisée de gouvernement adoptée par de La Salle, cette même situation rendait plus incertaine sa position personnelle comme supérieur. Paradoxalement, la stabilité de l'œuvre produisait en même temps l'insécurité de sa position : sans aucune reconnaissance officielle, de La Salle était supérieur simplement parce qu'il avait établi les Frères et parce que ceux-ci l'avaient accepté officiellement comme tel dans l'acte que nous avons étudié dans le chapitre précédent. Mais juridiquement, cet acte n'avait aucune valeur officielle. En tant que maîtres de charité, les Frères dépendaient en fait du curé et devaient travailler sous ses ordres.

1 Ms Ça., pp. 80-83; ms Re., pp. 120-125; BLAIN 1, p. 356 ss.

2 C'est la date plus probable. Félix-Paul nous donne les raisons de sa préférence, il suit le biographe officiel de l'Institut, BLAIN 1, p. 392, contre MAILLEFER, ms Ça., pp. 87, 134, et ms Re., pp. 132-133, 236. Cf. FÉLIX-PAUL, Lettres, édition critique, pp. 52-53; voir aussi M.-AUGUSTE, C. L. 11, pp. 67 et 92 ss.

3 BLAIN 1, p. 356, sans date.

Cependant de La Salle ne se préoccupait pas de ces questions, totalement polarisé qu'il était sur l'abandon à la Providence, lequel n'était pas une illusion, mais se manifestait concrètement dans ses occupations continuelles : réponse aux demandes des évêques qui sollicitaient des écoles, formation des Frères, suivant la croissance personnelle et communautaire de tout l'ensemble. Mais il suffisait que quelque friction se produisît à Paris pour que la position de M. de La Salle, peu soucieux de défendre son statut de supérieur, soit mise en péril. La crise éclata à Paris. L'indiscrétion de quelques Frères qui se confièrent au curé, des accusations portées au cardinal de Noailles firent que de La Salle n'eut pas d'autre voie que celle de l'effacement volontaire 1.

La division s'établissait dans la communauté. La réaction des Frères ne faisait qu'aggraver la situation. Fidèles aux vœux de 1694 et à l'acte d'élection de M. de La Salle comme supérieur, les Frères refusaient d'admettre un autre chef ecclésiastique 2. Les tensions parvinrent à leur maximum lorsque de La Salle fut averti d'une monition qui l'obligerait à quitter Paris. L'œuvre était au bord de la ruine 3.

Les biographes se complaisent à exalter les comportements d'humilité et de soumission de M. de La Salle dans les faits. Mais cette soumission n'a rien d'une soumission passive. Il assume les accusations, les responsabilités qu'il avait partagées avec les Frères. Mais toute valorisation subjective passe au second plan lorsqu'il s'agit de sauver la communauté. Cela lui paraissait plus important que la monition qui le menaçait. Il parvint finalement à calmer les esprits des Frères, lesquels acceptèrent le nouveau supérieur M. Bricot, à condition qu'il exerce ses fonctions d'une manière purement nominale et que de La Salle gou-verne effectivement l'Institut4. Sa préoccupation principale n'est pas la question nominale, mais la réalité du gouvernement de l'Institut dans la ligne acceptée par la Société en 1694.

Sans doute ces faits durent provoquer des situations douloureuses et des humiliations, ainsi que le font très bien voir les biographes. Se voir privé du titre de supérieur, sous le poids de menaces, d'accusations, de la perte de confiance des milieux ecclésiastiques a dû être ressenti vivement par de La Salle.

1 Le premier Maillefer (Ça. 98) parle d'une tentative de démission volontaire de la supériorité; le second (Re. 153) dit que de La Salle prit le parti de remettre les pouvoirs de confesser dans le diocèse.

2 Ms Ça., pp. 90-93; ms Re., pp. 138-142; BLAIN 1, pp. 409-413.

3 Un récit sur ces faits dans la lettre du curé de Villiers-le-Bel à M. Guiart, curé de S.-Pierre de Laon (A. M. G. SBb 37).

4 Ms Ça., p. 94; ms Re., p. 145; BLAIN 1, pp. 425-428.

En tout cela, cependant, Jean-Baptiste ne cherche pas avec préméditation les souffrances et l'abjection, mais il assume les conséquences d'une forme de gouvernement qu'il avait perçue comme celle qui convenait à la Société des Ecoles chrétiennes pour assurer l'efficacité apostolique de leurs fonctions. La croissance des Frères, de la communauté, des écoles, en un mot, de l'œuvre de Dieu est plus importante que toutes les machinations que provoquent ses opposants.

Plus évidemment encore que cette acceptation consciente des conséquences d'une forme de gouvernement et d'une œuvre radicalement polarisée sur une mission qui manifeste la gloire de Dieu dans un service du monde et par lui, en Dieu, ses attitudes nous manifestent son inflexibilité pour affermir la Société, non pas sur l'appui des hommes, qu'il s'agisse des autorités civiles ou des autorités ecclésiastiques, mais exclusivement sur l'action de la Providence qui a réuni les Frères pour une mission. En effet, de La Salle aurait pu compter sur l'appui du curé de Saint-Sulpice, il lui aurait suffi pour cela de se rendre aux désirs de M. de La Chétardie. De La Salle ne réfère pas la Société des Ecoles chrétiennes à l'action des hommes, mais radicalement au ministère qui « procure la gloire de Dieu ». Il ne se rend pas au désir d'un homme qui lui paraissait détruire l'œuvre de Dieu. Il se soumet seulement à Dieu, en « association », et si cela impliquait d'assumer l'insécurité et l'abandon de la protection ecclésias-tique, Jean-Baptiste était disposé à accepter les persécutions que les corporations de maîtres pouvaient déchaîner contre l'œuvre nouvelle. Ni les intérêts de

Saint-Sulpice, ni ceux des corporations des maîtres ne sont objet de sa préoccupation. Rien ne le fait dévier de l'appel de Dieu qu'il perçoit dans une association pour tenir ensemble les écoles des pauvres.

La docilité habituelle de M. de La Salle aux autorités ecclésiastiques, que nous avons constatée dans les chapitres précédents, s'est chargée d'une maturité évangélique obvie dans les faits. De La Salle ne cherche pas davantage les faveurs de l'Archevêque, qu'il aurait facilement gagnées par quelques concessions au curé de Saint-Sulpice. Il est inflexible parce qu'il lui semble que toute concession mettrait en péril la cohésion d'une œuvre qu'il connaît du dedans, qu'il avait perçue et créée avec d'autres dans le monde, en se référant d'une manière radicale au Dieu du salut. Jean-Baptiste ne cédait donc pas, mais pas davantage il ne mettait en péril l'œuvre d'une manière irresponsable. L'invitation faite aux Frères de se soumettre aux ordres de l'Archevêque, l'acceptation des accusations de ne « pas savoir gouverner » ne le font pas dévier du projet évangélique et de sa finalité exclusive : maintenir la Société unie avec cohérence, en s'éduquant communautairement à réaliser les fonctions éducatives en référence unique au Mystère de Dieu. Vers 1703 les tensions ayant diminué, M. de Noailles rétablit de La Salle dans le supériorat1.

La conjoncture que nous analysons n'est pas simplement celle des tensions entre de La Salle et La Chétardie. Parmi les accusations que cite Blain est mentionnée celle de « ne pas savoir gouverner » 2. Et ce sont celles-là qui provoquèrent la démission de M. de La Salle. Cependant ce qui était en jeu, c'était l'affrontement de deux conceptions du gouvernement de la Société :

« M. de La Salle avait voulu celui-ci hiérarchisé et centralisé. M. de La Chétardie, curé de Saint-Sulpice, souhaitait prendre en main non seulement la haute direction des écoles paroissiales tenues par les Frères, mais aussi le gouvernement intérieur de la communauté parisienne » 3. En tant que responsable juridique des écoles de charité, celui-ci exerçait en fait un pouvoir sur les Frères ; mais en ce qui concernait le gouvernement intérieur de la communauté, elle en avait fixé elle-même la ligne en 1694, et de La Salle et les Frères se montrèrent en cette occasion fidèles à cette orientation décidée et assumée comme volonté de Dieu. De fait, juridiquement, tout cela mettait de La Salle dans une situation délicate, car il apparaissait progressivement aux yeux de l'autorité ecclésiastique et civile comme un supérieur non nécessaire. Ses comportements inflexibles le rendaient à leurs yeux non seulement inutile, mais gênant.

Cependant de La Salle ne fixe pas son attention sur ces implications juridiques qui rendent sa situation aussi peu assurée et instable. Blain corrobore d'une certaine manière cette constatation, quand il nous transmet une confidence de Baûin, le directeur spirituel de M. de La Salle durant la période de Vaugirard. Parlant avec les séminaristes qui l'interrogeaient sur de La Salle, il leur disait qu'il était un ancien chanoine de Reims qui avait tout abandonné pour suivre les traces des apôtres. Et quand ceux-ci admiraient la pauvreté, la pénitence, le recueillement, l'état d'humiliation et de mortification de Jean-Baptiste et de ses disciples, Baûin leur disait que plus admirable encore était :

1 Nous ne possédons aucun acte sur ce fait. Cependant de La Salle signe un acte notarial pour la fondation de Troyes en qualité de Supérieur (A. M. G. Hac 21 dossier Troyes).

2 BLAIN 1, p. 417.

3 M.-AUGUSTE, C. L. 11, op. cit., pp. 67 et 68. Ibid., p. 68 note 1 : « Le témoignage du Curé de Villiers est formel à cet égard ». Il écrit en parlant de M. de La Salle : « Son grand crime, à ce que j'ai pu découvrir, vient de ne pas se conduire selon l'esprit de M. le Curé de Saint-Sulpice; il voudrait (le curé) entrer dans la régie et la conduite intérieure de ses Frères, et c'est ce que, jusqu'à présent, M. de La Salle lui a refusé. Je ne sais que trop quelle sera la suite de cette affaire, car vous savez quel est l'esprit de Saint-Sulpice; c'est la principale partie de M. de La Salle, s'il était d'accord avec Monsieur le Curé, il aurait bon marché de l'Archevêché » (A. M. G. SBb 37).

« son abandon parfait à la divine Providence et sa résignation sans réserve au bon plaisir de Dieu. Il ajouta en plus, pour faire concevoir le degré de perfection où l'Instituteur des Frères des Ecoles chrétiennes était arrivé, qu'il était disposé à voir d'un œil tranquille le renversement de son œuvre, et que sur ce point si délicat, il se plaçait dans un état d'indifférence et demeurait abandonné à la

divine volonté » 1. Par ces confidences orales que transmet Blain, le biographe entend évidemment exalter le « degré de perfection » de son héros. Peut-être perd-il de vue que la mortification, l'austérité, le recueillement de M. de La Salle ne sont pas « déconnectés » de sa référence radicale à la Providence, laquelle dans l'expérience lasallienne est une référence radicale à une mission, défendant avec intransigeance la concrétisation du projet de la Société, même dans ses implications de gouvernement.

Car ces implications de gouvernement ne sont pas sans importance à ses yeux. L'efficacité évangélique de la Société dépendait de cette manière de contrôler la croissance, l'évaluation et l'éducation évangélique mutuelle. Un démembrement de la communauté, formée par des hommes encore insuffisamment mûrs quant à l'identité d'une société et d'une mission, aurait fortement compromis la formation spirituelle et l'efficacité apostolique des écoles. Que sa référence soit à l'œuvre de la Providence et par conséquent à l'action qu'il avait vu se déployer au long des années, par la cristallisation de la Société nous paraît évident si nous regardons rétrospectivement les faits que nous avons analysés dans les précédents chapitres. De La Salle ne fonde pas la communauté des Frères sur des appuis financiers, ni les siens, ni ceux des autres, et pas davantage sur les pouvoirs civils ou ecclésiastiques. La « prière » que nous avons étudiée dans les chapitres précédents, relative à la fondation de la communauté, la place tout entière sous l'action exclusive de la Providence. Aussi le fait de voir dans un état d'indifférence le « renversement » possible de son œuvre n'a aucun caractère de passivité paresseuse ; il s'agit d'une référence radicale au Dieu qu'il a vu visiblement établir avec fidélité une œuvre au bénéfice des pauvres.

C'est cette œuvre qui lui a fait perdre la confiance de l'Archevêque et celle du curé. Si cela se produit, ce n'est pas parce que de La Salle accepte que l'œuvre se détruise, mais parce qu'il se maintient inflexible. On le considère comme un « entêté » qui voulait faire les choses à sa manière. Blain peut bien défendre l'obéissance et la soumission de M. de La Salle; le fait est qu'il se maintient dans son « entêtement » quand il s'agit du gouvernement de la Société. Son entêtement, celui des Frères qui lui sont fidèles, ne sont pas tant des signes de fixation dans une forme de gouvernement décidée en 1694 par l'acte d'élec tion de M. de La Salle, que conscience déjà sensible d'une société indépendante qui a une mission à remplir : tenir les écoles.

1 BLAIN 1, p. 330.

Tout cela rendit la situation de la communauté insoutenable à Pans. Les complications ne se firent pas attendre. Par suite de cette fidélité à une ligne de gouvernement permettant la croissance et la consolidation d'une œuvre qui adoptait évangéliquement le monde par les écoles chrétiennes, de La Salle et les Frères perdirent la protection du curé, unique autorité qui pouvait les défendre des ingérences d'autres autorités et des maîtres de Paris. Ces derniers commencent des procès, les Frères sont désemparés et préfèrent abandonner le diocèse de Paris, pour suivre la vie de communauté autour de M. de La Salle, plutôt que de céder aux insinuations du curé qui était l'unique à pouvoir les protéger. Tout ceci démontre que la reconfirmation de M. de La Salle comme supérieur des Frères n'améliora en rien la situation de la communauté ; mais elle ne l'empêcha pas non plus de continuer à éduquer le sens évangélique de leur mission, et d'étendre l'œuvre en d'autres diocèses 1.

B. — IRRADIATION DE L'ŒUVRE DES ÉCOLES

La même inflexibilité que nous avons observée chez de La Salle pour ce qui se référait au gouvernement de la communauté se retrouve dans sa conception de l'école. C'est que les deux choses sont étroitement liées dans la vie de la Société. La communauté, avec une forme de gouvernement déterminée qu'ils ont concrétisée ensemble n'a d'autre finalité que d'assurer la qualité évangélique des écoles gratuites, signes du dessein salvifique universel pour tous les hommes.

Cette période de Paris est féconde en réalisations pastorales multiples. Le don prophétique qui lui a fait reconnaître visiblement l'action de Dieu adoptant évangéliquement et « incarnationnellement » le monde avec d'autres hommes dans une histoire où ils sont progressivement radicalisés irradiait à

travers une société avec ses structures, sa forme de gouvernement, ses écoles. Il ne faut cependant pas perdre de vue que tout cela n'est pas autre chose qu'une création continue par des hommes dont les itinéraires convergent en une mission commune, laquelle les pousse à embrasser le monde selon le même mouvement d'incarnation et de mission du Fils de l'homme.

Nous avons vu dans le chapitre précédent que les structures ne sont pas des superphénomènes dans l'itinéraire de la communauté qui débouche sur une société centralisée et hiérarchisée. Nous avons vu que les vœux ne sont pas

1 Sur ce fait, cf. ms Ça., pp. 127-138; ms Re.. p. 152; BLAIN 1, pp. 409-417.

davantage des superstructures, mais l'expression et la concrétisation d'une consécration exclusive à Dieu qui s'actualise continuellement en une association pour tenir les écoles. Le gouvernement n'est pas non plus une superstructure. Il émerge d'une longue expérience intramondaine et historique. Il fait sans doute partie d'un itinéraire juridique d'hommes qui s'associent pour une mission. Il est aussi la structuration cohérente d'une corporation qui unit toutes ses énergies en référence à une mission.

Mais si cette mission se concrétise à son tour dans des écoles, nous ne devons pas pour autant identifier la mission avec les œuvres par lesquelles elle se réalise. Si de La Salle et les Frères choisissent l'école des villes et les écoles des pauvres, ils le font parce que c'est par là qu'ils procurent la gloire de Dieu : la mission, concrétisée dans les écoles, ne peut se comprendre détachée du processus de gouvernement qui émerge peu à peu, mais pas davantage de la référence ultime à l'action de la Providence qui les appelle et qui les envoie.

La capacité de voir et d'organiser se traduit chez de La Salle par une action et une parole concrète pour les Frères. Organisant progressivement la forme de gouvernement, visitant les maisons, exigeant la reddition mensuelle par écrit, répondant aux lettres 1. Sans doute les écrits qu'il compose pour eux en vue d'améliorer leur qualité professionnelle, le bon fonctionnement des écoles, aussi bien que pour éduquer le sens évangélique de leurs fonctions scolaires doivent être compris dans cette ligne. Œuvres pédagogiques et ascétiques ne peuvent être séparées de l'action que nous étudions. De La Salle ne méconnaissait pas les multiples appels des personnes qui venaient à lui, mais son attention se con-centrait sur la formation des Frères et la réponse aux appels des évêques pour fonder des écoles. Le 12 octobre 1699 les Frères prirent deux écoles à Chartres 2.

« Dans les douze années qui vont suivre les disciples de M. de La Salle seront appelés successivement à Calais (diocèse de Boulogne, 1700), Troyes (1701 ou

1702), Avignon (1703), Darnétal (diocèse de Rouen, 1705), Rouen, Dijon (diocèse de Langres, 1705), Marseille (1706), Mende (1706 ou 1707). Valréas (diocèse de Vaison, 1707), Alais (ville épiscopale depuis 1694 seulement, 1707),

Grenoble (1708), Maçon (1709 ou 1710), Versailles (1710) et aux Vans (diocèse d'Uzès, 1711). Chaque fois M. de La Salle intervient pour assurer la formation, la désignation, puis la direction spirituelle des maîtres : immeubles et pensions

1 « Le grand nombre de 110 lettres du saint à des Frères de la Société dont le texte a été conservé, furent écrites par M. de La Salle en réponse à des redditions de compte de conduite. Il semble bien qu'il faille dater de 1691 une prescription faite aux Frères d'écrire de la sorte mensuellement à leur premier Supérieur. » M.-AUGUSTE, C. L. 11, op. cit., p. 61 note 1. A Paris et Vaugirard, M. de La Salle s'occupait de toutes les affaires de gouvernement. Cf. BLAIN 1, p. 328.

2 Les paroisses de Saint-Hilaire et Saint-Michel, cf. A. M. G. Haq 14.

d'entretien doivent être garantis par ailleurs. Les écoles sont dues à l'initiative de tiers : évêques, curés, prêtres zélés ou bureaux constitués à cette fin » 1. Cette irradiation charismatique de la Société parle éloquemment par elle-même de l'efficacité de la structure mise en place par de La Salle. Tout ceci nous montre un homme en pleine maturité, dont l'énergie créative a été totalement canalisée dans la constitution d'écoles pour les pauvres. Et tout cela dit assez l'efficacité de sa manière de « gouverner ». La forme de gouvernement conçue par de La Salle sut mettre en jeu les forces et les possibilités qu'il trouvait dans son contexte culturel pour répondre à sa mission ; c'est

en cela que nous devons reconnaître le charisme personnel de M. de La Salle dans la Société des Frères.

Ce serait un anachronisme de penser que la forme de gouvernement hiérarchisée et centralisée plaçait les Frères dans une attitude de dépendance de sa personne. Il serait aussi injuste de penser qu'il conduisait la Société des Ecoles chrétiennes au durcissement de formes juridiques, de formes pastorales de l'école. Le don de M. de La Salle qui, dans cette action, se manifeste inflexible et constant, ne cédant pas aux pressions de ceux qui prétendent changer la forme de gouvernement, ne consiste pas à implanter un gouvernement centralisé ou à créer une structure pastorale, l'école. Il réside plutôt dans la capacité de mettre en jeu stratégiquement toutes les énergies d'hommes simples, mais désireux de mener une vie retirée et exclusivement dédiée aux pauvres, de telle manière qu'ils s'éduquent mutuellement à la valeur de consécration de leurs humbles fonctions de maîtres.

L'expérience religieuse de M. de La Salle et de ses disciples trouve son point de convergence précisément dans une politique d'action très concrète, qui organise une structure pastorale nécessaire dans le contexte social du XVIIe et du XVIIIe siècle : des écoles pour les enfants des artisans et des pauvres. La forme de gouvernement ne tendait donc pas à la rigidité, et la structure pastorale ne se refermait pas sur elle-même. L'une comme l'autre s'impliquaient mutuellement dans l'organisation des expériences de tous en vue de se référer exclusivement à la gloire de Dieu qui se manifeste dans son action.

Ecoles chrétiennes d'une société chrétienne ou d'un monde de chrétienté c'est ce que créent les Frères des Ecoles « chrétiennes ». C'est la réponse adéquate qu'ils donnent dans leur contexte culturel aux appels des plus abandonnés, de ceux qui n'avaient pas de possibilités de s'intégrer harmoniquement dans la société. Dans ce contexte de chrétienté, cela équivalait aussi à s'intégrer à l'Eglise. De La Salle et ses disciples répondent à ces nécessités de la société

1 M.-AUGUSTE, C. L. 11, op. cit., p. 60.

chrétienne par le moyen d'une structure chrétienne, les écoles. Mais leur originalité est de s'organiser en « association », en « communauté chrétienne », se référant radicalement en un même mouvement à la Providence qu'ils reconnaissent visiblement en action dans tout le monde chrétien et par conséquent à l'histoire des hommes auxquels ils se proposent d'annoncer la bonne nouvelle du salut.

Gouvernement de la communauté, éducation évangélique de la valeur consécratoire des fonctions des maîtres et irradiation par le moyen des écoles constituent un ensemble indissociable où nous saisissons le « nœud » de l'expérience religieuse d'un homme. Celle-ci s'affine donc, s'approfondit, s'actualise concrètement en des relations multiples à l'intérieur de la communauté qui s'ouvre au monde, l'adoptant évangéliquement. Dans la majorité des cas, ces fondations sont celles d'écoles populaires élémentaires, des écoles pour les enfants pauvres où on enseigne la lecture, l'écriture, le calcul, l'orthographe, la « civilité » et le catéchisme. C'est la politique d'action d'un projet qui se stabilise, avec l'inten-tion de durer, de réaliser effectivement la promotion des pauvres. Il serait inexact de lire ceci en langage actuel. De La Salle est un homme de la société chrétienne du XVIIe et du XVIIIe siècle. La Société des Ecoles chrétiennes est une structure que lui-même et ses disciples créent, mais elle émerge d'un con-texte donné.

Cependant il nous faut nous fixer sur son intention ultime : le dessein de Dieu pour tous les hommes. Ce dessein de Dieu, d'autre part, n'est pas compris abstraitement mais vécu et constaté visiblement dans l'histoire, dans les appels des pauvres, dans les appels du mouvement catéchétique et scolaire, de personnes zélées, de curés et d'évêques. De La Salle est un homme d'Eglise. La Société des Ecoles chrétiennes promeut les pauvres, les intégrant à la société, ou ce qui équivaut à dire en son contexte, à la société chrétienne : participant aux biens de la culture et aux biens eschatologiques dans l'Eglise. La structure de gouvernement qui organise les expériences des maîtres, les écoles qui permettent de répondre aux appels de Dieu reconnus d'une manière intramondaine dans les appels des nécessités concrètes, sont en définitive la concrétisation d'une

expérience de M. de La Salle laquelle, nous l'avons vu, n'est pas indépendante des faits vécus avec d'autres.

Son expérience religieuse doit donc être considérée dans ces relations qu'il vit avec ses Frères, avec des personnes qui l'appellent pour ouvrir des écoles, avec les pauvres qui ont besoin de moyens d'éducation. L'œuvre de Dieu que de La Salle avait reconnue visiblement dans son appel personnel, dans l'établissement de la Société des Ecoles chrétiennes, n'est pas ainsi une œuvre hors de l'histoire, c'est une œuvre concrète avec une physionomie qui a tout le poids historique de l'idéologie religieuse de son temps, des structures et de l'action pastorale qui correspondent à cette mentalité de son époque.

Tout cela, au lieu d'appauvrir son expérience religieuse en nous faisant reconnaître maintenant ses limites, nous fait découvrir avec plus d'évidence le caractère intramondain de son expérience religieuse. Une expérience du Dieu du salut qui se révèle ici et maintenant pour lui, dans l'Eglise, dans le monde chrétien qu'il connaît, dans les hommes éloignés du salut. Et dire expérience intramondaine, équivaut à dire expérience d'incarnation évangélique dans le monde. Nous relevons ici de nouveau cette référence unique au dessein de Dieu qui n'est pas pour de La Salle une vérité abstraite, mais une réalité incarnée. Défendre des « structures » qui ont été découvertes en un processus de réponse à Dieu, qu'elles soient communautaires ou pastorales, c'est être « fidèle » à ce dessein de Dieu.

De La Salle n'est pas fidèle à des structures, mais sa fidélité à Dieu est une fidélité historique; elle passe par le processus historique de structuration d'une association qui, en tenant ensemble les écoles, procure la gloire de Dieu. Comme dans les chapitres précédents, nous trouvons ici une constante : dans la structuration de la Société des Frères des Ecoles chrétiennes, en vue d'une irradiation pastorale, de La Salle « voit » l'action convergente de la Providence de Dieu qui s'occupe des pauvres. Une radicalisation unique en Dieu et dans les pauvres, qui se réalise d'un même mouvement en « une communauté » pour « une mission ». Pour de La Salle, répondre et consolider l'œuvre de Dieu par l'extension de la Société des Ecoles chrétiennes, représente concrètement former les maîtres, ouvrir des écoles qui fonctionnent bien.

Il ne s'agit donc pas que les maîtres le soient de n'importe quelle manière, ni que les écoles fonctionnent n'importe comment. L'action de M. de La Salle a pour objectif d'assurer la qualité des uns et par eux, des autres. Jean-Baptiste ne se limite pas à répondre aux appels pour ouvrir des écoles élémentaires. Il s'occupe aussi de séminaires de maîtres à Saint-Hippolyte en 1699, et à Saint-Denis en 1709 1. Il ouvre une école dominicale à Saint-Sulpice en 1699 ou 1700 2. Il accepte de s'occuper de pensionnaires à Paris en 1698 3. A Saint-Yon,

1 BLAIN 1, pp. 364-366, 398, 403-404. Aussi MAURICE-AUGUSTE, L'idée d'un séminaire et d'un Institut de maîtres d'école à Paris en 1685, dans B. E. C. 158, juillet 1959, pp. 131-137; B. E. C. 159, octobre 1959, pp. 210-217; B. E. C. 161. avril 1960, pp. 55-63; B. E. C. 162, juillet 1960, pp. 119-127.

2 BLAIN 1, pp. 389-390.

3 « Pour 50 jeunes irlandais » à Paris, 1698 (Simon de DONCOURT, Remarques historiques sur l'Eglise et la Paroisse de Saint-Sulpice, Paris, 1773, t. III, p. 170). Cité par M.-AUGUSTE, C.L. 11, p. 64 note 3.

près de Rouen, il ouvrira en 1705 un pensionnat, une école de correction, une pension de force 1. En toutes ces fondations, de La Salle a conscience de faire œuvre ecclésiale. Beaucoup de ces fondations répondent à des appels d'évêques. Cependant quand se produit une opposition avec l'ordre des écoles chrétiennes comme elles sont organisées par les Frères de la Société, il manifeste la même inflexibilité que nous avons vue déjà en action antérieurement. Rappelons simplement quelques faits.

Dans la première école que de La Salle assuma à Paris fonctionnait également un « atelier ». Il travailla peu à peu pour établir l'ordre et le primat de la formation religieuse des élèves. Les changements qu'il introduisit occasionnèrent de sérieuses difficultés que nous avons déjà eu

l'occasion d'évoquer précédemment. De La Salle était peu préoccupé de gagner la confiance du curé ou de ses collaborateurs. Son attention se centre sur la bonne marche de l'école. Les changements qu'il introduit ne comportent pas davantage de mépris pour le travail manuel ; il est très probable que de La Salle ait constaté la valeur éducative de l'atelier dans la formation des élèves. Mais il s'oppose à une exploitation de la main-d'œuvre, et surtout à ce que les heures d'atelier ne s'intègrent pas au programme de formation totale qui éduque les élèves au sens du travail. Les changements sont ainsi introduits en vue de promouvoir chez les élèves l'amour de l'ordre, le travail constant, et tout cela naturellement avec la vision chrétienne de la société dans laquelle il cherche à les incorporer.

Quand le curé de Vaugirard veut que les Frères assistent aux offices paroissiaux comme tous les paroissiens, de La Salle s'y oppose et l'un des motifs allégués ce sont les obligations des Frères qui, les dimanches et jours de fêtes, auraient dû abandonner leurs élèves au libertinage, perdant ainsi les fruits de l'instruction de la semaine 2. La présence du Frère assure par conséquent non seulement la discipline mais la continuité du processus éducatif qui embrasse la vie complète de l'élève. Finalement nous avons vu ses réactions devant les prétentions de l'évêque de Chartres relatives à l'introduction du latin dans les écoles fondées par lui et dirigées par les Frères. L'argumentation à l'encontre de l'introduction du latin dans les écoles ne se limite pas à une question linguistique, mais elle se concentre sur la réalité concrète que vivent les enfants des artisans et des pauvres. Ils ont besoin d'une formation plus rapide et de la possibilité de continuer leur formation religieuse au terme des brèves années durant lesquelles ils bénéficient de l'école chrétienne 3. De La Salle n'a pas pour but de

1 BLAIN 2, pp. 32-33.

2 BLAIN 1, p. 354; ms Ça., pp. 67-68; ms Re., pp. 100-102.

3 BLAIN 1, pp. 375-376; cf. Y. POUTET, op. cit., t. 2, p. 159.

former de « possibles ecclésiastiques ». Mais il répond aux nécessités concrètes. Les jeunes ont besoin d'une formation de base qui leur permette de s'accoutumer au travail; ils ont besoin des instruments basiques de connaissance, et ils ont besoin d'une initiation de base à la vie chrétienne qui leur permette de continuer à se former dans la suite. Ces résultats ne sont pas assurés par l'apprentissage du latin.

Certes de La Salle donne dans l'école la primauté au catéchisme, comme le montre la correspondance avec Drolin à Rome. Mais d'autre part, il ne veut pas du catéchisme sans l'école 1. En d'autres termes, Jean-Baptiste considère sérieusement l'école entière comme instrument pastoral d'éducation. Elever les élèves dans le christianisme, les intégrer dans la société chrétienne, dans l'Eglise, n'implique pas seulement la connaissance du « catéchisme », mais la prise au sérieux de toute l'existence des élèves. Les occupations scolaires sont respectées dans leur densité propre; elles occupent la majeure partie du jour des Frères et de leurs élèves 2. L'écriture, le calcul sont les occupations concrètes de l'école et ne sont pas indépendantes de l'instruction proprement chrétienne. Le problème de la subordination de ce qu'on appelle « disciplines profanes » à l'instruction religieuse a déjà été étudié amplement 3. Il nous paraît qu'on ne peut simplement le poser comme celui de la distinction entre le « profane » et le « chrétien ». S'il est certain que quelques auteurs de l'époque considèrent l'école comme un « moyen », un « appât » pour attirer les élèves et les conduire ainsi au christianisme, cette vision est plus complexe quand il s'agit des écoles « chré-tiennes » que de La Salle conçoit dans un monde « chrétien » :

« Le Fondateur des Frères appartient à une époque où l'Eglise détient en fait le monopole de l'enseignement, notamment de l'enseignement populaire. Le rôle de l'Etat n'est certes pas inexistant, mais il consiste souvent, en France tout au moins, à renforcer l'autorité de l'Eglise. Et l'Eglise s'attache à l'œuvre des écoles dans une perspective d'abord religieuse, elle y voit un moyen privilégié d'éducation de la foi. En second lieu, l'enseignement des disciplines profanes à l'école primaire est à ce moment très rudimentaire... » 4. De La Salle ne pose pas en principe la question d'une différence entre profane et chrétien. Dans un monde où il n'y a pas de distinction nette entre

Eglise et société, ou si nous voulons, entre Eglise et monde, l'action pastorale qui correspond à ce modèle d'Eglise ne peut faire poser une distinction théologique qui

1 Cf. Lettres, édition critique, document 18, p. 86.

2 Cf. Fr. ANSELME, éd. critique, Conduite des Ecoles chrétiennes, pp. 24-28.

3 Sur la place capitale de l'enseignement religieux dans la vie du Frère, voir M. SAU-VAGE, Catéchèse et Laïcat, pp. 592-597; sur « les tâches profanes », p. 668 ss.

4 Michel SAUVAGE, op. cit., p. 669.

mettrait en relief l'autonomie et la consistance du profane 1. Au contraire comme le signale très opportunément M. Sauvage, de La Salle

« se montre très attentif au fait que l'école est un « milieu de vie » et il souligne l'importance éducative d'activités qui ne sont pas spécifiquement scolaires au sens rigoureux de ce mot » 2.

L'école chrétienne est ainsi un milieu vital, où les enfants des artisans et des pauvres ont la possibilité de s'initier à la vie de la société, en participant ainsi aux biens de la culture, une culture qui est chrétienne sans doute et donc en s'initiant à la société chrétienne. La question du latin montre dans les faits que de La Salle ne comprend pas l'école comme une « réduction ecclésiastique » de la vision chrétienne de la société dans laquelle il vit. L'école n'est pas simplement un moyen pour former d'éventuels ecclésiastiques, ni même pour diffuser les enseignements de l'Eglise. C'est un instrument pastoral qui correspond naturellement au modèle d'Eglise du XVIIIe siècle, qui cherche à conduire les élèves à la maturité d'hommes travailleurs chrétiens.

La Société des Ecoles chrétiennes se conduit donc dans cette ligne : éducation chrétienne intégrale à la société chrétienne, dans la société chrétienne de son temps. Il suffit de nous référer à l'étude de M. Sauvage sur les Règles de la Bienséance et de la Civilité chrétienne et la Conduite des Ecoles pour constater que de La Salle met toutes les forces de la Société des Frères dans cette éducation et initiation progressive des élèves à la vie, leur donnant par conséquent les instruments nécessaires, l'écriture, la lecture, l'orthographe. La préoccupation pour « le réel » selon l'expression de M. Sauvage est une constante dans les écrits destinés à la formation de la compétence professionnelle des Frères. L'organisation des écoles se fait en vue de ce qu'elle ait « réellement » le succès 3.

L'école lasallienne a principalement une fin apostolique comme nous le verrons surtout dans la section suivante. Cependant cette fin ne s'oppose pas à l'intégration harmonieuse des élèves dans la société, mais elle l'implique. Le zèle pour le salut des élèves, pour le bien de l'Eglise est indissociable du zèle pour le bien de l'Etat, un Etat qui est en définitive compris comme « chrétien » et dont les disciples commencent à être membres 4. Enfin, les luttes entre maîtres écrivains et de charité et de La Salle ne peuvent se comprendre que dans cette

1 Cf. J. AUDINET, Agir pastoral et révélation, dans Révélation de Dieu et Langage des Hommes, Coll. Cogitatio Fidei, n° 63, Paris, Cerf, 1972, pp. 14-15.

2 M. SAUVAGE, op. cit., p. 670.

3 Ibid., p. 674 ss.

4 Ibid., p. 673.

constante pour assurer des écoles universellement ouvertes et gratuites, et par là signes de l'universalisme et de la gratuité du salut.

De La Salle s'oppose inflexiblement aux intérêts étroits des « corporations » existantes de maîtres, il le fait avec la même inflexibilité évangélique du mouvement incarnationnel de la Société des Ecoles chrétiennes pour l'adoption évangélique du monde. Son inflexibilité est moins une critique sociale des intérêts d'une classe, que la conscience et la politique d'action constante, d'être au service des pauvres. Parce qu'il sait que son œuvre, ou mieux l'œuvre d'associa-tion qui promeut les écoles gratuites est l'œuvre de Dieu, qui tient son origine et sa raison d'être dans l'action de la Providence qu'il a reconnue dans les appels des pauvres.

Nous pouvons sans doute parler d'une « critique prophétique » des intérêts établis, des détenteurs de l'autorité, qui empêchent l'annonce de la Bonne Nouvelle gratuitement aux pauvres. Cependant de La Salle est peu occupé de critiquer ou d'attaquer des structures existantes inadéquates. Toute son

action se concentre sur la création, l'extension de l'œuvre de la Société des Frères des Ecoles chrétiennes. Les procès judiciaires à Paris, le comportement du curé de Saint-Sulpice qui laisse se déchaîner les forces judiciaires sans défendre de La Salle ont été étudiés déjà amplement par Y. Poutet1. Les corporations de maîtres pouvaient faire des ravages dans l'œuvre nouvelle, privée d'approbation épiscopale et de l'appui du curé, unique autorité qui aurait pu l'aider. La Société des Frères, mais plus encore leur supérieur, étaient complètement désemparés.

L'entêtement de M. de La Salle et des Frères manifeste déjà non seulement que la communauté est stable et qu'elle a conscience de son existence, mais qu'elle assume critiquement la mission par laquelle les Frères embrassent le monde. Et cette mission a déjà ses caractéristiques propres. De La Salle et ses Frères s'éloignent du « système corporatif des maîtres » et en même temps de toute forme de vie religieuse reconnue traditionnellement dans l'Eglise. Leur société est une association pour tenir les écoles gratuites, et elle est déjà une com-munauté chrétienne, dans le sein de l'Eglise, la société chrétienne, qui annonce l'Evangile sans compromis avec les pouvoirs du monde. Non seulement l'organisation de gouvernement, les « exercices » sont déjà caractéristiques de maîtres qui vivent radicalement l'Evangile, mais la manière d'organiser la structure pastorale qu'ils ont adoptée avec ses méthodes pédagogiques propres, tout est en fonction de l'exercice concret d'une fonction ecclésiale ; l'annonce actuelle de la Bonne Nouvelle aux fils des artisans et des pauvres, préparant ainsi la promo-

1 Y. POUTET, op. cit., t. 2, p. 78 ss.

tion des classes les plus humbles dans la vie de la société chrétienne. Comme le note Poutet :

« Malheureusement pour les Frères de 1705, la réforme qu'ils inauguraient n'était ni admise par tous les esprits ni légalement en cours » 1.

Ce n'est pas seulement dans la structuration de l'œuvre éducative que les Frères étaient des novateurs. Leur œuvre éducative n'était pas indépendante d'une forme de vie, d'un style de vie qui avait cristallisé en une association avec une mission. Les efforts de M. de La Salle n'étaient pas seulement d'organiser une structure éducative avec des maîtres professionnellement compétents. Ses efforts ne portaient pas seulement sur la formation spirituelle des maîtres, ni sur l'implantation de méthodes éducatives qui mettent toute l'école en fonction d'une éducation intégralement chrétienne. Par son action en faveur de la Société des Ecoles chrétiennes, de La Salle la promeut en association, dans l'interaction avec les Frères, avec les curés, les évêques, les personnes zélées et les élèves, découvrant dans l'action l'Evangile du Seigneur en acte.

Son opposition à des structures existantes, ecclésiastiques ou civiles sont les exigences d'une polarisation totale de toutes ses énergies d'homme mûr dans la consolidation d'une œuvre qu'il reconnaît comme œuvre de Dieu ici et maintenant, et c'est cette conscience antécédente à l'action mais concomitante en même temps avec elle, qui le pousse à embrasser inflexiblement et irrévocablement le monde ayant besoin de salut. La compréhension de la valeur évangélique de l'éducation chrétienne ne survient ainsi que dans l'action : il constate réellement les relations des élèves avec les maîtres, il constate la vie de la société chrétienne, il organise les uns et les autres de manière à éduquer une réponse évangélique dans les Frères et les élèves. Aux premiers, il fera découvrir la valeur évangélique de leurs fonctions et le primat de la formation religieuse. Il facilitera aux seconds un milieu de vie où ils découvrent l'action du Seigneur dans leur existence.

Ainsi donc, non seulement la structuration de l'instruction en France n'était pas préparée pour les chemins qu'introduisaient les Frères dans leurs écoles, mais les autorités ecclésiastiques ne pouvaient pas voir davantage que l'entêtement de M. de La Salle était motivé par une vision de l'action de Dieu dans les expériences intramondaines d'un groupe d'hommes qui vivent radicalement polarisés sur Dieu et par le même mouvement radicalisés historiquement dans les pauvres. C'est ici que se situe le nœud de l'expérience religieuse de la période que nous étudions, dans toute l'énergie créative canalisée dans une association pour une mission. Et cette canalisation se produit dans le temps, dans des faits

1 Ibid., p. 114.

historiques, dans des relations à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté. Elle se produit dans la structuration du gouvernement, des exercices, des écoles, de méthodes pédagogiques concrètes. Que l'école « aille bien » est corrélatif à ce que l'œuvre de Dieu se réalise réellement. L'expérience religieuse de M. de La Salle est caractérisée par la visibilité, la concrétisation de l'expérience du Dieu de l'histoire du salut.

Malheureusement, cet entêtement dans une forme de gouvernement a été souvent lu dans l'Institut comme la fixation d'une structure définitive et intouchable. Les méthodes pédagogiques lasalliennes ont été aussi considérées parfois comme intangibles. Cependant nous voyons que ces deux aspects s'impliquent mutuellement et qu'ils ont la densité historique d'un temps et d'un lieu donnés : la France du XVIIIe siècle. Le génie lasallien n'est pas d'avoir réalisé une struc-turation qui fût un épiphénomène hors de l'histoire, valable intemporellement. Son génie est de savoir voir, constater, organiser.

Son expérience religieuse s'inscrit dans la « réalité » du gouvernement et de la structuration des écoles. Sa référence ultime à l'action de Dieu est une référence historique de relations, de réponses, d'organisation, d'une politique d'action pour que « réellement » la société vive en accord avec la finalité pour laquelle la Providence l'avait établie. Référence chargée de mémoire, consciente de l'action providentielle qui les a associés, envoyés ensemble pour tenir des écoles qui aient du succès. La réalité du succès des écoles est signe de la réalité du salut des pauvres.

Il faut dès lors comprendre son entêtement à l'intérieur d'un contexte socio-culturel déterminé. Sa fidélité à l'identité historique de la Société des Frères des Ecoles chrétiennes et à sa finalité ne doit pas être confondue avec la structuration qui a des traits temporaires susceptibles de changement. C'est une fidélité historique. Mais au contraire, la densité temporelle elle-même de la structuration parle du réalisme d'une expérience de Dieu qui se déploie dans une association qui veut « procurer la gloire de Dieu » par les écoles chrétiennes. Communauté d'hommes radicalisés historiquement, d'une même impulsion sur la gloire de Dieu qui se manifeste « réellement » dans leur œuvre, leur mission communautaire.

L'entêtement dans une forme de gouvernement et dans la manière de mener les écoles constitue le tissu même intramondain, le contexte de l'expérience religieuse de M. de La Salle avec les caractéristiques catégorielles et structurelles de son milieu socio-culturel, mais avec l'ouverture transcendantale de l'expérience du Dieu qui a appelé, qui appelle, et qui continue d'appeler dans l'histoire. Cette poursuite inflexible du projet qui se matérialise en une forme de 17
gouvernement et en une structure pastorale nous manifeste déjà sa référence radicale au Dieu du salut en acte. Référence historique, donc, qui se concrétise dans le réalisme d'un projet, lequel à son tour est pris au sérieux. De La Salle a pour objectif la continuité de l'œuvre de Dieu; c'est à elle qu'il réfère tout ce qu'il fait, et non pas aux pouvoirs ou structures civiles ou ecclésiastiques qui pourraient lui donner une sécurité basée sur la puissance des hommes.

Sans protection d'aucune sorte, de La Salle perdit le droit de « faire enseigner ». En effet, en 1706, le Parlement se prononça en interdisant d'établir aucune communauté sous le nom de maîtres des petites écoles ou de toute autre classe 1. Le retrait à Rouen et le transfert du noviciat à Saint-Yon sont les conséquences directes de cette fermeture d'une porte à de La Salle, le résultat immédiat de sa lutte contre les maîtres des écoles de charité, les maîtres écrivains, et contre les ingérences ecclésiastiques. Il assume par là les conséquences d'une associa-tion qui a conscience d'une mission, la promotion d'une école qui intègre les enfants des artisans et des pauvres à l'intérieur d'une société chrétienne; d'une école qui réalise une fonction ecclésiale : les Frères sont ouvriers de Dieu qui vivent avec la ferveur de la communauté chrétienne primitive, consacrés exclusivement à procurer la gloire de Dieu par le service de l'école.

Les institutions civiles et ecclésiastiques de Paris avaient pu davantage que la Société des Ecoles chrétiennes. Dans la lutte pour l'introduction de méthodes et de structures nouvelles, leur Fondateur avait perdu la bataille. D'autre part, il perdait aussi sa position devant les autorités ecclésiastiques qui le considéraient comme un supérieur inutile et même nuisible car l'autorité des curés suffisait :

ils avaient le droit d'établir des écoles de charité. De La Salle perd donc sur tous les tableaux, devant les autorités civiles et ecclésiastiques. Mais cela manifeste l'enjeu de cet « entêtement » de M. de La Salle dans sa défense d'une forme de gouvernement : il s'agit de l'identité de la Société, de la réalité de sa mission. En opposition à une autre forme de gouvernement qui démembrerait la Société en petites unités sous le contrôle des curés, de La Salle est inflexible à maintenir l'œuvre de Dieu comme il l'avait vécue dans l'« association ».

Dans la conjoncture des ingérences ecclésiastiques et des interventions judiciaires, le Fondateur a perdu, mais la Société avait consolidé son identité et s'était étendue en diverses villes du royaume de France. Deux Frères avaient été envoyés à Rome, comme témoignage de fidélité au Pape et peut-être avec l'intention de faire connaître l'œuvre dans les milieux ecclésiastiques romains 2.

1 Cité par RAVELET, p. 311.

2 Sur l'envoi de deux Frères à Rome et les intentions de M. de La Salle, cf. M.-AUGUSTE, C. L. 11, pp. 67, 72-73, 92-101.

La perte de ses droits de supérieur et d'« instituteur » devant les autorités civiles, en raison du manque de protection du curé de Saint-Sulpice ou de l'Archevêque, ne l'avait pas empêché de consacrer toutes énergies à former les Frères et à organiser les écoles.

Il avait gouverné sa communauté d'une manière centralisée, nommant lui-même les directeurs 1. Il demandait un compte de conduite écrit à tous les Frères, et il y répondait 2, visitait personnellement les différentes maisons dans les différentes cités. Il écrit pour eux des œuvres ascétiques et pédagogiques que Blain, pour simplifier sa présentation, réunit dans la période de Vaugirard 3. Mais ces éditions et des éditions nouvelles couvrent une période de temps plus étendu que celui que retient Blain. Il paraît en outre peu probable que dans une période de tant de luttes, de La Salle ait pu réaliser une œuvre littéraire d'une telle ampleur. Maillefer, de son côté, situe à Saint-Yon la période de composition des œuvres 4.

L'œuvre littéraire de M. de La Salle s'étend donc sur une période longue de luttes internes et externes à la communauté, et elle a comme finalité d'unir les efforts de la Société des Frères. Les traités ascétiques et spirituels que de La Salle reprend à la spiritualité traditionnelle et à la piété ambiante dont les influences ont été partiellement étudiées, mais qui laissent encore ouvert un champ assez vaste d'investigation, ne sont pas élaborés pour la construction d'une spiritualité dans l'abstrait, mais en référence à l'éducation chez les Frères de la valeur de consécration et d'évangélisme du ministère qu'ils exercent. Maurice-Auguste l'a montré dans un travail bref mais suggestif à propos des Règles des Frères, lesquelles reprennent et gardent fidèlement la grande tradition monastique5. Des travaux monographiques similaires devraient être entrepris, pour détecter de quelle manière les pratiques régulières traditionnelles et les conseils ascétiques traditionnels sont repris par de La Salle dans ses écrits ascétiques et spirituels pour éduquer la référence évangélique du ministère scolaire des Frères.

On ne doit pas oublier non plus que les « pratiques » de la Société sont en fonction de sa finalité apostolique. Les exercices communautaires, la vie spiri-tuelle ne sont pas la répétition de formes abstraites d'une spiritualité monas-tique, mais sont organisées en fonction d'un ministère dans lequel ils voient

1 Ibid., p. 63.

2 Ibid., p. 61 note 1.

3 BLAIN 1, p. 341.

4 Ms Ça., pp. 111-112; ms Re., pp. 182-184.

5 M.-AUGUSTE, Pour une meilleure lecture de nos règles communes, tiré à part des articles publiés dans les numéros 36 à 44 de la revue Entre Nous, Paris-Rome, 1954.

réellement le mystère du salut en cours de réalisation, et par lequel ils se donnent à procurer la gloire de Dieu 1. La règle elle-même qui codifie la structuration de ces pratiques, apparaît, plutôt que comme une superstructure juridique, comme un directoire qui organise l'itinéraire spirituel de l'association pour une mission : toutes leurs expériences de vie dans leur emploi et dans la

communauté sont organisées en référence à la finalité apostolique de la Société. Selon Maurice-Auguste :

« Nos règles s'apparentent moins aux constitutions élaborées en divers ordres au cours des XVIe et XVIIe siècles, qu'aux règles plus anciennes ; elles tiendront de ce fait beaucoup moins d'un code et bien davantage d'un directoire spirituel » 2.

Les Règles des Frères assument par conséquent les enseignements de la vie religieuse au sens le plus profond de la tradition monastique, mais elles sont centrées et comprises en référence à une mission. Les pratiques ascétiques ne sont pas considérées comme des normes abstraites, la reproduction atemporelle de formes monastiques traditionnelles ou de la vie religieuse, mais assumées comme l'expérience religieuse originale d'un homme appelé par Dieu pour réaliser le ministère concret du service scolaire. Ainsi dans les Règles de 1705, dont le texte remontait à de nombreuses années auparavant, sur la manière dont le Frère doit se conduire dans l'école, il renvoie à la Conduite des Ecoles 3. Exercices de communauté, pratiques spirituelles ne s'opposent pas à l'activité professionnelle, mais éduquent le sens évangélique même des fonctions des Frères. Communauté et emploi sont compris à la lumière du « monde nouveau » que vit déjà le Frère dans la réalisation de son ministère, sous le jugement souverain de la Parole de Dieu en action. Mû par l'Esprit, le Frère est l'homme « nouveau » de la « nouvelle création » et dans sa parole et son action se révèlent la Parole et l'action du mystère de salut pour ses élèves.

Les écrits pédagogiques empruntent également aux livres qui promeuvent la réforme pédagogique en France. De nombreuses études pour détecter les influences et dépendances doivent encore être réalisées. Mais ce qui attire l'attention, c'est le sens de l'association et de la mission dans la manière de poser la question pédagogique chez de La Salle. De La Salle ne reprend pas des pratiques pédagogiques dans l'abstrait, à partir de théories. Il assume et il adapte à partir des efforts quotidiens accumulés par l'expérience des Frères. Il

1 M. SAUVAGE, op. cit., pp. 708-739. L'auteur montre le lien vital entre le ministère apostolique et la vie religieuse du Frère des Ecoles chrétiennes.

2 M.-AUGUSTE, C. L. 11, op. cit., p. 72.

3 Ibid., pp. 71-72. Cf. le texte dans C. L. 25 : Pratique du règlement journalier, Règles communes des Frères des Ecoles chrétiennes. Règles du Frère Directeur d'une maison de l'Institut.

recueillait, observait, notait ce qui se faisait dans la Société, comme l'affirment ouvertement quelques lettres que nous étudierons plus loin. L'introduction de la Conduite le confirme également : elle apparaît plus comme une œuvre collective, une œuvre de la communauté qui réalise une mission communautaire :

« Après un très grand nombre de conférences avec les Frères de cet Institut les plus anciens et les plus capables de bien faire l'école et après une expérience de plusieurs années... » l.

Ce n'est pas la finalité de ce travail que d'analyser les innovations pédagogiques de la Société des Ecoles chrétiennes, particulièrement de M. de La Salle en tant que promoteur des écoles 2. Cependant, ce que les faits nous ont montré c'est l'intransigeance évangélique non seulement de M. de La Salle mais d'une Société qui a conscience d'une mission apostolique définie dans l'Eglise. Nous avons constaté les réactions du Fondateur et de ses disciples devant les autorités et institutions existantes, et la manière dont ils conçoivent l'œuvre de la Société des Ecoles chrétiennes. Elle requiert la liberté de maîtres-Frères qui vivent en communauté évangélique, conscients de l'importance ecclésiale des fonctions qu'ils exercent.

Pour éduquer cette liberté de fils de Dieu, Jean-Baptiste conduisait ses Frères à vivre les exigences évangéliques de leur ministère. Son œuvre spirituelle et pédagogique tend à éduquer cette référence exclusive au Christ de l'Evangile, au mystère trinitaire, non pas considéré dans l'abstrait, mais en envisageant l'œuvre de Dieu en acte. Cette référence au mystère trinitaire est donc indissociable de l'action consécratoire du ministère ; ainsi que nous l'avons vu, gloire de Dieu et association pour tenir les écoles sont corrélatives : nous sommes déjà ici au cœur de l'enseignement contenu dans les Méditations pour le Temps de la Retraite.

De la même manière que dans la vie de la Société et de chaque Frère en particulier, consécration et ministère sont inséparables, ainsi également dans l'école, enseignement et catéchisme; les écoles chrétiennes de la Société des Frères ont déjà une physionomie qui n'entre pas dans des cadres établis; Jean-Baptiste défend une école où le savoir, si humble qu'il soit, prend l'importance qu'il mérite : la lecture, l'écriture, le calcul, l'ordre, la discipline, le silence, le travail, l'apprentissage du français au lieu du latin. Tout cela rompait avec un système scolaire établi par les maîtres de charité, maîtres écrivains et maîtres d'école.

1 Conduite des Ecoles chrétiennes, divisée en deux parties, Avignon 1720, publié dans C. L. 24.

2 D'après M. SAUVAGE : « sur divers points la réussite du Fondateur et de ses Frères contribua à promouvoir des progrès pédagogiques qui étaient plus ou moins « dans l'air », Catéchèse et Laïcat, p. 487, voir note 1.

Jean-Baptiste défend le statut et les fonctions des écoles chrétiennes, humainement sans aucun appui civil ni ecclésiastique, parce qu'il a lu et compris en elles l'action actuelle de la Providence, qui répond aux nécessités des pauvres universellement et gratuitement. Grâce à lui, l'instruction de la doctrine chrétienne prend dans l'école une place capitale : Devoirs d'un Chrétien^ Règles de la Bienséance et de la Civilité chrétienne, catéchisme et Instructions et Prières qu'il compose 1, tendent vers l'initiation aux vertus chrétiennes, à la prière, à la liturgie, référées au Christ en croissance. Les écoles de la Société des Frères sont par conséquent des « écoles du Royaume » où se manifeste et se réalise dans le concret la promotion d'hommes dans le sein d'une civilisation qui se comprend comme chrétienne, la volonté salvifique de Dieu qui veut le salut de tous les hommes.

Paradoxalement, l'action et l'impulsion mêmes par lesquelles de La Salle lance la Société des Frères des Ecoles chrétiennes dans la ligne d'une adoption incarnationnelle du monde ayant besoin de salut, le met en contradiction avec les autorités de l'Eglise. Signe de contradiction, il ne laisse pas pour autant de vouer toutes ses énergies à éduquer dans la société ce mouvement d'adoption libératrice du monde des pauvres. Eduquant le sens évangélique du ministère, formant les Frères aux exigences inéluctables de l'incarnation et de la mission du Fils de l'homme qu'ils partagent dans l'Eglise, et défendant une structure pastorale qui se heurtait aux institutions pastorales déjà existantes, de La Salle vit profondément dans sa propre chair le mouvement incarnationnel jusqu'à l'anéantissement total, la perte de tout. Mais avant de passer à cette étude, arrêtons-nous aux paroles mêmes de M. de La Salle qui peuvent nous faire entrer dans la manière selon laquelle il comprenait lui-même son action, et dont se déployait son expérience religieuse.

§2

Les « Règles que je me suis imposées »>, parole-force de M. de La Salle, éclairées par quelques lettres du Fondateur.

A. — LES RÈGLES QUE JE ME SUIS IMPOSÉES

Blain nous a heureusement transmis un document que Rayez considérait déjà comme de grande valeur : Les Règles que je me suis imposées. Ces règles pratiques de vie indiqueraient, selon le même auteur, l'état d'âme et les préoccu-

1 BLAIN 1, p. 341.

pations intimes de Jean-Baptiste 1. Rayez avait en outre noté que la règle n° 3 avait passé également dans le petit volume connu comme Recueil de petits traites et que de La Salle composa à partir de sources distinctes pour les Frères. En effet, la troisième des Règles que je me suis imposées se trouve également dans le petit traité du Recueil intitulé : Considérations que les Frères doivent faire de temps en temps et surtout pendant la retraite 2. Finalement, Rayez constatait qu'il existait une dépendance littérale entre ce petit traité en question et l'œuvre des jésuites Antoine Vatier et Jean Crasset 3.

Mais dans un travail publié ultérieurement dans les Cahiers lasalliens, Maurice-Auguste et José A. Gareis ont trouvé une « identité de structure, parallélisme des développements, multiplicité et fidélité des emprunts » entre les Considérations pour le Temps de la Retraite du Recueil et une œuvre du P. Hayneufve 4. Ils montrèrent en outre que d'autres règles que la règle n" 3 se trouvaient

dans ce petit traité du Recueil. Le parallélisme entre les règles et l'œuvre d'Hayneufve ne pourrait facilement s'expliquer sans un recours littéral de son auteur à cette œuvre 5.

L'étude des sources littéraires des Règles que je me suis imposées est évidemment importante en tant qu'elle nous fait connaître non seulement les auteurs

1 RAYEZ, op. cit., p. 28.

2 Idem.

3 Ibid., p. 47. . . ,

4 C L 16 • Contribution à l'étude des sources du Recueil de différents petits traites, Rome 1964.' On y trouve, à partir de la page 55, la reproduction en deux colonnes de l'œuvre du P. Hayneufve et les « Considérations ». « Abrégé des Méditations pour le temps des exercices qui se font dans la retraite de huit ou dix jours, sur le sujet de trente ventes et maximes fondamentales, qui montrent le progrès de la vie spirituelle, et qui en tont le parfait Règlement, selon l'ordre et la déclaration qui se verra dans le dessein de cet ouvrage », par le P. Julien HAYNEUFVE de la Compagnie de Jésus. Huitième édition.

A Paris, chez Sébastien Crémoisy, imprimeur du Roy, rue Saint-Jacques aux Cicognes MDCLXXXV; relié à la suite de : Abrégé des Méditations sur la vie de Jésus-Christ pour tous les jours de l'année et pour les fêtes des saints..., Pans Sebastien-Mabre-Crémoisy, 1685, 4 vol. in-12. Le C. L. 16 reproduit le texte intégral des huit premières considérations, de Hayneufve, édition 1685, et le texte intégral ^^Ç0^1'^10^^ Recueil, édition 1711. Dans le C. L. 15, cf. le texte intégral du Recueil de différents petits traités à l'usage des Frères des Ecoles chrétiennes, Avignon, 1711.

5 — Règle n° 3 — HAYNEUFVE I, 6 — Rec. 1, IV C. L. 16, pp. 58-59
14 H, 18 2; IX pp'. 65-66
15 III; 11-12 3, IX-X pp. 69-70
(13-20)
16 IV, 11 4,V P'74
17 IV, 12 — PP- 74-75
18-19 IV, 13 4, VI P.75
20 IV, 1-2 4, I PP. 71-72

que le Fondateur fréquentait, mais le monde d'idées et de sentiments religieux dans lequel il se mouvait. Cependant, elles nous intéressent ici d'un autre point de vue. Nous essayons de voir comment ces paroles d'autres peuvent être assumées dans le concret des faits, de telle manière qu'elles soient des paroles « ventrales », des paroles-force de son expérience religieuse. Ce qu'il assume de l'œuvre d'Hayneufve nous intéresse par conséquent comme indice de son itinéraire personnel.

Mais plus encore, le fait que cette œuvre ait été également une référence pour ce que le Fondateur écrit pour les Frères nous montre que son expérience religieuse n'était pas détachée de celle qu'il éduquait chez ses Frères. Nous ne croyons pas que le problème doive être posé en disant que l'œuvre d'Hayneufve passe aux Règles... et de là aux Frères, ou que l'œuvre d'Hayneufve a servi parallèlement pour lui personnellement et pour les Frères. Dans le monde de sentiments religieux, de pratiques religieuses, d'idées religieuses qu'il vit, de La Salle assume ces sentiments, ces pratiques et ces idées d'une manière personnelle dans son itinéraire religieux qui, ainsi que nous l'avons vu en de nombreuses occasions, ne se déroule que dans la réalité des relations vécues dans l'histoire. Mais son itinéraire religieux n'est pas détaché de l'itinéraire de la Société des Frères des Ecoles chrétiennes et c'est pour consolider cette Société, qu'il organise une forme de gouvernement qui permet le projet d'établir les écoles chrétiennes, et qu'il éclaire et stimule les expériences de ses Frères. Il éduque donc en eux la référence radicale à la gloire de Dieu : ce qu'il vit, il le partage.

Les Règles que je me suis imposées peuvent nous aider de la sorte à entrer dans une expérience religieuse qui s'affine et qui croît dans les années les plus intenses de la structuration et de l'extension de la Société ; elles peuvent nous aider à comprendre comment de La Salle entend que

la Société des Ecoles chrétiennes adopte effectivement le monde d'une manière évangélique comme lui-même et ses Frères vivent référés à l'Evangile dans le monde.
Si le Fondateur les écrit en accord avec son directeur spirituel Baüin, ce devrait être alors avant la mort de celui-ci, survenue en octobre 1696. Pourtant il nous semble que nous ne devons pas nous limiter à un moment. Sans perdre de vue la densité historique du milieu, des relations, des sources littéraires d'où elles proviennent, nous pouvons les lire dans l'action qui se déploie dans le but de structurer et d'étendre l'œuvre. De cette manière, les Règles que je me suis imposées nous manifestent les lignes de force de l'élan qui l'anime, comme les constantes de son expérience religieuse et de celle des Frères.
Totalement consacré avec d'autres pour tenir ensemble les écoles, de La Salle vivait des relations intenses et multiples, à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté. Son activité devait prendre des proportions considérables lorsque nous constatons les luttes intenses avec des autorités civiles et ecclésiastiques, avec les corporations de maîtres ; les voyages multiples et les relations avec les Frères des différentes maisons, et enfin les relations nombreuses avec des évêques et d'autres personnes intéressées à l'ouverture d'écoles. Dans cette activité énorme, de La Salle ne voit pas de distinction entre ce qu'il fait pour sa perfection personnelle et les questions relatives à son état :
« 3. Bonne règle de conduite de ne point faire de distinction entre les affaires propres de son état, et l'affaire de son salut et de sa perfection et s'assurer qu'on ne fera jamais mieux son salut, et qu'on n'acquerra jamais plus de perfection qu'en faisant les devoirs de sa charge, pourvu qu'on les accomplisse en vue de l'ordre de Dieu. Il faut tâcher d'avoir toujours cela en vue » l. Cette maxime d'Hayneufve le conduisait donc à découvrir l'unité vitale de la relation à Dieu dans l'exercice même d'une mission. Pour de La Salle la rencontre avec Dieu ne se produit pas dans un lieu à part de son existence concrète : les affaires propres de son état. Il faudrait se souvenir que de La Salle avait embrassé le projet des écoles chrétiennes et le soin des maîtres comme un appel de Dieu. De fait, il avait abandonné un état de chanoine pour s'engager inconditionnellement dans un nouvel état. La polarisation de toute son existence sur la cristallisation du projet communautaire et l'extension et la consolidation de l'œuvre avait été acceptée quand il lui était apparu visiblement que Dieu le voulait là. C'est là le lieu de la rencontre avec Dieu : l'accomplissement des devoirs de la charge est donc compris comme la fidélité à l'ordre de Dieu.
Ceci nous confirme de quelle manière la radicalisation de M. de La Salle dans l'ordre de Dieu n'est pas une question subjective de « faire son propre salut ». « Ne pas faire de distinction » entre les questions de son état et celles du salut équivaut à ne pas faire de distinction entre histoire personnelle et histoire du salut. Mais dans tout ce qui arrive, dans les relations vécues, dans l'itinéraire personnel qui s'unit à celui des autres en une communion pour une mission, reconnaître que Dieu sauve. Cela ne veut certes pas dire que de La Salle se laisse mener par un activisme fébrile, dans l'accomplissement des devoirs de sa charge. Si sa radicalisation n'est pas quelque chose de subjectif, elle n'implique pas non plus une immersion aveugle dans l'histoire, dans les faits, dans le monde. Le regard de M. de La Salle se fixe ultimement sur l'ordre de Dieu. La radicalisation est ainsi une impulsion unique de se consacrer à Dieu, dans une communion, pour une mission.
1 RI, 3. Nous allons citer les *Règles que je me suis imposées*, par les initiales RI suivies d'un numéro, celui de BLAIN 2, pp. 318-319.
Nous croyons que ce « ne pas faire de distinction » illustre très bien ce que nous entendons par itinéraire d'incarnation communautaire de M. de La Salle avec ses disciples, en tant que c'est un itinéraire compris comme la réalisation de l'ordre de Dieu qui veut sauver et sauve effectivement par les affaires de l'état de la Société des Ecoles chrétiennes. Celle-ci adopte consciemment et librement le monde des pauvres, et c'est là, dans le concret des relations vécues en une action qui adopte le monde, que ses membres acquièrent la perfection en accomplissant leurs devoirs d'état. Bien plus, on assure qu'il n'y a d'autre manière d'acquérir perfection et salut que d'accomplir les devoirs de la charge. Cette règle nous manifeste donc le réalisme de l'expérience religieuse d'un

homme qui ne voit d'autre itinéraire de salut et de perfection que celui que Dieu lui a indiqué, celui qu'il a découvert dans le contexte concret de ses relations avec des hommes qui répondent à d'autres hommes, consolidant un projet qu'ils ont l'intention de réaliser avec succès. Ce réalisme se montre aussi dans cette autre règle :

« Bonne règle de ne pas tant se mettre en peine de savoir ce qu'il faut faire que de faire parfaitement ce qu'on sait » 1. De La Salle ne s'arrête donc pas à une œuvre idéale, mais aux réponses concrètes ici et maintenant, comme il peut et sait. Mais il ne suffit pas d'agir de n'importe quelle manière. Si de La Salle se met en garde contre un idéalisme qui freine ses réponses ici et maintenant aux appels qu'il perçoit, il ne se permet pas pour autant de faire les choses n'importe comment. Il faut que le travail réussisse, que la communauté s'établisse, que l'œuvre s'étende, que l'école ait du succès. Il ne s'arrête pas à considérer une réponse idéale désincarnée, mais cherche à la donner le plus parfaitement dans la mesure où il le sait ici et maintenant.

De La Salle propose aussi ces deux règles aux Frères dans les Considérations, et il nous semble que ce fait est significatif. Il partage avec eux le réalisme historique d'un « salut » et d'une recherche de la perfection qui ne se réalise pas dans une zone à part de l'existence concrète. Il éduque ainsi également dans les Frères une attitude de réponse constante au Dieu du salut dans l'exercice de leur ministère. Comme il ne fait pas de distinction entre les devoirs de la direction de la Société et son salut, il propose ainsi également aux Frères qu'ils ne fassent pas de distinction entre l'exercice de leur ministère et leur salut et perfection personnels. Ceux-ci se réalisent par celui-là. Les hommes se sauvent ensemble ; le Frère ne se sauve pas seul, mais avec les élèves.

1 RI, 14.

A une condition cependant : le faire avec toute l'attention mise en Dieu, en l'ordre de Dieu. Il faut que nous nous arrêtions sur la manière dont il com-prend l'attention à l'ordre de Dieu qui pourrait être comprise comme une spi-ritualité d'intention. Ce binôme — salut, devoirs-de l'état — vu en relation avec l'œuvre de Dieu apparaît clairement dans la règle n° 8 :

« Je regarderai toujours l'ouvrage de mon salut et de l'établissement et conduite de notre communauté comme l'ouvrage de Dieu. C'est pourquoi je lui en aban-donnerai le soin pour ne faire tout ce qui me concernera là-dedans que par ses ordres, et je consulterai beaucoup sur tout ce que j'aurai à faire, soit pour l'un soit pour l'autre; et je lui dirai souvent ces paroles du prophète Habacuc : Domine, opus tuum » 1. En d'autres termes, si les affaires relatives à l'état sont assumées et réalisées comme réponse à l'appel incessant de Dieu qui accomplit son dessein de salut dans l'histoire, comme une réponse à ses ordres, comme une réalisation de son œuvre, toutes ces affaires, loin de l'éloigner de Dieu, constituent le contexte même de l'itinéraire de rencontre avec Dieu. L'œuvre du salut est l'œuvre de Dieu et non celle des efforts de l'homme pour se perfectionner. C'est Dieu qui agit, qui appelle, qui sauve l'homme. Dans la consolidation et l'extension de la Société, de La Salle voit de fait Dieu en action, réalisant son œuvre, et c'est à ce Dieu connu dans l'histoire qu'il s'abandonne.

Tout cela nous fait voir que de La Salle n'est pas l'homme volontariste qui fait lui-même son salut, enfermant son expérience religieuse en lui-même, en des formes idéales, en des pratiques. Il ne s'agit pas non plus d'une expérience reli-gieuse de laisser-faire, sans efforts, ou faisant les choses de n'importe quelle manière, ou se laissant simplement entraîner par les appels intramondams. D'un côté, ce n'est pas une expérience religieuse volontariste ni passive. D'autre part, ce n'est pas une expérience religieuse subjective, mais pas davantage épuisée par la densité intramondaine des expériences. Il nous semble que le binôme salut-perfection, devoirs de l'état, plus que la tension entre un subjec-tivisme passif ou actif et phénoménologiquement historique et la transcendance de Dieu, pose en réalité la tension de l'immanence-transcendance de Dieu.

Cette tension est vécue en fait dans l'expérience religieuse de M. de La Salle. La tension n'est pas résolue existentiellement, mais elle est simplement posée par les affirmations : « ne pas faire de distinction », « faire les devoirs comme l'œuvre de Dieu, avec attention à Dieu, par l'ordre de Dieu

». Une tension historique que de La Salle trouve dans toutes les relations qu'il vit dans son itinéraire personnel avec d'autres en répondant aux appels du monde des pauvres.

1 R. J., 8.

256 ITINÉRAIRE ÉVANGÉLIQUE DE J.-B. DE LA SALLE 45 Dans la foi, de La Salle comprend que l'œuvre de la Société des Ecoles chré-tiennes et celle de son salut sont l'œuvre de Dieu. C'est à cette œuvre de Dieu qu'il est référé d'une manière radicale, mais cette référence radicale ne se réalise que dans une radicalisation dans l'histoire, dans le monde. En d'autres termes, il n'y a pas de dualisme entre radicalisation en Dieu et radicalisation dans les hommes. Chez de La Salle, il y a un élan unique; se référer à la gloire de Dieu est corrélatif à « tenir ensemble et par association les écoles ».

L'ouverture transcendante de ce présent toujours en tension de réponse et d'attention à l'œuvre de Dieu nous paraît plus évidente quand nous en voyons le caractère historique. Aucun doute : pour de La Salle l'intention de faire les choses pour plaire à Dieu n'est pas suffisante; il faut assurer la qualité de ce qui se fait, le plus parfaitement possible. De La Salle n'opère pas de réduction psychologique, mais il prend au sérieux le contenu même de l'action. Le concret de l'établissement et de la conduite de l'œuvre ne s'évanouit pas dans la « volonté de Dieu ». Bien plus : cela ne justifie pas qu'on agisse n'importe comment. Mais la fidélité à Dieu passe concrètement par la fidélité à répondre et à agir le plus parfaitement, dans la mesure où on le peut, ici et maintenant. Spiritualité intra-mondaine, donc, mais où il découvre dans la foi l'action de Dieu auquel il s'abandonne totalement. S'abandonner à Dieu équivaut sans doute à se radica-liser totalement en lui, ou si l'on préfère, se référer totalement au Dieu qui se manifeste dans l'action concrète de l'histoire des hommes. Ceci nous indique que l'attention au concret n'est pas non plus une réduction phénoménologique.

L'intention, les ordres de Dieu, l'abandon à Dieu ne sont pas une réduction psychologique qui ferait s'évanouir la densité historique des faits. Mais leur poids historique ne s'enferme pas dans une expérience intramondaine. Au con-traire, dans les appels des hommes, les nécessités des maîtres, la stabilité du projet des écoles, de La Salle reconnaît l'action de Dieu et il y répond. Nous avons vu déjà comment l'itinéraire personnel de recherche se convertit en iti-néraire d'incarnation uni à l'itinéraire d'une communion. Dans le chapitre pré-sent, nous voyons que cet itinéraire d'incarnation est, du fait même, un itinéraire d'adoption libératrice du monde. De cette manière, chaque expérience de M. de La Salle paraît s'ouvrir d'une manière transcendante à l'action providentielle de Dieu qui appelle et envoie et qui réalise le salut ici et maintenant.

Appelé pour faire l'œuvre de Dieu, c'est ici et non en un autre lieu que Dieu le sauve. L'attitude de confiance n'est pas ainsi une attitude seulement psychologique, mais la référence totale de l'itinéraire au Dieu transcendant-immanent qui réalise son dessein de salut. Que l'établissement des écoles chré-tiennes et de la communauté est compris comme l'œuvre de Dieu, cela veut dire
que c'est là que survient le salut pour les hommes. De La Salle ne comprend pas un salut personnel à part, déconnecté d'un salut relationnel. C'est Dieu qui accomplit son œuvre, qui le sauve avec ses Frères, avec les élèves. Le salut est relationnel et Dieu seul sauve et donne la perfection de son œuvre. Dieu nous sauve « en peuple ». Référé exclusivement à Dieu, de La Salle vit par le même élan, exclusivement référé à la consolidation et à l'expansion de l'œuvre parce qu'elle est l'œuvre de Dieu.

En ce sens, nous avons vu combien précaires sont les interprétations qui tendent à dissocier le binôme « état-emploi » malheureusement compris comme si l'« état » signifiait la profession religieuse et « emploi » l'école et l'œuvre 1. Une étude plus large devrait être faite sur ce binôme. Mais les Règles que je me suis imposées nous paraissent faire comprendre l'action de M. de La Salle d'une telle manière que les devoirs de l'état connotent plutôt « le lieu » non pas en sens spatial, mais dans le sens de « stabilité », de continuité à poursuivre un itinéraire perçu comme appel de Dieu; le lieu où Dieu l'a fixé. Le terme « emploi » évoque les questions relatives aux fonctions particulières de l'état. Mais à aucun moment il ne suggère que l'« état » se réfère à la «

consécration » et l'emploi au « minis-tère ». Au contraire, la formule des vœux ne dissocie pas « procurer la gloire de Dieu » de « associés pour tenir les écoles gratuites » et les Règles que je me suis imposées ne font pas de distinction entre perfection personnelle et devoirs.

Tout cela nous confirme que pour de La Salle la consécration n'est pas quelque chose de subjectif qui se passe entre Dieu et l'homme, dans une zone artificielle ou intentionnelle. Mais une référence à la gloire de Dieu, au dessein de salut actuel dans l'histoire. La consécration pour procurer la gloire de Dieu ne se réalise ainsi que dans la réalisation de la mission. « Autant qu'il me sera possible et que vous le demanderez de moi » équivaut, dans ces Règles, aux ordres, à l'attention à Dieu, en référence à l'œuvre de Dieu, en faisant « parfaitement ce qu'on sait ». L'une inclut donc l'autre. Consécration et ministère se recouvrent dans le terme « état », qui indique d'une manière plus focalisée le lieu où Dieu fixe, le terme plus dynamique d'« emploi » exprime l'action que le Frère réalise en tant que consacré pour un ministère.

Dans le Mémoire sur l'Habit de La Salle ne faisait pas davantage de distinc-tion entre exercices de communauté et emploi, entre vocation et emploi. Il serait encore moins exact de dire qu'il identifie les premiers avec la « vie reli-gieuse » ou la « consécration » et le second avec le « ministère ». Pour de La Salle

1 Cf. Saturnine GALLEGO, La teologia de la educacion en San Juan Bautista de La Salle, Madrid, Ed. Bruno, 1958, pp. 162-167.

il existe une unité de tension, qui est historique, dans une référence d'abandon total à l'œuvre de Dieu, celle qu'il fait. Et celle-ci se manifeste dans l'œuvre qu'ils réalisent communautairement, tenant les écoles pour les pauvres. L'expérience du salut est ainsi historique, intramondaine. Non pas l'expérience d'un moment, mais celle d'un présent en tension : on y découvre en mémoire la fidélité du Dieu qui appelle et qui envoie, qui soutient et qui réalise le dessein de salut, et on s'ouvre à l'avenir avec l'intention de continuer, c'est-à-dire de poursuivre l'itinéraire que Dieu indique. Il ne s'agit pas de quelque chose de statique qui se produit dans une région subjective, mais tout survient dans le concret des relations interpersonnelles vécues dans le monde.

Il nous semble important d'insister sur cette caractéristique historique et transcendantale de l'itinéraire religieux de La Salle parce qu'elle est la seule à pouvoir nous faire comprendre une terminologie qui pourrait nous faire dévier vers une réduction psychologique d'intentionnalité, ou, plus grave encore, vers la dualité d'une expérience religieuse subjective qui se détache de la densité historique des relations concrètes vécues dans le ministère scolaire. En tout cas, la constance pour consolider l'œuvre, assurer le succès des écoles, faire en sorte que les Frères poursuivent leur labeur apostolique d'une manière efficace, nous paraissent indiquer que le réalisme de l'expérience religieuse de M. de La Salle n'est autre que le réalisme d'un projet qui se concrétise en une stratégie d'action à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté, dans l'éducation mutuelle des Frères et des élèves pour adopter évangéliquement le monde qui a besoin de salut. La référence ultime qui unifie existentiellement en un itinéraire religieux tous ces éléments est l'action de Dieu.

Pour de La Salle, cette action de Dieu s'actualise d'une manière instrumen-tale par sa propre activité.

« Je me dois souvent considérer comme un instrument qui n'est bon à rien qu'en la main de l'ouvrier, ainsi je dois attendre les ordres de la Providence de Dieu pour agir, et cependant ne les pas laisser passer quand ils sont connus » 1. Cette règle ne peut se comprendre détachée des précédentes. Dieu est l'ouvrier; il fait son œuvre. Il serait souhaitable que soient réalisées des études plus vastes sur la résonance des mots : instrument, Providence de Dieu, etc., dans le con-texte des idées et des sentiments religieux du XVIIe siècle. Sans doute s'agit-il d'une thématisation cohérente avec la doctrine thomiste et avec le Concile de Trente qui eurent une place singulière dans la réforme du clergé en France. Cependant, il faudrait l'étudier dans le contexte plus large des idées et des sen-timents religieux du mouvement réformateur français.

1 R. I., 9.

Ce contexte vital permettrait de comprendre mieux la résonance émo-tionnelle que présente chez de La Salle cette compréhension de son existence comme « instrument » de l'ouvrier. Sans doute cet instrument « qui n'est bon à rien » évoque une certaine conception de l'homme devant Dieu. De La Salle a une conscience fortement accentuée de la pauvreté et de l'incapacité de l'homme. Cependant il ne faut pas oublier qu'il fait les choses aussi parfaitement qu'il le peut ici et maintenant. Cette constance se trouve de nouveau dans cette règle : attendre les ordres de Dieu, mais ne pas les laisser passer une fois qu'ils sont connus. De La Salle, avec sa conscience de sa misère, ne diminue donc pas la valeur de ce qu'il fait et de ses réponses, comme il ne diminue pas ou ne dis-sipe pas en fumée la densité concrète de la « qualité » de ce qu'il fait par une pure intentionnalité extrinsèque.

Sans doute ce langage d'instrumentante pourra être compris dans la ligne de la cause première, Dieu, et de l'homme comme cause instrumentale1. Cependant il nous semble que plutôt qu'il n'évoque la tension instrument-ouvrier, l'accent est historique. Attendre les ordres de Dieu, signifie constater dans son « expérience, visiblement » ce que Dieu veut. Evoquer la Providence de Dieu, c'est insister sur le caractère immanent de l'action de Dieu. Les ordres de la Providence, il ne les découvre pas dans une région artificielle, mais par le réalisme de la conduite pour l'établissement des écoles chrétiennes et de la communauté : dans la Société des Ecoles chrétiennes se manifeste ainsi l'action providentielle de Dieu; ou mieux : dans l'identité d'une association d'hommes qui s'unissent historiquement en vue d'une finalité se révèle l'action salvifique de Dieu pour les pauvres. Cette règle, comme les précédentes, accentue une réfé-rence ultime à l'action de Dieu qui se manifeste dans les faits, dans les paroles et les actions intramondaines. Providence doit être ainsi lu dans le registre his-torique. Il découvre visiblement dans la foi les ordres de Dieu, dans les néces-sités concrètes. De nouveau la réponse aux ordres de Dieu ne se fait pas n'im-porte comment, mais en « agissant » immédiatement comme on sait que Dieu le veut. Le caractère d'instrument ne fait pas évanouir l'action de l'homme, il ne dilue pas le poids historique des appels de Dieu.

Instrument dans les mains de l'ouvrier, cela implique une référence radi-cale à l'action de l'ouvrier. Si nous tenons compte du « réalisme » lasallien que nous avons constaté dans les faits par lesquels il se lance en un itinéraire incar-nationnel et communautaire pour adopter évangéliquement le monde par les écoles, nous verrons que c'est cette clef historique qui peut nous faire comprendre son langage catégoriel avec les nuances de son contexte historique et de la piété

1 Cf. S. GALLEGO, op. cit., pp. 129-145.

ambiante. Lue en registre historique, cette règle pose surtout une question de discernement des ordres de Dieu; du moins semble-t-elle souligner davantage cela qu'une problématique sur l'« instrumentante de l'homme » actualisant le mystère du salut.

En effet, il s'agit d'attendre les ordres, de constater, de voir, de discerner; toutes ces attitudes sont constantes chez de La Salle et nous avons vu qu'elles sont intramondaines et historiques. Ainsi, dans son langage, « Providence » se réfère à l'action de Dieu dans l'histoire des hommes qu'il conduit comme nous l'avons vu dans le Mémoire des Commencements. Il nous semble que c'est à cette action de Dieu que de La Salle se réfère historiquement : dans les appels et les besoins des pauvres, les Frères adhèrent aux ordres de Dieu, et dans leurs fonctions, se manifeste à son tour l'action salvifique de la Providence. Par conséquent, reconnaissance « visible » et « réelle » des ordres de Dieu, et « mani-festation visible » et « réelle » du salut. L'identité et la finalité de la Société des Frères ne se comprennent pas sans cette référence radicale, historique, trans-cendantale, à la Providence.

Ce qui authentifie cette référence est l'union à Jésus-Christ :

« J'unirai au moins vingt fois par jour mes actions à celles de Nôtre-Seigneur et je tâcherai d'y avoir des vues et intentions conformes aux siennes. J'aurai pour cet effet un petit papier que je piquerai autant de fois que je l'aurai fait, et autant de fois que j'y aurai manqué chaque jour, je dirai autant de Pater, en baisant la terre à chaque Pater, avant que de me coucher » 1. Cette règle ne peut pas davantage être comprise sans relations aux autres. A part les détails de comptabilité, nous percevons comment de La Salle comprend son union avec Jésus-Christ. A première vue, ceci pourrait être lu,

comme une réduction psychologique à des intentions. Cependant ce que vise de La Salle est la conformité avec les vues et les intentions du Christ. Il dirige ses intentions vers celles du Christ, dans une relation de « conformité ». Union à Nôtre-Sei-gneur, par le moyen d'actes répétés, n'est pas ainsi un simple « truc » psycholo-gique de gymnastique spirituelle. Il n'y a sans doute pas à minimiser le poids de la piété ambiante, dans cette comptabilité d'actes. Mais le nœud de l'union ne peut se comprendre si on la détache de la conception de l'action de Dieu qui fait son œuvre.

Référé historiquement aux ordres de la Providence, de La Salle vit référé par cela même au centre de l'histoire du salut, du dessein d'amour du Père, c'est-à-dire à Jésus-Christ. Toutefois cette union n'est pas l'imitation de formes de l'Evangile écrit, elle n'est pas simple répétition des gestes passés de Jésus,

1 R. I., 5.

mais une mystique d'union ici et maintenant, dans le concret de la réalisation des devoirs de sa charge, au Seigneur, à ses vues et intentions. Les vues et intentions du Christ ne renvoient pas ainsi à des formes évangéliques qui doivent se repro-duire, mais à la finalité même de la venue du Christ : la réalisation du salut, en faisant l'œuvre de Dieu, en consolant, en guérissant, en réconciliant.

Tout cela n'est pas détaché de la mission, de sa mission. Jean-Baptiste entend que dans son action pour former, gouverner (conduire) les Frères, étendre l'œuvre, c'est réellement le mystère de Nôtre-Seigneur qui se manifeste à travers son instrument. Il ne s'agit donc pas de lire son action d'« instrument de l'action du Christ », comme si c'était quelque chose d'a-historique et d'extrin-sèque, ou comme si c'était une référence psychologique d'intention; mais il s'agit d'une finalité, et d'une référence ultime, dans le concret de l'ici et du maintenant, au mystère du Christ actuel. Cela implique l'exigence de la prière. Etre instrument de l'ouvrier, se conformer aux vues et intentions du Christ, attendre les ordres de la Providence, les reconnaître quand ils se présentent pour répondre aussi parfaitement qu'on le peut, demandent que, dans ses rela-tions à la communauté ou dans l'extension de l'œuvre l'homme vive une relation intense de prière.

Les biographes nous présentent en fait de La Salle comme un homme de prière, ami de la retraite, de la solitude, à part des hommes, intercédant. Cepen-dant, la prière lasallienne ne se comprend que dans sa relation vitale avec sa mission. Il est consacré totalement avec d'autres pour faire l'œuvre de Dieu. Tenant en association avec les Frères les écoles gratuites, il procure la gloire de Dieu, parce que Dieu fait son œuvre. Pour cela, de La Salle se polarise sur la volonté de Dieu; sa parole et son action se réfèrent à la parole et à l'action de Dieu :

« Quand mes Frères me viendront demander quelques avis, je prierai Nôtre-

Seigneur de le leur donner. S'il est de conséquence, je prendrai quelque petit temps pour le prier là-dessus, et au moins je prendrai garde de me tenir pendant ce temps en récollection et d'élever mon cœur à Dieu pendant quelque temps » 1. La prière, par conséquent, précède, accompagne l'action pour affermir ses Frères. Ce n'est pas une prière qui s'évade de la réalité, ce n'est pas un simple « truc » pour s'unir à Dieu d'intention ou pour que celui-ci accomplisse extrin-sèquement son œuvre par le moyen de son instrument. Mais la prière exprime l'actualité en tension de l'œuvre de Dieu qui réalise son œuvre. La prière est donc enracinée dans la densité historique des faits, des appels des Frères, des obligations de son état : conduire sa communauté, établir des écoles, assurer

1 R. I., 6. 18

qu'elles marchent bien, de manière à ce que le projet se stabilise et réalise efficacement la fonction apostolique ecclésiale des Frères. Pour cela, l'adhésion à la volonté de Dieu a la même caractéristique historique transcendantale que nous avons vue en étudiant son « attente des ordres de la Providence » :

« Je ne sortirai point sans quelque nécessité, et sans avoir pris un quart d'heure de temps pour examiner devant Dieu si la nécessité est réelle ou seulement ima-ginaire. Si la chose presse, je prendrai au moins un Miserere de temps pour cela, et pour me mettre dans l'esprit quelque bon sentiment ». — « Je prendrai tous les jours un temps pour le quart d'heure que je dois employer pour renouveler la consécration de moi-même à la très sainte Trinité. » — « Je ferai en sorte

d'élever mon cœur à Dieu autant de fois que je commencerai quelque action; et quelque chose que j'entreprenne, je ferai en sorte de ne le faire qu'après la prière » 1. La prière de M. de La Salle est inséparable de son action. La prière de Jean-Baptiste n'est pas une réduction psychologique : elle se centre sur le réalisme des nécessités, des appels. Mais ces appels ne sont pas le jeu aveugle des relations intramondaines. De La Salle s'arrête, attend, reconnaît les ordres de Dieu. Il est curieux de noter que de La Salle distingue entre appels ou nécessités réelles et imaginaires. Dans aucun des deux cas, il ne s'agit d'appels qui ne soient pas relationnels ou intramondains. La distinction est donc une question de discernement, non pas de densité historique. La réalité des appels pour lui n'est pas dans ce qui lui paraît être la volonté de Dieu mais dans ce qu'il constate visiblement être un appel réel de Dieu pour lui. Instrument de l'ouvrier, il ne se meut que par les ordres de Dieu.

Nous croyons qu'il est intéressant de noter aussi que pour un homme qui ne fait pas de distinction entre les affaires de son salut et les devoirs d'état, la prière qu'il s'impose avant d'entreprendre quelque action que ce soit mani-feste sa ferme attitude de discernement. De La Salle, comme nous l'avons vu plus haut, dans cette période de grande activité créatrice qui le porte à de mul-tiples relations dans le monde, vit dans ces mêmes appels une vie très intense de prière personnelle et communautaire. Le trait le plus crucial cependant, c'est que cette prière n'est pas réduite aux sujets relatifs à sa perfection person-nelle; c'est une prière qui émerge de sa mission, de ses réponses à des appels réels, tous perçus et assumés dans la référence ultime à la volonté de Dieu. La prière précède son action et sa parole et les accompagne, dans une association pour une mission, en répondant au monde et il discerne là dans la densité his-torique des faits, l'action et la parole de Dieu.

L'emploi du temps, les prévisions et les examens sur la manière d'employer le temps sont imprégnés de la conscience aiguë de ce que son temps est le « temps

1 R.I., 1, 2, 18.

de Dieu ». De fait, la rénovation quotidienne dans la conscience de la consécra-tion indique que sa consécration pour procurer la gloire de Dieu, avec d'autres, en tenant des écoles a introduit un changement dans son temps. Ce changement n'est pas simplement psychologique ou intentionnel, mais réellement la référence exclusive au Dieu qui l'a appelé, l'appelle et le conduit. Cela nous fait penser que la formule des vœux ne peut être comprise seulement en un plan psycho-logique. Pour de La Salle, la constitution de la Société des Ecoles chrétiennes est réellement un signe de l'œuvre de Dieu. Le caractère intramondain et histo-rique d'un itinéraire communautaire qui se concrétise en une forme de gou-vernement et dans la tenue des écoles « ensemble et par association » et dans une œuvre, en tenant les écoles, n'est pas un itinéraire indépendant d'une mis-sion qui s'approfondit, s'étend, en embrassant le monde d'une manière incar-nationnelle. Le temps est le temps de Dieu, son itinéraire est l'itinéraire où il constate l'œuvre de Dieu en acte pour lui, pour les Frères et leurs disciples.

De là l'importance donnée aux règlements ou si nous préférons, aux struc-tures de gouvernement. Dans ce sens nous pouvons lire quelques-unes de ses règles personnelles :

« En quelque différent état que je sois, je suivrai toujours un ordre et un règle-ment de journée avec la grâce de Nôtre-Seigneur, en laquelle seule je me confie pour cela, car c'est à quoi je n'ai jamais pu me fixer; et la première chose que je ferai lorsque je changerai d'état, sera d'en dresser un nouveau, et je ferai toujours pour cela un jour de retraite. Il faut que je prenne bien garde au temps que j'ai perdu, et à n'en jamais perdre : il n'y a qu'une longue retraite qui puisse me pro-curer cette vigilance ». — « Le matin je prendrai un quart d'heure pour prévoir les affaires que j'aurai pour m'y bien comporter, les occasions de chute que je pourrai avoir pour m'en préserver, et je prendrai des mesures pour la conduite de ma journée » 1. Les biographes qui accentuent la présentation de M. de La Salle comme un modèle parfait, laissent peut-être passer ces traits si humains des Règles qu'il s'impose. De La Salle était débordé par le travail, des événements imprévus, des difficultés, etc. L'attention à un règlement « ce à quoi je n'ai jamais pu me fixer » est une attention religieuse. Il ne s'agit pas simplement d'une structuration, bien qu'il s'agisse concrètement d'ordonner, d'organiser. Mais cet ordre est vu dans la conscience d'un homme qui sait que son temps est tout

entier le temps de Dieu et que son itinéraire quotidien, même dans les choses les plus imprévisibles, mais surtout dans les questions propres de sa charge, est un itinéraire de rencontre et d'union avec Dieu.
1 R. I., 10, 13, 15.
Pour un homme qui ne fait pas de distinction entre expérience religieuse et expérience de son ministère, de sa charge, cette « mise en garde » est une manière négative d'affirmer que son temps est le temps de Dieu, que sa parole et son action sont référées exclusivement à Dieu qui fait son œuvre, et qu'il est un instrument obéissant à ses ordres. La nécessité d'un « règlement » n'est pas seulement besoin psychologique de structurer ses expériences; cette nécessité est du reste nuancée par les goûts du XVIIe siècle comme le montrent les écrits de l'époque. Sa vie, cependant, est remplie d'appels imprévisibles et sans nombre, d'événements qui troublent cet ordre, des nécessités multiples des Frères, des écoles. C'est dans le tissu de cet itinéraire concret que de La Salle reconnaît l'ordre de Dieu, qu'il se laisse conduire par Lui, abandonné à sa volonté.
Cette attention au temps manifeste aussi le sérieux de l'engagement de M. de La Salle. Il se connaît, il connaît ses limitations, il connaît les complica-tions qui surgissent dans le gouvernement et l'extension de l'œuvre. Le sérieux avec lequel il prend la volonté de Dieu, le temps de Dieu se concrétise par le sérieux avec lequel il prend le temps du gouvernement et de l'extension de la Société, avec toute la stratégie que cela suppose, personnelle et communautaire, dans le but que ses fonctions se réfèrent réellement au dessein de Dieu. Dans ce sens, nous voyons que la structuration des règles qu'il compose pour les Frères est aussi portée par le même élan. L'itinéraire de gouvernement et d'extension de l'œuvre, même l'itinéraire juridique, dans ses expressions les plus concrètes de vœux, règles, forme de gouvernement, etc. sont vus en relation avec l'œuvre de Dieu qui se déploie historiquement dans l'« association » qui procure la gloire de Dieu par l'établissement des écoles gratuites.
Ceci nous amène à étudier sa thématisation relative à la présence de Dieu, laquelle, à première vue, peut nous sembler très statique :
« La Règle de la communauté est de ne point entrer, soit dans la maison, soit dans sa chambre, sans prier Dieu et renouveler son attention à Lui; je prendrai garde de n'y point manquer » 1. En effet cette règle personnelle se trouve aussi dans le Recueil de petits traités et dans les Règles de 1705 :
« Tous se mettront à genoux pour adorer Dieu dans toutes les places de la maison, lorsqu'ils y entreront et lorsqu'ils en sortiront, si ce n'est dans la cour, dans le jardin et dans le parloir dans lequel ils se contenteront seulement de se découvrir et de saluer le crucifix » 2.
1 R. I., 19.
2 Règles communes, ms 1705, C. L. 25, p. 25.
La Règle que je me suis imposée ?18 rappelle aussi cette « élévation du cœur à Dieu » avant de commencer quelque action que ce soit. Le souvenir de la pré-sence de Dieu ou l'élévation du cœur à Dieu pourrait être comprise comme une réduction temporelle ou spatiale de l'action de Dieu. Cependant, la prière de M. de La Salle, comme nous l'avons vu, n'est pas séparable de son action et c'est la prière d'un homme totalement consacré à Dieu, exclusivement abandon-né à sa conduite, attentif aux ordres de la Providence pour être un instrument docile dans ses réponses aux appels et aux nécessités des hommes. Une étude plus large sur Y Explication de la Méthode d'Oraùon qu'il écrivit pour les Frères éclairerait peut-être cette référence exclusive à Dieu dans l'expérience intra-mondaine.
Son insistance sur la présence de Dieu et sa référence à l'Ecriture aussi bien dans la Règle que dans le Recueil et dans les Méditations des Dimanches et des Fêtes, laissent une certaine saveur de référence extrinsèque à un plan de Dieu déjà réalisé dans le passé. Motiver toutes les actions par des sentiments de l'Ecriture pourrait nous induire à cette répétition factuelle, ou à une imitation extrinséciste des faits des grands hommes de foi, ou de la rédemption déjà réalisée dans les mystères du Christ. Le Frère s'appliquerait les sentiments, les mérites des vertus pratiquées par le Christ. Sans doute cet extrincésisme est en relation avec la manière selon laquelle de La Salle

comprenait la révélation et l'histoire. Cependant, dans le vécu, dans les faits que nous avons étudiés, nous trouvons déjà que la conscience de la présence de Dieu exprime d'une certaine manière l'actualité de la révélation dans son caractère historique le plus concret.
La même réflexion pourrait être faite à propos du terme « instrument ». Instrument et mystère de Dieu paraîtraient historiquement irréconciliables. Les plans de révélation et d'histoire seraient superposés, la révélation et le salut comme quelque chose d'extramondain transcendant et l'œuvre de M. de La Salle et des Frères comme intramondaine. Nous pouvons déjà constater que dans le vécu, de La Salle vit le réalisme des faits concrets. Son œuvre et l'œuvre de Dieu sont corrélatives comme l'association en tenant les écoles gratuites est corrélative à la gloire de Dieu. Il ne fait pas, en outre, de distinction entre salut et devoirs de l'état, c'est dans l'unique action et projet par lesquels concrétise par ses efforts la Société des Ecoles chrétiennes, qu'il adhère à l'action de la Providence qui s'occupe de pourvoir aux nécessités des pauvres. Répondre aux appels des pauvres est ainsi corrélatif à répondre aux ordres de la Providence. Attendre, reconnaître visiblement la volonté de Dieu, y adhérer, impliquent la conscience d'une présence toujours actuelle du Mystère de Dieu.
En ce sens, nous voyons que les constantes des chapitres précédents : l'abandon à la conduite de la Providence, l'adhésion à la volonté de Dieu se réalisent dans un itinéraire concret : le sien réalisé en communion. Consacré à Dieu pour tenir des écoles. Mais nous pourrions faire les mêmes réflexions sur la Providence. On pourrait la comprendre comme l'action d'un Dieu-machine qui conduit les faits. Cela pourrait poser la même superposition d'histoire et d'histoire du salut que nous avons signalée plus haut, ou si l'on veut, de révéla-tion et d'histoire. Mais nous avons vu que, dans le « vécu », de La Salle ne se conduit pas comme un fataliste, guidé aveuglément par une illusion idéale ou par le jeu mécanique des faits. Il écoute, voit, constate, agit, change, se donne un espace d'attente, prend des décisions, organise, structure, avec la fermeté voulue pour que l'entreprise réussisse, aussi bien dans le gouvernement que dans l'extension de l'œuvre. En tout cela son attitude est critique, accompagnée de consultations, de prière, jusqu'à ce qu'il reconnaisse les ordres de Dieu.
La référence ultime est ainsi une action de Dieu toujours actuelle en un présent de tensions, de relations vécues et assumées historiquement, avec tout ce que cela implique d'acceptation des exigences d'engagements antérieurs et avec les exigences nouvelles qu'il accepte. La Providence n'explique donc pas ses comportements, ne justifie pas ses actions, mais au contraire les critique à la lumière de l'Ecriture, des mystères du Christ. Il reconnaît par conséquent que Dieu l'a conduit fidèlement dans le passé; il agit en conséquence dans le présent, et se polarise totalement en Dieu pour connaître ce qu'il doit faire dans l'avenir sans s'avancer, sans employer son temps sinon dans l'œuvre de Dieu.
Cela nous confirme jusqu'à quel point tout l'itinéraire personnel et com-munautaire de recherche, de cristallisation communautaire, d'adoption évangé-lique du monde par une mission, sont inséparables de la « structuration progres-sive » de la forme de gouvernement, aussi bien que de l'organisation des écoles, en un mot de l'itinéraire juridique. Itinéraire juridique qui marque les jalons d'une politique d'actions et de paroles, se radicalisant historiquement dans le monde des pauvres. Ce sont les indicateurs d'un itinéraire d'incarnation, d'adop-tion évangélique et ils s'ouvrent à la totalité de son histoire, finalement ouverts à l'action transcendante historique de Dieu, unique Ouvrier faisant son œuvre de salut maintenant, et donc « présent ».
Cette référence à l'action présente de Dieu dans le vécu fait que la polari-sation de M. de La Salle en Dieu ne le conduit pas à une évasion imaginaire ou idéaliste ou de regard vers le passé, mais accentue le caractère historique et intramondain de son expérience religieuse, dans une communion où il discerne l'action de Dieu qui sauve les pauvres par l'établissement des écoles chrétiennes.
Parce que c'est ainsi, celui qui est « appelé par Dieu » pour une mission ne fait pas de différence entre les affaires du monde et celles de sa relation à Dieu. La prière et les pratiques de communauté

sont inséparables du ministère. De La Salle ne réduit pas la présence de Dieu aux premières ni au second.

Ainsi toute son expérience intramondaine qui le conduit à se radicaliser dans la Société des Ecoles, adoptant les nécessités des Frères et des enfants abandonnés et éloignés du salut, est une « action contemplative » et corrélative-ment une « contemplation active » du mystère de salut en acte ici et maintenant dans l'œuvre de Dieu : la Société des Frères des Ecoles chrétiennes. Tout cela nous dit que la polarisation en Dieu est corrélative à une polarisation dans les nécessités des pauvres dans le monde. Radicalisation que nous avons reconnue dans son caractère historique et transcendantal.

De La Salle se radicalise de fait dans un ministère concret qui sert le monde, qui se réalise au sein du monde. Sa fonction est totalement intramon-daine. Il faut, pour cette raison, que nous nous arrêtions à quelques règles rela-tives au silence et aux affaires du monde :

« Quand j'irai voir quelqu'un, je prendrai garde de ne dire que le nécessaire et de ne point parler des affaires du monde, ni d'inutilités, et de n'y être non plus qu'une demi-heure au plus ».

« Quand quelque personne, soit Supérieur ou autre, me fera quelque peine, et naturellement parlant me choquera en quelque chose, je prendrai garde de n'en point parler; et quand on m'en parlera, je les excuserai et ferai entendre qu'ils ont eu raison » 1. De fait les biographes insistent sur le silence, l'amour de la retraite, la fuite du monde, la mansuétude de leur héros. Mais en diverses occasions, leurs descrip-tions arrivent au bord de la caricature, à propos par exemple des relations avec les membres de sa famille, de la retraite de Vaugirard, de Saint-Yon, etc. Cependant, les faits nous ont montré que le gouvernement de l'Institut et l'exten-sion des écoles exigeaient de nombreuses relations. Cette insistance sur la « sépa-ration du monde » pourrait nous guider vers une lecture partiale ou erronée de l'expérience religieuse de M. de La Salle.

L'Instituteur des Frères ne se pose pas le problème d'une présence au monde, ni l'opposition entre service et séparation du monde. Probablement sa conception de la retraite du monde que nous avons vu constituer une constante depuis qu'il se retira avec les maîtres dans une maison séparée du monde, pourrait être mieux comprise à la lumière d'une étude de sa conception de la relation Eglise-monde. D'autre part, les idées et sentiments religieux de son

1 R. L, 4, 12.

contexte ne sont pas à dédaigner, de La Salle vit une expérience d'Eglise dans un contexte de chrétienté. La société est chrétienne. En outre sa thématisation n'échappe pas aux traits de la piété ambiante, et aux catégories par lesquelles s'expriment les autorités de l'époque. La pratique du retrait du monde et l'amour du silence se convertissent en normes abstraites de comportement quand on les lit hors de ce contexte. Il nous manque des études sur ses écrits à la lumière de son concept d'Eglise et du monde.

Mais dans le vécu, nous voyons que de La Salle a conscience d'exercer une fonction ecclésiale au sein du monde des pauvres éloignés du salut. L'œuvre des écoles chrétiennes est une structure pastorale qui correspond sans doute à une vision du monde et de l'Eglise. En outre, cela n'est pas sans lien avec sa conception de la Révélation et de l'histoire. Mais de fait, dans le vécu, de La Salle répond aux appels de Dieu dans les appels concrets des pauvres; dans l'œuvre des écoles chrétiennes se réalise l'œuvre de Dieu par laquelle le salut arrive efficacement aux pauvres abandonnés et loin du salut. Il refuse avec intransi-geance tout ce qui s'oppose à l'œuvre de Dieu. Il s'oppose donc au « monde », qu'il s'agisse de Frères, d'autorités ou d'institutions civiles ou religieuses.

Toutefois cette opposition au « monde » n'est pas spatiale, ni psycholo-gique, mais c'est une opposition qualitative qui va de pair avec la conscience de la réalisation présente des promesses eschatologiques. La séparation du monde, l'amour du silence, de la retraite ne sont pas de la sorte une réduction psychologique spatiale de l'expérience de la présence de Dieu laquelle, comme nous l'avons vu, survient dans l'accomplissement même des ordres de Dieu. Présence de Dieu est corrélatif à présence dans le monde. Non pas un monde spécial, mais le tissu même de ses expériences intramondaines, vécues en réfé-rence exclusive à la parole définitive de Dieu. Le

silence de M. de La Salle n'est donc pas quelque chose d'ingénu; nous l'avons vu s'opposer avec intran-sigeance, dans l'action, à des personnes et à des institutions. Mais cette opposi-tion est centrée uniquement sur la conscience de la nouvelle création en acte dans la Société des Ecoles chrétiennes pour laquelle il a été appelé. Aussi bien, conjointement avec la conception de révélation-histoire et Eglise-monde, aurons-nous à voir dans notre étude ultérieure la nuance eschatologique de son expé-rience, qui s'exprime nécessairement sous les traits d'un homme du XVIIe siècle.

D'autres règles soulignent quelques problèmes particuliers dans l'exercice du ministère. La prière et l'Eucharistie dans les voyages :

« Quand j'aurai à aller en campagne, je ferai un jour de retraite pour m'y dis-poser, et je tâcherai de me mettre en état de faire au moins pendant que je serai en chemin trois heures d'oraison par jour ». — « II faut aussi que je ne passe pas un seul jour hors quand je serai en campagne sans visiter le très saint sacrement; encore pour lors, si je puis passer auprès de l'église de quelque village, je me mettrai à genoux pour adorer le très saint sacrement, et je ferai autant de fois que cela m'arrivera » 1. Ces Règles parlent par elles-mêmes de la densité intramondaine de l'expérience religieuse de M. de La Salle; occupé à consolider et étendre l'œuvre, il avait à voyager pour visiter les maisons des Frères, rencontrer les autorités sur des affaires relatives à la Société, ouvrir de nouvelles écoles, etc... En tout cela, est présente la même constante de prière, de référence ultime à l'œuvre de Dieu. Toutes ces pratiques sont dans la même logique existentielle que nous avons constatée antérieurement : connaître les ordres de la Providence, adhérer à la volonté de Dieu, vivre en la présence constante de Dieu. Sur la prière aussi, deux règles :

« J'ai par le passé souvent manqué à dire le chapelet, quoique ce soit une prière de règle dans notre Communauté. Il faut dorénavant que je ne me couche pas que je ne l'aie dit ». — « Je réciterai tous les jours une fois le Pater Noster avec le plus de dévotion, d'attention et de foi qu'il me sera possible, par soumission à

Nôtre-Seigneur qui nous l'a enseigné et ordonné à réciter » 2. L'expérience religieuse de M. de La Salle et les pratiques par lesquelles elle s'exprime ne sont pas indépendantes des Règles qu'il vit dans la communauté. De fait la règle 16 se trouve aussi dans les Règles de la communauté :

« Aucun des Frères ne manquera tous les jours de dire le chapelet et si quel-qu'un n'a pu le dire avec la communauté, il le dira dans un autre temps qui lui sera indiqué par le Frère Directeur » 3. Cette attention de Jean-Baptiste à la règle de la communauté parle aussi de la densité historique de la structuration des pratiques de la communauté dans son expérience religieuse. Cependant, celles-ci, comme nous l'avons vu, ne sont pas une superstructure, mais la vie même de la Communauté qui cristallise con-crètement. Pratiques qui sont donc l'appui et l'expression d'une expérience religieuse, mais vues toutes en fonction d'une mission. Il est intéressant, pré-cisément, de noter que c'est la mission qui lui rendait impossible en cette période si chargée d'occupations, l'assistance assidue à cet exercice de com-munauté. De La Salle se rappelle à lui-même la nécessité d'une vie de prière personnelle et communautaire, avec des moments explicites de prière, de sou-venir de la présence de Dieu, avec des visites au saint sacrement, des heures de prière, des exercices en communauté. Moments explicites de solitude avec Dieu.

1 R.I., 11, 17.

2 R. I., 16, 20.

3 Règles communes des Frères des Ecoles chrétiennes, 1705, C. L. 25, p. 24.

Ce trait ne peut être compris, cependant, sans lien avec la finalité de la Société, l'œuvre de Dieu. L'importance de la prière et l'insistance à son sujet ne sont pas par conséquent des marques de fuite des responsabilités, des fonc-tions, mais elles soulignent le sérieux de ces responsabilités assumées avec une référence exclusive au dessein actuel de Dieu. La prière ne dilue donc pas le ministère, mais celui-ci ne se comprend pas sans elle. L'inséparabilité de la perfection personnelle et des devoirs de la charge est la même constante qui apparaît dans la manière de concevoir les exercices de la communauté et les fonctions. La dévotion toute particulière au Pater qui se trouve aussi dans

les Considérations du Recueil pour les Frères, nous conduit de nouveau au centre de son expérience religieuse, par la foi, l'identification au Christ d'un homme appelé par Dieu pour faire l'œuvre de Dieu dans laquelle se réalise le dessein universel de salut gratuitement pour les pauvres.

Finalement, l'identification au Christ apparaît avec plus d'évidence dans la règle n° 7 sur la pénitence :

« Lorsqu'ils me diront leurs fautes, je me regarderai comme étant coupable devant Dieu par mon peu de conduite pour ne les avoir pas prévenus soit par des avis que je leur aurais dû donner, soit en veillant sur eux; et si je leur impose une pénitence, je m'en imposerai une plus grande; et si la faute est considérable, outre la pénitence je prendrai un temps en particulier, comme une demi-heure ou une heure même, plusieurs jours de suite, pour en demander pardon à Dieu.

Si je me considère comme tenant la place de Nôtre-Seigneur à leur égard, ce doit

être dans la vue que je suis obligé de porter leurs péchés comme Nôtre-Seigneur a porté les nôtres et que c'est une charge que Dieu m'impose à leur égard » 1. La pénitence et la mortification sont des traits que la tradition populaire de l'Institut a particulièrement conservés, suivant en cela la lecture de Blain sur-tout. De fait, dans l'étude des événements, nous avons vu qu'en de multiples occasions Blain s'arrête longuement à considérer la pénitence du saint. Par exemple, utilisant l'un des Mémoires que lui fournirent les Frères pour la com-position de son œuvre, il décrit la retraite de M. de La Salle dans un jardin solitaire près des Augustins à une date non précisée mais autour des faits du « grand embarras » du saint sur l'élection entre garder son canonicat ou se donner totalement aux maîtres et aux écoles. Le Mémoire s'exprime ainsi :

« Ha ! dit le Mémoire que nous copions, si les murailles du petit cabinet qui lui servait de cellule pouvaient parler, que ne diraient-elles pas de ses sanglantes disciplines et autres pieux excès dans lesquels le jetait l'ivresse spirituelle du vin nouveau qu'il commençait à goûter » 2.

1 R. I., 7.

2 BLAIN 1, pp. 182-183.

Ce que ni Blain ni les Frères ne saisirent de ces pénitences, c'était la relation entre elles, la solitude, la prière, la retraite, et la recherche de la volonté de Dieu dans sa situation concrète, lors de la croisée des chemins en 1681-1682 jusqu'à ce qu'il reconnût visiblement l'appel de Dieu. Il ne nous revient pas d'étudier les formes et les pratiques pénitentielles de l'ambiance culturelle du XVIIe siècle, et beaucoup moins de justifier les pieux excès de M. de La Salle, comme les appelle Blain. Sans doute la pratique de la pénitence chez de La Salle dut être notoire, pour exercer une telle impression sur les premiers Frères. Il faut la comprendre dans un contexte culturel et une vision anthropologique qui en beaucoup d'aspects tendait à nier le corps.

Mais précédemment nous avons déjà noté une constante : que la pénitence lasallienne est toujours liée à la recherche de la volonté de Dieu, à l'acceptation des exigences concrètes de la vie des Frères : ce sont les traits que nous avons vus dans la première communauté de Reims. L'austérité et la faim de Vaugirard sont des conséquences pratiques d'une lutte concrète pour maintenir l'œuvre dans la ligne vécue et non dans celle que voulait le curé de Saint-Sulpice — et la perte consécutive de son appui, y compris sur le plan financier. Les morti-fications et la prière durant les difficultés avec le nouveau curé, M. de La Ché-tardie, sont dans la même ligne de connaître la volonté de Dieu, d'y adhérer, intercédant pour les Frères jusqu'à ce que le curé change d'attitude. Les mépris et la perte de ses droits devant les autorités civiles, par suite des accusations des corporations de maîtres, sont des conséquences assumées par sa détermination inflexible de maintenir l'œuvre comme Dieu la veut. Rien de cela n'est détaché de l'expérience de l'œuvre de Dieu.

La règle que nous étudions maintenant ne fait que confirmer cette cons-tante. De La Salle assume la charge de supérieur comme un appel de Dieu; il tient la place de Jésus-Christ et assume par conséquent aussi ses responsabilités dans l'œuvre de réconciliation du Christ. Cette pénitence ainsi comprise ne se réduit pas à une affaire individuelle; elle a une dimension communautaire. En outre cette dimension communautaire n'est pas seulement en relation avec la mission, mais également perçue en liaison avec l'œuvre réconciliatrice du Christ. C'est aussi un signe d'une conscience très

aiguë du péché et de son caractère irréductiblement opposé à l'œuvre de Dieu; du monde sous la domination du péché et de l'œuvre de la nouvelle création visible dans l'association pour tenir des écoles en procurant la gloire de Dieu.

Ainsi Blain et les Frères se sont-ils limités à une lecture superficielle de la pénitence de M. de La Salle. Leur participation à la même piété ambiante que vécut de La Salle les empêcha de faire une lecture transcendante-historique de la signification de la pénitence telle que la comprit de La Salle. Sans doute faudrait-il étudier quelque chose des relations nature-surnature dans le contexte culturel de M. de La Salle, pour ne pas courir le risque de tomber dans de faciles justifications. Thématiquement, cette opposition n'est pas dissociable de la conception de la Révélation-histoire. Une certaine tendance au dualisme pourrait conduire à transposer facilement l'opposition Révélation-nature dans le domaine du corps et de l'âme, ou de l'homme extérieur-homme intérieur. De La Salle n'échappe pas au langage catégoriel du monde d'idées et de senti-ments religieux, et sa manière de pratiquer la pénitence pas davantage.

Il faudrait pourtant voir si avec ce langage catégoriel et ces pratiques mar-quées par l'espace et le temps, on ne trouve pas des indices d'une conscience eschatologique de l'imminence de la nouvelle création, dans son opposition irréductible au péché, au monde sous la domination du péché. De La Salle vivait polarisé sur l'œuvre de Dieu, et cela, comme nous l'avons vu, impliquait une polarisation historique au milieu du monde. De La Salle embrasse incarna-tionnellement le monde, parce qu'il y reconnaît l'œuvre de Dieu et qu'il y adhère. C'est là qu'il expérimente l'imminence du Mystère du Christ en action dans le monde.

Il est intéressant de noter en outre qu'il ne s'agit pas d'une application de mérites, ce qui pourrait nous conduire à une lecture extrinséciste. De La Salle comprend que dans son histoire il a été appelé par Dieu, pour une charge, avec le Christ; il assume les responsabilités de sa charge. Nous voyons par là que la pénitence qu'il s'impose et probablement les pénitences surérogatoires, il ne les comprend que dans la poursuite de sa charge, de ce qu'il a reçu par l'ordre de Dieu, en tenant la place du Christ. La pénitence est par conséquent en relation avec une compréhension de l'action de Dieu qui l'appelle avec d'autres, pour une mission. Elle est ainsi intimement liée avec la direction des Frères, dont il se sent responsable, et l'extension de l'œuvre de Dieu qui s'oppose au monde sans salut. Œuvre réconciliatrice, ministère personnel portent aussi les traits de la Passion du Christ, non pas comme une imitation extérieure de cette passion, mais comme une acceptation libre de la mission commune, de laquelle il est responsable devant Dieu. B. — APPORTS COMPLÉMENTAIRES DE L'ÉTUDE DE QUELQUES « LETTRES » DU FONDATEUR

Les Lettres de M. de La Salle constituent un bloc d'écrits d'une valeur inappréciable pour l'étude que nous faisons de son expérience religieuse et de la manière dont il la comprend dans l'exercice des devoirs de sa charge. Les

Règles que je me suis imposées et les faits que nous avons étudiés nous montrent en effet que ses occupations pour gouverner et étendre la Société des Ecoles chrétiennes forment le contexte même de son expérience religieuse. Les Lettres sont pour leur part un témoignage direct de la manière dont il conduit les Frères, dirige la Société, éduquant en ces hommes avec lesquels il vit associé, le sens religieux de leurs fonctions. Elles nous révèlent ainsi d'une manière très directe et personnelle la manière dont il comprend la vie des Frères et en défi-nitive la manière dont il comprend sa propre vie. De La Salle partage avec eux ce qu'il a vu et vécu, les conduisant avec grande tendresse, mais avec grande fermeté aussi, de manière à ce qu'ils réalisent leurs fonctions dignement, en vue de l'œuvre de Dieu qui les a réunis et envoyés.

Quand on pense que durant des années le Fondateur reçut la correspon-dance des Frères et répondit personnellement aux redditions mensuelles qu'ils lui écrivaient, les lettres que nous possédons sont peu nombreuses. Celles qui nous sont parvenues ont été publiées dans une édition critique par le Frère Félix-Paul1. Cette édition a permis que ces écrits, en grande partie inconnus, soient parvenus à un public plus étendu. Le groupement des lettres par desti-nataires est utile, certes, en ce qu'il

permet de suivre l'itinéraire du Fondateur avec une personne. La numérotation introduite oblige alors à disposer les Lettres en un ordre non chronologique. Cela ne permet pas de les citer dans la période qui leur correspond ni de voir la progression et les constantes dans la pensée et l'action de M. de La Salle. Peut-être la difficulté la plus grande consiste-t-elle en ce que cette présentation n'a pas fait de distinctions entre les lettres dont nous possédons l'original autographe, celles qui sont des copies authentiques dont l'original a été perdu, et celles qui sont des copies recons-truites à partir de Blain ou d'autres sources. Pour toutes ces raisons, une étude systématique des Lettres serait très précaire si on les citait de n'importe quelle manière. Une nouvelle édition critique est nécessaire.

D'autre part nous connaissons fort peu de choses des destinataires, des situations concrètes que vivent les personnes auxquelles de La Salle écrit, des communautés où ils se trouvent, etc... Une édition critique devrait nous infor-mer plus amplement sur les données personnelles des destinataires et des situa-tions concrètes des communautés, si l'on ne veut pas courir le risque de passer très rapidement sur le poids historique des réponses de M. de La Salle. Sans cette connaissance critique, nous courons le risque de tomber dans des abstrac-tions rapides ou de céder à la prétention de créer une spiritualité à partir des

1 Les Lettres de Saint Jean-Baptiste de La Salle, édition critique par le Frère FÉLIX-PAUL, Paris, Procure générale, 1954.

Lettres. Or, de La Salle ne compose pas une spiritualité abstraite. Il répond aux préoccupations, aux aspirations, aux limites de personnes concrètes, avec un itinéraire historique précis, dans une communauté donnée, en un temps donné.

La limite même imposée à ce travail qui n'étudie que les paroles-force de M. de La Salle, et se veut en garde contre toute prétention d'une généralisation facile, vaut aussi pour les Lettres. Leur caractère fragmentaire et le manque de connaissance de la densité historique des faits, doivent nous faire nous défier d'une totalisation généralisante. Mais même dans leur caractère fragmentaire, et sans prétendre en abstraire une spiritualité lasallienne, nous pouvons trouver dans ces Lettres quelques éléments qui nous fassent mieux pénétrer au cœur de son expérience, comme les autres documents étudiés dans les chapitres précédents.

De La Salle révèle parfois quelques données intimes de sa manière de répondre à la Providence. Elles sont réduites, mais elles peuvent être indices de constantes avec les paroles-force que nous avons constatées précédemment. Mais plus nombreux encore sont les indices de constantes dans sa manière de gouverner et de diriger les Frères vers une expérience évangélique de leur ministère scolaire lequel, à son tour, nous renvoie au nœud de l'expérience personnelle de M. de La Salle dans cette période où il gouverne et étend l'œuvre de Dieu, en adoptant évangéliquement le monde.

En raison des limites que nous impose l'état actuel des études critiques sur les Lettres, nous devrons nous limiter à un échantillonnage qui soit suffisamment significatif de ces indices. Nous ne pouvons pas entreprendre dans le contexte de cette étude un travail systématique qui embrasse toutes les Lettres. En atten-dant que se prépare une nouvelle édition critique et que s'entreprenne une étude systématique plus ample, nous retenons quelques Lettres autographes dans le but de pénétrer un peu dans l'expérience de M. de La Salle. Nous nous arrêterons sur quelques-unes d'entre elles considérées dans leur ensemble en signalant la période à laquelle elles correspondent pour noter quelques constantes. Nous étudierons son itinéraire avec quelques Frères. Ces deux manières de nous approcher des Lettres devra nécessairement laisser de côté de nombreuses données qui ne laissent pas d'avoir leur importance, mais elles nous paraissent suffisantes pour les mettre en relation avec les faits que nous avons étudiés dans ce chapitre, et pour approfondir l'expérience personnelle du Fondateur.

Les Lettres du Fondateur aux Frères Denis, Clément et Anastase recouvrent une période entre 1701 et 1711 1. Nous les examinons ensemble, pour voir les

1 Sur les dates et destinataires, cf. documents 10 à 12, Lettres, éd. critique, p. 33 ss.; document n° 9, p. 29 ss. et document n° 1, p. 15 ss.

constantes que de La Salle éduque dans les Frères. Nous ne perdrons pas de vue, cependant, qu'il ne s'agit pas de constantes abstraites; de La Salle écrit à diverses personnes, avec divers problèmes personnels et de communauté ou dont la fonction scolaire est différente. Mais il nous semble que ces textes con-firment sa manière de gouverner et de diriger dans la ligne des vœux de 1694 et des Règles approuvées par la communauté 1.

Une constante évidente qui attire l'attention dans les Lettres est la fermeté de Jean-Baptiste pour référer les Frères à la volonté de Dieu. Ainsi par exemple, au Frère Clément, à propos de son rhumatisme :

« Ayez, je vous prie, égard d'être bien prudent et de vous conformer en tout à la volonté de Dieu et surtout dans une soumission non seulement extérieure mais intérieure... » « La vue de Dieu dans vos exercices est ce qui contribuera le plus

à ce que vous les fassiez bien. Dieu ne demande pas seulement l'extérieur de nos actions, il veut qu'elles se fassent avec des dispositions intérieures » 2. Et au Frère Denis :

'< Ce n'est pas assez d'avoir la pensée d'aller à Dieu le plus parfaitement qu'il vous sera possible, il faut le faire en effet et on ne le fait qu'autant qu'on se fait de violence. Je suis bien réjoui de votre abandon à Dieu et de votre indifférence pour quelque lieu que ce soit, elle est aussi nécessaire dans notre communauté » 3. L'abandon à la volonté de Dieu n'est ainsi pas autre chose que l'acceptation réelle des situations concrètes. La spiritualité de faire les choses par des motifs de foi et en vue de faire la volonté de Dieu n'est pas une simple réduction psy-chologique, mais l'acceptation concrète du tissu de l'existence, jusqu'à se faire violence.

Prière et présence de Dieu ne sont pas détachées de cette réalité concrète où se reconnaît la volonté de Dieu et où le Frère y adhère. Voyons-le dans la lettre au Frère Denis :

« Faites aussi que la sainte présence de Dieu vous soit si fréquente, car elle est le principal fruit de l'oraison, mais elle vous servira de peu si vous ne vous mettez en peine de vous mortifier et si vous cherchez vos commodités » 4. L'insistance auprès du Frère Denis doit sans doute correspondre à une situa-tion concrète de ce Frère. Le Fondateur ne propose pas une spiritualité d'in-

1 Voir par exemple document n° 12 et commentaire, op. cit., p. 43.

2 Nous citerons les Lettres d'après la numérotation des documents par FÉLIX-PAUL 9, 1 et 7.

3 Doc. 10, 4, 8; cf. aussi 1, 2.

4 Doc. 10, 3.

tention, mais une référence de toute la vie, de la prière, du corps et de l'esprit. Les intentions ne suffisent pas. Et les pratiques qu'il propose, prière, mortifi-cation, régularité, sont vues en référence à la présence de Dieu. De La Salle l'éduque ainsi à une « application intérieure... car c'est elle seule qui est capable de sanctifier nos actions ». — Les recommandations de M. de La Salle relative-ment à la présence de Dieu, à la prière, à la mortification, ne sont pas détachées de l'expérience de l'école. Ainsi par exemple :

« Rentrez souvent en vous-même pour renouveler et fortifier en vous le souvenir de la présence de Dieu. Plus tâcherez-vous de l'avoir et plus vous aurez de faci-lité à bien faire vos actions et bien remplir vos devoirs » 1. On pourrait multiplier les citations; une étude plus systématique pourrait être faite sur la non-distinction entre les devoirs de l'école et les devoirs du salut personnel. Mais il nous semble que les exemples précédents illustrent suf-fisamment que les pratiques que de La Salle recommande à ses disciples sont en fonction de l'accomplissement de l'œuvre de Dieu. La régularité et l'obéissance sont également vues dans la même perspective et avec la même référence : comme un appui et un support dans l'itinéraire pour connaître la volonté de Dieu et y adhérer réellement, et pas seulement par l'intention 2.

En ce sens, l'insistance très grande que prennent dans ses Lettres les recom-mandations sur l'école et sur son fonctionnement n'est pas surprenante, bien que moins connue. Pratiquement toutes les Lettres contiennent l'une ou l'autre référence soit à certaines difficultés du Frère relativement à l'école, soit à son bon fonctionnement. On retrouve toujours la même volonté de faire en sorte que

les Frères réalisent bien leurs devoirs et que les écoles croissent et fonc-tionnent bien. Voyons quelques exemples; une lettre au Frère Denis :

« Finissez en peu de mots avec les personnes qui viennent à la porte de l'école pour ne pas faire perdre le temps aux écoliers. Soyez exact à les reprendre et encore plus les ignorants que les autres. Il est honteux de leur donner des noms injurieux... Je suis bien content de ce que vous ayez présentement un bon nombre d'enfants. Ayez soin de l'entretenir » 3. Et il rappelle au Frère Clément la règle de l'école :

« Gardez-vous bien de frapper les écoliers de la main... Vous savez que c'est une chose défendue par les règles... Si vous savez comment je pourrai faire pour empêcher les écoles de nos Frères de se détruire, vous me ferez plaisir de me le faire savoir, car il faut faire en sorte de les maintenir. Il me paraît qu'il faut ren-

1 Doc. 1, 5.

2 Cf. Doc. 1, 3; 9, 5-6; 10, 5; 11, 20; 12, 10.

3 Doc. 11, 14-16, 25.

voyer les écoliers qui ne sont pas assidus et qui viennent tard, car c'est un désordre dans les écoles de souffrir l'un ou l'autre » 1. Ces recommandations de M. de La Salle ne révèlent pas seulement le pédagogue et le Fondateur des Frères qui se réjouit de l'augmentation du nombre des écoliers, mais nous pouvons parler ici d'une « parole-force », manifestant la détermination continuelle du Fondateur pour que les écoles fonctionnent bien, croissent, soient efficaces. En outre le Fondateur n'est pas un homme seul; il agit comme un « associé » pour tenir « ensemble » les écoles. Sa direction n'est pas seulement verticale, mais il recueille, cristallise les expériences pédagogiques des Frères. L'école lasallienne n'est pas le produit d'une invention à partir d'idées, mais d'expériences que le Fondateur organise en référence à la con-tinuité et à l'extension d'une structure pastorale réellement efficace.

Et tout cela n'est pas indépendant de son expérience de l'œuvre de Dieu, de sa consécration avec d'autres, pour une mission. La forme de gouvernement et la structuration de méthodes pédagogiques postulent ainsi cette constante : éduquer les Frères à accomplir leurs fonctions en se référant à l'œuvre de Dieu. Mais cela ne se produit que dans le réalisme de l'itinéraire spirituel de personnes qu'il éduque, auxquelles il recommande des pratiques, pour lesquelles il organise des exercices. Tout cela, en relation avec une école où l'on annonce efficacement l'Evangile.

Nous n'avons pu présenter qu'un échantillonnage de quelques thèmes, de quelques constantes. Il nous semble que cet échantillonnage nous invite à une lecture des Lettres en un autre registre. Celui de l'expérience de l'« association pour une mission »; les exercices de communautés, les pratiques ascétiques, l'organisation des écoles apparaissent alors en une unité existentielle qui n'est pas donnée, mais qui est celle de l'itinéraire en tension d'une communion qui se réfère constamment à la vue de Dieu, à l'œuvre de Dieu. L'unité indissociable apparaît alors plus clairement de l'état — et de la fonction — de la communauté et du ministère, des pratiques ascétiques et de l'emploi. L'unité qui se fait, qui se refait et qui grandit.

Le Fondateur conduit les Frères dans cet itinéraire comme celui qui a la charge, mais aussi comme le père qui connaît intimement les limites et les pos-sibilités de ses Frères. Il ne se laisse cependant pas emporter par une tendresse a-critique, mais il les conduit énergiquement avec le regard sur l'Evangile. Son attention à leur réalité, à celle des écoles nous fait penser que ce regard à l'Evan-gile est moins l'attention sur un livre, sur des formes évangéliques idéales, sur

1 Doc. 9, 2, 9, 10. 19

des pratiques abstraites d'ascèse déduites de la tradition monastique, qu'un regard profond sur l'action de Dieu dans leurs vies. Leurs itinéraires unis sont lus comme un itinéraire religieux où Dieu réalise son œuvre, aussi bien en eux que dans les écoles, ou en eux pour les écoles, en eux dans les écoles.

Ceci nous invite à un autre registre de lecture des Lettres : suivre l'itiné-raire du Fondateur avec un Frère en particulier. Les Lettres au Frère Matthias peuvent nous aider à découvrir quelque chose de

ces constantes lasalliennes dans l'interaction avec un Frère, entre 1706 et 1708 1. Nous devrons néces-sairement fragmenter les Lettres pour souligner cette interrelation. Nous le faisons consciemment, dans le but de voir la progression et les attitudes de M. de La Salle.

Le Fondateur partage les peines du Frère avec tendresse, mais avec un grand esprit critique, en connaissance de cause des situations, comme le montrent ses deux premières lettres :

« Je ne demande plus que de vous soulager dans vos peines... Faites-moi connaître toutes vos peines >' 2. — « Je sais comme vous avez été à Paris. Je vous crois plus incommodé d'esprit que de corps. Tant que vous serez soumis, Dieu vous sou-tiendra. Je suis fâché que vous soyez en chagrin. Je ferai tout ce que je pourrai pour vous l'ôter » 3. Le Fondateur suit ainsi l'itinéraire d'un Frère, il le change de maison; mais celui-ci ne se tranquillise pas. La réponse du Fondateur est énergique :

« Vous n'auriez pas dû me tant presser pour vous envoyer si loin pour en vouloir revenir si tôt... Assurez-vous mon très cher Frère... je ferai tout ce qui conviendra pour vous » 4. La tendresse, la compréhension et l'accès aux désirs du Frère ne vont pas sans une invitation critique; de La Salle ne se substitue pas aux responsabilités du Frère dans son propre itinéraire :

« Je pourvoirai à ce qu'on vous conduise à Dieu avec grâce et non avec dureté et il n'y aura rien que je ne fasse pour procurer votre bien et votre salut, mais agissez donc de votre côté avec plus de grâce et non par humeur et passion (...).

Il faut aller à Dieu, mon très cher Frère, et travailler à vous sauver. N'abusez pas des moyens que Dieu vous en donne » 5.

1 Doc. 42-51, op. cit., p. 234 ss. Sur le destinataire, ibid., pp. 234-235.

2 Doc. 42, 2, 7.

3 Doc. 43, 5.

4 Doc. 44, 5, 6.

5 Doc. 45, 5, 8.

Dans les difficultés du Frère, de La Salle continue toujours à agir d'une manière à la fois compréhensive et critique dans la lettre suivante :

« Je suis fort fâché, mon très cher Frère, que mes lettres vous fassent de la peine.

Je ne vous écris rien cependant qui vous en donne sujet. Je vous écris avec le plus de cordialité qu'il m'est possible et je ne vous écris rien que pour votre bien. Ainsi je crois que vous devez le bien prendre » 1. Le ton change dans la lettre suivante. De La Salle commence par insister sur les exercices et les devoirs, et ses observations sont plus exigeantes 2. Nous arrivons finalement à une lettre où de La Salle parle de ses attitudes personnelles dans l'itinéraire qu'ils ont parcouru ensemble :

« Vous avez raison de me demander pardon de vos lettres car elles ont été quel-quefois non seulement bien indiscrètes mais bien offensantes et je ne sais pas comment on peut écrire de cette manière. J'ai tâché cependant de ne m'en point offenser et de n'en avoir pas de peine par rapport à moi » 3. A partir de cette lettre, le Frère se stabilise et les lettres suivantes sont remplies des recommandations habituelles de M. de La Salle sur la régularité, la com-munauté, l'unité entre exercices de communauté et école, la soumission et le recueillement. Cet itinéraire nous montre ainsi que de La Salle n'impose pas d'attitudes et de formes évangéliques. Il prend le Frère tel qu'il est, avec ses limitations, ses inquiétudes. Dans tout le processus, il semble que toute valori-sation subjective passe au second plan; de La Salle est le père affectueux et attentif aux nécessités de son Frère; il le comprend, il l'aide, il se montre cordial; mais en même temps il discerne avec lui, l'aidant à voir au-delà de l'endroit où il est. Une fois que le Frère se stabilise, il éduque alors les exigences plus pro-fondes de ses devoirs de communauté et d'écoles.

La même attention à la réalité des situations et des personnes, de La Salle la montre quant à la direction des écoles, des fondations, etc. 4. Un itinéraire plus fascinant, et qui mériterait une étude monographique, est celui des Lettres au Frère Gabriel Drolin à Rome 5. Celui-ci avait été envoyé par de La Salle dans la ville éternelle, avec une mission difficile et très prenante. Drolin est l'«

associé », l'ami intime de M. de La Salle avec lequel il avait fait le vœu d'association depuis 1691; il n'est donc pas surprenant que le ton des Lettres

1 Doc. 46, 1; remarquer surtout le texte 46, 4 où le discernement devient plus critique.
2 Doc. 47.
3 Doc. 48.
4 Doc. 40-41, op. cit., p. 223 ss.
5 Doc. 13 à 32, op. cit., p. 44 ss.

soit différent. Le Fondateur lui rappelle souvent l'abandon à la Providence, à Dieu : une Providence que lui-même représente aussi pour Drolin :

« Je ne sais pas si c'est que vous craignez de vous abandonner trop à la Provi-dence; ne croyez pas que je vous abandonnerai » 1. Evidemment les recommandations à l'abandon s'inscrivent dans un contexte complexe de situations incertaines que vit Drolin; de La Salle l'anime cependant à voir dans le jeu de la conjoncture les ordres de Dieu, à se conduire par l'Esprit de Dieu, et non par le jeu des influences humaines 2. Surtout dans une lettre, de La Salle révèle quelques confidences sur la manière dont il comprend la Providence :

« Pour moi, je n'aime pas à m'avancer en aucune chose et je ne m'avancerai pas à Rome non plus qu'ailleurs. Il faut que la Providence s'avance la première et je suis content » 3. Nous sommes sans doute ici devant une parole-force, une manière intime dont de La Salle comprend que Dieu conduit sa vie.

Dans la correspondance avec Drolin, on note toujours le réalisme d'une mission qu'il veut mener à son terme. Le Fondateur se préoccupe des dépenses, mais surtout il se soucie de la réalisation de l'œuvre. Surtout il rappelle con-tinuellement à Gabriel qu'il doit vivre selon sa vocation. De La Salle attire son attention sur des choses fondamentales dans la vie de la communauté : le latin, l'habit, l'école et le catéchisme, la finalité de l'Institut :

« Je vous prie sur toute chose de ne rien faire qui soit contraire à votre Institut » 4.
— « Si où vous faites le catéchisme vous y pourriez faire l'école ce serait bien le mieux » 5. — « A l'égard du catéchisme il me paraît qu'il est à propos et de con-séquence que vous le fassiez dans votre école ». — « Je n'aime pas que nos Frères fassent le catéchisme dans l'église. Cependant s'il est défendu de le faire dans son école, il vaut mieux le faire dans l'église que de ne le point faire » 6. Malheureusement, nous n'avons pas les lettres de Drolin; mais les rares que nous gardions de M. de La Salle, les réponses à Drolin entre 1704 et 1707 mériteraient une étude systématique, d'autant plus que c'est une période au cours de laquelle la physionomie de l'Institut s'affine, ainsi que sa finalité apos-

1 Doc. 14, 5.
2 Cf. les documents 16, 7, 8, 10, 11; documents 19 et 20 et finalement le document 21, 7, 8,17.
3 Doc. 18, 18; cf. aussi 24, 6-8.
4 Doc. 13, 16.
5 Doc. 14, 19; cf. aussi documents 14 et 20.
6 Doc. 18, 14, 16.

tolique. Nous pensons que ces échantillons fragmentaires de la correspondance avec Drolin sont suffisants pour montrer la richesse d'expérience qui se passe entre le Fondateur et Gabriel, occupés à étendre l'œuvre. La Société des Ecoles chrétiennes possède déjà une personnalité; les Frères travaillent ensemble dans les écoles, avec une finalité apostolique définie, des méthodes expérimentées en association. De La Salle agit en tout comme l'homme polarisé sur la Providence et, du même élan, avec la Société des Frères. Une œuvre qui est de Dieu et qui ne se dirige donc pas ni ne s'établit par l'esprit du monde, les pouvoirs du monde, ni même le soutien ecclésiastique mais uniquement sur la Providence. Dieu conduit.

Les lettres à Drolin, comme celles aux autres Frères, sont remplies de nouvelles concrètes, de ce qui se passe en France, de ce qui arrive à des Frères, à des écoles, à des fondations nouvelles ou à d'autres qui se ferment. De La Salle est peu occupé d'évoquer ses affaires personnelles; il aime ses

Frères avec ten-dresse, mais d'une manière critique. Il proteste de sa fidélité envers eux; il tra-vaille en association, il donne des recommandations sur l'école; il demande à Drolin des renseignements sur ce qui se fait à Rome. Les peines, les joies, tout est partagé.

Mais l'attention se centre sur une mission à remplir. Que les écoles croissent avec ordre, avec succès. Vivre d'accord avec les pratiques de l'Institut ce n'est pas seulement maintenir une uniformité externe, mais manifester une identité qui s'est affirmée dans l'histoire, dans l'itinéraire entrepris ensemble. En ce sens le refus du latin, du monde rappelle sans cesse le Mémoire sur l'Habit, les règles, les vœux. Mais cette identité s'est en outre affirmée et approfondie dans une finalité spécifique. Les pratiques de communauté ne sont pas des pratiques fragmentaires recueillies de divers auteurs : c'est l'expérience religieuse même de l'association qui est allée en se structurant. Ces pratiques ne sont d'ailleurs pas détachées de la mission apostolique : école et communauté s'im-pliquent l'une l'autre en une unité indivisible.

Cette très brève incursion dans les Lettres nous manifeste un peu le monde dans lequel se meut de La Salle, un monde concret de relations, qui s'unissent dans l'itinéraire religieux d'une association qui embrasse le monde avec une mission. CONCLUSION

Les Règles que je me suis imposées et les Lettres de M. de La Salle nous aident à saisir son expérience religieuse telle qu'il la comprend dans l'action même qu'il déploie en « conduisant » la Société. Gouverner équivaut à diriger, organiser les expériences de l'« association », et de La Salle organise de fait les formes d'exercices de la communauté, les pratiques ascétiques, aussi bien que les méthodes et la manière de conduire les écoles. En tout cela, sa référence ultime est l'action de la Providence, faisant son œuvre, action dont il se consi-dère comme un instrument. Sa prière, sa mortification, sa pénitence, les pra-tiques de communauté qu'il vit lui-même avec les Frères sont toutes référées à l'ordre de Dieu, à la volonté de Dieu. De La Salle vit en présence de Dieu, mais ce n'est pas une expérience abstraite : il reconnaît l'œuvre de Dieu dans le tissu même du gouvernement et de l'extension de l'œuvre. Sa référence n'est donc pas passive. Mais c'est une contemplation active, une action contemplative dans l'histoire.

De cette manière, nous pouvons constater les constantes avec les chapitres précédents. La fidélité au réel, au visible, au concret. L'attention effective aux appels intramondains, dans un itinéraire qui n'est plus seulement de recherche, mais l'itinéraire communautaire de quelques associés qui répondent en adoptant le monde avec une mission. De cette manière nous voyons comment l'itinéraire juridique prend signification dans un itinéraire en communauté, en tenant ensemble les écoles. Et tout cela est référé exclusivement à la gloire de Dieu.

De La Salle ne suit pas en cela ses caprices personnels, mais il est inflexible à poursuivre l'œuvre qu'ils ont entreprise ensemble, sans permettre à des influences internes ou externes de la faire dévier. Cette fidélité est sans doute une fidélité à l'œuvre de Dieu. Mais n'oublions pas que cette fidélité d'identité et d'action est historique. Elle nous renvoie rétrospectivement au Mémoire des Commencements, au Mémoire sur l'Habit, à la Formule des Vœux. Fidélité donc qui garde sa densité intramondaine et historique.

Ni fixisme, ni incapacité de changer. De La Salle est attentif aux change-ments, aux idées nouvelles, à des œuvres nouvelles, il recueille dans le milieu culturel où il vit des pratiques et des méthodes ascétiques et pédagogiques, mais d'une manière critique. Tout cela dans le but d'une éducation mutuelle dans la communauté qui découvre sa mission avec plus de précision. La mission précise ainsi l'identité de la Société des Ecoles chrétiennes. De La Salle ne pré-cise pas cette identité à partir de livres et d'idées, mais à partir de l'expérience vécue de l'association, telle qu'ils la vivent dans leur contexte culturel. Il ne précise pas l'identité de la Société à partir de ce qu'ils font, mais à partir de ce qu'ils sont : envoyés, appelés, réunis par l'action de la Providence pour tenir des écoles qui procurent la gloire de Dieu.

Nous découvrons ici de nouveau le radicalisme historique et transcendantal de l'expérience évangélique de M. de La Salle. Un radicalisme qui le polarise du même mouvement sur Dieu et sur le monde. Une manière de gouverner qui implique une manière d'organiser à la fois la communauté

et l'école en vue de cette œuvre de Dieu qui se réalise, qu'il établit. De La Salle est évangéliquement inflexible et s'oppose à tout ce qui, de l'extérieur, pourrait occasionner des dommages à cette œuvre. Il est inflexible aussi pour éduquer les Frères dans cette ligne où état et emploi s'impliquent mutuellement. Et c'est dans cette tension toujours présente d'hommes en communauté pour une mission qu'il éduque la référence exclusive à l'action, à la présence, à la volonté, à l'ordre de Dieu, de la Providence. Ses lettres le montrent systématiquement. De La Salle ne fait pas de distinction entre ce qu'il fait pour gouverner la communauté et ce qu'il fait pour son salut. Il n'établit pas davantage ce dualisme dans la vie des Frères. Pratiques ascétiques, règles, exercices, méthodes pédagogiques sont acceptés communautairement et établis pour s'éduquer à une attention constante et exclusive à l'œuvre de Dieu.

Cette expérience fait que cristallise non seulement la physionomie du gou-vernement de la communauté, mais que sa finalité se profile avec plus d'atten-tion. Sa vie entière est référée à ce Dieu qui a appelé, qui appelle, et qui réalise son œuvre. Les règles personnelles de M. de La Salle et les Lettres nous amènent à percevoir la réalité de l'expérience lasallienne qui n'est pas fuite des respon-sabilités ni fixation dans des structures passées, ni dilution dans un présent d'intentionnalité. Aucune réduction psychologique ni phénoménologique.

Dans l'expérience de gouvernement et d'extension de l'œuvre, nous trou-vons cette constante basique de mémoire — conscience de l'action de Dieu dans le passé — d'espérance, et donc d'organisation stratégique aussi bien à l'inté-rieur de la communauté que dans les écoles qu'il a en charge, de manière que continue l'œuvre de Dieu. Cette conscience de mémoire-espérance est vive dans la tension d'un présent de relations vécues que de La Salle assume avec toute sa densité : les problèmes des Frères, des communautés, les appels de personnes qui veulent fonder des écoles, les difficultés d'écoles qui ne fonc-tionnent pas bien. Et cela ne l'enferme pas dans une spiritualité d'intention-nalité d'un présent absolutisé et abstrait. De La Salle vit son itinéraire en association avec d'autres, il chemine avec ses Frères; il les comprend, il les aide à discerner, leur rappelant ce qu'ils ont promis de vivre, les aidant à organiser les écoles.

Sans cette densité historique nous pourrons difficilement comprendre la constance d'attitudes religieuses que nous avons constatées antérieurement, leur affinement et surtout la manière dont cristallise l'identité, non seulement juridique (bien que cependant également dans ses formes de gouvernement centralisé et hiérarchique) d'une société qui se comprend référée à une finalité apostolique : l'œuvre de Dieu. Identité et finalité s'impliquent mutuellement, se précisent en un itinéraire réel, où la conscience que Dieu agit ici et maintenant ne fait pas échapper les Frères à leurs responsabilités, mais les pousse à adopter le monde des pauvres, faisant les choses aussi parfaitement qu'ils le savent et le peuvent. La conscience de l'action de Dieu ne freine pas son action, ni ne fait se dissiper la densité des engagements. Mais au contraire, ces engagements constituent le contexte même de la rencontre avec Dieu.

C'est seulement de cette manière que nous pouvons comprendre la cons-cience eschatologique d'une société qui ne veut pas accepter de compromis avec des pouvoirs civils et ecclésiastiques. Retirés du monde, les membres de la Société des Ecoles chrétiennes se préoccupent peu de trouver une position dans le monde. Ce qui les intéresse est d'exercer leur mission gratuite et universelle. La forme de gouvernement de l'association est ordonnée à cet exercice de la mission et non à une recherche de sécurités intérieures ou extérieures. La structuration est donc un itinéraire d'appui et de soutien où s'exprime la volonté de vivre en association efficacement et de tenir ensemble les écoles d'une manière efficace, les deux choses dans la conscience que c'est l'œuvre de Dieu, le dessein de salut qui continue à s'actualiser pour les pauvres. Expérience eschatologique sans doute de l'imminence du salut qui arrive ici et maintenant dans leur vie de consacrés ensemble pour tenir les écoles ensemble.

De là l'inflexibilité lasallienne aussi bien avec lui-même qu'avec les Frères, les autorités et institutions extérieures. Cette inflexibilité ne peut se comprendre sans attention au dessein de Dieu actuel. Ceci ne se manifeste pas en des pra-tiques ou en des méthodes pédagogiques, mais dans

l'unité en tension de vies d'hommes qui organisent leur existence d'associés avec des pratiques, des exercices, etc... qui organisent leurs écoles de telle manière qu'ils s'éduquent mutuellement, maîtres et élèves, dans l'unique référence à l'Evangile.

Comme on le voit, l'expérience religieuse de M. de La Salle est indisso-ciable de celle de ses Frères. Même dans le plus intime et le plus confidentiel que nous avons pu toucher de son expérience, nous voyons cette conscience d'« association ensemble pour tenir les écoles » et cette association est l'œuvre de Dieu, le dessein salvifique en acte pour les maîtres, les élèves, pour lui-même. De La Salle trouve Dieu et aide ses Frères à reconnaître Dieu dans l'itinéraire, y compris dans son support juridique et de gouvernement, dans son support méthodologique et pédagogique, d'associés pour une mission.

L'action formatrice de M. de La Salle est donc le contexte réel des relations mtramondaines qui forment son expérience religieuse. La structuration de la communauté et des écoles est référée exclusivement, dans une unité d'histoire et de recherche, à l'œuvre de Dieu. Cet itinéraire postule l'exigence d'un engagement réel avec d'autres, avec des œuvres, l'intention de poursuivre, l'intention de voir le projet se matérialiser et continuer. Et c'est l'œuvre de Dieu. De la même manière, les œuvres pédagogiques et ascétiques qu'il écrit pour les Frères doivent être étudiées à la lumière du vécu, si nous ne voulons pas courir le risque de faire des abstractions faciles ou de créer une spiritualité lasallienne désincar-née de pratiques ascétiques et une pédagogie lasallienne de recettes pratiques.

Les œuvres ascétiques avec toute la densité historique et les dépendances littérales ne tendent pas à éduquer une expérience religieuse abstraite et frag-mentée, et moins encore détachée de l'emploi. Au contraire, ce sont des direc-tives qui aident le Frère à comprendre et vivre la dimension religieuse profonde de son ministère. Les œuvres pédagogiques à leur tour organisent le bon fonc-tionnement des écoles de son « ici et maintenant », situant en outre le contexte vital où le Frère vit quotidiennement l'œuvre de Dieu en action.

Œuvres pédagogiques et ascétiques s'impliquent réciproquement et doivent être étudiées dans leur corrélation. C'est seulement de la sorte qu'on pourra voir, dans le contexte vital, comment de La Salle parle à des hommes « appelés de Dieu », envoyés, identifiés au Christ, mus par l'Esprit. En un mot, consacrés en association au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint pour procurer la gloire de Dieu par l'établissement des écoles gratuites. C'est seulement ainsi, et en respectant les limitations et la densité du langage catégoriel et la mentalité qui s'exprime en certaines pratiques, que pourront être comprises ces œuvres dans leur véri-table signification.

Les Frères sont des hommes nouveaux d'une création nouvelle, ils vivent dans la foi, brûlent de zèle pour le salut. Dans leur vie, dans leurs paroles et leur action se manifeste le mystère actuel salvifique de Dieu qui fait irruption avec la Bonne Nouvelle pour les pauvres. Plongés totalement dans une histoire com-prise comme histoire du salut, dans le corps du Christ, ils actualisent concrète-ment ce salut dans le monde par le ministère. Ils adoptent librement le monde avec la liberté des enfants de Dieu, se référant radicalement, c'est-à-dire his-toriquement aussi, au Christ croissant au cœur du monde et de l'histoire.

Cette référence radicale ne se renferme pas dans un livre ou en un passé, ou en un présent éternel abstrait, mais elle ouvre ici et maintenant, dans la densité d'un engagement réel, en des relations réelles, à l'histoire du monde des hommes où Dieu se révèle. Evidemment l'Ecriture, les gestes de salut et de la vie ecclésiale occupent une place sans égale dans cette expérience. Le Frère réa-lise une fonction ecclésiale dans un monde qui se comprend comme chrétien.

Cependant, homme d'Eglise, d'un monde chrétien, le Fondateur ne peut accep-ter d'aucune manière les manœuvres du monde et de l'Eglise, lorsqu'elles sont sous la domination du péché. Le Fondateur conduit et se conduit avec la liberté des fils de Dieu, une liberté de lutte, d'opposition irréductible contre tout ce qui, en lui-même, en ses Frères, dans les institutions civiles ou ecclésiastiques, est incompatible avec le Royaume de Dieu.

La spiritualité que de La Salle vit et propose en partageant l'association pour une mission n'est pas une spiritualité superposée aux devoirs de sa charge ou à ceux de la charge des Frères dans l'école. Ce n'est pas davantage une spiri-tualité livresque, d'idéaux ou de formes à imiter à partir de traités ascétiques ou de l'Evangile même. Mais c'est la spiritualité qui se vit dans un itinéraire com-mun, en tenant ensemble les écoles et en référant tout à l'Evangile en acte, à l'œuvre de Dieu en acte ici et maintenant. Itinéraire historique et intramondain, donc, qui a toutes les caractéristiques d'une structuration communautaire et méthodologico-pédagogique qui porte les marques du temps, mais qui, préci-sément dans sa densité, révèle le « réalisme » intramondain d'une expérience de Dieu qui se révèle dans l'histoire, par son œuvre.

En somme, ce chapitre nous a montré la maturité spirituelle d'un homme tout entier de son temps et par là même tout entier de Dieu. C'est dans le réa-lisme concret du projet de la Société des Frères des Ecoles chrétiennes au sein de laquelle il vit, qu'il promeut, répond, suscite, éduque, se polarise totalement en Dieu et dans les pauvres. Sa forme de gouvernement, critiquée, et sans doute qui peut être dépassée dans ses formes concrètes, son organisation des écoles critiquée par les autorités et les institutions civiles ou ecclésiastiques, et peut-être déjà dépassée dans l'histoire sont cependant le tissu concret de son expé-rience religieuse : du Dieu qui fut fidèle à l'appeler, qui continue d'actualiser le salut, et qui appelle en avant. L'intention de faire en sorte que l'œuvre con-tinue, qu'elle poursuive effectivement sa fonction apostolique, n'est pas un rêve utopique mais la poursuite logique et inflexible d'une « mission qu'il doit accomplir avec d'autres ». L'œuvre des Frères est l'œuvre de Dieu.

D'une manière incidente, mais néanmoins très importante, ce caractère historique et transcendantal de l'expérience religieuse de M. de La Salle dans la manière de gouverner, structurant des pratiques communautaires et l'école comme instrument pastoral invite à poursuivre d'autres études. Il faudrait notamment examiner plus systématiquement l'enracinement culturel dans les idées et les sentiments religieux de son contexte vital, aussi bien des recom-mandations et pratiques ascétiques de M. de La Salle que de l'organisation des écoles. Son intransigeance à maintenir la société, la communauté et les écoles en une forme de gouvernement n'est pas une intransigeance « matérielle ». C'est l'intransigeance d'une fidélité historique, qui n'est pas fixée sur le passé, mais qui respecte les commencements et la structuration progressive de l'Institut. Elle se matérialise concrètement ici et maintenant pour lui en des formes réelles de pratiques, d'exercices, de méthodes. Et sa fidélité à les maintenir matérielle-ment est une fidélité à l'œuvre de Dieu. Ces pratiques ne sont pas des super-phénomènes éternels, mais elles ont leur enracinement réel dans les idées et les organisations de l'époque.

L'originalité de M. de La Salle consiste à les organiser d'une manière qui correspond à une identité et une finalité qui se profile et s'affine historiquement. De La Salle ne répète pas aveuglément des formes de corporations des maîtres, ni les formes traditionnelles de la vie religieuse. Ensemble, et par association, lui et ses Frères créent une communauté chrétienne dans l'Eglise au sein d'un monde chrétien, communauté qui a une personnalité et une mission com-munes. Sa fidélité à la concrétisation du projet ne s'enferme pas phénoméno-logiquement dans la défense de structures et de pratiques. Comme nous l'avons vu, il est moins préoccupé de définir juridiquement ou institutionnellement l'œuvre, que d'éduquer la valeur consécratoire et évangélique d'une « association pour une mission ».

Sa fidélité à Dieu passe par la fidélité aux structures qu'ils créent ensemble. Mais de La Salle et ses Frères vivent ultimement référés à l'œuvre de Dieu. Le manque d'études plus systématiques sur la thématisation et la structuration que l'on trouve dans les œuvres ascétiques et pédagogiques a conduit mal-heureusement à des distinctions entre vie religieuse et ministère, entre com-munauté et œuvre, ou si l'on préfère, entre identité et finalité : ces distinctions ne se justifient pas. Elles déforment la fidélité de M. de La Salle envers la Société des Ecoles chrétiennes; elles ont déformé en définitive la manière dont on a compris la fidélité au Fondateur. La fidélité de M. de La Salle est une fidélité qui passe par la médiation des relations entre personnes, de structures; mais le tout dans

un itinéraire juridique appuyant et exprimant un itinéraire de communion qui amène les Frères à se comprendre comme appelés et envoyés par la Providence pour établir les écoles des pauvres; et par cela se manifeste la gloire de Dieu, le salut. C'est donc une fidélité historico-transcendantale radicalement évangélique, celle d'une communion qui se meut dans l'histoire, en crois-sant dans la référence au Christ croissant, en adoptant librement le monde.

CHAPITRE IV
EFFACEMENT POUR LE BIEN
DE LA SOCIÉTÉ DES FRÈRES DES ÉCOLES CHRÉTIENNES

Le chapitre précédent a pu nous aider à mieux reconnaître le charisme personnel de M. de La Salle en exercice, dans son action constante pour con-solider et étendre la Société des Ecoles chrétiennes. Il serait pourtant inexact de s'imaginer cette action comme une vague irrésistible de succès. Bien plus, nous falsifierions le nœud de son expérience religieuse si nous réduisions sa mission au service inconditionnel d'une œuvre. L'irradiation charismatique que le chapitre précédent nous a fait entrevoir fut accompagnée d'une lutte incessante.

Déjà depuis 1699 dans la ville de Paris, les maîtres de la cité attaquaient l'école de Saint-Placide ouverte à la demande de M. de la Chétardie. M. de La Salle se fit l'avocat de la gratuité et gagna le procès. Il parle comme pauvre pour les pauvres, et il peut parler parce que ses paroles correspondent à sa propre expérience 1. L'extension de l'œuvre par laquelle il s'incarne dans le monde, l'adoptant évangéliquement en une association, et sa consolidation le conduisent inéluctablement au centre du monde, en de multiples relations avec les autorités civiles et ecclésiastiques, avec des institutions. La vie retirée de M. de La Salle serait faussée si on la comprenait comme celle d'un homme qui méconnaîtrait ce qui se passe dans son temps, ou dans sa communauté. Dans le concret de chaque jour, il répond à de nouvelles situations, toujours en vue de réaliser la mission pour laquelle il a été appelé parmi les Frères.

Sa mission, d'autre part, serait caricaturée, si nous la réduisions à la simple organisation d'une communauté, ou à la direction spirituelle de quelques Frères. De La Salle se sentit appelé à travailler à la consolidation et à l'extension de la Société; c'est ce qu'il fait dans ses réponses quotidiennes. Toutefois cette « asso-

1 Déjà en 1690, les maîtres des petites écoles obtiennent du Grand-Chantre une condamnation des initiatives scolaires de M. de La Salle; celui-ci se pourvoit en appel, et la première sentence est rapportée (ms Ça., pp. 53-54; ms Re., pp. 79-80; BLAIN 1, pp. 296-299). — En 1699, les mêmes demandeurs agissent auprès d'une autorité civile; les Frères sont accusés de percevoir une rétribution de certains de leurs écoliers; le saint requiert ses adversaires de faire preuve de leur accusation; ceux-ci se dérobent et se voient con-damnés. Aucun acte officiel ne subsiste de ces procès (voir les récits de BLAIN 1, pp. 362-363; ms Ça., pp. 99-100; ms Re., p. 125).

ciation » ne se définit pas et il ne la définit pas par ses structures, mais par sa mis-sion « pour tenir ensemble des écoles gratuites ». De La Salle ne défend donc pas une œuvre, mais une « mission commune » qui les porte ensemble au cœur du monde. Les attaques venues des institutions et des autorités prouvent que l'action de M. de La Salle se réalise réellement au sein du monde.

Si de La Salle s'était contenté d'organiser une petite association, en marge des grands mouvements scolaires et catéchétiques de son époque, il serait passé inaperçu. Son action, au contraire, débouche précisément sur des néces-sités urgentes, celles des pauvres. Il touche un problème névralgique des insti-tutions ecclésiastiques et civiles de son époque; il ne perd pas de temps à criti-quer ce qu'il y a ou ce qui se fait, mais il concentre toute sa capacité créatrice à organiser une association qui réponde efficacement, en profondeur et en extension, aux nécessités des pauvres « loin du salut ».

Les difficultés et obstacles qu'il lui faut vaincre, ont toute leur densité his-torique. Nous avons à considérer ces faits, inséparables du processus d'adoption du monde en une communion. C'est là l'événement-clef que nous voulons étu-dier dans ce chapitre. Comme on le voit, il ne s'agit pas d'un moment que nous mettons en relief parmi d'autres, bien que nous nous arrêterons avec plus d'attention sur la grande crise de Paris qui l'oblige à se retirer de la scène des Frères (§ 1).

L'événement-clef doit être compris d'une certaine manière avec la « Lettre des Frères » qui l'appellent et exigent son retour à Paris. Une parole-force qui provient des autres, mais qui est celle de M. de La Salle (parce que ses disciples parlent son langage qu'ils ont intériorisé), et qui devient à nouveau celle du Fondateur puisqu'elle le fait revenir à ses Frères avec une nouvelle détermination. L'évocation de quelques Lettres, écrites dans les dernières années de l'existence du Fondateur, éclairera encore davantage le sens de ce « retour » à la Société (§ 2). Enfin, nous nous arrêterons brièvement sur deux « paroles-force » du Fondateur, formulées à la fin de son existence et qui résument en quelque sorte tout le sens de l'itinéraire de M. de La Salle avec et pour ses Frères, en donnant une clef de lecture nécessaire des Règles de l'Institut qu'il met précisément au point quelques mois avant sa mort (§ 3).

Nous devrons donc, dans ce chapitre, jeter un regard rétrospectif sur la suite des faits antérieurs qui culminent dans la crise de Paris, pour étudier com-men l'impulsion qu'il structure et organise, est indissociable d'un mouvement de dépouillement et d'effacement, ou pour prendre le langage paulinien, d'« anéantissement ». Cela nous permettra de comprendre un élément essentiel de l'expérience religieuse de M. de La Salle qui n'est pas la simple reproduction de formes évangéliques extérieures à son histoire. Au contraire, ce processus

d'anéantissement est indissociable du processus par lequel il veut procurer le bien de la Société. Enfin, cette étude nous permettra de comprendre si par « le bien de la Société » de La Salle entend simplement la défense d'une œuvre, ou s'il entend la défense d'une association pour une mission. Cette distinction peut-être subtile ne laisse pas d'être importante, parce qu'elle mettra en relief d'une part le sérieux avec lequel de La Salle prend la structuration et l'institutionnalisation de la Société des Ecoles chrétiennes, et d'autre part sa relativisa-tion et sa critique prophétique, en la référant constamment au jugement souverain de l'œuvre et de la Parole de Dieu.

§ 1

Les faits.

A partir de 1702, de La Salle se voit persécuté de toutes parts. Sans l'appui du curé de Saint-Sulpice, lui et son œuvre demeuraient sans défense devant les institutions. A Paris, obligé à se rendre à la grande Maison le 20 mars 1703 1, il n'y rencontre pas la paix. Les maîtres de Paris lui déclarent la guerre, à l'ins-tigation peut-être des « ennemis » de M. de La Salle comme le dit Blain, ou plus probablement parce qu'ils pensaient que le curé de Saint-Sulpice ne vien-drait pas à son aide. De fait, ils portèrent les accusations devant le Lieutenant de police. Des ordres de comparaître furent promulgués, des sentences de con-damnation portées, on arriva presque à la destruction des écoles. Rien n'inti-mida de La Salle et les Frères qui ne se défendaient pas : la sentence fut exposée dans les rues de Paris 2.

Il ne faut pas voir cette attitude de M. de La Salle comme une acceptation passive de la situation. La persécution est acceptée comme une conséquence, non pas comme une valeur en elle-même. Elle n'est ni recherchée, ni provoquée volontairement. Mais elle est assumée inflexiblement, sans céder aux prétentions du curé qui aurait pu le défendre, et sans chercher la protection des hommes par une autorisation civile. De La Salle s'abandonne à Dieu qui les a appelés et

1 BLAIN 2, p. 5.

2 BLAIN 2, pp. 8-10. Ces procès se déroulent presque simultanément. Le premier, intenté par les maîtres des petites écoles, le second par les maîtres écrivains. Plutôt que de comparaître, le saint et ses Frères acceptent des condamnations répétées; le 1er février 1704, puis en appel, le 5 février 1706 (Paris, A. N. L. 515, n° 15); 22 février, 30 mai et 11 juillet 1704, puis, en appel, 29 août de la même année (A. N. Y. 9413). Cité par M.-AUGUSTE, C. L. 11, op. cit., p. 61 note 6. Cf. RIGAULT, op. cit., pp. 194-197. Michel SAUVAGE, op. cit., pp. 483-487, 677-683.

envoyés. Les tensions de Paris n'arrêtèrent pas l'œuvre. En 1705, de La Salle se trouve à Saint-Yon, près de Rouen, à l'abri des attaques déchaînées à Paris, mais plus que jamais donné au soin de trois classes de pensionnaires, d'une communauté de novices et d'une communauté de Frères servants et de Frères occupés aux services de l'Institut naissant, étendu en diverses villes.

Malgré tout, de La Salle ne se désintéressait pas de ce qui se passait à Paris et en d'autres lieux du Royaume de France où on l'appelait pour des fondations. Nous l'avons vu dans le chapitre précédent : de La Salle s'occupait de gouverner la Société. Un fait qui prouve cette structuration de l'œuvre et cette action de M. de La Salle est l'existence des Règles les plus anciennes que nous possédons, en 1705 1. En 1706, les attaques des maîtres de Paris avaient augmenté, et il fallut fermer les écoles. Devant les protestations des pauvres, le curé de Saint-Sulpice assura de nouveau de La Salle qu'il protégerait les Frères. Ce sont les pauvres qui parlent en faveur des écoles. Les écoles de la Société des Frères sont leurs écoles. De La Salle répond à ces appels des pauvres; il est peu occupé de résoudre des différends avec le curé. Jean-Baptiste ouvrit de nouveau les écoles et les Frères trouvèrent le calme avec la protection du curé, mais il n'en alla pas de même pour le supérieur qui continua d'être la cible des attaques.

C'est alors, et à cause du refus de M. de la Chétardie de payer les Frères, que Blain mentionne pour la première fois des « doutes » que souffrit de La Salle. Il se croyait coupable des attaques, desquelles ses disciples étaient les premières victimes. Dans ce contexte de doutes, de La Salle se retira chez les Pères carmes pour prier et réfléchir 2.

En juillet 1706, de nouveaux faits le décident à fermer complètement les écoles de Paris. Il s'agit du jugement dans lequel de La Salle perd le droit d'enseigner, que nous avons déjà étudié dans le chapitre précédent 3. Le curé fit une nouvelle demande, de nouvelles promesses. De La Salle était peu pré-occupé d'obtenir satisfaction de la part du curé qui aurait pu le défendre. Son attention se concentre à répondre aux nécessités des pauvres; ce sont eux qui

1 On conserve le manuscrit original à la Bibliothèque municipale d'Avignon (ms 747). Voir le texte en C. L. 25 : Pratique du Règlement journalier, Règles communes des Frères des Ecoles chrétiennes... d'après les manuscrits de 1705, 1713, 1718 et l'édition princeps de 1726. Les biographes avancent 1694-1695 comme la date de la rédaction (ms Ça., pp. 71-72; ms Re., pp. 105-106; BLAIN 1, pp. 339-341). Il ne serait pas facile de penser que M. de La Salle les ait composées dans une période où il ne trouvait ni le temps ni le calme, occupé qu'il était avec l'expansion de l'œuvre. Les Règles seraient sans doute déjà structurées avant que M. de La Salle ait commencé à disperser ses Frères en diverses villes du Royaume. Cf. M.-AUGUSTE, Pour une Meilleure Lecture de nos Règles communes, Rome, 1954.

2 BLAIN 2, pp. 35-39.

3 Cf. supra, p. 246 ss.

profitent des écoles, même si lui dans l'exercice même de consolider une œuvre à leur profit perd sa bonne réputation et jusqu'au droit de faire que d'autres enseignent.

Comme on le voit, le mouvement d'adoption du monde par de La Salle se réalise concrètement par une œuvre pastorale : il travaille pour elle; toutefois sa finalité n'est pas dans l'œuvre même, mais dans une œuvre qui réponde aux pauvres. En outre, cet itinéraire d'incarnation adoptant le monde des pauvres en une association est indissociable d'un itinéraire d'anéantissement, de dépouil-lement et de persécution. Le comportement erratique du curé de Saint-Sulpice dans sa relation avec le Supérieur des Frères ne l'abat pas, ne freine pas sa capacité de réponse évangélique. Mais les doutes de M. de La Salle qui com-mencent à se profiler émergent de cette situation. Sa présence parmi les Frères serait dommageable à la Société des Frères des Ecoles chrétiennes. Il com-mence à suspecter, dans le concret de l'existence, la valeur de son rôle personnel dans la Société.

Cependant, malgré la crise qui se manifeste déjà à Paris, de La Salle ne s'entretient pas dans ses doutes, mais répond à de multiples appels d'évêques et de personnes zélées, intéressées par l'ouverture d'écoles pour les pauvres. En 1708, il s'était engagé avec le jeune abbé Clément à Saint-Denis en France pour la création d'un séminaire de maîtres d'écoles pour la campagne 1. Fait double-ment important, parce qu'il nous démontre la multiple action charismatique de M. de La Salle qui répond à différents types d'appels, en maintenant d'autre part l'identité de la Société des Ecoles chrétiennes; et parce que quelques années plus tard, ces engagements seront exploités pour l'obliger à sortir de Paris.

De fait, à partir de 1709 et en raison de la grande famine qui mettait en péril la survivance de la communauté, de La Salle se vit obligé à transférer son noviciat de Saint-Yon à Paris. Les biographes ne parlent pas ici d'appréhensions qu'aurait eues M. de La Salle. Retourner à Paris était se remettre au centre des attaques et des controverses. Au contraire, en toute cette époque, de La Salle emploie toute sa force créatrice et toutes ses capacités à consolider la Société gouvernée hiérarchiquement et centralisée2. L'expansion croissante de la Société aurait pu la fragmenter dans la ligne cherchée par M. de la Chétardie; de La Salle met toutes ses forces à la maintenir cohérente et centralisée. Quand les circonstances l'exigent, il partage ses responsabilités de gouvernement avec des Frères qui exercent hiérarchiquement la charge de visiter les maisons à la

1 Cf. supra, p. 239.

2 BLAIN 2, pp. 45-56. Depuis l'époque de Vaugirard, de La Salle visitait régulière-ment toutes les maisons (ms Ça., p. 56; ms Re., pp. 82-83; BLAIN 1, p. 315).

place du Supérieur général1. Dans cette action qui se déploie, nous ne voyons pas le fruit d'un caprice ou d'une opposition subjective contre La Chétardie, mais la fidélité historique à une expérience vécue durant des années avec les maîtres depuis les humbles commencements à Reims.

Nous pourrions parler sans doute du charisme personnel de M. de La Salle dans la Société des Ecoles chrétiennes. Une manifestation de l'Esprit pour le bien de la Société des Ecoles chrétiennes. Mais il serait caricatural de réduire ce charisme à la structuration d'une œuvre. Par le moyen de cette forme de gou-vernement, de structuration et d'organisation d'une œuvre, de La Salle « répond » à des appels des pauvres. Il n'est pas intéressé à définir une Société qui s'enferme d'une manière narcissiste sur elle-même; il ne cesse de la polariser sur une com-munion qui est allée en se déployant, en s'affinant et en se consolidant historique-ment, en référence à une mission.

L'intuition de M. de La Salle n'est pas davantage le produit d'une vision qui part d'idées préconçues. Toute son intelligence et sa capacité créatrice se canalisent en une « association pour tenir ensemble les écoles gratuites ». Cha-risme historique donc, de référence radicale à l'action de Dieu qui le pousse indissociablement à s'incarner dans le monde des pauvres en une communion de Frères qui vivent en procurant la gloire de Dieu. L'opposition à la Chétardie, par conséquent, est une conséquence à laquelle de La Salle n'échappe pas. Il assume inéluctablement les conséquences de l'appel et du rôle qu'il doit mener pour le bien de la Société, référé exclusivement aux ordres de Dieu.

Tout ceci peut nous faire comprendre que le charisme personnel de M. de La Salle pour le bien de la Société a sa dimension historique. Disons, évangé-lique, en son historicité même. Il a sa dimension institutionnelle et il lui revient à lui de défendre et de consolider le processus de cristallisation de la communauté et de ses écoles dans la Société des Frères des Ecoles chrétiennes. Pourtant, cette attention et cette fidélité à une lente structuration, ou si l'on préfère, à l'itinéraire juridique d'identification d'un groupe humain, n'est pas la fermeture à l'histoire, mais au contraire la fidélité aux racines historiques, la continuité et la projection dans l'avenir, la fidélité à répondre efficacement aux appels d'ici et de main-tenant, en accord avec la finalité pour laquelle ils ont été réunis en une com-munion par l'action de Dieu. Cela fait ressortir du même coup que la référence aux ordres de Dieu le lance d'un unique élan à s'enraciner historiquement dans

1 Depuis 1707, au moins, de La Salle chargeait d'autres Frères de la fonction de visi-ter les maisons. Cf. M.-AUGUSTE, C.L. 11, op. cit., p. 74 note 5, et p. 75 note 1. Trois for-mules d'obédience du Frère Joseph, dont la première est datée en 1708, en FÉLIX-PAUL, Lettres de Saint Jean-Baptiste de La Salle, édition critique, pp. 233-234. 20

les pauvres et dans la communauté, parce que c'est dans la convergence de ces appels et de ces réponses que de La Salle voit l'action de la Providence qui est attentive aux abandonnés. En un même élan, polarisation radicale sur les pauvres et sur Dieu, sur les pauvres et sur la Société.

Le respect de la structuration et de l'institutionnalisation d'une forme de gouvernement est le contexte historique concret où se manifeste et s'exprime cette expérience religieuse. Nier ce respect de l'institutionnalisation serait diluer ou faire s'évaporer l'expérience religieuse de M. de La Salle.

Mais affirmer que son radicalisme, ou pour prendre le langage des biographes, son entêtement, est une fermeture à l'histoire, c'est défigurer le charisme de M. de La Salle en sa dimension historique transcendantale de mémoire et d'espérance. En d'autres termes, de fidélité à un projet compris et vu comme l'œuvre de Dieu qui se fait ici et maintenant. Enfin les persécutions et les oppositions des autorités et des institutions nous révèlent aussi cette dimension historique concrète du charisme personnel de M. de La Salle, en tant qu'elle manifeste comment la référence exclusive aux ordres de Dieu qui le conduit à s'incarner concrètement dans le monde et une « société qui se consolide », est le même moment de forces qui l'acculent à la persécution, à l'anéantissement.

De La Salle exerce son charisme en maintenant et en éduquant la commu-nauté en vue d'une mission qui la polarise sur le monde, pour répondre aux ordres de Dieu perçus dans les appels des pauvres. C'est là le bien de la Société qu'il se propose par son action. Et c'est précisément cette action pour le bien de la Société qui provoque les réactions des corporations de maîtres protégeant leurs intérêts de classe, ou les réactions du curé défendant son autorité. De La Salle, dans son action charismatique, assume cette conséquence directe de la « finalité même » à laquelle il voue la Société des Frères. Entre 1708 et 1710, il s'occupe de l'extension de l'œuvre, tandis que les divisions et les difficultés s'accentuent à Paris 1. Cependant le fait que la première édition du Recueil de Différents Petits Traités à l'Usage des Frères des Ecoles chrétiennes soit de 1711 est révélateur de la créativité de M. de La Salle en cette période de difficultés 2.

En d'autres termes, dans cette période au cours de laquelle de La Salle se voit désapprouvé par les autorités civiles, privé de la confiance des autorités ecclésiastiques, et attaqué par les intérêts des maîtres, il continue d'être polarisé par son unique élan, les écoles du « Royaume », tenues par une association qui se structure déjà en une Société s'orientant vers un style de vie avec les mêmes

1 Cf. ms Ça., pp. 124-125; ms Re., pp. 205-208.

2 C. L. 15 : Recueil de différents petits traités à l'usage des Frères des Ecoles chrétiennes, reproduction anastatique de l'édition de 1711, introduction, notes et tables.

exigences traditionnelles d'ascèse des formes connues de la vie religieuse. Et tout cela n'est pas vu à partir de formes existantes, mais dans le concret d'hommes associés pour tenir des écoles gratuites, enracinés d'un même élan en une mis-sion qui procure la gloire de Dieu.

C'est son charisme exercé concrètement au milieu d'obstacles et de tensions acceptés comme des exigences de son rôle dans la Société qui conduit à son terme sa cristallisation profonde avec une identité définie, une forme de gou-vernement, un style de vie permettant aux Frères de s'éduquer mutuellement entre eux, dans les écoles, aux exigences de l'Evangile. C'est dans cet exercice des devoirs de sa charge, que de La Salle découvre une exigence évangélique et qu'il y adhère consciemment : l'anéantissement total.

De fait, pendant qu'il est absent de Paris, occupé à suivre les Frères dans les maisons de Provence, éclate la grande crise de Paris. Aux divisions de la communauté s'ajoute l'accusation de tromper le jeune abbé Clément dans les négociations relatives à la fondation d'un séminaire de maîtres d'école pour la campagne. Blain décrit ainsi la réaction de M. de La Salle :

« Sans vouloir ouvrir la bouche pour se défendre, il remit entre les mains de quelques personnes de crédit et d'autorité plusieurs papiers, un mémoire et treize lettres de l'abbé Clément qui faisaient sa justification » 1. Nous pourrions nous souvenir ici d'une des Règles que je me suis imposées.

« Quand quelque personne, soit Supérieur ou autre, me fera quelque peine, et naturellement parlant me choquera en quelque chose, je prendrai garde de n'en point parler... » 2. De La Salle ne se défend pas. Cette attitude n'est pas d'acceptation passive des faits. Il ne peut se défendre, il n'a pas le droit de faire enseigner, et il est com-plètement dépourvu de défense, à moins que ne le protège l'autorité d'un curé. Quelles qu'aient été les manœuvres des adversaires, comme dit Blain, de La Salle ne put compter sur la protection du curé de Saint-Sulpice ni de celui de Saint-Denis et il fut condamné 3. Se rendant compte qu'il était complètement sans défense, il décida de partir de Paris. Pour lui aucun autre chemin ne demeurait ouvert. L'action même par laquelle il s'incarne au monde, répondant par la Société des Ecoles chrétiennes, est celle qui le dépouille de tout, réputation

1 Ms Ça., pp. 119-120, 125-126; ms Re., pp. 198-199, 217; BLAIN 2, p. 77. Maillefer situe ce voyage en Provence en 1708. Blain de son côté situe les faits en 1711. Il s'agit pro-bablement de voyages différents, puisque de La Salle visitait les maisons régulièrement, soit en personne, soit par moyen de ses visiteurs. Cf. supra, p. 292 note 2, p. 293 note 1.
2 R. I., 12; cf. supra, p. 267.
3 La sentence fut rendue le 31 mai 1712 (A. N. Y. 5556; A. M. G. BBe).
comprise. Selon Blain, sa plus grande souffrance consistait dans l'impression qu'il avait que la majorité des Frères de Paris l'abandonnaient et se mettaient du côté de ceux qui voulaient imposer un autre type de gouvernement dans la Société des Frères 1.
Nous ne savons pas quel est le degré d'exactitude de l'affirmation de Blain; ce qui est certain, c'est que la crise qui éclate avec l'affaire Clément con-tinue le conflit entre deux formes de gouvernement de l'Institut. N'oublions pas que le centre des disputes se trouvait précisément dans les accusations que le milieu ecclésiastique faisait à de La Salle de ne pas savoir gouverner. Les doutes de M. de La Salle ne sont pas désincarnés. Ils se situent dans ce processus que nous avons déjà vu dans le chapitre précédent d'accusations devant l'Arche-vêque. De La Salle était peu préoccupé de résoudre les difficultés ecclésiastiques. Toute sa vie était polarisée par la Société. Tout ce jeu d'influences est ainsi vécu en relations intramondaines concrètes, avec l'Archevêque, les supérieurs ecclésiastiques, les Frères, les autorités et institutions civiles. A 61 ans, de La Salle qui a vécu intensément ces tensions doute s'il « sait gouverner » 2.
Ses doutes ne sont pas le pur produit d'une illusion subjective. Ils sont incarnés en un processus historique où il constate de fait que son action pour consolider les Frères, les éduquant en vue de tenir ensemble les écoles gratuites, constitue maintenant un obstacle pour la Société des Ecoles chrétiennes. Il doute donc si sa présence n'empêche pas le développement et la croissance de l'œuvre de Dieu. Il doute aussi de la consistance de son rôle, nous pourrions dire, de son charisme personnel à l'intérieur de la communauté.
De cette manière, à 61 ans, de La Salle a tout perdu, jusqu'à la réputation, et il se voit obligé par les faits à une nouvelle « sortie », cette fois, de la « com-munion » qu'il avait embrassée en vue d'animer ses Frères en une réponse con-tinuelle à l'action de la Providence au milieu des pauvres. Le dépouillement de M. de La Salle n'est donc pas un dépouillement cherché pour lui-même, mais la conséquence inéluctable de l'action incarnationnelle de l'œuvre de Dieu dans le monde. Le projet qui cristallise et qu'il comprend comme dessein de Dieu, par lequel le salut survient effectivement ici et maintenant, est le même projet qui le dépouille de tout.
Sa fuite en Provence n'améliora en rien la situation personnelle du Fonda-teur. Pris entre les disputes doctrinales des molinistes et des jansénistes, Jean-Baptiste n'accepte aucun compromis doctrinal de nature à lui faire obtenir
1 BLAIN 2, p. 79.
2 BLAÏN 2, pp. 97-98; ms Ça., p. 133; ms Re., p. 234.
les faveurs de ceux qui auraient pu soutenir son œuvre. Il ne se laisse pas manœuvrer par des idéologies doctrinales. L'œuvre des Frères est une œuvre ecclésiale, c'est l'œuvre de Dieu, et il ne cherche pas d'appui dans les sécurités que pourraient lui apporter les hommes. Son inflexibilité et sa fermeté à se maintenir dans la foi romaine firent qu'il perdit l'appui de ses protecteurs. Jean-Baptiste ne cherche pas autre chose que faire l'œuvre de Dieu, ce que Dieu lui demande; agissant ainsi, il voit se détruire le Noviciat qu'il venait à peine d'établir avec succès à Marseille et l'œuvre des Frères dans cette région se trouve au bord de la ruine 1.
Ces faits culminent avec le retrait définitif de M. de La Salle de la scène des Frères. Persécuté à Paris, doutant de la probité de ses Frères qu'il croyait être sous l'influence de ceux qui cherchaient à démembrer la Société en com-munautés supervisées par des supérieurs ecclésiastiques locaux 2, M. de La Salle se cache pour se donner à l'oraison et à la pénitence. Il serait téméraire de décrire ce qui se passait à l'intérieur de Jean-Baptiste. Blain affirme catégoriquement que de La Salle ne se cache pas par caprice ou mélancolie, mais qu'il le fait uniquement pour se soustraire aux yeux de ses

adversaires et procurer ainsi la tranquillité des Frères 3. Le retrait de M. de La Salle, selon Blain, aurait donc eu comme fin de procurer le bien de la Société; il aurait accepté le rejet, la sortie en vue de ce bien.

Blain fait assurément une lecture adroite de l'anéantissement de M. de La Salle, mais il nous semble qu'il passe trop vite sur la nouvelle « croisée des chemins » dans laquelle se trouve celui-ci, la manière dont il comprend son expérience religieuse dans la Société des Ecoles chrétiennes dans ces faits, et en particulier la manière dont il comprend son rôle dans la Société qui a uni son itinéraire historique à celui d'autres hommes, enracinés dans les appels de Dieu pour les pauvres. D'autre part, Blain nous informe plus largement sur le contenu des doutes de M. de La Salle :

« Pendant ce temps-là, ses ennemis faisaient courir le bruit qu'il avait abandonné son Institut et que sa désertion avait entraîné celle d'une partie de ses Frères, qui avaient été les dupes aussi bien que les imitateurs de sa mauvaise conduite.

Rien n'était plus faux. A la vérité, le saint prêtre fut plusieurs fois tenté de se retirer dans quelque paroisse pour y travailler à la conversion des pécheurs, et d'abandonner aux soins de la Providence une maison dont on voulait le chasser par tous les moyens » 4.

1 BLAIN 2, p. 81 ss.; ms Ça., p. 126 ss.; ms Re., p. 218 ss.

2 Ce nouveau système de gouvernement est expliqué en détail par BLAIN 2, p. 111.

3 BLAIN 2, p. 97.

4 Idem.

Blain admet donc une « croisée des chemins », des options possibles, bien qu'il démente les accusations d'abandon de l'Institut. L'ampleur des répercussions que peut avoir le geste de M. de La Salle qui disparaît de la scène des Frères est difficile à préciser. Le geste dut apparaître avec toute son ambiguïté, surtout en un moment de confusion durant lequel des personnes du dehors interfèrent à l'intérieur de la communauté. Blain évoque cependant la situation comme une croisée des chemins et de doutes. Et ce sont ceux-ci que nous devons considérer attentivement pour capter quelque chose du poids historique de l'expérience religieuse de M. de La Salle dans cette conjoncture.

L'impact des faits dut être extrêmement dramatique lorsque de La Salle fut touché au plus intime de ce qui constituait son identité personnelle, la conscience d'une vocation pour une mission : cette vocation qu'il avait nette-ment perçue depuis 1682 et qui l'avait arraché à son monde pour le faire s'incar-ner au monde étranger des maîtres des pauvres. Le choc est bouleversant, puisqu'il fait chanceler la décision irrévocable exprimée par les vœux de 1691 et 1694. Les doutes de M. de La Salle le touchent au plus intime, non pourtant d'une intimité individualiste. De La Salle avait une conscience très aiguisée de l'association exprimée dans la formule des vœux, vécue et approfondie pendant de longues années de lutte, partageant la mission des Frères. Les doutes amènent avec eux une relativisation prophétique, ou, mieux peut-être, une interrogation prophétique de son charisme et de sa mission personnelle.

Certes le geste de M. de La Salle n'est pas un geste prophétique au sens d'une interrogation sur la structuration prise par la Société. Sa « fuite » de la scène des Frères n'est pas une protestation prophétique à l'encontre des Frères ou de ceux qui essaient d'implanter une autre forme de gouvernement. De La Salle ne met pas en doute la structuration de la Société, mais il ne réagit pas davantage d'une manière subjective contre un autre type de gouvernement. Ses doutes constituent une auto-interrogation de son charisme personnel, de la manière dont il l'a exercé. De cette manière, le sentiment de culpabilité dont parle Blain n'est pas une simple humilité, mais la haute conscience de la signi-fication religieuse de l'entreprise et la conscience aiguë du péché. Il considérait qu'il avait été infidèle à son élection, que ses péchés étaient la cause de la ruine de l'œuvre de Dieu.

Les doutes de M. de La Salle ont ainsi comme matière cela même qui avait constitué le nœud de son expérience religieuse, laquelle s'était développée en un long itinéraire de communion dans l'adoption évangélique du monde pour la gloire de Dieu. La conscience du péché n'est pas ainsi une simple culpabilité sentimentale; elle est plutôt la haute conscience de l'œuvre de Dieu qui lui avait

été confiée et le sentiment que sa présence et sa manière inflexible de la mener, outre les oppositions extérieures et intérieures, la conduisaient au bord de la ruine. Il se reconnaît « pauvre pécheur », et il s'interroge sur la volonté de Dieu sur lui. C'est là la croisée des chemins : où Dieu le veut-il : dans une paroisse, abandonnant définitivement les Frères ?

Nous pensons opportun de rappeler le témoignage de son père spirituel, bien qu'il ne se réfère pas chronologiquement à cette situation :

« II était disposé à voir d'un œil tranquille le renversement de son œuvre... aban-donné à la divine volonté » l. Effectivement, il s'agissait de cela, de la destruction possible de l'œuvre sérieuse-ment compromise par sa présence. Abandonner l'œuvre ne signifiait donc pas pour lui chercher sa destruction. De La Salle, en disparaissant de la scène des Frères, ne cherche pas autre chose que consolider la Société, il se reconnaît indigne ouvrier de l'œuvre de Dieu, il lui semble que son travail fait obstacle à sa consolidation 2. Ce que les faits mettent en question est ainsi son rôle person-nel dans l'œuvre de Dieu, et l'abandon à Dieu chez de La Salle n'est pas l'accep-tation passive du jeu des faits, mais la poursuite indéfectible de la volonté du Seigneur. Les faits paraissent lui dire que Dieu ne le veut plus parmi les Frères.

En ce sens, il nous semble également opportun de signaler que le drama-tisme de la situation n'est pas une interrogation illusoire qui provient d'une subjectivité enfermée en elle-même. De La Salle s'est trouvé abandonné des Frères; le vœu d'association qui les avait unis en un itinéraire commun en vue d'une mission commune, lui paraissait avoir été remis en question par cet « abandon des Frères ». Abandonné des Frères, abandonné de Dieu. L'expé-rience religieuse de M. de La Salle, ou si l'on préfère, la « nuit obscure » pour employer un terme traditionnel dans la spiritualité, n'est pas le produit d'idées désincarnées, mais elle survient dans le tissu même des faits de sa vie. L'inter-rogation sur son rôle dans la Société est indissociable, par conséquent, de la haute idée religieuse qu'il se fait de l'œuvre de Dieu, de sa conscience du péché, et aussi de l'« abandon » de la part des hommes qui avaient fait avec lui le vœu d'association.

Tel est le contexte de l'anéantissement lasallien : non seulement la perte de la réputation, de sa position dans le monde, mais la nécessité de « sortir » de la communion même qui avait donné sens à sa vie. La prière, la solitude, la retraite et les pénitences, dont parlent ses biographes durant cette période, accompagnent

1 BLAIN 1. p. 330.

2 BLAIN 2, p. 95 ss.

ce processus d'anéantissement qui l'a porté jusqu'à la mise en question la plus profonde que puisse faire un homme. Il ne faut pas perdre de vue que de La Salle n'est plus alors le jeune homme qui a toute sa vie devant lui pour se lancer en un autre itinéraire. Sa vie avait été jouée. Il s'était lancé en une aventure de foi, abandonné au Dieu qui la conduisait. Et toute cette conception de Dieu l'avait mené jusqu'à cette situation actuelle de dépouillement total.

Comme on le voit, par son retrait, de La Salle ne critique pas prophétique-ment ses Frères, mais il met sa vie sous le jugement absolu et souverain de l'appel de Dieu qui l'a conduit. Il ne met pas en doute la Société des Frères, l'itinéraire qu'ils avaient parcouru ensemble, mais il se demande ce que Dieu demande de lui ici et maintenant, puisque sa présence parmi les Frères fait apparemment obstacle au bien de l'œuvre de Dieu.

De La Salle ne précipite pas sa décision. Il n'abandonne pas davantage les Frères. Comme d'habitude, il laisse courir le temps, il se donne un espace d'attente, toujours attentif aux ordres de Dieu. Il passe à Grenoble où il se donne à la prière, compose des œuvres pour les Frères. Lorsque le calme est rétabli en Provence, de La Salle envoie des visiteurs, en son nom, dans les maisons 1. Toute cette action ne semble pas indiquer que de La Salle avait l'intention d'« abandonner » les Frères, mais qu'il demeurait ferme dans son intention de ne pas retourner à Paris, de disparaître de la scène. Dans cette intention de disparaître se cristallise ainsi la mise en question prophétique qu'il se faisait à lui-même sur son rôle en faveur du bien de la société.

En même temps, à Paris, le Frère Barthélémy était conseillé par les adver-saires de M. de La Salle. La division régnait dans la communauté et les tensions augmentaient, car certains suivaient les suggestions du nouveau système avec des supérieurs ecclésiastiques locaux, contrairement à ce que de La Salle avait essayé de réaliser 2. Des lettres parvenaient à de La Salle, mais il n'y répondait pas, selon Blain, « afin de les habituer à l'oublier totalement » 3 : cette affirmation est très importante. Il nous semble que le biographe fait ici une lecture très juste de ce qui se passait, la cristallisation de la mise en question prophétique de son charisme personnel. En effet, l'œuvre n'est pas la sienne, c'est celle de Dieu. Cette conscience religieuse de la référence à l'action de Dieu apparaît ici inséparable d'une conscience que la Société doit continuer, et que son rôle est de permettre aux Frères de prendre désormais eux-mêmes en main cette « œuvre de Dieu » qu'ils ont entreprise ensemble.

1 Ms Ça., p. 137; ms Re., p. 242; BLAIN 2, p. 102.

2 Cf. M.-AUGUSTE, C. L. 11. op. cit., p. 77; BLAIN 2, p. 107 ss.

3 Selon l'expression de Blain, BLAIN 2, p. 117.

Nous ne pouvons oublier, en effet, que dans tout le processus de cristallisa-tion de la communauté, de La Salle avait essayé à plusieurs reprises de se démettre de la supériorité, sans y parvenir, en raison des résistances des Frères. Dans les faits, de La Salle s'est vu conduit à un processus de dépouillement qui l'a vidé de tout, non pas matériellement, mais au sens profond, du sens de sa vie à l'intérieur de l'association qu'il avait irrévocablement embrassée. Il ne paraissait pas évident à de La Salle qu'il fallait revenir au milieu des Frères de Paris; aucun des faits ne paraissait lui indiquer que Dieu le voulait de nouveau parmi les Frères; son doute persistait. Il suspendait l'action et la décision, mais ceci ne doit pas être compris comme un abandon des Frères, puisqu'il travaille alors à des ouvrages qu'il écrit à leur intention. Ce qui commence à cristalliser, c'est la conscience d'un nouveau rôle pour de La Salle dans la Société; son cha-risme est remis en question d'une manière prophétique, et il commence d'une manière imperceptible à s'orienter vers une nouvelle détermination.

Pendant ce temps, il consultait, au cours d'une rencontre à Parménie, Sœur Louise à laquelle il confessa son grand désir de passer le reste de ses jours dans la solitude. Elle lui répondit simplement que telle n'était pas la volonté de Dieu sur lui1. Ces confidences que recueille Blain peuvent nous apporter une donnée nouvelle sur les doutes de M. de La Salle : son désir de se retirer, se donnant seulement à Dieu dans la solitude. Cependant, ni ses désirs, ni l'inter-vention de Sœur Louise ne lui paraissent suffisamment fondés pour qu'il se détermine. Cet homme que nous avons vu écouter attentivement les « appels visibles de Dieu » ne laisse pas déterminer sa vie par un désir subjectif ou par une rencontre fortuite. Tout se passe dans le jeu attentif des faits où il cherche à discerner la volonté de Dieu et à y adhérer. Il fallait qu'éclatât un événement évident pour que de La Salle se décide.

Tandis que Jean-Baptiste vivait cette période d'attente des ordres de Dieu, voyons quelle était la situation de la Société des Frères. Les nouveaux supé-rieurs ecclésiastiques nommés dans les divers diocèses conformément au nou-veau type de gouvernement n'utilisèrent leurs pouvoirs, aux dires de Blain, que pour renforcer l'autorité des supérieurs de l'Institut 2. Précisément à Paris où il fallait s'attendre à davantage d'ingérences, les projets de La Chétardie, de Bricot et de Brou n'aboutissaient pas. Au contraire, tout cela ne faisait qu'affer-mir le gouvernement centralisé et hiérarchique que de La Salle avait progres-sivement conçu en une « association » libre de la liberté des fils de Dieu, adoptant évangéliquement le monde, sans les ingérences civiles et ecclésiastiques qui

1 BLAIN 2, p. 105; ms Ça., pp. 138-139; ms Re., pp. 244-247.

2 BLAIN 2, p. 215.

freinaient son irradiation évangélique en faveur des plus pauvres. A juste titre, Poutet peut affirmer : « Les multiples pressions, les nombreuses suggestions de La Chétardie eurent l'avantage de faire éclater au grand jour à quel degré étaient solides les conceptions lasalliennes. Combattues pendant

douze ans, mises en partie de côté pendant deux ans (1712-1714) elles se retrouvèrent intactes en 1714. Leur solidité avait
été éprouvée » 1. En effet, ce fut de Paris qu'arriva une lettre à de La Salle, audacieuse et respectueuse, qui lui ordonna, au nom du « corps de la Société », de revenir et de reprendre le gouvernement de la Société 2 :
« II serait difficile, commente M. Sauvage, de trouver une preuve plus forte de la solidité de la société établie par M. de La Salle, de la conscience qu'avaient les Frères de constituer une communauté autonome » 3. Ce sont les ordres de Dieu. La lettre du « corps de la Société » pousse de La Salle à obéir. L'appel du corps de la Société est l'appel de Dieu. Une fois de plus, nous constatons que l'attente des ordres de Dieu ne se passe pas en une sub-jectivité qui se ferme capricieusement en ses propres désirs, ou en des illusions fortuites. Il s'agit d'un processus concret; de La Salle assume librement et cons-ciemment les conséquences du vœu d'association. Cela nous indique aussi comment les structures juridiques des vœux fonctionnent dans son itinéraire historique, non pas comme des superstructures abstraites, mais comme l'itiné-raire réel, assumé en mémoire et en une réponse à des relations réelles ici et maintenant. Jean-Baptiste revient alors à Paris 4.
L'obéissance de M. de La Salle n'est pas seulement matérielle, ainsi que nous allons le voir dans les faits suivants. C'est la conscience profonde que Dieu le veut là, qu'il a un rôle dans l'œuvre de Dieu, dans l'association qu'il a contribué à construire pour « tenir ensemble les écoles gratuites », procurant la gloire de Dieu. L'appel des Frères, l'écho des vœux, la cohésion du corps de la Société, qu'il avait lui-même contribué à consolider par son inflexibilité aussi
1 Y. POUTET, op. cit., t. 2, p. 340.
2 1er avril 1714 d'après BLAIN 2, p. 118; ms Ça., p. 143, et ms Re., p. 254, signalent la date du 1er avril 1715.
3 M. SAUVAGE, Catéchèse et Laïcat, p. 504.
4 Pour Blain, de La Salle rentre à Paris le 10 avril 1714 (BLAIN 2, p. 120). En 1715, d'après Maillefer (ms Ça., p. 144, et ms Re., p. 256). — La date de son retour, cependant, doit être située entre deux dates limites, celle de la lettre du Frère Barthélémy le 17 juillet 1714 et celle de Brou le 5 octobre 1714, toutes deux adressées à M. Martineau, curé de Mende. Dans la première Barthélémy ne fait pas mention du retour de M. de La Salle; dans la seconde, M. de Brou écrit : ... « depuis qu'il est à Paris ... ». Cf. MAURICE-AUGUSTE, C. L. 11, op. cit., p. 76 note 1, et p. 78 note 3.
bien que par sa disparition douloureuse, forment tous ensemble le centre d'une réponse religieuse. De La Salle revient, mais un approfondissement s'est pro-duit durant cette période pénible de total dépouillement. A 63 ans, de La Salle revient avec la résolution de vivre une vie cachée « là où la Providence l'a conduit » 1.
Cette affirmation de Blain nous conduit à penser que la mise en question prophétique que de La Salle a vécue en sa propre chair, lui a fait concevoir d'une manière nouvelle son rôle dans la Société. La tension entre la vie cachée, le goût pour la prière, le silence et l'action, qui a accompagné toute la vie de M. de La Salle, se fait plus intense ici. Une tension qui n'est pas détachée de son charisme, de sa mission personnelle au sein de la communauté. Le corps de la Société est suffisamment fort désormais; l'heure est arrivée pour ce corps de se diriger par lui-même, d'élire son supérieur parmi les Frères eux-mêmes.
Il nous paraît difficile de ne pas voir dans cette détermination un appro-fondissement de la manière dont il a constamment conçu son rôle dans la com-munauté. L'autocritique prophétique, que de La Salle a vécue au cours des années de son éloignement de Paris, n'est donc pas une critique de la structura-tion de la Société. Jean-Baptiste ne pose aucun geste sensationnel, il ne critique pas les autres; il se reconnaît simplement lui-même comme le promoteur-instituteur des Frères, qui doit disparaître pour que l'œuvre se consolide par elle-même avant sa mort. D'une certaine manière, nous pourrions parler d'une critique prophétique à toute « normalisation », « durcissement » de la

structure telle qu'il l'a vécue; de La Salle, en effet, détourne l'attention de sa personne et l'oriente vers le corps de la Société. Tel est son rôle : poursuivre d'une manière irréversible l'itinéraire d'anéantissement pour le bien de la Société.

Nous ne croyons pas que ses comportements soient une critique prophé-tique directe de la structuration de la communauté, mais de la fixation sur sa personne, telle qu'elle avait été vécue. De La Salle se propose de centrer la vie de la communauté sur les Frères eux-mêmes, ce sont eux qui doivent assumer les responsabilités du gouvernement, décider de leur style de vie, continuer l'œuvre de Dieu. Il nous semblerait inexact de dire que de La Salle critique l'institutionnalisation de la Société, mais il est également caricatural et faux d'affirmer qu'il « fixe » les Frères en des normes rigides de pratiques communau-taires ou de méthodes pédagogiques. La tension qu'il vit intensément, de dis-paraître du gouvernement de la Société, signifie précisément le contraire. Il affirme que ce sont les Frères qui doivent discerner ensemble, décider ensemble

1 BLAIN 2, p. 120.

de leur forme de gouvernement. Et en cela, de La Salle voit d'une manière irréversible le charisme qu'il a reconnu en action dans sa vie.

Par incidence, tout cela nous fait voir plus clairement que de La Salle est peu préoccupé de valorisation subjective. Il ne poursuit aucune revendication dans la communauté ou devant les autorités. Au contraire, il s'oppose avec ténacité à ce que, d'aucune manière, sa personne soit « idolâtrée », à ce que la communauté se fixe sur une personne et non sur l'action de Dieu. Dans ce pro-cessus de disparition progressive, de La Salle vit référé à une histoire irréversible et il éduque chez les Frères une référence radicale à cette histoire, au cœur de laquelle il adhère aux ordres de la Providence. Devant l'opposition tenace des Frères, qui refusent sa démission, de La Salle accepte le supériorat, à condition d'être aidé par le Frère Barthélémy. Il ne suit donc pas ses désirs d'une manière a-critique, il attend une situation nouvelle, il partage les responsabilités, il ne les fuit pas.

Nous ne devons pas oublier que la conjoncture était très délicate pour la communauté. Faire le contraire de ce que voulait le curé de Saint-Sulpice, c'était mettre en péril de nouveau les conditions d'exercice de la mission éduca-tive des Frères à Paris. De La Salle est conscient de cette situation. Et dans le choix de Barthélémy, il tient compte que celui-ci a été le Supérieur des Frères durant deux ans, au cours desquels il a dû traiter avec le curé. De La Salle se repose sur lui pour les affaires administratives; il se réserve seulement l'exercice modeste de son ministère sacerdotal, et il compose des œuvres pour les Frères. Il nous faut comprendre cela aussi dans la ligne de l'anéantissement. De La Salle ne met pas l'œuvre en péril d'une manière irresponsable, exigeant que ses adver-saires et persécuteurs l'acceptent désormais. Au contraire, il reconnaît en tout cela la « vie cachée à laquelle la Providence l'a conduit ». En outre, cela nous montre combien concret est l'approfondissement de son charisme personnel dans la Société. Cet approfondissement n'est pas le produit d'une réflexion abstraite à partir d'idées; mais dans les situations, il reconnaît la volonté de Dieu pour lui, et c'est concrètement dans cette situation de sa disparition que la Société se gouverne par elle-même.

Notons en outre que son acceptation n'est pas passive. De La Salle veut Barthélémy à son côté. C'est une action concrète en vue d'éduquer progressive-ment les Frères à se diriger par eux-mêmes. Finalement, il ne nous paraît pas faux de constater que toute cette action est liée à la volonté que l'œuvre de Dieu continue pour les pauvres. En tout cela, aucune contemplation narcissiste de son charisme personnel, aucune attention à maintenir l'existence de la com-munauté centrée sur sa propre identité; au contraire, de La Salle veut assurer la continuation du succès de l'œuvre, et c'est pour cela qu'il cherche à dis-paraître. Au sens plus profond, nous pouvons dire qu'il donne sa vie pour les autres.

Une fois le Noviciat transféré à nouveau à Saint-Yon en 1715, de La Salle réunit les Frères, décidé à renoncer définitivement au supériorat. Ce ne sont pas les caprices d'un vieillard; nous ne devons pas caricaturer sa recherche de la vie cachée et retirée. En cela, de La Salle suit une politique d'action qu'il a vue dans les faits, dans les obstacles de Paris, dans les réticences de quelques auto-rités. En

même temps, il veut affirmer par cela d'une manière définitive le carac-tère laïcal et affermir la solidité d'un corps social, qui se dirige par lui-même sans les ingérences ecclésiastiques extérieures. Il est nécessaire qu'avant sa mort un Frère dirige les Frères. Entre 1716 et 1717, le Frère Barthélémy visite les mai-sons des provinces, muni des instructions de M. de La Salle pour préparer une Assemblée des Frères 1. Cette Assemblée eut lieu finalement en 1717. Pendant cette réunion, le 22 mai 1717, le Frère Barthélémy fut élu formellement comme supérieur 2.

De La Salle n'intervient pas dans la signature des actes de l'Assemblée et pas davantage dans l'acte de rénovation des vœux qui eut lieu le jour suivant, 23 mai 3. Jean-Baptiste manifeste cependant son appartenance à l'association dans son retrait effectif du supériorat. L'année suivante, il signera l'acte de réno-vation des vœux qui le mentionne comme membre de la Société des Ecoles chrétiennes; mais il le fait seulement après le Frère Barthélémy, et en sa qualité de « prêtre et instituteur des Frères des Ecoles chrétiennes », responsable de la chapelle de Saint-Yon 4.

L'absence d'intervention officielle, le retrait et le silence de M. de La Salle, toujours fidèlement lié à la Société par l'obéissance, ne font qu'affirmer la phy-sionomie laïcale de la Société, avec ses supérieurs propres, gouvernés du dedans.

« Ses vingt-deux maisons, note Maurice-Auguste, s'affirment étroitement unies d'une solidarité que les tentatives avortées de décentralisation n'ont peut-être fait qu'affermir » 5. Sans aucun doute, l'anéantissement de M. de La Salle, consciemment accepté jusqu'à ses ultimes conséquences, fut un facteur primordial de cette conso-lidation.

1 Cf. actes et dates en C. L. 11, p. 79, dans le texte et notes 1 à 4.

2 Acte d'élection A. M. G. SBd.

3 Acte original A. M. G. SDa.

4 M.-AUGUSTE, C.L. 11, op. cit., p. 80.

5 Idem.

Le Chapitre de 1717 avait confié à de La Salle la révision des Règles et Pratiques, qui devraient être envoyées l'année suivante à toutes les commu-nautés 1. Ce sont les derniers textes que de La Salle put retoucher; nous verrons plus bas comment les additions au texte de 1705 illustrent de quelle manière de La Salle comprend les Règles des Frères au terme de son existence. Retiré à Saint-Nicolas du Chardonnet en 1718, il est obligé par les Frères de revenir à Saint-Yon, où il vit dans la prière, dans la retraite et l'obéissance, mais toujours occupé aux questions et aux intérêts de la Société 2. A Saint-Yon il s'occupait des novices, il composait ses dernières œuvres 3.

Sa « disparition » effective à Saint-Yon est ainsi l'acceptation critique d'une situation de vie dans l'Institut. A aucun moment nous ne l'avons vu prisonnier des situations et des faits. Au contraire, à tout moment nous l'avons perçu comme l'homme pratique, perceptif, attentif à ce qui se passe. La cession qu'il fait, dans son testament, de tous ses biens en faveur des Frères est un acte juridique qui affirme ultimement la signification religieuse de toute sa vie. C'est son der-nier acte officiel de reddition à la volonté de Dieu qui l'a conduit à s'unir aux Frères 4. Ses dernières paroles au moment de sa mort survenue le 7 avril 1719, le vendredi-saint, résument admirablement la parole-action de M. de La Salle dans le projet de la Société des Ecoles chrétiennes, reconnue et embrassée comme l'œuvre de Dieu :

« Oui, j'adore en toutes choses la conduite de Dieu à mon égard » 5.

§2

La Lettre des Frères.

« Parole-force » de M. de La Salle, confirmée par quelques Lettres du Fondateur.

Les faits ont été éloquents et nous ont permis déjà d'entrer dans le développement d'une expérience religieuse personnelle de M. de La Salle : son acceptation du renoncement ne se produit pas à partir d'une idée tirée a priori

1 II s'agit de la Règle de 1718, cf. M.-AUGUSTE, C. L. 11, pp. 80-81 et notes. Le texte de la Règle dans le C. L. 25.

2 Pour le contexte historique, cf. FÉLIX-PAUL, Lettres, éd. critique, document n° 45, pp. 23-27.

3 BLAIN 2, pp. 162-169; ms Ça., p. 157; ms Re., pp. 286-287.
4 Cf. C. L. 26, op. cit., documents 21-21.5, pp. 286-314.
5 Ms Ça., pp. 162-163; ms Re., p. 297.

de l'Evangile. De La Salle se voit conduit à se dépouiller de tout, dans le pro-cessus même par lequel il réalise sa mission dans la Société des Frères des Ecoles chrétiennes, adoptant le monde. Le processus incarnationnel est indis-sociable d'un processus concomitant d'anéantissement jusqu'à la mort. A. — LA LETTRE DES FRÈRES DE PARIS

L'étude de la Lettre que les Frères écrivent à de La Salle, lui demandant de revenir à Paris et de s'occuper des affaires de l'Institut, peut nous faire recon-naître quelques constantes de son expérience religieuse. La Lettre que nous étudions n'est pas un écrit du Fondateur, et ne peut être sa « parole-force », que dans la mesure où elle provoque une réponse. Ainsi que nous l'avons vu, cette lettre ne l'atteint pas à la surface de son expérience, mais il y trouve les ordres de Dieu, précisément à un moment de « croisée des chemins », pendant lequel il attend. La réponse de M. de La Salle doit être lue à la lumière de ce que dit cette lettre et qui paraît correspondre à quelque chose de très intime de son expérience.

Voici le texte que nous transmet Blain :

« Monsieur notre très cher Père, Nous principaux Frères des Ecoles chrétiennes, ayant en vue la plus grande gloire de Dieu, le plus grand bien de l'Eglise et de notre société, reconnaissons qu'il est d'une extrême conséquence que vous repreniez le soin et la conduite générale du saint œuvre de Dieu qui est aussi le vôtre, puisqu'il a plu au Seigneur de se servir de vous pour l'établir et le conduire depuis si longtemps. Tout le monde est convaincu que Dieu vous a donné et vous donne les grâces et les talents nécessaires pour bien gouverner cette nouvelle compagnie qui est d'une grande utilité à l'Eglise et c'est avec justice que nous rendons témoignage que vous l'avez toujours conduite avec beaucoup de succès et d'édification. C'est pourquoi Monsieur, nous vous prions très humblement, et vous ordonnons au nom et de la part du corps de la société auquel vous avez pro-mis obéissance, de prendre incessamment soin du gouvernement général de notre société. En foi de quoi nous avons signé. Fait à Paris ce 1er avril 1714. Et nous sommes avec un très profond respect, Monsieur notre cher Père, vos très humbles et très obéissants inférieurs » 1. Notons en premier lieu que la Lettre ne fait pas histoire uniquement par le fait d'accumuler les données passées. Elle constitue le témoignage d'une alliance contractée, lors des vœux de 1694, par lesquels avait cristallisé la Société des Frères associés pour tenir ensemble les écoles gratuites.

N'oublions pas que les vœux avaient polarisé toute la vie de M. de La Salle, irrévocablement consacré à Dieu, jusqu'à la mort, en une association pour une

1 BLAIN 2, p. 118.

mission. Pour le Fondateur, l'alliance n'avait pas été une expérience vague ou subjective, mais la consécration effective avec d'autres en une histoire où les itinéraires s'étaient réunis dans une communion, tout entière de Dieu, tout entière des hommes. Totalement unis pour procurer la gloire de Dieu, totale-ment associés pour tenir ensemble les écoles gratuites. Sa vie entièrement pola-risée sur Dieu se développe en une alliance concrète avec des hommes associés pour assumer en communion le monde des pauvres.

La radicalisation historique de M. de La Salle est par le fait même une radi-calisation évangélique, dans laquelle il reconnaît dans son histoire l'action pro-videntielle de Dieu en répondant aux appels des hommes qui ont besoin du salut. Dans l'établissement et l'extension de la Société des Ecoles chrétiennes, de La Salle reconnaît l'action et la parole de Dieu en acte. Dieu qui l'a appelé, qui l'a tiré de sa maison paternelle, qui l'a tiré de son état de chanoine, qui l'a conduit à incarner la condition même de dépouillement, pauvre abandonné à Dieu. Enfin, Dieu qui l'a conduit à s'incarner, en alliance, dans le monde, avec d'autres hommes qu'il a éduqués, par son action personnelle, à réaliser avec suc-cès leur mission ecclésiale.

Durant tout ce processus, de La Salle vit attentif aux ordres de Dieu, polarisé sur Dieu. Mais cette polarisation radicale est inséparable de la polarisa-tion radicale sur une œuvre qu'il a vu réaliser visiblement ici et maintenant le salut des pauvres. En défense de cette œuvre de Dieu, de La Salle s'est vu obligé à une « sortie » ultime, au dépouillement de cela même qui avait été le contexte vital de son expérience concrète, de l'action d'alliance de Dieu parmi les hommes. Son itinéraire d'alliance est ainsi un itinéraire communautaire, par lequel il s'incarne effectivement dans les nécessités des pauvres, en une communion où il est à son tour éduque à l'anéantissement total pour que continue l'œuvre de Dieu. Les exigences évangéliques de cet itinéraire sont perçues, acceptées, assu-mées dans le concret des relations.

C'est tout cela que la Lettre rappelle en « mémorial ». Dans un regard rétrospectif, les Frères lui rappellent « qu'il a plu au Seigneur de se servir de (lui) pour l'établir et le conduire depuis si longtemps ». Nous ne pouvons pas ne pas nous rappeler ici certaines affirmations de M. de La Salle lui-même dans le Mémoire par lequel il expliquait à ses disciples par quels chemins la divine Providence avait donné origine à leur Institut, et que nous avons étudié dans le chapitre premier : la conduite de Dieu, qui en « beaucoup de temps » l'avait conduit à assumer la responsabilité de la communauté; la vocation reconnue «visiblement» en 1682; enfin toute son action par laquelle avait cristallisé la première forme de communauté, la première unité de Reims, la communauté

45 LA LETTRE DES PRINCIPAUX FRÈRES 309

que décrit le Mémoire sur l'Habit, et qui n'a été établie et fondée que sur la Providence.

En outre, les Frères écrivent « en vue de la plus grande gloire de Dieu, le plus grand bien de l'Eglise et de notre Société ». C'est une affaire du corps de la Société. Ils lui rappellent et ils lui commandent « au nom et de la part du corps de la Société auquel vous avez promis obéissance ». Il ne s'agit pas simplement du souvenir que la Société existe, ni du rappel d'une obligation votale. Certes, l'affirmation des Frères manifeste la conscience nette qu'ils ont d'agir comme société structurée. Ils exigent aussi une obéissance à laquelle de La Salle s'est engagé comme associé. Tout cela avait été en effet le noyau de l'expérience reli-gieuse d'un itinéraire communautaire qui avait cristallisé dans la consécration pour la gloire de Dieu en tenant les écoles gratuites. Nous croyons que c'est ce dernier élément qui est mis en relief.

En effet, la Lettre n'est pas motivée par la volonté de faire obéir de La Salle, pour l'obliger à accomplir les obligations contractées par les vœux. Ou si l'on préfère, il s'agit qu'il réponde, dans le registre de l'obéissance au corps de la Société, en vue de la gloire de Dieu. C'est ainsi que commence la Lettre. Elle est donc motivée par la « mission », par le bien de l'Eglise, par le bien de la Société qui est « d'une si grande utilité à l'Eglise ». C'est la gloire de Dieu que lui rappellent les Frères, une gloire de Dieu que ni de La Salle ni ses Frères n'avaient vue que vaguement, mais qu'ils avaient perçue dans l'action concrète de la Société. Les Frères invitent donc le Fondateur à « procurer la gloire de Dieu » en procurant le « bien de la Société ». Il serait difficile de ne pas évoquer, à propos de ces paroles, non seulement les vœux de 1694, mais toute l'action constante de M. de La Salle pour la consolidation et l'extension de l'œuvre de Dieu.

Mais, plus encore, les Frères invitent de La Salle à reprendre « le soin et la conduite générale du saint œuvre de Dieu qui est aussi le vôtre ». Ils portent ainsi témoignage qu'ils voient et constatent que l'œuvre de M. de La Salle, la forme de gouvernement qu'il a structurée, la manière dont il a organisé les écoles pour qu'elles réussissent, tout cela a été la réalisation de l'œuvre de Dieu. Et donc qu'il est un instrument efficace dans les mains de l'ouvrier, pour reprendre la terminologie des Règles personnelles que de La Salle s'était imposées. Œuvre de Dieu, son œuvre : ce n'est pas un binôme dissociable.

De La Salle ne l'avait pas compris comme une dualité, mais les oppositions et les faits qui l'avaient obligé à « sortir » de la communauté avaient touché précisément le plus profond de cette conscience de faire l'œuvre de Dieu. Contrairement à ce qui avait pu être dit, ou aux prétentions d'autres personnes 21

 au sujet de la forme de gouvernement, les Frères parlent avec justice : « c'est avec justice que nous rendons témoignage que vous l'avez toujours conduite avec beaucoup de succès et d'édification ». Les paroles des Frères atteignent ainsi de La Salle au cœur même de ses doutes. Non seulement dans les peines et souffrances que lui avaient causées les accusations de ne pas savoir gouverner, mais au plus profond de ses doutes sur sa capacité d'être un instrument docile soumis aux ordres de Dieu.

L'expérience de M. de La Salle avait été d'agir toujours d'après les ordres de la Providence, comme un instrument entre les mains de l'ouvrier, tenant pour ses Frères la place du Christ, les conduisant à découvrir dans l'exercice de leurs fonctions qu'ils ne devaient pas faire de distinction entre leur perfec-tion et les devoirs de l'emploi. C'est là, dans la conjonction de ses réponses aux pauvres par l'éducation dans des écoles qui réussissent, que de La Salle voyait l'œuvre de Dieu. Telle est l'expérience qu'évoquent les Règles que je me suis imposées étudiées dans le chapitre précédent. Il est exclusivement référé à l'œuvre de Dieu et il conduit les Frères de telle manière qu'ils se réfèrent totale-ment à cette action qui se réalisait dans l'extension d'un projet où se manifestait l'actualité effective du dessein de Dieu. Les Frères reconnaissent donc que dans toute l'action de M. de La Salle, c'est Dieu qui l'a conduit. Bien plus encore, ils affirment explicitement, ici et maintenant : « que Dieu vous a donné et vous donne les grâces et les talents nécessaires pour bien gouverner cette nouvelle compagnie ». Par conséquent, les Frères touchent le Fondateur au cœur de ses doutes, là où il se croit indigne instrument, pécheur qui fait obstacle à l'œuvre de Dieu.

Que les Frères lisent ainsi rétrospectivement l'itinéraire de la Société comme l'itinéraire de l'œuvre de Dieu, qu'ils aient conscience de constituer un « corps », qu'ils aient conscience d'une structuration, de vœux, d'une forme de gouverne-ment, qu'ils reconnaissent que de La Salle est l'instrument par les grâces et les talents reçus de Dieu, que le Seigneur s'est servi de lui pour établir et conduire son œuvre, tous ces aspects sont des éléments historiques et transcendants de l'expérience religieuse de M. de La Salle dans son appel personnel pour établir l'œuvre de Dieu : en ce sens, la Lettre est donc bien une « parole-force » de M. de La Salle. Et elle stimule effectivement une réponse qui s'ouvre à la totalité de son histoire, une histoire qui n'est pas comprise individuellement et subjective-ment, mais dans l'inter-subjectivité, au cœur de laquelle il a adhéré à l'alliance de Dieu, en une alliance concrète d'hommes associés par la même décision d'adopter en communion les pauvres par l'école. Il s'ouvre à toute la « parole-action » personnelle et communautaire passée, et il se projette en avant vers la commune mission : le bien de la Société, le bien de l'Eglise pour procurer la

 gloire de Dieu. Sa réponse est ainsi une expérience historique concrète, celle d'un moment historique concret dans lequel toute valorisation subjective passe au second plan. De La Salle ne s'arrête pas à considérer les souffrances qu'il a eu à subir parmi les Frères à Paris, il ne demande pas de « réparations » de la part de ses adversaires. Il répond simplement, il rentre dans la communauté de Paris, il obéit. Notons au passage que l'obéissance « aveugle » de M. de La Salle, qui répond en vertu de sa promesse au corps de la Société, est certainement une obéissance à Dieu, mais qui s'inscrit concrètement dans l'accomplissement de l'engagement pris envers les hommes. Sa fidélité à Dieu est historique, elle est historique dans l'alliance qui recueille en « mémoire » le poids des gestes anté-rieurs avec leurs conséquences.

Aussi le retour à Paris n'est-il pas le résultat d'une manœuvre astucieuse d'un groupe de Frères qui craignent de perdre pour toujours le Père et l'Institu-teur de la Société. Les raisons qu'ils avancent pour obliger de La Salle à obéir ne sont pas simplement, comme le dit Blain, « les plus tendres et les plus tou-chantes ». Ou plutôt, elles sont telles, dans la mesure où elles « touchent » son expérience religieuse dans ce qu'elle a de plus tendre et de plus profond. Ce n'est pas simplement une manœuvre de ses fils, qui connaissent sa grande humi-lité et son amour de l'obéissance. De fait, toute la lettre est écrite en un ton tendre et respectueux; l'argumentation se concentre sur l'obéissance. Mais par tout cela, ils rendent témoignage de la consistance d'une histoire d'alliance,

d'un itinéraire commun de réponse à une mission, dans lequel ils ont vécu concrètement l'alliance de Dieu en acte. Le regard rétrospectif est un regard dans la foi, avec la certitude que Dieu a été fidèle dans son action réalisée par Jean-Baptiste de La Salle qui établissait son œuvre. C'est cette œuvre de Dieu qui postule l'exigence du retour et la présence du Fondateur pour travailler au bien de la Société.

Cette lettre des Frères ne serait pas une parole-force de M. de La Salle et n'aurait pas provoqué une réponse radicale, dans son attente des ordres de Dieu, si elle n'avait pas été déjà « sa parole », la parole de Dieu pour lui. En même temps, le retour, par obéissance, de M. de La Salle qui le polarise sur l'œuvre qui est celle même de Dieu, s'est chargé d'une conscience nouvelle : l'effacement total pour le bien de la Société. Jean-Baptiste rentre à Paris, mais comme nous l'avons vu, il est déterminé à demeurer dans la vie cachée où le Seigneur l'avait conduit. L'obéissance de Jean-Baptiste n'est pas a-critique. Dans cet homme déjà âgé, nous voyons l'homme de foi, alerte, attentif à ce qui se passe : à la situation des Frères à Paris, à la position difficile où se trouve le Frère Barthélémy en face du curé de Saint-Sulpice. Docile et soumis aux ordres du corps de la Société, de La Salle comprend que le chemin que Dieu lui indique est effectivement celui

 de r« effacement » pour le bien de l'œuvre, jusqu'à la mort1. Son itinéraire incarnationnel d'alliance en une communion qui adopte le monde dans l'alliance l'a conduit d'une manière irréversible à l'effacement total, comme le Seigneur qui donne sa vie pour que nous l'ayons en abondance.

B. — QUELQUES CONSTANTES DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE DANS LES LETTRES DU FONDATEUR

Les signes concrets de cet effacement, nous les trouvons dans quelques-unes des Lettres qu'il nous faut étudier. Les lettres personnelles de M. de La Salle au cours de cette période peuvent nous faire comprendre quelque chose des constantes de son expérience religieuse, mais aussi elles manifestent la direc-tion ultime que prend son action et ses paroles pour le bien de la Société des Frères, pour que ceux-ci croissent.

Il nous paraît intéressant, dans cette perspective, de reprendre l'itinéraire des Lettres à Drolin à Rome. Evidemment, nous ne pouvons en faire une étude ample et systématique : ces lettres mériteraient une recherche plus critique. Mais quelques constantes peuvent nous faire voir de quelle manière de La Salle perçoit les faits. Dans la lettre du 12 mai 1710, de La Salle donne surtout des commentaires concrets au sujet de la situation de l'école de Drolin. A propos de lui-même, il se contente d'affirmer :

« Je n'ai pas encore pensé d'aller à Rome et je ne le pourrais présentement que difficilement » 2. La correspondance se fait plus difficile; les lettres sont peut-être interceptées comme le laisse soupçonner le Frère Félix-Paul 3. Depuis Marseille, le 24 août 1711, de La Salle affirme qu'il retourne en France, probablement à Paris, et il fait allusion aux difficultés qui se manifestent :

« Nous pourrons bientôt vous en envoyer un second, mais je vous prie de ne pas quitter l'habit de nos Frères. Ne vous arrêtez point là dessus (à) ce que vous diront MM. de Saint-Lazare. Ceux de Paris voudraient bien faire en sorte de détruire notre communauté. Je suis bien aise de pouvoir vous écrire ceci d'une manière sûre » 4.

1 BLAIN 2, p. 120 ss.

2 Nous citons les lettres d'après la numérotation donnée par FÉLIX-PAUL dans son édition critique des Lettres : 28.16.

3 FÉLIX-PAUL, op. cit., p. 138 : « Dès ce moment soupçonne-t-il l'indélicatesse du Frère Ponce, devenu cependant Visiteur des écoles du Midi ». Cette interception des lettres, le Fondateur ne la manifestera pourtant qu'après la défection de ce religieux.

4 29.6, voir aussi paragraphe 12.

Dans la lettre suivante que nous possédons — sans date — de La Salle écrit de Marseille, peut-être en juillet 1712 1. Il ne fait aucune allusion aux faits de Paris. De la même manière, dans une lettre datée de

Marseille le 16 décembre 1712, de La Salle ne s'intéresse qu'à ce qui arrive à Rome, toute valorisation de sa situation personnelle est absente :

« Je regarde en effet ce qui est commencé à Rome comme quelque chose de con-séquence, mais il faut attendre que le noviciat que j'ai commencé ici depuis quatre mois soit bien formé, soit pour vous aller voir, soit pour vous envoyer quelqu'un qui sera tiré de ce pays-ci » 2. Entre cette lettre et la suivante que nous possédons, quatre années s'écoulent. Ce sont les années de la fuite de Paris, de la destruction du Noviciat de Marseille, des affaires de Mende, des nombreuses désertions et de la dualité de la forme de gouvernement à Paris, enfin de la maladie de M. de La Salle. Cependant, dans la lettre écrite de Saint-Yon le 5 décembre 1716, de La Salle fait allusion, à peine indirectement, à « beaucoup d'affaires fâcheuses » sur lesquelles il ne donne pas de détails. L'allusion, au contraire, est une explication et une tendre pro-testation d'amitié :

« C'a été bien malgré moi, mon très cher Frère, que je ne vous ai point écrit depuis si longtemps. Je vous ai écrit plusieurs fois sans avoir reçu de réponse de vous. Je crois que c'est qu'on a intercepté mes lettres comme j'ai su qu'on en a intercepté de vous à moi. J'ai eu beaucoup d'affaires fâcheuses depuis ce temps et je suis présentement en une maison d'un faubourg de Rouen, nommé Saint-
Yon où est le noviciat. Je vous assure que j'ai de la tendresse et de l'affection pour vous et je prie souvent Dieu pour vous » 3. C'est tout le commentaire sur sa situation. Il fait discrètement allusion à sa maladie, mais le reste de la lettre se réfère à la continuité des écoles de Drolin et à l'annonce de la préparation de l'Assemblée de l'Ascension à la Pentecôte, «pour régler beaucoup de choses touchant les règles et la conduite de l'Insti-tut » 4. Il lui demande en outre qu'il donne son consentement « pour tout ce qui sera arrêté dans cette Assemblée par les principaux Frères de la Société » 5. Il ne dit rien de son intention de renoncer au supériorat. En tout cas, nous retrou-vons les traits d'un homme qui reconnaît l'affection qui les a unis pendant des années consacrées en une communion pour une mission. Les années difficiles sont à peine évoquées, et elles n'ont pas détourné son attention de la mission

1 FÉLIX-PAUL, op. cit., p. 156, voir document 30.
2 31.9.
3 32,1-3.
4 32, 10.
5 32,11.

commune, ni du sentiment d'union qui les associe dans l'Institut. C'est la der-nière lettre que nous ayons du Fondateur à Drolin. Sa relation avec lui s'achève donc dans la fidélité remplie d'affection et de tendresse d'hommes qui ont vécu ensemble, travaillant à l'établissement de la Société. La préoccupation de M. de La Salle, dans son « effacement » pour le bien de la Société, demeure celle de la continuité des écoles, de la solidité de l'Institut.

Blain nous transmet deux lettres desquelles nous n'avons pas l'original auto-graphe et qui évoquent la même détermination d'effacement en vue de consoli-der le rôle des nouveaux supérieurs de l'Institut. Ainsi dans une lettre que, selon Blain, de La Salle écrivit à l'un des Frères les plus anciens « dont il n'avait pu rebuter la confiance » 1 :

« ... Je vous prie pour l'amour de Dieu, mon cher Frère, qu'à l'avenir vous ne pensiez plus à vous adresser à moi en aucune manière. Vous avez vos supérieurs
à qui vous devez communiquer vos affaires spirituelles et temporelles. Je ne veux plus dorénavant penser qu'à me préparer à la mort qui me doit bientôt séparer de toutes les créatures » 2. Egalement dans une lettre adressée à une personne extérieure à la communauté et transcrite uniquement par Blain :

« Permettez-moi de vous dire, Monsieur, qu'on vous a apparemment mal informé de moi lorsqu'on vous a dit que je faisais tant de bien dans l'Eglise et que j'envoyais des maîtres dans les villes et villages pour instruire la jeunesse. — II est vrai que j'ai commencé à former des Frères pour tenir les écoles gratuitement, mais il y a longtemps que je suis déchargé de leur conduite. — C'est un des

Frères, nommé Frère Barthélémy, qui les conduit présentement et qui demeure dans cette maison-ci et que les Frères, même ceux de Saint-Denis, reconnaissent pour leur
Supérieur » 3. Il n'est pas possible d'identifier le destinataire de cette lettre. Mais comme le note le Frère Félix-Paul :
« On notera dans ce texte la distinction que le saint établit entre « Fondateur de
«l'Institut» qui demeure son titre inamissible et «Supérieur de l'Institut», charge qu'il a transmise au Frère Barthélémy » 4. En réalité, de La Salle ne se reconnaît pas comme « Fondateur »; il n'emploie pas ce langage. Il parle en termes historiques des commencements, de son action pour former des Frères qui tiennent les écoles gratuites. Tout cela correspond
1 BLAIN 2, p. 170.
2 110, 1-3; FÉLIX-PAUL, op. cit., p. 366.
3 117; BLAIN 2, p. 413.
4 FÉLIX-PAUL, op. cit., p. 380.
45 SIGNIFICATION ÉVANGÉLIQUE DE L'EFFACEMENT 315 certainement à son expérience religieuse, mais une expérience religieuse qui se déploie dans l'histoire d'un groupe d'hommes qui organisent leur vie en com-munion, en vue d'une finalité. La référence ultime est à l'action de la Providence qui établit et qui fonde. Ce n'est pas lui qui fonde. D'autre part, cette lettre nous dit quelque chose de son itinéraire d'effacement, qui coïncide avec celui de la consolidation de la communauté. Il dit : « II y a longtemps que je suis déchargé de leur conduite ». En réalité, le langage de M. de La Salle le trahit lui-même. De fait, c'est seulement en 1717 qu'il a été déchargé de la conduite de l'Institut. Mais nous ne pouvons pas nous empêcher de nous rappeler le long itinéraire de tentatives infructueuses pour démissionner..., à Reims en 1687, à Paris en 1694, et effectivement dans les années douloureuses d'effacement total entre 1712 et 1714. L'effacement de M. de La Salle est proportionnel à la consolidation de l'œuvre.
Dans cette lettre, nous le voyons finalement diriger l'attention d'autres personnes vers le nouveau supérieur. De La Salle est si radicalement membre de la communauté durant cette période, qu'il tend à disparaître pour que la Société grandisse. Les biographes ont donc raison lorsqu'ils présentent de La Salle totalement donné à la prière durant cette période de sa vie, retiré des affaires du monde; mais peut-être ne mettent-ils pas suffisamment en relief la signification de cette ferme attitude de « disparition ». Une attitude dont les racines historiques plongent jusqu'aux origines, qui a son sens dans le charisme personnel, dans l'appel et la mission personnelle pour laquelle il a été choisi en vue du bien de la communauté des Frères. C'est dans l'exercice concret de ce charisme pour le bien commun que de La Salle vit concrètement les exigences évangéliques de l'effacement.
Mais cet effacement n'est pas celui d'un individu isolé. La soumission et l'obéissance, que les biographes se plaisent à exalter, sont des éléments inté-grants de cette fermeté pour disparaître en vue du bien de la Société. Tout ce qu'il fait donc, aller à Paris pour une affaire d'héritage, demeurer à Saint-Nicolas du Chardonnet, revenir à Saint-Yon, il le fait en tant que membre d'une Société où il obéit aux ordres de Dieu. Il ne vit donc pas désintéressé des affaires de la Société 1. Son effacement n'est pas une attitude passive, mais l'attention aux ordres de Dieu, disparaissant pour que les nouveaux supérieurs exercent réellement leur rôle. Dans deux extraits de lettres transcrites par Blain au sujet de la correspondance entre de La Salle et son successeur, ce sentiment d'appartenance à la Société ne pourrait être exprimé d'une manière plus forte :
1 Document 3, il s'agit d'une lettre autographe écrite au Frère Barthélémy de Saint-Nicolas du Chardonnet (FÉLIX-PAUL, op. cit., pp. 20-21).
« Vous savez que je suis toujours prêt à obéir en toutes choses étant présentente-ment dans la soumission et n'ayant pas fait vœu d'obéissance pour faire ce qui me plaît »... « Si on me regarde comme uni aux Frères des Ecoles chrétiennes, il me paraît que mon état présent doit être de simple soumission, sans que j'avance un pas touchant ce qui les regarde, que par dépendance » 1. Blain voit en tout cela une protestation d'obéissance et, de fait, il s'agit bien de dépendance; mais n'oublions pas que les textes font allusion à quelques demandes relatives à l'Institut et que M. de La

Salle ne veut pas y répondre sinon en dépen-dance. La soumission, l'obéissance, l'amour de la retraite et la prière que décrit Blain avec un extrait de lettre au Frère Barthélémy ne sont pas détachés de sa vie dans l'Institut. En effet, la lettre que Blain rapporte sur la nécessité de la prière est introduite par cette phrase :

« A l'en croire, les occupations qu'il avait eues jusqu'alors avaient dérangé son intérieur et le temps qui lui restait jusqu'à la mort était pour réparer ce déchet » 2. Cette lecture de Blain est en contradiction ouverte avec la règle personnelle de M. de La Salle, dans laquelle il ne fait pas de distinction entre les devoirs de sa perfection et les devoirs de sa charge. Voyons en effet ce que dit le texte :

« J'ai une forte pensée qu'y ayant si longtemps que je n'ai fait que peu d'oraison, il est à propos que j'y emploie beaucoup de temps, afin de reconnaître la volonté de Dieu sur ce que j'aurai à faire. Il me semble que ce que j'ai à demander à

Dieu dans l'oraison est qu'il me fasse connaître ce qu'il veut que je fasse et qu'il me mette dans la disposition dans laquelle il me veut » 3. Blain défigure donc par sa lecture le sens de la prière lasallienne. De La Salle ne fait jamais de distinction entre les devoirs de son état et ceux de sa perfection. Ce que dit cette lettre est au contraire une constante de l'expérience religieuse de M. de La Salle : connaître la volonté de Dieu, y adhérer d'une manière désintéressée dans la disposition où Dieu le veut dans l'état où il se trouve. Le contexte de ces confidences de Blain est celui de l'effacement de M. de La Salle pour le bien de la Société; sa prière, son retrait effectif, le silence, l'abandon, la dépendance et l'obéissance ne sont pas la démission de la lutte et de l'engage-ment dans la Société et dans l'Eglise. De La Salle, jusqu'à ses derniers moments, agit comme l'homme uni aux Frères des Ecoles chrétiennes et son expérience religieuse ne survient pas dans un domaine séparé et subjectif. Sa vie se déploie dans le registre d'une Société qui a une mission; la sienne, particulièrement en cette période, se nuance des traits évidents de l'effacement jusqu'à la mort pour le bien de la Société.

1 7 et 8; BLAIN 2, p. 450.

2 BLAIN 2, p. 275, cité par FÉLIX-PAUL, op. cit., p. 26.

3 5,1-2.

Deux documents étudiés d'une manière critique par le Frère Félix-Paul mettent en évidence que, même dans son retrait et son silence de Rouen, de La Salle est engagé d'une manière réelle dans les situations concrètes que vivent ses Frères. Le premier se réfère à une lettre au directeur de Calais, où de La Salle proteste fermement de sa soumission aux décisions du Saint-Siège 1. Cette pro-testation n'est pas seulement une proclamation abstraite de foi, ni même une autojustification, mais une rectification, en vue de clarifier la situation des Frères de Calais, pris dans les discussions doctrinales. Le second document touche directement aux intérêts de l'Institut. Il s'agit d'une lettre transcrite par Blain, pour démontrer le zèle du saint pour la régularité 2. Ce serait « une mis-sive angoissée que le saint envoya d'urgence au Frère Barthélémy pour réclamer sa présence ». Le Frère Félix-Paul poursuit :

« On y sent au début une véhémence apostolique, un ton de commandement qui

étonnent de sa part, après les protestations de soumission lues dans la lettre du

17 janvier » 3. Voyons le texte :

« Je vous écris, mon très cher Frère, bien étonné de voir votre noviciat dans l'état où il est : deux ou trois novices qui ne sont formés à rien et qui n'observent pas mieux les règles que s'ils ne faisaient que d'entrer dans la maison... Je ne sache pas avoir vu, au moins depuis un grand nombre d'années, un tel noviciat dans la communauté et vous pensez avec cela à faire de nouveaux établissements.

On se plaint même que les novices qui sont à Rouen n'ont pas beaucoup l'esprit de leur état et ne font point cas des petites choses. Pensez, je vous prie, à remé-dier à tout cela au plus tôt, car vous savez que l'affermissement de l'Institut dépend des novices bien formés et bien réguliers » 4. Le retrait à Rouen en 1718 n'implique donc pas désintéressement des affaires de l'Institut. La lecture du Frère Félix-Paul est plus adéquate que celle de Blain, parce qu'il montre que la soumission,

l'effacement de la Société ne sont pas un retrait ou une fermeture sur les affaires de sa perfection personnelle. En outre le centre de la lettre n'est pas seulement la sauvegarde de la régularité. De La Salle se préoccupe que les novices n'ont pas l'esprit de leur état, et cela passe concrètement par la régularité. De La Salle cherche à attirer l'attention du Supérieur général, comme responsable de la Société, pour qu'il porte remède

1 Sur le destinataire et la situation de la communauté à Calais, cf. FÉLIX-PAUL, op. cit., pp. 298-299.

2 BLAIN 2, p. 328, cité par FÉLIX-PAUL, op. cit., p. 24.

3 FÉLIX-PAUL, op. cit., p. 24. On y trouve une erreur de typographie. Il ne s'agit pas du 18 janvier, mais plutôt du 17 janvier 1718. Cf. document 3, lettre autographe : A Paris, Du Séminaire de Saint-Nicolas de Chardonnet, ce 17 janvier 1718.

4 4.1, 4-6.

à la situation. Dans sa retraite, de La Salle ne fuit pas ses responsabilités, mais il continue à être fidèle, de cette fidélité historique qui regarde vers le passé, qui regarde « l'affermissement futur de l'Institut », et réclame un remède mainte-nant. Dans la même lettre, de La Salle demande au Supérieur de ne pas s'oppo-ser à ce qu'il partage les exigences de la vie commune.

« Je suis en état d'aller aux principaux exercices comme les autres, de coucher au dortoir commun et de manger comme les autres au réfectoire. Je vous prie de ne vous y point opposer » 1. Ses dernières années constituent ainsi une période d'effacement progressif, laissant totalement l'œuvre entre les mains des Frères. De La Salle ne vit pas un passé idéal, mais en un présent toujours nouveau de tensions, où il répond fidèlement aux ordres de Dieu. Son effacement jusqu'à la mort s'inscrit ainsi dans l'existence concrète dans la communauté. Il serait difficile de ne pas voir en tout cela un abandon confiant en la Providence. De La Salle ne s'accroche pas au passé, ou en des structurations passées. Son attention aux ordres de Dieu se porte sur une communauté d'hommes de foi, réunis par les appels de Dieu, envoyés pour une mission. Dans cette œuvre, il voit la conjonction des appels de Dieu et l'action de la Providence, par conséquent.

Sa vie ne se fixe pas sur le passé, ni ne s'enferme en un présent limité à lui-même, mais elle se centre sur une action qui le dépasse, qui l'attire sans cesse dans l'histoire. Abandon à la Providence signifie ici aussi abandon de son œuvre entre les mains des Frères qui sont ceux qui doivent continuer à aller de l'avant. Abandon à la Providence équivaut à abandon de son œuvre au sens le plus matériel, acceptation de la kénose la plus radicale qui exige son effacement pour que l'œuvre continue de grandir. Ses biographes insistent sur le modèle qu'il donne d'obéissance, de soumission, de retraite, de silence, d'humilité : ils le font à juste titre parce que toutes ces attitudes sont des éléments intégrants de l'homme de foi qui a accepté la radicalisation historique de la Société sur le Dieu transcendant et providentiel qui le conduit, en un itinéraire qui manifeste l'œuvre actuelle de Dieu parmi les hommes.

En ce sens, le Frère Barthélémy, qui fut en intime relation filiale avec de La Salle durant ces dernières années, comprend avec plus de justesse que les biographes eux-mêmes, que les gestes de M. de La Salle sont en relation avec le bien de l'Institut. En effet, dans une lettre envoyée à Drolin après son élec-tion, il écrit :

« M. notre cher Père ayant jugé à propos de se décharger et ayant cru qu'il était nécessaire pour le bien de notre Institut que nos Frères prissent soin de la con-

1 4.7.

duite générale durant son vivant et qu'il leur servit d'aide par les sages avis et conseils, nos chers Frères n'ont pas cru devoir presser davantage M. de La Salle de reprendre la conduite générale qu'il avait laissée depuis quelques années » 1. Par conséquent, le Frère Barthélémy comprend que de La Salle se propose le bien de l'Institut. Il avait travaillé inlassablement pour le bien des Frères; il s'était vu persécuté et rejeté, pour le bien de la Société et de l'Eglise. C'était pour le bien de la Société et de l'Eglise qu'il était rentré à Paris en 1714 à l'appel de la Lettre des Frères. C'est aussi pour le bien des Frères qu'il assume inflexible-ment l'effacement total. Cet effacement est donc

indissociable de sa mission à l'intérieur de la Société; c'est une exigence évangélique assumée historique-ment dans le tissu concret des faits. Appel, envoi, communauté, mission, écoles, effacement sont des éléments inséparables d'un itinéraire historique, référé transcendantalement en mémoire et en espérance à l'œuvre de Dieu, à la gloire de Dieu qui se manifeste d'une manière providentielle par l'« établissement et la continuité» de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes.

§3

Deux autres « paroles-force n de M. de La Salle.

Nous avons noté plus haut que le Chapitre général de 1717 avait confié à de La Salle une ultime révision des Règles de l'Institut. L'assemblée en avait discuté et, « d'un commun accord », avait remis ses observations et ses remarques à M. de La Salle, le priant d'y mettre la dernière main. Le Fondateur promit de le faire et « il s'y appliqua avec beaucoup d'attention », y introduisant certaines additions notables 2. Le texte révisé était transmis par le Frère Barthé-lémy aux maisons de l'Institut 3. Nous nous arrêterons à deux additions capi-tales : le prologue du Chapitre II et le prologue du Chapitre XVI, non seulement parce que ces derniers textes revus par de La Salle livrent « l'essentiel de sa pensée sur son œuvre de Fondateur d'une communauté nouvelle » 4 mais parce qu'ils nous paraissent constituer deux « paroles-force » de Jean-Baptiste, d'au-tant plus significatives et prégnantes qu'elles sont les dernières 5.

1 32 a.

2 Sur cette révision, ms Ça., 151; ms Re., 273; BLAIN 2, p. 136.

3 Cf. MAURICE-AUGUSTE, C. L. 11, p. 81.

4 Ibid.

5 Voir les remarques à ce sujet de M. SAUVAGE, Fidélité, dans Lasallianum 3, novembre 1964, notamment, pp. 23-28, fidélité à la Règle. L'auteur y montrait que de la Règle du Fondateur on pourrait tirer cinq principes de mise en garde contre une interprétation fixiste de la Règle.

A. — LE PROLOGUE DU CHAPITRE 2 DE LA RÈGLE

Maurice-Auguste avait déjà remarqué que la rédaction du chapitre De l'esprit de l'Institut, dans le Recueil de 1711, s'était enrichi par rapport au manuscrit de la Règle de 1705 1. En effet, le chapitre intitulé De l'esprit de l'Institut dans le premier manuscrit de la Règle ne comportait aucun pro-logue 2. Par contre, dans le dernier état de la Règle retravaillé par de La Salle avant sa mort et mis au point en 1718, ce même chapitre contient un prologue qui n'est d'ailleurs pas une simple répétition du texte du Recueil; voici ces deux textes :

— « La foi doit servir de lumière & de guide à tous les Chrétiens pour les con-duire & les diriger dans la voie de leur salut : C'est ce qui fait dire à S. Paul que le juste, c'est-à-dire, le véritable Chrétien vit de la foi, parce qu'il se conduit

& qu'il agit par des vues & des motifs de foi : c'est pour ce sujet qu'il est d'une grande conséquence que les Frères des Ecoles Chrétiennes, qui ont pour fin de leur Institut d'élever les Enfants qui sont confiés à leurs soins dans l'Esprit du

Christianisme, & de faire en sorte de le leur procurer, soient si pénétrés & si abondamment remplis de l'esprit de Foi, qu'ils regardent les sentiments & les maximes de Foi comme la règle de leurs actions & de toute leur conduite, & l'esprit de Foi comme l'esprit de leur Institut » 3.

— « Ce qui est de plus important et ce à quoi on doit avoir plus d'égard dans une Communauté est que tous ceux qui la composent ayent l'esprit qui lui est propre, que les novices s'appliquent à l'acquérir et que ceux qui y sont engagés mettent leur premier soin à le conserver et à l'augmenter en eux, car c'est cet esprit qui doit animer toutes leurs actions et donner le mouvement à toute leur conduite, et ceux qui ne l'ont pas et qui l'ont perdu doivent être regardés et se regarder eux-mêmes comme des membres morts parce qu'ils sont privés de la vie et de la grâce de leur état et doivent aussi se persuader qu'il leur sera très difficile de se conserver dans la grâce de Dieu » 4.

Quand on compare ces deux prologues, on remarque d'abord que dans celui du Recueil, de La Salle ne fait pas de distinction entre les Frères et les autres chrétiens : tous ont besoin de la « foi » comme lumière et guide. De ce principe général, il tire cependant une conséquence particulière pour les

Frères en raison de la visée de leur mission : élever les enfants dans l'esprit du chris-tianisme. C'est dans cette perspective qu'il présente l'esprit de foi comme l'esprit de l'Institut. Déjà identité de l'Institut et finalité sont indissociablement liées et définies, non pas par des choses, mais par un esprit : la foi.

1 Les divers textes de la Règle de 1705, 1718, 1725 se trouvent dans C. L. 25.

2 Cf. C. L. 25, p. 18.

3 Recueil, C. L. 15, pp. 71-72.

4 C. L. 25, p. 18 : Règles communes, chap. 2, 1.

Dans le nouveau prologue de la Règle de 1718, on observe une nouvelle insistance marquée par deux affirmations : « Ce qui est de plus important » et « ce à quoi on doit avoir plus d'égard dans une communauté est que tous ceux qui la composent aient l'esprit qui lui est propre ». De La Salle interpelle donc les Frères, au moment même où les Règles se structurent minutieusement jusqu'aux plus petits détails, pour les inviter à mettre leur premier soin, non pas à en observer les pratiques, mais « à conserver et à augmenter » en eux l'esprit de l'Institut. Nous n'avons pas à étudier ici le contenu de cet esprit, tel que l'ex-plique ce chapitre II de la Règle 1. Contentons-nous de signaler quelques don-nées qui concernent directement notre propos.

En premier lieu, notons l'unité intrinsèque de cet esprit, qui est un esprit de foi et de zèle. Comme dans le Recueil, la foi est indissociable de la finalité de l'Institut, et ce qui définit pour ainsi dire l'identité du Frère est inséparable de la visée de sa mission 2.

En second lieu, la description de l'esprit de foi, dans le 2e article du cha-pitre, engage les Frères « à ne rien envisager que par les yeux de la foi » :

« L'esprit de cet Institut est premièrement un esprit de foi qui doit engager ceux qui le forment à ne rien envisager que par les yeux de la foi, à ne rien faire que dans la vue de Dieu, à attribuer tout à Dieu entrant toujours dans ces senti-ments de Job : Le Seigneur m'avait tout donné, le Seigneur m'a tout ôté, il ne m'est rien arrivé que ce qu'il lui a plu, et en d'autres semblables si souvent exprimés dans la sainte Ecriture et dans la bouche des anciens Patriarches » 3. Il faut souligner l'enracinement existentiel de cette référence à Job. Cette cita-tion ne renvoie pas à un texte biblique, mais à l'action de Dieu dans la conjonc-ture, reconnue par le saint homme Job : le recours à l'Ecriture évoque l'aban-don inconditionnel dans le concret « aux vues » de Dieu.

De La Salle présente ensuite des directives pour « entrer et vivre dans cet esprit » : regarder la sainte Ecriture comme la première et principale règle; se conformer en toutes choses aux ordres et à la volonté de Dieu, et dans ce but ne faire usage des sens que dans le besoin; agir par la conduite de Dieu, par le mouvement de son Esprit; vivre en présence de Dieu 4. En un langage qui

1 Voir l'étude de MAURICE-AUGUSTE, Pour une Meilleure Lecture de nos Règles com-munes, Rome, 1954, pp. 14-36.

2 Ibid., pp. 12-14.

3 Règles communes 2, 2; C. L. 25, p. 18.

4 Voici les textes de Règles communes 2, 3-7 de la Règle de 1718, C. L. 25, pp. 18-19 :

« 3. Pour entrer et vivre dans cet esprit, 1° les Frères de cette société auront un très profond respect pour la sainte Ecriture et pour en donner des marques, ils porteront tou-jours sur eux le Nouveau Testament, et ne passeront aucun jour sans en faire quelque

porte certes la marque de son temps 1, de La Salle interpelle ses Frères, les appelant à une « vie nouvelle » toute tendue vers l'action présente de Dieu par son Esprit. L'Ecriture devient ainsi la racine sur laquelle croît la vie et dont elle se nourrit. Il faut noter cependant que de La Salle ne parle pas d'une Ecriture désincarnée, mais de « l'Evangile dans la conjoncture » : dans les rela-tions des Frères en communauté, dans leur mission, dans leur zèle ardent lecture, par un sentiment de foi, de respect et de vénération pour les divines paroles qui y sont contenues le regardant comme leur première et principale règle.

» 4. 2° Les Frères de cette société animeront toutes leurs actions de sentiments de foi et en les faisant ils auront toujours en vue les ordres et la volonté de Dieu qu'ils adoreront en toutes choses et par lesquels ils auront égard de se conduire et de se régler.
» 5. Pour cet effet ils s'appliqueront à avoir une grande retenue des sens et à n'en faire usage que dans le besoin ne s'en voulant servir que selon l'ordre et la volonté de Dieu.
» 6. Ils s'étudieront à avoir une continuelle vigilance sur eux-mêmes pour ne pas faire s'il leur est possible une seule action naturellement, par coutume ou par quelque motif humain, mais ils feront en sorte de les faire toutes par la conduite de Dieu, par le mouve-ment de son Esprit et avec intention de lui plaire.
» 7. Ils feront le plus qu'ils pourront attention à la sainte présence de Dieu et auront soin de se la renouveler de temps en temps, étant bien persuadés qu'ils ne doivent penser qu'à Lui et à ce qu'il leur ordonne c'est-à-dire à ce qui est de leur devoir et de leur emploi. »
1 Lors des rédactions successives de la Règle entre 1956 et 1967, on essaya d'exprimer la substance de ce chapitre 2 en un langage plus adapté à notre époque. Nous signalons ici le texte définitif auquel on est parvenu, en ce qui concerne les idées exprimées par la Règle de 1718 à la note 4 p. 321 (Frères des Ecoles chrétiennes, Règles et Constitutions, Chapitre général de 1966-1967, pp. 24-25). Cette citation éclaire ce que nous disons sur le fait que de La Salle est tributaire du langage de son époque.
« Dans la foi, les Frères jugent de toutes les réalités terrestres à la lumière de l'Evan-gile. La création tout entière, restaurée en Jésus-Christ, leur apparaît ordonnée à Dieu, et, par son amour, au bonheur et au salut de l'humanité.
» Dans la foi, les Frères consacrent toute leur existence au service de la jeunesse pour l'édification du Royaume. Ils travaillent activement à transformer la cité des hommes pour préparer ce règne de justice et de vérité que le Christ doit remettre à son Père, au dernier jour.
» Dans la foi, les Frères savent que Dieu collabore en tout, à travers les souffrances et les joies de la vie, avec ceux qu'il appelle pour un dessein d'amour. Et ils apprennent à lire peu à peu en tout événement, en tout homme, spécialement s'il est pauvre, déshérité ou méprisé, un signe et un appel de l'Esprit.
» Pour être les témoins authentiques d'une foi vivante dont ils doivent éclairer tous leurs enseignements, les Frères se nourrissent sans cesse de la Parole de Dieu. C'est elle qui appelle au salut, c'est elle qu'ils doivent porter à leurs frères et partager avec eux.
» Par la méditation de l'Ecriture, par l'étude de la doctrine sacrée, la célébration litur-gique, l'esprit d'oraison et le sentiment de la Présence de Dieu, les Frères se maintiennent à l'écoute de l'Esprit-Saint qui les introduit toujours davantage dans la vérité de la foi. La foi requiert aussi de leur part un incessant effort de purification intérieure et de maîtrise de soi.
» C'est le souffle même de l'Esprit, maître des cœurs, qui informe le zèle des Frères dans leur prière apostolique, leur catéchèse et leur souci d'une présence attentive et fra-ternelle auprès des jeunes. »
d'instruire les enfants, « les élevant dans la piété et dans un véritable esprit chrétien, c'est-à-dire selon les règles et les maximes de l'Evangile ».
De La Salle n'aurait pas pu mieux exprimer l'élan intérieur qui saisit les Frères, « ce » qui les caractérise comme « Frères » : hommes de foi, saisis par Dieu, en communion, pour une mission. Il n'en souligne pas moins le rôle de l'Ecriture : en mettant la vie des Frères et de leurs élèves sous le jugement de la parole de Dieu, qui les réfère sans cesse à l'action présente du Seigneur qui les appelle et qui les envoie. B. — LE PROLOGUE DU CHAPITRE XVI DE LA RÈGLE
Ce que nous venons de mentionner est encore mis en relief par le prologue du chapitre XVI de la Règle de 1718, chapitre absent du texte de 1705.
« II est nécessaire que les Frères s'appliquent à eux-mêmes et prennent pour fondement et pour soutien de leur régularité ce que dit saint Augustin au com-mencement de sa Règle : que ceux qui demeurent dans une Communauté doivent avant toutes choses aimer Dieu et ensuite le prochain parce que ces Commande-ments sont ceux qui nous sont principalement donnés de Dieu, et parce

que la régularité quelle qu'elle soit si on la sépare de l'observation de ces deux Com-mandements est très inutile pour le salut puisqu'elle n'est établie dans les Com-munautés que pour donner à ceux qui y sont de la facilité à observer avec exacti-tude les Commandements de Dieu et que la plupart des règles sont des pra-tiques qui y ont rapport. Le silence par exemple et la circonspection dans ses paroles dans les récréations sont d'une si grande importance pour ne pas tomber dans beaucoup de péchés que saint Jacques ne fait pas de difficulté de dire que la langue est un monde d'iniquité et qu'elle est pleine d'un venin mortel. Le respect et la soumission envers le Frère Supérieur et Directeur est d'obligation et de précepte aussi bien que l'union avec ses frères et la réserve à l'égard des personnes du monde de crainte de reprendre leur esprit pour lequel le diable donne à la plupart une pente naturelle qui fait qu'ils se lient à eux lors qu'ils communiquent souvent et librement avec eux. La modestie et le recueillement les empêchent de commetre un grand nombre de péchés qu'on commet par les yeux et par la liberté avec laquelle on se sert des autres membres du corps, et ainsi du reste » 1. Maurice-Auguste voit dans ce texte l'une des additions majeures apportées au texte de 1705 par de La Salle lui-même à la suite des révisions entreprises par l'Assemblée de 1717 2. Il remarque en outre que l'insertion du chapitre XVI, dans l'ensemble des Règles communes de l'Institut des Frères des Ecoles chré-

1 Règles communes, 16, 1; C. L. 25, p. 63.

2 II étudie les résonances dans d'autres textes du Fondateur et signale quelques emprunts : MAURICE-AUGUSTE, op. cit., pp. 36-38.

tiennes, dénote que son auteur avait conscience de l'importance capitale du texte. En effet, c'est à l'endroit où, dans la règle de 1705, commençait une seconde partie intitulée : Règles qui ont rapport à quelques vertus particulières, que de La Salle inclut en 1718 ce nouveau chapitre, le titre de la seconde partie dispa-raissant alors. Maurice-Auguste caractérise en ces termes l'intention de M. de La Salle lorsqu'il apporte une rédaction si nouvelle et en un endroit si capital de la Règle :

« (comme s') il voulait en faire à la fois et le couronnement des aperçus essentiels des Règles communes et le fondement indispensables aux observances portant sur la pratique des vertus spécifiquement religieuses » 1. Ainsi, au moment même où il s'efface volontairement pour que le « corps de la Société » prenne entièrement en charge la continuité de l'œuvre qu'il avait structurée et consolidée avec les Frères, de La Salle attire leur attention non pas sur les « pratiques », mais sur l'élan intérieur qui vivifie toutes les obser-vances : l'amour. Il ne pouvait s'exprimer d'une manière plus traditionnelle : de fait, il cite explicitement la Règle de saint Augustin 2.

Certes, de La Salle ne minimise nullement la valeur et la force obligatoire des Règles, voire des « pratiques », y compris les plus minimes. Cependant, par cette nouvelle rédaction, il nous semble qu'il situe très bien la tension entre élan et structure. Les structures ne doivent pas être considérées comme un absolu, mais comme les jalons de la démarche d'une communauté d'hommes saisis par Dieu pour faire son ouvrage.

Ainsi, quand on considère ces deux additions aux Règles communes de 1718, on ne peut s'empêcher de songer à y trouver une dernière « parole-force » de M. de La Salle. Non seulement une parole-force pour lui, mais une interpella-tion adressée aux Frères, les aidant à chercher à dire leur propre parole. De quelque manière, nous pensons que l'on y trouve un indice de ce que de La Salle entend être la parole-force de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes. Cette parole-force n'est pas déterminée une fois pour toutes, fixe et immuable comme « une chose », une définition de l'identité du Frère par des pratiques ou celle de la finalité de l'Institut par des œuvres.

En d'autres termes, en même temps qu'il contribue pour la dernière fois à structurer la communauté à laquelle il a voué toute sa vie en vue d'une mission dans le monde, de La Salle détourne les Frères de toute idolâtrie des formes, des pratiques, des institutions. Il les invite à chercher dans un projet qui s'est

1 Ibid., p. 38.

2 Voir l'étude de cette citation, ibid., pp. 31-53.

45 PRIMAT DE L'ÉLAN INTÉRIEUR 325 structuré au cours de longues années, et qui a abouti notamment à la rédaction successive de plusieurs états des Règles, l'appel incessant de l'Esprit qui les saisit et les envoie annoncer l'Evangile aux pauvres. CONCLUSION

Au moment de sa mort, Jean-Baptiste avait tout abandonné. Selon Blain, jusqu'à ses fonctions ecclésiastiques de confesseur des Frères avaient été sus-pendues par un interdit qui lui avait été signifié peu de jours avant sa mort1.

Enfin, il nous transcrit aussi quelques paroles et maximes de M. de La Salle durant les derniers jours de sa maladie. Nous sommes conscient de la valeur relative de ces témoignages de Blain, et il serait difficile de se prononcer sur leur valeur en comparaison d'autres paroles-force de M. de La Salle que nous avons pu étudier d'une manière plus critique. Nous les transcrivons cependant à partir de Blain, parce qu'il n'est pas improbable que quelques paroles aient été recueillies par les amis et disciples plus proches de M. de La Salle, réunis autour du Père qui meurt :

« II leur répondit que la victime étant prête à être immolée, il fallait travailler à la purifier »... « J'espère, disait-il, que je serai bientôt délivré de l'Egypte pour

être introduit dans la véritable terre promise. » « ... Je suis très soumis à ses ordres.

Mon sort est entre ses mains. Sa volonté soit faite. » « Oui, j'adore en toutes choses la conduite de Dieu à mon égard. Ce furent là les dernières paroles qu'il prononça... il mourut le 7 avril 1719 jour du vendredi saint âgé de 68 ans » 2.

Les dernières paroles s'ouvrent ainsi, sans doute, dans l'acceptation con-crète de la mort, à toute son histoire personnelle. En effet, sa vie n'a pas été autre que celle d'une soumission totale à la conduite de Dieu. Mais cette conduite de Dieu, il l'avait reconnue incessamment dans le concret de ses fonctions : con-solidant une communion dans laquelle la Providence manifeste efficacement son salut aux pauvres. L'œuvre de Dieu l'a absorbé totalement et cette œuvre, il la voit visiblement dans la Société des Ecoles chrétiennes; c'est pourquoi sa radicalisation et son absorption en Dieu sont corrélatives à sa radicalisation et à son absorption dans la Société à mesure qu'elle s'était peu à peu structurée dans l'histoire. Cette radicalisation est par là même historique.

De La Salle n'est pourtant pas prisonnier de situations, ni du passé, ni des structures actuelles. Sa fidélité passe par le concret de ces relations qui ont été en s'organisant et en se structurant dans l'histoire; mais dans sa référence

1 BLAIN 2, p. 169. Nous ne trouvons aucun acte officiel pour attester ce fait.

2 Cf. BLAIN 2, pp. 170-174. 22

326 ITINÉRAIRE ÉVANGÉLIQUE DE J.-B. DE LA SALLE 45 ultime, de La Salle vit axé sur la nouveauté toujours actuelle de l'irruption souveraine de l'action et de la parole de Dieu, la Providence. Aussi se maintient-il inflexiblement accroché à l'œuvre de Dieu, à l'encontre de tout ce qui en lui, en d'autres, dans les institutions existantes, empêche l'affirmation et la crois-sance de cette œuvre de Dieu. En définitive, en embrassant irrévocablement la mission du Fils de l'homme, de La Salle en son itinéraire embrasse dans l'Al-liance une communion d'alliance avec ses Frères, et avec eux, il s'éduque à adopter dans l'Alliance le monde des pauvres, jusqu'à l'effacement total, jus-qu'à la mort.

En somme, l'action et la parole de M. de La Salle, concrétisées en un projet qu'il veut mener à terme avec succès, nous révèlent l'intensité de la perception et de la réponse dans l'histoire d'un homme « saisi par Dieu ». De La Salle est l'homme du Royaume. Tout se passe entre Dieu et lui. Mais cette perception et cette réponse en Dieu, dans le mystère, passent par la « visibilité » pour lui du mystère parmi les hommes, dans l'histoire. Si de La Salle attire notre atten-tion par sa continuelle ouverture transcendantale à la volonté de Dieu, il se manifeste par là même comme l'homme qui perçoit, dans la densité concrète de son histoire, la transparence du mystère en acte. Nous avons vu que son histoire n'est pas celle d'un homme solitaire. Sa solitude avec Dieu se mani-feste dans le monde, dans une communion. Homme du Royaume, de La Salle est, par là même, un homme de son époque. Ou, comme dit Michel Sauvage :

« C'est parce qu'il était profondément « homme de Dieu » qu'il fut capable de discerner clairement un besoin spirituel fondamental de son époque et d'y répondre efficacement » 1. Homme de Dieu, homme de son époque sont indissociables quand nous suivons l'itinéraire de M. de La Salle. En un mot, il vit le temps de Dieu, lequel n'est autre que « son temps » compris en relations concrètes avec d'autres hommes, des institutions, avec la langage catégoriel, avec le fond structurel de son milieu culturel, comme l'histoire où se manifeste la gloire de Dieu.

C'est dans son temps, dans le temps des relations avec des hommes et des institutions qu'il se laisse effectivement mener par « la conduite de Dieu ». Elle est visible pour lui dans la densité même des faits; dirigé par Dieu, il s'oriente lui-même et il oriente les autres et toutes choses, sous la motion de l'Esprit, dans le Christ croissant. Homme du Royaume, communautés du Royaume, écoles du Royaume, où les hommes s'éduquent mutuellement à participer aux promesses du Christ en croissance, telle est la Société des Ecoles chrétiennes.

1 M. SAUVAGE, Catéchèse et Laîcat, p. 470.

45 FIDÉLITÉ EN TENSION DE MÉMOIRE ET D'ESPÉRANCE 327 Une Société qui ne se définit donc pas par ses structures, mais par une fidélité de mémoire et d'espérance au Dieu qui les appelle, les réunit, les envoie.

Le Royaume de Dieu est ainsi transparent dans les engagements d'hommes qui s'incarnent en alliance dans le monde des plus abandonnés et éloignés du salut : ici et maintenant le dessein de salut est réel. Ce Royaume n'est pas de la sorte vu dans l'abstrait, ni comme une réalité statique transcendantale, mais comme un présent toujours de nouveau en tension, de relations et de réponses, en s'orientant et en participant progressivement aux promesses du Christ pré-sent et croissant dans l'histoire. Ce Royaume en tension, cette polarisation sans concessions sur la nouvelle création est ce qui apparaît avec le plus d'évidence dans le chapitre que nous venons d'écrire.

Pour de La Salle, foi et zèle sont indissociables. Parce qu'il voit au-delà des institutions, parce qu'il voit plus loin que les autres, dans la foi, son zèle est incoercible. Rien ne l'arrête dans son action constante et sa parole référées à l'œuvre de Dieu, de laquelle il se comprend comme instrument et serviteur. C'est dans cette démarche irréversible d'incarnation qu'il découvre aussi l'absence de Dieu. De La Salle, abandonné par tous, se voit acculé au détache-ment total. Moment critique révélationnel dans lequel « les devoirs de sa charge » qu'il avait cherché à réaliser en s'identifiant au Christ, en vue des ordres de Dieu, se voient critiqués par la parole de Dieu qui fait irruption dans sa vie par les faits concrets de Paris. De La Salle vit dans sa propre chair le paradoxe du mystère chrétien : donner la vie pour que les autres l'aient en abondance. Sortir de la communauté qui avait donné sens à sa vie, laisser son œuvre, sont les exigences mêmes de l'appel qui l'avait lancé à les embrasser inconditionnel-lement.

L'itinéraire incarnationnel l'avait porté au plus profond du monde, de l'histoire, le radicalisant dans l'Evangile actuel qui sauve les pauvres. Le même itinéraire le dépouille de tout. Il le conduit non pas hors du monde ou de l'his-toire, mais à une profondeur de radicalisation évangélique qu'il n'avait pas soupçonnée. L'effacement pour le bien et l'affermissement de l'Institut ont l'accent de l'espérance en Dieu qui continuera son œuvre providentielle en éta-blissant les écoles chrétiennes, même sans sa présence. De La Salle se laisse conduire dans cet effacement par l'abandon au Dieu qui l'appelle en avant. Relativisant ainsi, d'une manière prophétique pour lui-même et pour ses Frères, la situation de l'œuvre qu'il voulait consolider.

Par son effacement, de La Salle découvre et vit ainsi une conscience escha-tologique de nouvelle création, qui relativise le présent, qui l'invite à ne pas se « fixer » dans le passé. L'œuvre des Frères est l'œuvre de Dieu; au moment de

328 ITINÉRAIRE ÉVANGÉLIQUE DE J.-B. DE LA SALLE 45 sa « sortie définitive », par la mort, le passage pascal, de La Salle s'ouvre à la mémoire de la volonté de Dieu qui l'a conduit et qui établit la Société des Ecoles chrétiennes. Il ne s'accroche pas à « son œuvre », mais il se laisse conduire totale-ment par le Dieu qui l'appelle.

L'effacement de M. de La Salle, pour le bien de la Société, nous invite indirectement enfin à comprendre la Société des Frères des Ecoles chrétiennes, dans l'identité historique d'une fidélité sans cesse en tension : de réponse dans le présent aux appels concrets que nous avons perçus, avec la structuration que la communauté a faite, mais ces réponses sont chargées de la mémoire des commencements et de la continuité de l'action de Dieu; en définitive, elles sont finalisées par la fidélité de Dieu qui établit et conduit. L'effacement pour le bien de la Société est une fidélité en tension. Fidélité en tension qui passe donc par un itinéraire concret, même dans son expression juridique, mais toujours ouverte à l'interrogation prophétique qui réfère les Frères exclusivement, en définitive, au Christ croissant qui se révèle dans l'histoire.

Identité et finalité de l'Institut sont indissociables, comme le sont aussi communauté et mission. C'est ce que nous montrent la foi et le zèle de M. de La Salle indissociables dans sa parole et son action. Parce que pour lui la foi et le zèle ne sont pas des gestes spirituels, des attitudes ou des comportements, mais une unique impulsion qui le polarise sur la conduite providentielle de Dieu dans l'histoire, ou si l'on préfère, sur la parole et l'action de Dieu ici et maintenant. Pour de La Salle, sa parole est donc une parole de foi et de zèle et son action est une action de foi et de zèle, indissociablement exprimées en un itinéraire où sa « parole-action » se laisse critiquer continuellement par la parole et l'action de Dieu. Mais sa parole-action est communautaire, c'est une alliance de communion et d'adoption évangéliquement libératrice des pauvres, où se manifeste le dessein salvifique de Dieu. Pour de La Salle, la Société des Ecoles chrétiennes a été une école de la foi-zèle où les hommes s'éduquent mutuelle-ment à reconnaître visiblement et accepter inconditionnellement les exigences du Royaume.

Son effacement final, son passage pascal est inséparable de cette référence ultime inconditionnelle au Mystère pascal du Seigneur, et de la confiance que c'est Lui qui établit et continue son œuvre.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

ÉVANGÉLISME

DE L'ITINÉRAIRE LASALLIEN

Nous avons suivi l'itinéraire de Jean-Baptiste de La Salle; nous nous sommes approché de son mystère personnel, à partir de sa propre compréhen-sion des faits qu'il a vécus en relation avec d'autres hommes et surtout avec les maîtres des écoles. Les « paroles-force » que nous avons examinées nous ont donné sa clef de lecture personnelle des faits. Elles nous ont renseigné sur la manière dont il lisait et liait les événements, leur donnant un sens, une direction.

Il nous semble que cette étude nous a aidé à situer ce qu'on peut appeler le « lieu » de l'expérience évangélique de Jean-Baptiste de La Salle. De La Salle est un homme de foi, mais celle-ci ne fonctionne pas dans quelques secteurs ou quelques moments privilégiés de sa vie 1. Le terrain de son expérience religieuse n'est autre que les démarches mêmes pour s'approcher des maîtres, s'incarner dans la situation des pauvres, consolider une communauté avec un projet : tenir les écoles où les pauvres puissent être éduqués à vivre chrétiennement. Il nous semble, dès lors, qu'il ne serait pas suffisant de réduire la signification de son expérience spirituelle à une synthèse abstraite tirée de ses seuls écrits. Il serait moins exact encore de la fonder sur des confidences intimes de M. de La Salle détachées de cette expérience ou sur les leçons ascétiques que tirent les biographes à partir de ses gestes de vertu héroïque, désincarnés.

Nous n'en avons pas moins essayé de tenir compte de ces lectures des bio-graphes, ainsi que de quelques notations intimes qu'ils nous rapportent ou que l'on trouve dans les écrits du Fondateur. Ces éléments ne sont toutefois compris dans leur véritable perspective que dans la mesure où ils sont considérés à la lumière de la propre thématisation lasallienne. Il nous semble d'autre part important de souligner que ces « paroles-force » de M. de La Salle sont indisso-ciablement liées à l'itinéraire de la Société des Ecoles chrétiennes : une œuvre qu'il assume d'abord de l'extérieur, qu'il incarne ensuite comme « son œuvre » et qui, par son action constante, devient enfin l'œuvre des Frères. Tout au long de cette démarche, de La Salle assume une œuvre d'Eglise qu'il comprend

1 Cette vivification par la foi de toute l'existence est un thème mis en valeur de notre temps; bornons-nous à citer deux ouvrages particulièrement significatifs à ce propos : E. SCHILLEBEECKX, Intelligence de la foi et interprétation de soi, dans Théologie d'Aujourd'hui et de Demain, Paris, Cerf, 1967, pp. 129-134; P. ROQUEPLO, Expérience du Monde : Expé-rience de Dieu?, Paris, Cerf, 1968.

330 ITINÉRAIRE ÉVANGÉLIQUE DE J.-B. DE LA SALLE 45 comme l'œuvre de Dieu, Lequel agit dans le monde pour que les plus pauvres puissent accéder aux biens de l'Eglise et vivre chrétiennement, arrachés à leur situation d'abandon, dans l'attente du Ciel.

Nous n'avons pas prétendu décrire la relation intime d'un homme avec Dieu, mais nous avons pu nous en approcher de quelque manière. En effet, quelques indices de la façon dont il vit et comprend son rapport à Dieu sont perceptibles dans les relations qu'il vit intensément avec ses Frères. L'enchaîne-ment des événements, ainsi que la thématisation personnelle de M. de La Salle que nous venons de suivre, nous permettront de mieux situer ses Méditations pour le Temps de la Retraite qu'il écrivit vers la fin de sa vie : ce sera l'objet de notre seconde partie.

Ce sera à la lumière de l'étude des M. T. R. que nous saisirons plus pleine-ment la manière dont il a compris évangéliquement cet itinéraire que nous venons de suivre. Il nous paraît cependant possible, au terme de cette première partie, et nécessaire pour éclairer la suite de notre travail, de dégager d'une manière plus synthétique les traits essentiels de « l'évangélisme » tel que de La Salle semble l'avoir lui-même vécu et compris d'après les seuls textes étu-diés jusqu'ici (§ 1). Notre contribution à l'étude des Fondements évangéliques de la Vie religieuse en sera sans doute esquissée; mais une évocation de deux « lec-tures réductrices » de l'évangélisme lasallien, faites très tôt après sa mort et longuement prolongées dans la vie de l'Institut sera de nature, croyons-nous, à préciser déjà, par contraste, en quelle direction notre étude de l'itinéraire de M. de La Salle nous appelle à situer cette « contribution » (§ 2); et ce contraste fera mieux saisir aussi et le relatif effacement des M. T. R. dans l'intelligence de la vie des Frères 1 et l'importance capitale de ce texte pour lire « l'événement de La Salle » et vivre aujourd'hui son charisme évangélique.

§ 1

Les constantes « évangéliques » de l'itinéraire lasallien 2.

Le « lieu » de l'expérience évangélique de M. de La Salle n'est autre que son existence concrète. Mais son itinéraire est évangélique, parce qu'il est ouvert, en mémoire, en actualisation, en espérance, au dessein de salut de Dieu en acte, au « Mystère » de l'alliance en cours de réalisation. Tentons de dégager

1 Sur cet « effacement », voir Introduction générale, pp. 56-57.

2 Les pages 330 à 343 ont été mises au point par M. SAUVAGE.

les aspects essentiels de ce qu'on peut appeler le « contenu » de cet évangélisme ainsi entendu. A. — UN CHEMINEMENT « TERRESTRE »

La première constante qui nous est apparue dans cette première partie, c'est que l'itinéraire de M. de La Salle est celui d'un homme profondément enraciné et engagé dans une histoire terrestre.

1°) Son itinéraire est celui d'un homme en situation dans son époque. Cela est patent en ce qui concerne l'option fondamentale de sa vie pour l'œuvre des écoles : il est en cela tributaire de tout le mouvement catéchétique et scolaire qui marquait si fortement la France de la Réforme catholique; son histoire est ici influencée par celle de Saint-Sulpice, de Saint-Nicolas du Chardonnet, de Roland, de Demia, de Barré; ses premières fondations de Reims sont inséparables des réalisations ou des tentatives analogues de Paris, Lyon, Rouen, et sa péda-gogie est influencée par celle de ses contemporains 1.

Cet enracinement dans un milieu historique est également évident dans le domaine de ce qu'on peut appeler la spiritualité lasallienne, marquée par tous les courants d'un siècle fort riche; sans doute l'étude des sources devrait-elle être poursuivie, mais sa complexité même est liée au fait que de La Salle prend son bien là où il le trouve « étonnamment sensible aux influences spirituelles, hommes et livres, qui se manifestent en cette fin du XVIIe siècle » 2. Son œuvre écrite apporte la

confirmation de ces influences, qu'il s'agisse des thèmes apos-toliques, de pédagogie, de spiritualité 3. Et il faudrait ajouter que cet enracine-ment dans un milieu explique en bonne partie nombre de limitations du Fonda-teur en matière d'anthropologie, de pédagogie, de vision sociale, de spiritualité, bien que de La Salle ait été attentif aux idées et aux œuvres nouvelles et qu'il ait été critique en sa manière de recueillir, dans le milieu culturel où il vivait, des pratiques ou des méthodes ascétiques ou pédagogiques.

1 Voir ci-dessus, pp. 107-114.

2 A. RAYEZ, Etudes lasalliennes, p. 56 : « II passe volontiers d'Olier au carme Laurent de la Résurrection, de saint François de Sales à Bernières, de sainte Thérèse à Rancé, du jésuite Busée à Beuvelet, le disciple de Bourdoise, ou encore de Tronson au minime Barré, du capucin Jean-François de Reims au chanoine Roland, du mauriste Claude Bretagne à l'archidiacre Boudon » (A. RAYEZ, La Spiritualité d'Abandon, p. 47).

3 Par exemple la Règle, chap. 1, certaines Méditations disent l'importance et la néces-sité des écoles chrétiennes en des termes qui font penser aux Remontrances de Demia; les M. T. R. sont influencées par Giry; la Conduite des Ecoles a des ressemblances avec L'Ecole paroissiale; le genre littéraire des Règles de la Bienséance est courant à l'époque (cf. ci-dessus, pp. 107-114; 247-250. Rappelons aussi les travaux de Poutet que nous avons cités alors).

2°) Plus profondément, nous avons constaté que de La Salle n'apparaît pas comme un visionnaire qui cherche à exécuter un projet même religieux qu'il aurait conçu au départ, ni comme un idéologue qui tente de faire passer dans la réa-lité une théorie préalablement conçue. Son cheminement se fait petit à petit et à partir des événements dans lesquels il se trouve engagé. De La Salle répond aux situations, il est attentif aux besoins et aux appels; et chacun des pas qu'il fait est provoqué par une interpellation qui lui vient de la vie.

C'est ainsi qu'il est amené à s'occuper des maîtres; le sérieux qu'il apporte à répondre à leurs nécessités concrètes le conduit à décider de vouer toute son existence à leur formation. C'est ainsi que les structures de la communauté qu'il fonde — pratiques, exercices, règles, vœux, gouvernement — se dégagent peu à peu de la vie plutôt qu'elles ne procèdent d'idées a priori ou de théories toutes faites sur la vie religieuse. C'est ainsi que les solutions qu'il adopte en matière pédagogique — et auxquelles il tient — ne viennent pas tant de principes que de soumission aux faits, de fidélité aux enfants concrets dont les Frères ont à s'occuper.

3°) A chaque pas qu'il accomplit, de La Salle donne toute la densité et le sérieux dont il est capable, et c'est cette qualité même de l'engagement limité qu'il prend, qui ouvre cet engagement à un chemin qui le mène plus loin; en langage plus personnel, on pourrait dire que c'est en s'engageant ainsi pas à pas qu'il se libère progressivement, dans l'histoire même, pour un service. Et il faut ajouter que dans ce processus historique de La Salle n'apparaît nullement comme un être désincarné, ou d'un « surnaturalisme » qui ne tiendrait pas compte des con-tingences humaines. Il faut se garder ici de prendre pour argent comptant cer-taines lectures de ses biographes, de Blain trop soucieux d'édification ou de Bernard dont le providentialisme confinerait parfois à une sorte de « docétisme ».

En réalité, de La Salle utilise toutes les ressources humaines de son tem-pérament : il apparaît comme un homme de raison, de prudence, de sagesse; il ne s'engage pas à la légère, il prend la mesure de toutes les données d'une situation, il a le sens de l'argent, il est réaliste dans les contrats qu'il passe pour les écoles. L'argumentation du Mémoire sur l'Habit est un modèle du genre : les arguments du Fondateur ne sont guère apparemment d'ordre « religieux », mais plutôt d'ordre fonctionnel et utilitaire.

Cette attention au réel est particulièrement notable dans le souci du Fon-dateur pour que « l'école aille bien » selon l'une de ses expressions : cette volonté de succès qui transparaît dans sa correspondance explique ses efforts pour en améliorer la pédagogie et surtout le soin qu'il apporte à former les maîtres professionnellement. Il a le souci de leur préparation initiale; pour les aider dans leur métier, il rédige à leur intention des ouvrages scolaires; et la Règle même de l'Institut contient

des chapitres sur l'école, « le métier prenant ainsi dignité de devoir religieux à côté des exercices les plus traditionnels de la vie religieuse classique » 1.

Et ce souci de la bonne marche de l'école ne s'explique pas seulement par une préoccupation d'ordre religieux : certes, le catéchisme occupe une place centrale dans l'école lasallienne; et pourtant, plus lucidement que d'autres à son époque, de La Salle a su reconnaître la « consistance » profane de cet instrument éducatif, soit dans le domaine de la finalité — préparer les jeunes non seulement à la vie éternelle mais à une vie terrestre utile et heureuse — soit dans le domaine de son contenu et de sa méthodologie.

En bref, de La Salle est un homme lié à son monde et à son époque, vivant et croissant dans un itinéraire humain, prenant au sérieux, avec son tempéra-ment, les hommes et les situations, utilisant en homme libre les ressources de sa nature, soucieux de qualité humaine dans ses travaux et les œuvres dont il s'occupe, préoccupé de la préparation à la vie d'ici-bas des jeunes auxquels il se donne. B. — L'ITINÉRAIRE ÉVANGÉLIQUE D'UN HOMME DEVANT DIEU

II fallait souligner d'abord ce trait pour parler de l'itinéraire évangélique de M. de La Salle; disons sans paradoxe que son histoire n'est « évangélique » que parce qu'elle est itinéraire, c'est-à-dire à la fois cheminement terrestre et marche en avant, progression, devenir incessant, prise au sérieux de la « terre », densité de l'expérience intra-mondaine et de l'historicité concrète.

1°) II ne s'agit pas moins d'un itinéraire évangélique dont les constantes principales nous sont apparues nettement au cours de notre étude. L'itinéraire de M. de La Salle est évangélique en ce qu'il est celui d'un « homme devant Dieu ». Un homme prévenu de Dieu, et c'est ici l'un des aspects du mystère de sa personne, car d'emblée peut-on dire, aussi loin qu'on puisse remonter dans son histoire, Dieu y est présent, par la médiation de la famille et de l'éducation, certes, mais au-delà, en une rencontre intérieure dont le Fondateur n'a guère dévoilé le secret, mais que l'on peut pressentir à travers l'histoire de sa voca-tion sacerdotale et des crises par lesquelles elle se fortifia et se précisa, comme au long de sa vie et dans ses paroles-force.

1 Sur tout cela, cf. pp. 235-250 plus haut.

La « conduite de Dieu », à laquelle il « s'abandonne », est l'une des clefs de sa vie; il cherche à reconnaître cette « conduite », il la discerne dans l'histoire de ses événements et s'il prend tellement la terre au sérieux, c'est parce qu'il sait que Dieu y est présent et qu'il l'appelle. S'il donne tout leur poids aux relations interpersonnelles, qu'il s'agisse du dialogue avec les autorités et avec ses direc-teurs, ou de la communion avec ses Frères, c'est parce qu'il sait que la parole de Dieu jaillit au cœur de ce dialogue humain, tout en le transcendant toujours : de La Salle discerne avec d'autres, mais sa fidélité à Dieu est bien son affaire à lui, son discernement n'est jamais ni passif ni aveugle. Il vit son itinéraire per-sonnel « par le mouvement de l'Esprit-Saint ».

2°) L'itinéraire de M. de La Salle est évangélique encore parce que le Dieu, auquel il est ainsi lié, n'est pas le « Dieu des philosophes » mais le Dieu vivant de Jésus-Christ. Il y aurait ici toute une étude à faire dans les écrits du Fondateur, comme dans son histoire sur le visage de ce Dieu de M. de La Salle. On cons-taterait sans nul doute qu'il s'agit du Dieu d'amour et de miséricorde 1, d'un Dieu qui suscite l'homme au plus profond de lui-même, comme un être responsable, un Dieu qui, appelant sans cesse l'homme du dedans, le fait se transcender sans cesse lui-même.

L'itinéraire de croissance que nous avons reconnu chez de La Salle est d'abord à comprendre en cette profondeur d'intériorité, ce qui ne le réduit pas à un itinéraire intimiste ou subjectif. De La Salle éprouvait sans doute un attrait personnel très vif pour la vie calme et la contemplation; il n'empêche qu'il fut constamment un grand actif, parce qu'il reconnaissait dans les engagements qui s'offraient à lui l'appel constant de ce Dieu qui l'avait saisi et auquel il répondait dans la foi.

3°) Foi évangélique : vertu de réponse à un appel antécédent, de rencontre et de dialogue, d'adhésion à une personne qui parle, mais aussi d'entrée dans une his-toire. Le rapport de M. de La Salle avec Dieu nous est apparu inséparable de sa relation avec les maîtres et de son engagement au service des écoles : c'est qu'il reconnaissait non seulement que Dieu l'appelait là, mais que, selon

une formule que nous avons rencontrée à maintes reprises dans ses paroles-force, Dieu l'appelait à faire en cela « son ouvrage ».

Si de La Salle s'engage dans l'œuvre des écoles et de la formation des maîtres, dans la constitution de la communauté des Frères, ce n'est pas seule-

1 Voir notamment les prières données comme exemples dans l'Explication de la Méthode d'Oraison.

ment par obéissance à la volonté de Dieu, mais parce qu'il sait que le dessein de Dieu est en cause dans son activité, qu'il en est pour une part responsable. « Foi et zèle » sont inséparables, ici, tout comme la prise au sérieux des engage-ments humains est d'autant plus requise à ses yeux qu'il s'agit de « l'ouvrage de Dieu ».

4°) Le cheminement de la foi engagée de M. de La Salle n'est pas d'ordre déductif : car en même temps qu'ils sont éclairés et stimulés par la foi, les engagements du Fondateur nourrissent et vivifient cette foi elle-même. Ainsi que nous l'avons vu dans ses paroles-force, littéralement, il ne fait aucune différence entre l'oeuvre de la perfection et la prise au sérieux de ses responsabilités humaines. L'expé-rience spirituelle de M. de La Salle n'est pas séparable de son expérience du monde, de même que cette expérience du monde n'est telle que parce qu'elle est constamment suscitée du dedans par l'expérience de Dieu.

Ainsi, peut-on dire, ce que révèle l'itinéraire de M. de La Salle, c'est que chaque moment de son existence est un absolu à la fois parce qu'il s'y engage totalement et parce qu'il le transcende en le vivant en référence à la totalité de l'histoire du salut qui se joue dans cet ici et maintenant et le déborde cependant par une tension de mémoire et d'espérance. Cette vision active de l'enjeu de l'existence explique aussi bien que le tempérament de M. de La Salle ce que nous avons appelé son inflexibilité : dès lors qu'il percevait que telle forme de pédagogie, telle structure communautaire étaient requises au bien de l'œuvre des écoles ou de l'affermissement de la Société, il les défendait avec intransi-geance. Nous avons vu que cette fermeté avait occasionné bien des luttes à cet homme de nature pacifique, mais qui ne pouvait accepter de voir compromettre le sérieux de l'œuvre de Dieu. C. — L'ITINÉRAIRE ÉVANGÉLIQUE DE PARTICIPATION AU MYSTÈRE DU CHRIST

Nous avons vu dans les Règles que je me suis imposées notamment que de La Salle se réfère explicitement au Christ : l'union au Christ, l'identification au Christ sont au centre de sa spiritualité personnelle et sans doute faudrait-il parler de son « christocentrisme » comme de celui d'autres maîtres de l'école française de spiritualité 1. Cette étude dépasse les limites de notre travail; nous devons cependant signaler brièvement quelques traits de cet itinéraire évangé-lique de participation au mystère du Christ. Nous en mentionnerons trois.

1 Cf. A. RAYEZ, art. (Ecole) Française, dans Dict. de Spir., V, 784.

1°) Itinéraire incarnationnel et pascal.

D'abord, l'itinéraire de M. de La Salle est comme celui du Christ un itinéraire de kénose, de dépouillement et finalement de mort. Itinéraire que nous avons appelé « incarnationnel », mais que l'on peut tout aussi bien dire « pascal ». On songe irrésistiblement au texte de saint Paul sur l'anéantissement du Christ quand on voit de La Salle s'incarner parmi les maîtres, partager leur condition, se faire l'un d'eux, et renoncer pour cela à son milieu, à sa fortune, à ses privi-lèges, à sa culture et même à la conception qu'il avait pu avoir de sa vocation sacerdotale. Dans cet itinéraire d'incarnation et de dépouillement, il a participé ainsi aux souffrances et aux combats du Christ, et nous avons vu, notamment dans les chapitres III et IV, qu'il avait connu l'angoisse et la déréliction de l'abandon de Dieu, et qu'il y avait acquiescé.

Notons cependant, ici encore, que cet itinéraire d'identification au Christ est lui aussi intramondain, en ce sens que les comportements les plus héroïques de M. de La Salle ne lui sont pas inspirés par des vues a priori, mais qu'ils s'imposent en quelque sorte naturellement à lui par la prise au sérieux des événe-ments et des relations humaines. Il s'agit bien, ici encore, d'une incarnation, d'une

histoire, où rien n'est joué d'avance et où la croissance dans le mystère du Christ est inséparable d'un enracinement concret parmi les hommes.

2°) Evangélisme christocentrique de koinônia et de service.

La participation évangélique de M. de La Salle au mystère du Christ se réalise dans la recherche d'une alliance avec des hommes, d'une communion avec eux. C'est ici toute l'orientation de M. de La Salle pour la consolidation de sa communauté qu'il faudrait évoquer, mais en soulignant cette dimension évangélique; elle est évangélique parce qu'elle est inspirée par l'amour, parce qu'elle tend à la « koinônia » : rappelons la progression de M. de La Salle qui prend d'abord un soin purement extérieur des maîtres, mais comprend peu à peu qu'il doit être avec eux et partager leur insécurité s'il veut être vraiment pour eux. C'est à ce niveau que nous pourrions saisir également la signification évangélique de la structuration progressive de la communauté sur laquelle nous avons insisté. Il ne s'agit pas d'établir des structures pour elles-mêmes, mais de manifester et de construire l'alliance, la fraternité, la communion.

Il faudrait enfin évoquer ici la manière évangélique dont de La Salle a vécu sa charge de « supérieur ». Il l'a vécue évangéliquement parce qu'il ne l'a pra-tiquée que comme un service de douceur et de charité (rappelons-nous les échanges avec le Frère Matthias); parce qu'il n'a mis son « autorité » qu'au service de la croissance spirituelle de ses Frères : c'est sur leur éducation spirituelle qu'il fonde d'abord la Société, et non pas sur la sécurité de l'argent, sur des approbations civiles ou ecclésiastiques, ni même sur les structures extérieures auxquelles il tient pourtant; on pourrait étudier ici l'importance chez lui des thèmes de l'« esprit » de l'Institut ou de la primauté de l'homme intérieur 1.

De La Salle a vécu évangéliquement l'exercice de l'autorité en manifes-tant dans sa relation à ses Frères le mystère, christologique aussi, de la révéla-tion de la paternité de Dieu; sous l'impulsion de l'amour qui vient du Père des Cieux, nous l'avons vu exercer parmi ceux avec lesquels il avait fait alliance, un ministère de paternité; il « engendre » littéralement la Société, la communion, non pas tant en rassemblant matériellement des hommes autour de lui, qu'en leur inspirant la foi, l'abandon, le zèle, l'union; il s'attache personnellement à chacun de ses disciples et les éduque à partir de ce qu'ils sont en les appelant à répondre personnellement à Dieu et en les aidant à croître.

Père évangélique, il est hanté, nous l'avons vu, par la préoccupation d'abou-tir à ce que cette communion qu'il suscite et fortifie ait son autonomie, qu'elle existe par elle-même, et l'attitude du Précurseur qu'il cite dans ses écrits : « il faut qu'il croisse et que je diminue », constitue l'un des leitmotiv de son action auprès des siens. Nous avons vu que l'effacement de la fin de sa vie ne traduit pas tant une attitude d'humilité personnelle qu'une volonté de voir sa communauté prendre en main elle-même sa destinée et sa mission : il donne sa vie pour les autres.

3°) Evangélisme de la participation à la mission libératrice du Fils de l'homme.

Dans l'étude de l'itinéraire lasallien, nous avons relevé une troisième cons-tante de cette référence de M. de La Salle au mystère du Christ : la participation active à la visée de la venue du Christ parmi les hommes, c'est-à-dire le salut et la libération des « pauvres ». En contact avec les maîtres d'école de Reims, de La Salle a touché du doigt la détresse spirituelle et matérielle des enfants des artisans et des pauvres. Il s'est laissé interpeller par leur pauvreté et leur alié-nation; il a perçu existentiellement la nécessité de s'approcher de ces jeunes et de leur révéler par l'amour efficace, l'amour que Dieu leur portait. S'il a voué son existence à l'œuvre des écoles, et s'il s'est engagé à ne pas l'abandonner, dût-il « demander l'aumône et vivre de pain seulement », c'est parce qu'il a saisi l'enjeu évangélique de cette œuvre : le « salut » des enfants abandonnés.

1 Voir esquisse dans MAURICE-AUGUSTE, Michel SAUVAGE, art. Jean-Baptiste de La Salle, Dict. de Spir., col. 812-815 : Vivre selon l'homme intérieur, par le mouvement de l'Esprit.

Cette inspiration évangélique fondamentale se traduit par une cohérence et une intransigeance que nous avons relevées; il s'attache à la gratuité scolaire, condition de base pour que les enfants des pauvres puissent accéder, grâce à l'école, à un minimum de culture humaine et chrétienne et il se bat pour la défendre; il met toute son intelligence à qualifier les maîtres et à adapter la péda-gogie à

la réalité sociale, pour que la fréquentation scolaire soit fructueuse et qu'elle prépare les enfants à la vie, qu'elle leur permette de s'insérer utilement dans la société; il éduque chez les maîtres une attitude d'amour et de zèle pour le bien des enfants, et les oriente vers la donation gratuite d'eux-mêmes pour ce service, alors qu'au départ leurs perspectives étaient d'abord celles de leur propre subsistance matérielle, de leur salaire; il conçoit l'école, dans le contexte de son époque, comme un « noviciat du christianisme », comme une période d'intense initiation chrétienne, non seulement par l'importance donnée à l'en-seignement religieux, mais par l'effort pour une éducation chrétienne, impli-quant l'initiation à la participation liturgique, la formation à la morale chré-tienne dans le concret de leur existence réelle et des relations avec les autres notamment.

Avec le Christ, il est hanté par le souci « qu'aucun de ces petits ne se perde ». Parce qu'il reconnaît en eux la grandeur de la vocation filiale, il con-somme toute sa vie, prend toutes les initiatives et accepte tous les combats, afin qu'ils puissent accéder en réalité à la dignité et à la liberté des enfants de Dieu; et il cherche à éduquer chez ses Frères cette même passion pour le salut en se préoccupant de la rendre effective et efficace. Ici encore, cette inspiration évangélique radicale pour le salut des pauvres est inséparable des engagements concrets qui l'expriment sans doute, mais qui la stimulent aussi : ce n'est pas à partir d'une théorie, même évangélique, que de La Salle livre ainsi son exis-tence pour les enfants des artisans et des pauvres, mais à partir de la connais-sance concrète de leur situation d'aliénation, d'une incarnation effective parmi eux. D. — ITINÉRAIRE ÉVANGÉLIQUE ET « POINTE ESCHATOLOGIQUE »

Une autre constante de l'évangélisme de l'itinéraire de M. de La Salle, est ce que l'on peut appeler sa « pointe eschatologique », inséparable de l'engage-ment effectif dans le monde pour le transformer et de l'effort d'efficacité, dans la possibilité donnée aux enfants de venir à l'école, dans l'amélioration quali-tative de cet instrument pastoral, dans la structuration de la communauté et l'affermissement des hommes auxquels il fait partager sa passion pour le salut des jeunes. Nous signalerons quatre dimensions de cette visée eschatologique.

1°) Sous le jugement de la parole de Dieu.

Dans son itinéraire, de La Salle se replace constamment sous le jugement de la parole de Dieu qui l'appelle pour le salut des pauvres; cette référence intérieure radicale explique à la fois le sérieux avec lequel il se donne à l'ici et maintenant de chacun de ses engagements et la cohérence et la constance du « projet » de son existence toute donnée en définitive à l'avènement du Royaume de Dieu dans le monde. Cette référence au jugement de Dieu le fait se donner pleine-ment à la réalité de l'instant tout en ne perdant pas les perspectives de la totalité historique et transcendante de cet ici et maintenant : cette mise sous le jugement de la parole est particulièrement perceptible dans les Règles que je me suis imposées.

2°) Le combat contre l'esprit mondain.

En second lieu, cette référence eschatologique est perceptible dans les combats que de La Salle est amené à livrer, et qui sont marqués par une tension d'engagement et de contestation. Il défend avec intransigeance, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Institut, l'autonomie de la communauté et les conditions pour lui essentielles de l'efficacité de l'école pour les enfants des artisans et des pauvres, parce qu'il sait que c'est à travers ces formes concrètes que se réalise effective-ment le plan de Dieu, et l'histoire du salut. Mais il sait aussi que cette histoire ne se réduit pas à ces formes, et il ne les absolutise donc pas; la référence escha-tologique est principe permanent d'interpellation des structures communau-taires et scolaires.

Jusqu'à la fin de sa vie, il reverra avec ses Frères les Règles de l'Institut, de même qu'il se montrera sans cesse disponible pour répondre aux besoins concrets par des œuvres scolaires diverses. Enfin, s'il est soucieux de promou-voir humainement les jeunes et de leur permettre d'accéder à une existence humaine digne, il n'en affirme pas moins, avec toute la rigueur évangélique colorée par le langage du temps, que la « terre » n'est finalement qu'un passage et que le chrétien ne peut accepter aucune installation idolâtrique ici-bas.

3°) L'effacement évangélique.

La « pointe eschatologique » apparaît encore au cours de l'itinéraire de M. de La Salle, dans cet effort constant d'effacement qui accompagne ses démarches d'incarnation et d'engagement parmi les maîtres. De La Salle vit dans son itiné-raire le paradoxe chrétien : donner sa vie pour que les autres l'aient en abon-dance. Son effacement ultime pour l'affermissement de l'Institut est imprégné de l'espérance en Dieu qui poursuivra son œuvre dans la communion des Frères associés pour une mission.

Et il nous semble que les prologues aux chapitres II et XVI des Règles communes que nous avons étudiés rejoignent en profondeur l'avertissement du Christ aux apôtres : « il vous est bon que je m'en aille... L'Esprit vous fera découvrir le sens de ce que je vous ai dit et il vous introduira à la vérité tout entière ». Dans cette perspective, l'introduction par M. de La Salle de textes mettant en valeur, dans la dernière rédaction de la Règle, le primat de l'esprit de l'Institut sur ses structures, et celui de la charité sur l'observance peut être compris comme une volonté de ne pas « arrêter » ses disciples à lui-même, aux formes qu'ils avaient structurées ensemble, au long des quarante ans, pour traduire leur élan, mais de les ouvrir de manière permanente à l'actualité vivante de l'Evangile, à la présence de Dieu dont le bras ne se raccourcirait pas pour eux après sa mort.

4°) Ouverture évangélique à la transcendance de Dieu.

En définitive, cette référence eschatologique est une ouverture permanente à la transcendance, et nous rejoignons ici le point de départ de l'itinéraire évangé-lique de M. de La Salle, la saisie par le Dieu vivant, l'ouverture effective à Dieu. Il faudrait reprendre ici ce que nous avons dit de la parole-force de la Formule des Vœux, où cette visée eschatologique est admirablement exprimée, ainsi que la tension entre l'engagement d'incarnation dans le concret de la situa-tion, et l'ouverture à un progrès incessant. La consécration de M. de La Salle et des Frères est une réponse à la saisie du Dieu Trinitaire, et elle livre ces hommes à la recherche de la « gloire de Dieu »; cette consécration religieuse est rendue effective par « l'association » d'hommes qui se réunissent parce qu'ils ont perçu le même appel de Dieu dans les besoins de la jeunesse, et qui veulent s'éduquer mutuellement, se mettant toujours davantage à l'écoute du Seigneur qui passe et parle dans leur existence avec les jeunes.

L'orientation vers la gloire de Dieu se concrétise et devient effective par l'association « pour tenir ensemble » les écoles afin qu'elles soient effectivement des foyers de libération et de salut pour les jeunes. Mais la Formule des Vœux qui souligne ainsi le lien entre la référence transcendante religieuse et l'incar-nation dans des engagements concrets intra-mondains, met aussi en lumière cette ouverture à un devenir incessant : l'acte de consécration n'est qu'un point de départ, la recherche de la gloire de Dieu n'a pas de limites, les formes qu'elle pourra être amenée à prendre ne sont pas prédéterminées; c'est un cheminement « autant qu'il me sera possible et que vous le demanderez de moi ». L'em-ploi du futur suppose l'assurance que le Dieu fidèle continuera incessamment de parler et d'appeler.

E. — UN ITINÉRAIRE ÉVANGÉLIQUE VÉCU EN ÉGLISE ET POUR L'ÉGLISE

Le caractère ecclésial de l'itinéraire lasallien est implicite dans les cons-tantes que nous venons de dégager; il nous semble pourtant important d'en expliciter brièvement les données.

1°) C'est dans l'Eglise de son temps, avec ses besoins, ses aspirations, ses cou-rants apostoliques et spirituels que naît et que croît l'évangélisme de l'itinéraire lasallien. Il s'oriente tout jeune vers le service de l'Eglise et en devient ministre par le sacerdoce. Il vit en vérité son sacerdoce, et dans une relation étroite avec les évêques auxquels il a affaire; son obéissance est constante et notable à cer-tains tournants. Il affirme sans emphase mais sans ambiguïté que sa foi évan-gélique se règle sur l'enseignement du magistère.

Son œuvre est insérée dans l'Eglise; c'est à l'appel des pasteurs qu'il répond le plus souvent pour les fondations nouvelles, et on le voit parfois sol-liciter de l'évêque local bénédiction et « mission » pour ses Frères 1. Cette inser-tion vivante dans l'Eglise ne va pas sans difficultés, mais de La Salle n'en remet jamais en cause le principe. Pour autant, son « esprit ecclésiastique » ne se réduit pas à l'obéissance à la hiérarchie, de même que l'ecclésiologie des Devoirs d'un Chrétien ne limite pas

l'Eglise à son aspect institutionnel : dans l'Eglise, dont les membres sont « unis en Jésus-Christ », l'Esprit, « âme de l'Eglise » est à l'œuvre 2. En définitive l'insertion de M. de La Salle dans l'Eglise est évangé-lique, parce qu'elle constitue une forme capitale pour lui de fidélité à l'Esprit-Saint.

2°) Et c'est pour l'Eglise qu'il œuvre : le monde nouveau, à la croissance duquel il se sait appelé à contribuer, est en gestation dans l'Eglise du Christ; le Royaume de Dieu qui vient, et à l'avènement duquel il voue son existence, est déjà présent dans l'Eglise qui tend vers son achèvement par l'espérance active, en même temps qu'elle en possède les arrhes. Nous verrons comment ces perspectives sont explicitées dans les M. T. R.; mais de La Salle les a vécues évangéliquement.

3°) II faudrait ajouter que l'itinéraire que nous avons suivi du Fondateur des Frères nous a montré que s'il est bien « homme d'Eglise », il vit cette réalité en « pierre vivante », conscient d'une vocation personnelle, docile à l'Esprit et soucieux

1 Cf. M. SAUVAGE, Catéchèse et Laîcat, pp. 487-489 : L'école chrétienne œuvre d'Eglise : l'appel de la hiérarchie.

2 Sur l'« ecclésiologie » de saint Jean-Baptiste de La Salle, ibid., pp. 577-588 : Bâtis-seurs de l'Eglise; pp. 590-591 : note sur l'ecclésiologie de saint Jean-Baptiste de La Salle. 23

d'en discerner les appels pour lui, tendu vers le Royaume qu'il sait en gestation dans l'Eglise, mais qu'il n'identifie pas purement et simplement avec l'institu-tion visible telle qu'elle se présente à lui. Son discernement spirituel n'est donc pas aveugle ni passif; ses options sont prises en référence à « l'œuvre de Dieu » et il sait se montrer inflexible, à l'égard même de certaines autorités ecclésiastiques, quand leurs attitudes lui semblent compromettre cette « œuvre de Dieu ». En ce sens, il vit sans ostentation mais sans complexe la « liberté des enfants de Dieu », mise au service exclusif de la libération des pauvres pour la gloire de Dieu.

Sa vie ecclésiale, il la mène d'abord au sein de la « communion » paternelle qu'il suscite et qui le fait grandir. Il éduque en ses disciples le sens de l'Eglise vécue dans leur fraternité, ouverte par elle aux besoins des hommes, engagée résolument dans le monde pour y reconnaître le « monde nouveau » et contribuer à sa croissance, opposée résolument à « l'esprit mondain ». Sa contestation de l'esprit du « monde » s'exerce à l'intérieur même de « l'Eglise » lorsqu'il l'y reconnaît, qu'il s'agisse de sa communauté, qu'il s'agisse de l'organisation ou des prétentions ecclésiastiques.

Et la « cellule d'Eglise » à laquelle il donne naissance et qu'il fait grandir et se consolider pour le bien du Royaume, c'est par la primauté de l'Esprit vivificateur qu'il entend l'affermir plutôt que par les appuis humains, même ecclésiastiques, ou que par les lois et structures extérieures dont il n'ignore certes pas la nécessité. En ce sens, nous l'avons vu freiner l'impatience de ses disciples pressés de s'engager par des vœux, ne pas se préoccuper tellement d'abord d'obtenir des approbations juridiques, et relativiser les « observances » mises au point pendant tout l'itinéraire de fondation, en soulignant avec force le primat de l'esprit sur la loi et de la charité sur les pratiques régulières.

Nous pourrions résumer tout ce qui précède, en disant que l'évangélisme lasallien est un évangélisme « spirituel » au sens le plus fort de ce mot : une référence actuelle à l'Esprit du Dieu vivant, qui saisit au cœur, fait lire les signes et rend sensible aux appels, engage et enracine dans la réalité, ouvre à la koinônia et au service, travaille le cœur pour identifier au Christ dans son dynamisme et sa kénose, stimule et juge, éclaire et fortifie, rend inflexible et doux, ardent et patient, attentif aux autres et respectueux de leur propre cheminement.

L'évangélisme lasallien est celui d'un homme livré intérieurement à l'Esprit à l'œuvre ici et maintenant, en lui et dans le monde, pour l'achèvement du des-sein de salut de Dieu, en Jésus-Christ croissant au cœur du monde : dessein de libération des personnes, d'unité et de communion entre les hommes, de progrès de leur existence terrestre, d'attente de l'avènement définitif du salut de Dieu et d'espérance de la réalisation plénière de l'Alliance entre Dieu et les hommes.

Evangélisme, « bonne nouvelle » qui viennent du don de l'Esprit et tendent à la « gloire de Dieu », qui manifestent et annoncent le « monde nouveau », mais qui retentissent visiblement dans la réalité

intramondaine : la « bonne nouvelle » que l'itinéraire lasallien proclame et rend présente, c'est que « l'Evangile » est en acte ici-et-maintenant; que l'Esprit de Dieu révèle et accomplit dans notre monde les « mirabilia Dei »; que la fidélité du Dieu vivant que l'on célèbre dans la mémoire et dans l'espérance se manifeste aujourd'hui pour les hommes et pour leur « salut ».

§2

Deux lectures « réductrices »> de Févanêélisme lasallien.

Nous évoquions, dans l'Introduction générale, trois « réductions » qui se sont produites au cours de l'histoire de l'Institut dans l'appréciation des écrits du Fondateur, dans la lecture de sa vie, dans l'interprétation de sa spiritualité 1. Ces réductions concernent directement la compréhension de l'évangélisme lasallien et sont liées à une vision insuffisante des fondements évangéliques de la vie religieuse. Nous venons de tenter une synthèse sur ce que nous apparaît être, à la lecture de l'itinéraire lasallien, le véritable évangélisme de son che-minement et de l'esprit de l'Institut tel qu'il le définit.

Notre étude s'est basée sur les écrits des premiers biographes. Mais nous ne nous sommes pas arrêté à la manière dont il leur arrive d'approcher l'évan-gélisme de leur héros en recourant aux textes scripturaires. Sans nous livrer à une étude exhaustive des citations bibliques utilisées par Bernard, Maillefer et Blain, il nous semble éclairant d'en donner quelques exemples en leur com-parant la manière dont de La Salle lui-même recourt parfois à l'Ecriture pour comprendre son propre itinéraire.

Nous verrons ensuite quelle interprétation de l'évangélisme de la vie du Frère a été donnée par la Préface de la Règle de l'Institut éditée en 1726, après l'obtention de la Bulle d'approbation de Benoît XIII en 1725. Ici encore, nous semble-t-il, nous entendrons un autre langage que celui que parlait de La Salle dans la Règle elle-même.

1 Voir ci-dessus, pp. 56-68.

En même temps qu'elle mettra en plus vive lumière l'originalité de la com-préhension lasallienne de l'évangélisme de son itinéraire et du fondement évangélique de la vie de ses Frères, cette étude illustrera déjà le rôle de l'Ecriture dans l'intelligence évangélique de la vie « religieuse » du Fondateur et de ses disciples; elle nous introduira dès lors à la seconde partie de notre travail. A. — L'UTILISATION DE L'ÉCRITURE PAR LES BIOGRAPHES

Nous ne nous sommes guère arrêté, dans cette première partie, à envisager de quelle manière de La Salle utilise l'Ecriture pour la lecture de son propre itinéraire. Mais les biographes ont perçu et exprimé une certaine corrélation entre son cheminement et des textes scripturaires. Nous examinerons quelques exemples caractéristiques : l'originalité de la lecture proprement lasallienne nous apparaîtra dès lors par contraste.

1°) Les citations faites par les biographes.

En nous limitant à quelques citations qui paraissent rattachées aux quatre événements-clefs étudiés dans la première partie, nous avons reconnu au moins deux manières dont les biographes lisent l'événement de La Salle, à l'aide de textes bibliques. Certaines citations demeurent tout à fait extérieures à la thé-matisation personnelle de M. de La Salle. D'autres, qui ont sans doute joué un rôle effectif dans un fait de la vie du Fondateur, sont néanmoins lues par les biographes dans un tout autre registre. Dans le premier cas, il s'agit d'une lec-ture en clef biblique faite par les biographes : ils découvrent le sens évangélique de ce qui se passe à l'aide d'un passage de l'Ecriture qui ne vient pas nécessaire-ment de M. de La Salle. Ainsi, par exemple, au moment du départ des premiers maîtres et de l'arrivée de nouveaux maîtres avec lesquels de La Salle réussit à stabiliser « une véritable forme de communauté », Bernard déchiffre la signi-fication évangélique des faits par l'Evangile écrit :

« Ce n'est pas d'aujourd'hui que la parole de l'Evangile qu'il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus s'accomplit... La même chose est arrivée à M. de La Salle, car la plupart des maîtres qui avaient demeuré avec M. Nyel dans la maison... ne purent longtemps s'accommoder à une vie si retenue et

si retirée... » 1. Blain souligne pour les mêmes faits la « nouveauté » de l'action de Dieu dans l'action de M. de La Salle par laquelle se cristallise la première forme de com-munauté :

1 Ber., p. 46.

« Jésus-Christ pouvait dire à son sujet : ecce nova fado omnia : je renouvelle toutes choses par mon serviteur » l. Maillefer, de son côté, fait une allusion d'ailleurs très classique à la koinônia d'après les Actes des Apôtres :

« Les Frères (...) n'avaient plus qu'un même cœur et un même esprit. Ils vivaient dans une grande paix, s'entraidaient mutuellement avec une charité tendre et compatissante. Tout leur devint commun, nul intérêt particulier ne partageait leur attention en sorte qu'ils retraçaient par la régularité de leur conduite une vive image de la vie des premiers chrétiens » 2. Il est intéressant d'observer comment la signification évangélique des mêmes faits est perçue différemment par les trois biographes. Bernard lit déjà dans un registre explicitement orienté vers une théologie classique de la vie religieuse en faisant allusion

« à ceux qui ont été appelés dans la religion et qui n'ont pas tous fait profiter une telle grâce... » 3. Maillefer, au moins implicitement, penche dans la même direction par l'évoca-tion d'une référence scripturaire déjà classique dans la fondation des ordres religieux 4. Blain demeure ici très discret dans son appréciation de l'origine de la première forme de communauté.

De la même manière, Bernard cite quelques textes classiques pour la vie religieuse quand il parle de ce que nous avons appelé la « grande croisée des chemins » de M. de La Salle. Devant l'insécurité des maîtres, de La Salle devait opter pour eux en vue de les stabiliser et d'assurer la bonne marche et la con-tinuité des écoles. Dans cette situation, Bernard cite Mat. 19 : 21 :

« Voilà comment ce saint homme, éclairé des lumières d'en-haut, s'acheminait peu à peu à embrasser la pauvreté de Jésus-Christ qui ordonne de tout quitter pour le suivre » 5. La même référence en termes de Sequela Christi se trouve dans sa citation de Luc 12 : 33 :

«... ne s'étant pas contenté de quitter son canonicat, il prit aussitôt des mesures pour se défaire de son patrimoine en faveur des pauvres, voulant accomplir

1 BLAIN 1, p. 179.

2 Ms Ça., 27; ms Re., 40.

3 Ber., p. 46.

4 Cf. ci-dessus, Introduction générale, pp. 3-6.

5 Ber., p. 49.

cette parole de N.-S. J.-C. à ses apôtres et à tous ceux qui voudraient le suivre : vendez tout ce que vous avez et le donnez aux pauvres » l.

Mais les biographes utilisent souvent des textes scripturaires qui semblent plus liés aux paroles-force de M. de La Salle. Ainsi, dans cette même conjonc-ture où le Fondateur opte pour s'arracher définitivement à sa famille, à son canonicat, à ses biens, afin d'assumer entièrement la vie des maîtres avec toutes leurs insécurités matérielles, les trois biographes recourent à l'Ecriture, mais d'une autre manière.

Il s'agit en premier lieu de l'exhortation à l'abandon à la Providence que M. de La Salle adresse aux maîtres, citée longuement par Blain 2. Cette exhor-tation est presque entièrement un commentaire de Mat. 6 : 25-32 (au sujet des « oiseaux du ciel » qui ne sèment pas, ne moissonnent pas, n'amassent pas), ou du texte parallèle de Luc 13 : 22-31. Maillefer, avec quelques variantes, nous transcrit cette même exhortation fondée elle aussi sur le même texte scriptu-raire 3. Bernard ne cite pas le texte, passant tout de suite à ses propres considéra-tions. Le cas est intéressant à double titre. D'abord parce que nous nous trou-vons devant un texte qui n'est pas classique dans la théologie de la vie religieuse. Ensuite, parce que les commentaires des biographes passent vite à un registre de « perfection évangélique » dont il n'est nullement question ni dans le texte, ni dans la situation. De fait, le texte évoqué n'appartenant pas au répertoire scripturaire classique de la vie religieuse, il est probable qu'il est lié en réalité à la situation où de La Salle se voit acculé, selon les propres termes de Blain, à un « grand embarras » 4.

Nous avons étudié dans le chapitre 1 les suites de ce discours : la réaction des maîtres qui contestent un tel langage évangélique dans la bouche d'un homme riche avec un patrimoine et la prébende d'un canonicat; l'interaction où cette parole citée par de La Salle se révèle avec toutes ses exigences concrètes, étant lui-même éduque à prendre au sérieux la parole de l'Ecriture qu'il vient de citer, etc. 5. Or les biographes passent trop vite à des considérations per-sonnelles sur la « perfection évangélique ». Ainsi Bernard affirme catégorique-ment :

1 Ber., p. 58.

2 BLAIN 1, p. 187.

3 Ms Ça., p. 28; ms Re., 41-42.

4 Notons que de La Salle cite le même texte scripturaire dans la Méditation 67/3, au même sens d'abandon à la Providence. Il n'est pas impossible que cette méditation soit la source qui a permis à Blain de reconstruire amplement le « discours sur la Providence ».

5 Voir ci-dessus, pp. 145-147.

« Et Dieu sans doute, le permettait ainsi, pour disposer son serviteur peu à peu
à la perfection évangélique, dans laquelle il devait faire un grand progrès par imitation à N.-S. et aux saints apôtres dont sa vie fut une fidèle copie »1. Blain envisage de la même manière la « perfection » :

« Avant qu'il puisse persuader ce langage de perfection, il faut qu'il se mette dans l'état de ceux auxquels il s'adresse; lorsque dépouillé de tout, sans bénéfice, sans bien de patrimoine, il donnera le premier l'exemple de l'abandon à la Providence, sa parole sera écoutée; elle sera efficace, parce qu'elle sera soutenue par son exemple » 2. Ces deux annotations des biographes nous montrent comment leurs conceptions religieuses nuancent différemment la compréhension du même texte scripturaire sans doute « lasallien ». L'un y trouve une « occasion providentielle », « l'imita-tion de Nôtre-Seigneur et des apôtres ». L'autre y remarque la nécessité de don-ner le bon exemple. Pour les deux, il est question de la perfection évangélique de la pauvreté.

Par contre, notre étude du « discours de la Providence » nous a montré que de La Salle n'est pas préoccupé par « un exemple à donner », une copie ou une imitation de Nôtre-Seigneur ou des apôtres. Il ne s'agit même pas pour lui de mettre en pratique « une parole de l'Ecriture ». Le nœud de son « grand embar-ras », c'était un appel pour lui, dans une situation concrète : ou bien rester cha-noine et aider les maîtres de l'extérieur, ou bien assumer entièrement l'œuvre des écoles, avec toutes les implications et exigences concrètes de la vie des pauvres maîtres.

Sans doute au cours du processus de discernement dans l'interrelation avec les maîtres, la parole de l'Ecriture avait-elle eu son rôle décisif. Elle avait précédé son option, l'avait accompagnée, dirigeant M. de La Salle vers une décision beaucoup plus radicale qu'il n'avait prévu auparavant. Sa réponse évangélique est donc liée à la parole de l'Ecriture, mais cette réponse n'arrive que dans une interrelation de personnes réunies en vue d'établir les écoles pour les pauvres. Cette parole de l'Ecriture est entendue et comprise non pas comme un discours de Jésus-Christ dans le passé, comme une vérité abstraite, comme une norme générale de la « perfection évangélique », mais comme un appel pour lui, ici et maintenant. Cette parole écrite le renvoie en définitive à la personne du Christ, le Seigneur vivant qui l'appelle par l'Esprit dans l'aujourd'hui de Dieu.

1 Ber., p. 47.

2 BLAIN 1. pp. 187-188.

C'est encore dans la même conjoncture et avec la volonté de discerner l'appel de Dieu qu'il commence à pressentir, que de La Salle consulte le P. Bar-ré. Les trois biographes citent un texte scripturaire et le « commentaire » qu'en donne Barré. Blain encadre ces délibérations et consultations avec le même texte scripturaire que Bernard avait cité plus haut : Mat. 19 : 21, donnant ainsi sa propre interprétation évangélique des faits :

« Si vous voulez être parfait, allez, vendez votre bien et donnez-le, dit Jésus-
Christ, ... aux pauvres »1. 11 faut donc remarquer une convergence thématique entre Blain et Bernard, malgré leurs différences d'accent. Cette convergence se trouve dans le thème biblique de

la « perfection évangélique de la pauvreté » proposée à ceux qui veulent suivre le Christ. Peut-être le passage de Luc 12 : 22-31, cité dans le discours de la Providence, a-t-il conduit Bernard au texte scripturaire de Luc 12 : 33 et finalement débouché pour les deux biographes en Mat. 19 : 21. De la Providence, on est passé à la suite du Christ et finalement à la perfection évan-gélique de la pauvreté. Tout ceci nous montre que les biographes lisent à la lumière de l'Ecriture la trame des faits où de La Salle avait pu évoquer le texte de Luc 12 : 22-31, mais leur lecture est certainement plus orientée idéologique-ment, que la simple évocation du texte de la Providence par de La Salle.

Cette tendance des biographes à lire le geste lasallien d'abandon des biens comme une Sequela Christi est d'ailleurs confirmée par la manière dont ils com-prennent le texte scripturaire de Luc 9 : 58 explicitement cité par les trois bio-graphes à propos de la consultation avec le P. Barré 2. De fait, le texte de Luc ainsi que son parallèle synoptique en Mat. 8 : 18-22 se trouve dans un logion qui concerne la mise à la suite du Christ par ses disciples. Mais le commentaire de la citation scripturaire par Barré transcrit par les trois biographes ne parle nullement de Sequela Christi. A suivre le propos de Barré rapporté par Blain, on trouverait deux directions très nettes : 1) la vocation des maîtres et maîtresses, c'est d'instruire les pauvres à l'exemple du Christ, n'ayant d'autre partage sur la terre que celui du Fils de l'homme; 2) la divine Providence doit être l'unique fondement sur lequel il faut établir les écoles chrétiennes. L'Ecriture a donc ici de nouveau un rôle central dans le discernement. De La Salle étudie la situation, il prie, fait pénitence, consulte, délibère; et dans ses délibérations, Blain ne trans-crit pas un seul texte biblique 3.

1 BLAIN 1, p. 189.

2 Ber., p. 48; BLAIN 1, p. 190; ms Ça., 29; ms Re., 43 cite Mat. 8 : 20.

3 BLAIN 1, pp. 191-192; cf. ci-dessus, pp. 152-158.

2°) L'utilisation de l'Ecriture dans les « paroles-force » de M. de La Salle.

Il n'en reste pas moins patent que l'option de M. de La Salle est guidée par l'Ecriture, mais une écriture lue en situation, avec des personnes. On pour-rait même dire que les textes scripturaires de Luc 12 : 22-31 sur l'abandon à la Providence et le texte de Mat. 8 : 18-22 ou son parallèle Luc 9 : 58 sur la mis-sion du Fils de l'homme ont accompagné et éduque une réponse évangélique : la reconnaissance d'un appel qui lui est adressé par le Seigneur vivant et la réponse d'adhésion à cet appel, s'incarnant dans la condition de pauvre, aban-donné entièrement à Dieu, assumant la mission du Fils de l'homme par l'éta-blissement des écoles chrétiennes.

Les biographes nous détournent donc quelque peu de cette manière per-sonnelle d'intérioriser existentiellement, dans une démarche concrète, une parole de l'Evangile qui jaillit avec son efficacité actuelle dans l'interaction des hommes. Contrairement à ce que pensent ses biographes, de La Salle ne met pas en pra-tique une parole de l'Evangile, il n'imite pas des formes abstraites de perfection évangélique, il ne donne pas un exemple efficace d'abandon à la Providence. Nous pouvons certes parler de Sequela Christi à propos de la décision qui cris-tallise dans cette conjoncture, mais « suivre le Christ » ne se réduit pas pour de La Salle à une imitation, à une pratique de l'Ecriture, à la reproduction d'un exemple. De La Salle ne fonde pas sa vie sur des textes, qu'il s'agisse des textes qu'il évoque lui-même ou de ceux par lesquels les biographes illustrent la signi-fication évangélique de l'action qu'ils décrivent.

S'il faut parler de fondement de sa vie, il faudrait plutôt le trouver dans la Providence sur laquelle il fonde les écoles. Blain lui-même, quand il constate dans son quatrième livre que tous les saints ont pratiqué toutes les vertus à un degré éminent, mais qu'il y en a une en particulier qui les distingue, observe :

« que l'abandon à la Providence et le détachement de toutes choses, sont le propre caractère de M. de La Salle » 1. Tout ceci nous fait soupçonner que le fondement évangélique de la vie de M. de La Salle dépasse certainement une référence à quelques textes scripturaires. Certes, l'Ecriture joue un rôle central dans son discernement spirituel, mais il s'agit d'une Ecriture lue dans le vécu, et c'est dans une éducation mutuelle, dans une communion avec un projet d'établir les écoles des pauvres que les paroles de Dieu sont entendues et intériorisées. La parole de Dieu ne jaillit donc pas pour lui

dans un livre ou dans des normes abstraites. C'est une parole qui le saisit dans l'aujourd'hui du Dieu vivant.

1 BLAIN 2, p. 255. Voir l'étude de A. RAYEZ, La spiritualité d'abandon chez saint J.-B. de La Salle, dans R. A. M., 1955, pp. 47-76.

Les autres paroles-force de M. de La Salle que nous avons étudiées dans la première partie ne mentionnent aucune citation scripturaire, à l'exception de la 8e des Règles que je me suis imposées. Cette Règle n'est pas du nombre de celles que de La Salle avait trouvées chez le P. Hayneufve. Rappelons-en le texte :

« Je regarderai toujours l'ouvrage de mon salut et de l'établissement et conduite de notre communauté comme l'ouvrage de Dieu : c'est pourquoi je lui en aban-donnerai le soin, pour ne faire tout ce qui me concernera là-dedans que par ses ordres et je le consulterai beaucoup sur tout lorsque j'aurai à faire soit pour l'un, soit pour l'autre; et je dirai souvent ces mots du prophète Habacuc : Domine opus tuum »1. Cette citation scripturaire ne provenant pas de Hayneufve, on peut penser qu'elle est originale. Si l'on se souvient comment de La Salle avait passé sa vie à consolider la Société des Ecoles chrétiennes, en la structurant, en éduquant le sens évangélique et la qualité professionnelle des maîtres pour que les écoles fonctionnent bien, on peut saisir jusqu'à quel point la parole de l'Ecriture devient sa propre parole, donnant sens et direction à toute son action.

Nous y retrouvons un fondement évangélique, mais celui-ci ne se réduit pas à un texte scripturaire, pas même à un thème biblique. Il fonde sa vie sur l'action de Dieu, l'œuvre de Dieu, et il s'y abandonne entièrement, ce qui ne veut pas dire que son abandon soit passif, comme nous l'avons vu. Il se réfère donc à la globalité de l'œuvre de Dieu qu'il reconnaît et embrasse irrévocablement, par des engagements progressifs dans une « association » qui s'exprime dans un projet : les écoles des pauvres. L'œuvre de Dieu reconnue dans le visible, pour employer ses propres termes, devient donc un axe conducteur de sa vie, et transcende tous les engagements qui cherchent à la réaliser dans une com-munion où le Fondateur et ses disciples s'éduquent mutuellement à répondre aux « ordres » de Dieu.

Les biographes ne se trompent pas en exaltant l'amour de M. de La Salle pour l'Ecriture 2, de laquelle il s'approchait avec un grand respect; les indices plus palpables de cet attachement à l'Ecriture se trouvent explicitement dans ses ouvrages didactiques 3. Il portait toujours sur lui le Nouveau Testament et il fit de cette pratique une règle pour ses Frères 4. L'indice le plus tangible de cette familiarité avec l'Ecriture se trouve sans doute, comme l'affirme Varela, dans ses

1 Voir ci-dessus, p. 255.

2 Voir surtout BLAIN 2, p. 229 ss. (surtout 231); 254 ss. (surtout 258); 399; 483; 121, 35.

3 Cf. Règles de la Bienséance, C. L. 19, pp. 436, 376, 200 ss.

4 BLAIN 2, p. 483; Règle de 1705, C. L. 25, p. 18.

écrits sur l'esprit de foi et l'Explication de la Méthode d'Oraison, portrait fidèle de sa vie spirituelle 1. Blain souligne fortement cette prédominance de la Bible dans la vie de M. de La Salle; terminant sa biographie du Fondateur par un essai où il tente de brosser le « portrait intérieur » de M. de La Salle, il souligne en premier lieu la référence exclusive à Dieu :

«appliqué à régler tous ses désirs les plus saints et tous ses desseins les plus glorieux pour Dieu uniquement selon le bon plaisir divin » . Il fait ensuite la constatation suivante :

« Sa vie est V Evangile réduit en pratique : faire pénitence, se renoncer, se mortifier, s'humilier, crucifier sa chair, prier (...) n'est-ce pas le précis de l'Evangile et celui de la vie de M. de La Salle » 3. Il résume donc la vie de M. de La Salle dans un mot : l'Evangile. Malheureuse-ment sa lecture de l'Evangile et de la vie de M. de La Salle comporte deux réductions, d'ailleurs indissociables. D'abord Blain réduit l'Evangile à la pra-tique des vertus; on dirait même, à un précis de vertus, de vérités de foi et de conduite qui règlent la vie du chrétien, enfin à des faits qu'il faut imiter En deuxième lieu, et corrélativement, il réduit la vie de son héros à l'imitation à un degré éminent de pratiques et de normes évangéliques. A suivre Blain acntique-ment, on penserait que la référence évangélique de la vie de M. de La Salle consisterait en une imitation et pratique héroïque des vertus

déduites de 1 Evan-gile. De fait, son quatrième livre : L'Esprit, les Sentiments et les Vertus de M. de La Salle semble suivre un tel plan.

Blain et les autres biographes rédigent leurs « vies » au moment même où les Frères, au lendemain de la mort de leur Fondateur, s'empressent pour obte-nir des approbations civiles ou ecclésiastiques : nous verrons bientôt que ce contexte amène l'Institut à lire en un autre registre les « fondements évangéliques de la vie du Frère ». Mais il ne faudrait pas prendre ces interprétations ascétiques des biographes pour celles de M. de La Salle. Les exemples que nous avons étudiés montrent comment l'Ecriture tient un rôle central dans sa vie. Mais

1 L VARELA, Biblia y Espiritualidad, p. 48; FREDIEN CHARLES, L'Oraison d'après Saint 7 -B de La Salle; I. MENGS, Oracion y Presencia de Dios... étudie les fondements scrîJraires des diverses manières de se mettre en présence de Dieu. De La Sale souhgne fortement la relation entre l'Ecriture et la foi dans les Règles communes de 1705, chap. 2 CL25pl8s Voir aussi De l'esprit de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes qui est l'esprit de foi, dans le Recueil, C. L. 15, pp. 1-76; Explication du chapitre de l esprit de notre Institut, ibid., pp. 76-94; Passages tirés de la sainte Ecriture qui peuvent aider les Frères a faire leurs actions par l'esprit de foi, ibid., pp. 95-105.

2 BLAIN 2, p. 499.

3 BLAIN 2, p. 500.

contrairement à ce que pourrait suggérer la lecture des biographes, de La Salle ne fonde pas sa vie sur des textes scripturaires. Il lit des textes dans la globalité de son histoire, et cette globalité s'ouvre transcendantalement à toute l'histoire où il reconnaît d'un seul coup d'œil le dessein salvifique de Dieu qui le précède et qui l'appelle en avant. L'Ecriture devient ainsi confession de foi, mémorial, appel1.

Avec les yeux de la foi, de La Salle lit l'Ecriture dans le vécu. Ses relations interpersonnelles, ses engagements terrestres, ses efforts pour la promotion des enfants des artisans et des pauvres ne s'arrêtent pas à ce qu'il appelle « le visible ». Au contraire, c'est le visible qui éclate vers un horizon transcendantal de mémoire, fondant sa vie sur la fidélité de Dieu — de confession de foi, avec la certitude que Dieu parle et agit maintenant — et d'espérance dans le Dieu qui l'appelle à incarner la vie des pauvres afin qu'ils aient la vie. Aussi, cet horizon transcendantal qui fait éclater ses relations et ses engagements, loin de le détour-ner de son enracinement terrestre, le pousse et le soutient dans une démarche d'incarnation qui l'amène radicalement jusqu'au cœur même de l'histoire des hommes, où lui-même constate par sa parole et action, la gestation lente et pro-gressive du nouveau peuple et de la nouvelle terre qui vont naître.

Ouverture transcendantale et pointe eschatologique se trouvent donc en tension dans le concret de l'histoire qu'il réalise en communion avec ses dis-ciples. Et cette tension pascale qui se produit dialectiquement dans une radica-lisation progressive avec les hommes dans l'histoire ne se fait pas sans l'Ecri-ture. L'Ecriture domine toute sa vie, mais la parole de l'Ecriture ne le réfère pas à des normes abstraites, à une histoire du salut passée et close. Elle le pousse, au contraire, à s'attacher entièrement dans le visible, à cette force irrésistible du Dieu vivant. L'Evangile jaillit au cœur de sa vie, comme une parole-action pré-sente qu'il intériorise dans une communion pour une mission. Cette intériorisa-tion ne survient que dans le visible, l'ouvrant à la totalité du Mystère salvifique qu'il contemple et fait avec ses Frères, engagés en association pour tenir les écoles des pauvres.

B. — L'ÉVANGÉLISME DE LA VIE DU FRÈRE D'APRÈS LA PRÉFACE DE LA « RÈGLE DE 1726 »

Une autre manifestation du déplacement des perspectives dans la concep-tion du fondement évangélique de la vie du Frère peut être reconnue dans la Préface donnée à l'édition de la Règle de l'Institut au lendemain de l'obtention

1 Nous nous expliquerons dans la seconde partie sur cette distinction éclairante pour la lecture des M. T. R.

de la Bulle d'approbation 1; il s'agit en fait de l'édition princeps puisque les états précédents de ce texte législatif étaient demeurés manuscrits 2. Comme l'approbation de l'Institut par le Saint-Siège

avait été subordonnée à l'intro-duction des trois vœux de pauvreté, chasteté, obéissance que les Frères ne pro-nonçaient pas jusqu'alors 3, la Règle de 1726 contient deux chapitres nouveaux par rapport aux manuscrits antérieurs : un chapitre XVII, Des vœux, et un cha-pitre XVIII, Ce à quoi obligent les vœux 4.

La Préface est également nouvelle; elle tient dix pages dans l'édition prin-ceps 5. Elle n'est pas signée et son auteur ne nous est pas connu 6; au reste, d'après des recherches dont le Frère Maurice-Auguste nous a communiqué les résultats, il s'agit d'une compilation de traités spirituels, notamment de Rodri-guez et de Saint-Juré 7. Nous présenterons d'abord l'argumentation générale de cette Préface, puis nous nous arrêterons à la question particulière des fon-dements évangéliques de la vie du Frère tels qu'ils y sont présentés.

1°) L'argumentation de la Préface.

Le propos de l'auteur anonyme de la Préface est de mettre en évidence l'importance de l'observance des Règles pour les religieux et spécialement pour les Frères. Les Règles religieuses, remarque-t-il, facilitent « l'observance des commandements de Dieu »; ceux qui sont appelés à vivre en communauté sont obligés de tendre à la perfection chrétienne, et ils en ont les moyens dans les Règles et les trois vœux qui « sont l'essence même de la religion ». Les Règles ne sont pas le fruit de la sagesse humaine, mais de celle de Dieu qui a inspiré le Fondateur, elles doivent donc être attentivement observées et bien qu'elles n'obligent pas sous peine de péché, il est difficile d'y manquer « sans offenser Dieu en quelque chose » 8.

1 Préface : le texte en est reproduit dans le C. L. 25, pp. 12-15. Mais nous la citerons d'après l'édition princeps : Règles et Constitutions de l'Institut des Frères des Ecoles chré-tiennes, approuvées par N.-S. Père le Pape Benoît XII, à Rouen MDCCXXVI.

2 Là-dessus, cf. MAURICE-AUGUSTE, Introduction au C. L. 25, pp. 8-9.

3 Voir MAURICE-AUGUSTE, Les vœux des Frères des Ecoles chrétiennes avant la Bulle de Benoît XIII, C. L. 2-3; L'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes à la recherche de son statut canonique : des origines à la Bulle de Benoît XIII, C. L. 11.

4 Cf. C. L. 25, pp. 68-69.

5 Cf. édition citée, pp. 3-12.

6 Cependant le Frère Jean Jacot reconnut être l'éditeur de la Règle de 1726 devant l'Archevêque de Rouen; voir MAURICE-AUGUSTE, L'Institut..., C. L. 11, p. 126, texte et note 2.

7 Les résultats des recherches du Frère Maurice-Auguste n'ont pas été publiés; les ouvrages compilés par l'anonyme sont le Traité de l'Observance des Règles de RODRIGUEZ, L'Homme intérieur et De la connaissance de Jésus-Christ de SAINT-JURE.

La solidité des Instituts religieux dépend de l'observance fidèle; la sagesse de la tradition a souligné qu'il ne fallait pas faire de différence entre les diffé-rents points des Règles, car « les plus essentielles de la religion ne peuvent se soutenir que par l'accomplissement des plus petites »; l'auteur anonyme se réfère ici à saint Ignace, saint Anselme, saint Eucher. De La Salle a établi les Règles de l'Institut « d'une manière admirable et merveilleuse », et il les a obser-vées lui-même autant qu'il les a fait observer par les Frères. Elles ont été con-firmées par la Bulle d'approbation de Benoît XIII, par la bouche duquel «le Saint-Esprit a parlé » pour confirmer toutes les Règles et pratiques de l'Institut. Leur observance est d'autant plus nécessaire que sans elles, la pratique des « vœux de religion » est impossible. Et la Préface s'achève par une exhortation, appuyée sur M. de La Salle 1, pour se rendre fidèle à l'observance.

Il n'est évidemment pas surprenant qu'une Préface à l'édition des Règles de l'Institut insiste sur leur observance. Cependant, on est surpris de constater que l'auteur anonyme n'appuie guère son argumentation sur le texte du Fonda-teur dans la Règle elle-même et notamment dans le chapitre de la régularité; les références qu'il fait à de La Salle semblent provenir de la vie par Blain 2. Les références à M. de La Salle sont d'ailleurs relativement peu nombreuses, et l'argumentation de la Préface est beaucoup plus tributaire d'autres auteurs spirituels.

En fait, d'ailleurs, tout le mouvement de cette Préface part de considérations sur « la vie religieuse en général », appliquées au cas particulier des Frères des Ecoles chrétiennes. Le ton est donné dès les premières lignes :

« Entre une infinité de grâces particulières que Dieu a faites aux religieux, et dont ils ne sauraient trop le remercier, la plus grande et la plus considérable de toutes, est de les avoir munis de beaucoup de Règles et de conseils évangéliques, par le moyen desquels ils sont en état de résister à tous les ennemis de leur salut.

» C'est un avantage dont jouissent tous les religieux, et en particulier les Frères des Ecoles chrétiennes » 3. Cette perspective persiste tout au long de la Préface :

« II est d'une grande importance que tous ceux à qui Dieu a fait la faveur de les appeler à vivre en communauté soient pleinement convaincus et persuadés qu'ils sont obligés de tendre à la perfection du christianisme; et que par consé-quent il faut nécessairement qu'ils aient des moyens propres pour y parvenir.

Or les religieux sont excellement pourvus de ces moyens, qui sont premièrement

1 Préface, pp. 11-12.

2 BLAIN 2, p. 329.

3 Préface, p. 3.

les Règles et les Constitutions de leur Institut; secondement les trois vœux de religion »1.

« II est très difficile et même impossible qu'un religieux puisse garder fidèlement ses vœux, sans une grande exactitude à toutes ses Règles et Constitutions; d'au-tant que ce sont des secours et des aides pour mieux garder ses vœux, qui sont l'essence de la religion » 2.

« Toutes les Règles d'un Institut sont des inventions non d'une sagesse humaine, mais de la sagesse de Dieu; et sont autant de rayons de ses divines lumières, dont il a éclairé l'esprit de son Fondateur, pour le faire arriver à sa fin.

» On doit juger de là de l'importance des Règles pour le bien des communautés religieuses, et pour le bien de chaque religieux en particulier, et avec quel soin on les doit observer, même les plus petites, parce qu'elles contribuent toutes à la perfection de l'un et de l'autre » 3.

« C'est pour ce sujet que tous les instituteurs des ordres religieux, et tous ceux qui ont généreusement suivi leurs traces, fondés sur les lumières qu'ils ont reçues de Dieu, ont tenu pour maxime constante que pour conserver l'esprit d'un Ins-titut et y entretenir la ferveur dans les exercices qui s'y pratiquent journellement, qu'il ne fallait pas faire de différence dans la pratique entre les Règles et les

Constitutions; c'est-à-dire, entre celles qui sont les plus considérables et celles qui paraissent les moins importantes; et ils ont toujours exige de leurs religieux une entière et exacte observance des unes et des autres, étant inséparables dans la pratique, aussi bien que dans leur institution; d'autant que les Règles les plus essentielles de la religion ne peuvent se soutenir que par l'accomplissement des plus petites » 4.

L'auteur anonyme écrit sa Préface au lendemain de la Bulle d'approbation qui, tout en maintenant pour les Frères les deux vœux spécifiques d'enseigner gratuitement et de stabilité, avait introduit la profession expresse des trois vœux classiques. On n'est donc pas surpris que la Préface insiste sur le rapport entre l'observance des Règles et la fidélité à la triade. Son argumentation est classique, bien qu'elle ne retienne que l'aspect négatif des vœux, remèdes à la triple concupiscence; en effet, les vœux :

« disposent parfaitement une âme à acquérir l'union avec Dieu, et leur en ôtent les trois plus grands empêchements; car le vœu de pauvreté éteint la convoitise des richesses; celui de chasteté, la concupiscence de la chair et des plaisirs sen-suels; le vœu d'obéissance détruit l'amour de l'indépendance et de la liberté » 5.

Ce fruit suppose l'observation des Règles, et les exemples que donne l'auteur sont pris dans celles de l'Institut; il est d'ailleurs assez curieux de constater que

1 M, p. 4.

2 là., p. 5.
3 Id., p. 5.
4 Id., pp. 7-8.
6 Id., p. 4.
l'allusion la plus précise en matière votale est présentée comme une obligation concernant la pauvreté alors que le texte de la Règle auquel la Préface se réfère, envisage plutôt le vœu d'enseigner gratuitement.
« En effet, il est presque impossible, comme nous l'avons dit ci-dessus, d'obser-ver les vœux de religion auxquels Sa Sainteté oblige les Frères, sans cette obser-vance des plus petites règles, qui y ont été si sagement établies.
» Quelle apparence y aurait-il, par exemple, de pouvoir observer le vœu de pau-vreté, si on n'est point observateur de ce point de règle : que les Frères n'auront rien en propre; qu'on ne recevra rien des écoliers ni de leurs parents. De même, quel moyen de garder le vœu de chasteté, si on n'est pas fidèle à pratiquer ce qui est exprimé dans le chapitre qui traite de la modestie, et aux pratiques qui sont marquées dans celui de la chasteté et autres semblables. Enfin, ce serait une grande présomption de se persuader de pouvoir accomplir son vœu d'obéissance, si on n'est pas exact à toutes les pratiques qui sont marquées dans les Règles et Cons-titutions » 1.
2°) Le «.fondement évangélique » de la vie du Frère.
Ce déplacement évident de la vie religieuse du Frère à la vie religieuse en général se retrouve lorsque la Préface évoque la question de la référence évangé-lique. Elle le fait d'ailleurs en des termes conventionnels où l'on retrouve au moins en filigrane la morale à deux niveaux, la distinction entre préceptes et conseils ainsi qu'une conception plutôt négative de la morale.
La pratique des « conseils évangéliques » rend « l'observance des commande-ments de Dieu plus aisée » 2. Dieu a environné les religieux — et les Frères
« premièrement du mur de ses commandements, et ensuite il y a encore ajouté le rempart des Règles et des Constitutions, afin que tous les efforts de la chair, du monde et des démons... ne puissent aucunement leur nuire » 3.
Les citations de l'Ecriture ne sont d'ailleurs pas nombreuses dans cette Préface, elles proviennent de l'Ancien Testament, et elles sont introduites comme des illustrations purement extrinsèques. La première relève presque d'un jeu de mots : les Frères peuvent s'attribuer avec toutes sortes de raisons ces paroles du prophète Isaïe :
« la ville de Sion est une forteresse, le Seigneur l'a environnée d'un mur et d'un boulevard pour la défendre » le mur ce sont les commandements, et le boulevard, les Règles 4. La seconde citation se présente comme un commentaire de l'adage : « s'ils (les religieux)
1 Id., pp. 10-11.
2 Id., p. 4.
3 Id., p. 3.
4 Ibid.
gardent fidèlement leurs Règles, elles les garderont », mais le texte cité de l'Ecri-ture n'a aucun intérêt1.
Dès cette Préface, nous sommes loin de la vision lasallienne formulée par le Fondateur dans les Prologues aux Chapitres II et XVI de la Règle de 1718, que nous avons étudiés plus haut 2, et du sens évangélique de son itinéraire. Pour prouver l'obligation de la Règle, l'auteur anonyme de la Préface la présente presque comme un texte « inspiré » directement par Dieu au Fondateur, mécon-naissant qu'elle n'avait été progressivement élaborée, par de La Salle et ses Frères, qu'en un long cheminement de structuration progressive d'une com-munauté vivante. La fidélité du Frère à Dieu se réduit aux dimensions de l'observance abstraite de normes préétablies qui semblent être considérées comme une fin en elles-mêmes, alors que le Prologue du Chapitre XVI détour-nait d'avance les Frères d'un étouffement de l'élan par les structures. Il n'est plus question d'un ici-et-maintenant placé sous le jugement de la parole,^ mais de l'invitation à une pratique quasi

mécanique des points de la Règle; et l'insis-tance sur la valeur égale de toutes les observances accentue la perte des pers-pectives lasalliennes de totalité historique, d'alliance vivante avec les hommes, de cheminement sans cesse inachevé, de « projet » dont l'homme est responsable devant Dieu.

De fait, « l'identité » du Frère paraît définie, dans cette Préface, en dehors de toute référence à la « finalité » et même à l'appel sans cesse renouvelé du Seigneur dans les situations, les relations, les engagements concrets. Tout semble donné au départ; le Frère est défini à partir de « l'état religieux » lui-même conçu de manière abstraite; et le Frère se voit engagé dans la voie étouf-fante — mais finalement commode — d'un moralisme à la fois pesant et sécuri-sant. Le lieu de son expérience « religieuse » se réduit aux dimensions étroites d'une petite « province » de l'existence délimitée par la fidélité aux prescriptions des trois vœux et à la pratique des points de la Règle.

L'absence de toute référence à l'esprit de l'Institut — présenté par de La Salle comme « ce qui est le plus important et ce à quoi on doit avoir plus

1 « II faut donc qu'ils forment un grand et ferme dessein d'aimer ardemment et de garder exactement leurs règles : s'ils les gardent fidèlement, elles les garderont Monfils, dit le sage si vous désirez de vous rendre agréable à Dieu et porter au cou une chaîne a or, marque d'ingénuité et de noblesse écoutez les commandements que votre père vous donne, et ne méprisez pas la voix de votre mère; et ailleurs : obéissez soigneusement aux préceptes de votre père et mettez fidèlement en exécution les ordonnances de votre mère; imprimez-les si avant dans votre cœur et dans votre esprit que vous y pensiez jour et nuit. Quiconque suit la Règle et accomplit les devoirs de la religion qu'il a embrassée, peut s attendre de posséder la paix et de recevoir une plénitude de miséricorde en cette vie et en 1 autre » {Préface, p. 12).

2 Voir ci-dessus, pp. 319-324. 24

d'égard dans une Communauté » 1 — constitue également le signe de cette perte des perspectives lasalliennes dans la Préface de la Règle de 1726. Et nous avons noté l'indigence de l'utilisation de l'Ecriture dans cette Préface, alors que le chapitre 11 la présente comme « la première et principale Règle », étant entendu dans le contexte — et dans toute l'histoire lasallienne — qu'il s'agit de « l'Evan-gile en acte », la foi engageant à vivre et à lire l'existence concrète comme le lieu de la manifestation et de la réalisation de l'action salvifique de Dieu, le zèle engageant à agir ici-et-maintenant en ouvrier responsable du Royaume en devenir.

Ainsi, rapidement, la tension élan-structure, identité du Frère et visée apostolique de leur mission paraît compromise. Cette rupture de la tension que le Fondateur avait intensément vécue avec ses Frères aboutit à des dichotomies tout à fait étrangères à sa vie et à sa pensée : entre vie religieuse et vie aposto-lique, vie de prière et mission, esprit de foi et esprit de zèle, charité et obser-vance. Cette rupture a pu s'accentuer au cours des années, renforcée par l'op-tique d'une morale d'obligation qui dominait la théologie de la vie religieuse, ainsi que nous l'avons vu dans l'Introduction générale2. Il est moins sur-prenant dès lors qu'un écrit du Fondateur tel que les Méditations pour le Temps de la Retraite, où la tension élan-structure se manifeste à l'évidence, soit demeuré dans l'ombre au cours de l'histoire de l'Institut 3.

Nous pensons que l'étude des fondements évangéliques de la vie du Frère peut être enrichie par une analyse sérieuse des M. T. R. dans l'optique des paroles-force de M. de La Salle. Nous y trouverons en outre ce dernier souci exprimé dans les prologues des chapitres II et XVI de la Règle de 1718: la primauté de la charité, l'élan intérieur qui pousse les Frères à vivre entièrement attentifs aux ordres de Dieu qui agit ici et maintenant, par leur ministère pour le salut des pauvres. Enfin, l'Evangile « première et principale Règle » des Frères constitue la matière même des M. T. R. Cet ouvrage du Fondateur nous permettra donc de nous demander ce qu'il entend par fondement évangélique de son existence et de celle de ses Frères, en gardant toutes les tensions : Evan-gile-conjoncture, identité-finalité, élan-structure, Ecriture-révélation en acte.

1 Règles communes, 16, 1; C. L. 25, p. 63; ci-dessus, pp. 321-324.

2 Voir plus haut, Introduction générale, pp. 13-16; MAURICE-AUGUSTE, op. cit., p. 53 ss.
3 Nous avons évoqué cette occultation dans notre Introduction générale, pp. 56-58. Nous utilisons une enquête faite par le Frère Maurice-Auguste. Ce travail montre par ailleurs l'importance, au cours de l'histoire de l'Institut, des citations des parties prescrip-tives du Recueil ou de la Règle. Nous ne pouvons nous y arrêter ici, mais ce point méri-terait une étude.