

FRANÇOIS D'ASSISE AU PRISME DE L'ACTIVITE THEOLOGIQUE.*

Sommaire : A la lumière de la connaissance médiévale et moderne du rôle du théologien, l'auteur étudie ce que signifie François d'Assise dans le domaine de la réflexion théologique. Même si l'on reconnaît l'importance de la production littéraire et spirituelle de ceux qui l'ont suivi, c'est la personne du Poverello qui demeure significative et paradigmatique ; sa vie de pénitence, sa pauvreté et sa contemplation intuitive restent un modèle de vie pour les frères mineurs, une vraie méthodologie pour passer du visible à l'invisible, de la créature au Créateur, de la Parole de Dieu au Dieu de la Parole. L'auteur montre que cette méthodologie enracinée dans la vie de François et dans sa manière de voir la pénitence, la pauvreté et la prière, se vérifie amplement dans ses écrits et tout particulièrement dans son Testament et dans ses biographies.

Un adage médiéval dit : " La théologie nous enseigne Dieu, nous est enseignée par Dieu et nous conduit à Dieu"¹. Selon cette perspective médiévale, François d'Assise s'inscrit clairement dans l'histoire comme théologien, c'est-à-dire, pour reprendre les mots de la Congrégation pour la doctrine de la foi, comme un homme qui poursuit "d'une manière particulière une intelligence toujours plus profonde de la parole de Dieu contenue dans l'Écriture inspirée et transmise par la tradition vivante de l'Église"². Si nous sommes d'accord avec Alexander Gerken pour affirmer que François n'était pas un théologien professionnel, il nous faut pourtant reconnaître que sa perception de la Bible est à l'origine d'une école théologique qui a, dès son apparition, enrichi la tradition chrétienne³. Bien que François n'ait jamais enseigné, ses écrits révèlent un courant de pensée qui a, durant les siècles, influencé ceux qui l'ont suivi. Alors que François vivait encore, ils étaient en train d'écrire et d'enseigner les premières pages d'une théologie qu'inspirait sa vision. Lui et ses frères parcouraient l'Europe, gagnaient le Moyen-Orient, proclamaient l'Évangile, installaient des centres d'enseignement à Paris et Oxford et encourageaient des théologiens comme Antoine de Padoue à Bologne. Il est étonnant que les historiens considèrent souvent ce développement comme une trahison du regard tout simple que François portait sur Dieu et sur l'homme. On n'a jamais cessé, au long des siècles, de reprendre, avec plus ou moins de vigueur, la douloureuse interrogation de Gilles d'Assise : "Paris, Paris, pourquoi as-tu détruit l'ordre de saint François?"

* Regis J. Armstrong, O.F.M.Cap., *Francis of Assisi and the Prism of Theologizing*, in *Collectanea Franciscana* 65 (1995) 83-113. Traduction : André Ménard.

¹ "Theologia Deum docet, a Deo docetur, ad Deum ducit".

² Congrégation pour la Doctrine de la Foi. *La vocation ecclésiale du théologien*, n°6 [D.C., 15 juillet 1990, n°2010, 694]

³ Gerken A., *The Theological Intuition of St Francis of Assisi*, in *Greyfriars Review* 7 (1993) n.1,71-94.

Dire que François est un théologien, c'est rappeler que nous devons aujourd'hui affronter une question fondamentale. Dans le document, "Responsabilités doctrinales : Approches en vue de promouvoir la coopération et de lever les incompréhensions entre Evêques et Théologiens", les Evêques des Etats Unis désignent comme théologien "le catholique qui, à travers une discipline scientifique, cherche à faire le lien entre la foi vivante et la culture qu'elle est appelée à transformer"⁴. En mettant l'accent sur la discipline scientifique, les Evêques anticipaient ce que la congrégation pour la Doctrine de la foi soulignerait dans son document sur *La vocation ecclésiale du théologien*. "Au cours des siècles, nous dit la Congrégation, la théologie s'est progressivement constituée en un véritable savoir. Il est donc nécessaire que le théologien soit attentif aux exigences épistémologiques de sa discipline, aux exigences de rigueur critique c'est-à-dire au contrôle rationnel de chaque étape de sa recherche"⁵. Peut-on encore, après ces affirmations, donner le titre de théologien à un homme qui se décrit lui-même comme "ignorant et illettré" (*Ignorans et idiota*) et dont les écrits, relativement peu nombreux, laissent entrevoir qu'ils ont été, plus tard, corrigés et améliorés par ceux qu'embarrassait le manque de culture de leur saint fondateur ?

Il faut aussi de l'audace pour présenter François comme un théologien, en raison de ce que Bernard Lambert appelle "les deux démarches", deux façons d'approcher Dieu⁶. Parlons-nous de Dieu – théologie en tant que telle ? - Parlons-nous de nous-mêmes en présence de Dieu – anthropologie au sens le plus technique ? - Ces questions se révèlent encore plus complexes lorsque, avec John J. Mueller⁷, nous examinons les outils dont se sert la théologie et leurs inévitables répercussions sur notre méthodologie. Comment rencontrons-nous Dieu ? Le monde est-il vraiment important ? Nos expériences comptent-elles ? Souffrir nous fera-t-il trouver Dieu ? Autant de questions qui ont inspiré les méthodes avec lesquelles les théologiens contemporains se sont efforcés de comprendre les divins mystères. C'en est fini d'une théologie systématique unique, à la façon de cette philosophie scolastique qui a modelé notre pensée durant presque huit siècles. L'approche métaphysique qui se mit en place au treizième siècle – et contre laquelle François semble avoir réagi – a débouché sur des approches existentielles, linguistiques, eschatologiques et profondément historiques.

Certains y voient l'obscurcissement de ce qui constituait une articulation claire et systématique de la vérité, d'autres soutiennent que ce développement nous rend capables de percevoir, comme jamais auparavant, les immenses richesses de notre foi chrétienne. Dans le livre, "Réformer le catholicisme : Défis actuels dans la théologie de l'Eglise", Avery Dulles souligne la contribution apportée par le concile Vatican II dans sa "redécouverte de la tradition"⁸. Dulles affirme que le concile nous a rendus, à nouveau, sensibles à la variété des perspectives théologiques qui ont modelé l'héritage théologique de l'Eglise. La commission théologique internationale, établie par le Pape Paul VI, a reconnu ensuite, en 1973, ce pluralisme des théologies ; même si elle s'est inquiétée des dangers de confusion et de désaccord, elle a reconnu l'enrichissement que cela pouvait apporter⁹. Au même moment, les Franciscains ont commencé, partout dans le monde, à s'interroger plus profondément sur leur propre tradition théologique. Hermann Joseph LAUTER, Giovanni IAMMARRONE et Alejandro VILLALMONTE, représentant chacun une branche différente du premier Ordre, ont attiré l'attention de leurs confrères sur le caractère unique de la tradition théologique franciscaine et mis en valeur ses apports¹⁰.

⁴ United States Conference of Catholic Bishops, *Doctrinal Responsibilities : Approaches to Promoting Cooperation and Resolving Misunderstanding Between Bishops and Theologians*, in *Origins* : CNS Documentary Service, 19,7 June 29,1989, 101.

⁵ *La vocation ecclésiale du théologien*, n°9 [D.C., 15 juillet 1990, n°2010, 694]

⁶ Bernard Lambert, *Les deux démarches de la Théologie*, in NRT 89 (1967) pp.257-280.

⁷ MUELLER John J., *What Are They Saying about Theological Method ?*, Ramsey, New-York, 1984.

⁸ DULLES Avery, *Vatican II and the Recovery of Tradition*, in *The Reshaping of Catholicism : Current Challenges in the Theology of the Church*, San Francisco, 1988, pp.75-92.

⁹ Commission internationale de théologie : *L'unité de la foi et le pluralisme théologique*, [D.C., 20 mai 1973, 459-450].

¹⁰ LAUTER Hermann Joseph, *Franziskanische Theologie für unsere Zeit*, in *Wissenschaft und Weisheit* 33 (1970), pp.1-5 ; IAMMARRONE Giovanni, *Possibilità, senso e compiti di una teologia francescana in se e per il momento attuale*, in *Miscellanea Franciscana* 78 (1978), pp.339-356 ; VILLALMONTE Alejandro, *¿Es que necesitamos una teología franciscana ?*, in *Estudios Franciscanos* 87 (1986), pp.683-718.

Lorsque nous examinons les tendances actuelles en théologie, nous avons la surprise de découvrir qu'elles s'accordent avec nombre d'intuitions chères à François. C'est clair dans le cas des théologies contextuelles qui partent du cri perçant du pauvre et de l'opprimé et conduisent à une réflexion sur ce que signifie le Christ et son message de salut, sur le rôle de la communauté chrétienne "médium" de sa présence. C'est vrai aussi dans le cas de théologies plus empiriques, où l'on accorde une attention particulière à tout le côté relationnel de l'expérience, où l'on accepte que la culture ait son propre dynamisme et présente ses concepts et ses valeurs sous des formes différentes et des symboles variés. Les Franciscains d'aujourd'hui sont à l'aise, non seulement lorsqu'ils abordent les problèmes de foi à partir des perspectives que nous venons de mentionner, mais aussi lorsqu'ils le font à partir de perspectives plus anthropologiques ou transcendantales.

On a beaucoup écrit sur les intuitions théologiques de François. Hermann Joseph LAUTER trouve au cœur de la Théologie de François, sa piété et son expérience chrétienne, ce qu'il a découvert dans l'humble et condescendant amour de Dieu dans la création en Jésus Christ¹¹. Giovanni IAMMARRONE reconnaît qu'il est important d'identifier ces perceptions évangéliques mais il souligne la réflexion que François a menée sur le contexte historique, culturel et ecclésial de sa lutte pour vivre l'Évangile¹². Il regrette que "les spécialistes franciscains produisent une théologie qui n'est pas assez "accordée" à la forme de vie de François, particulièrement à la minorité" et il met en question une approche qui reste de nature historique et manque d'ampleur. "A notre époque, alors que la théologie acquiert une dimension vraiment universelle et œcuménique, écrit-il, demandons-nous ce que peut bien signifier le fait de développer une théologie franciscaine nourrie de la grande tradition de la théologie franciscaine de l'occident méditerranéen ". Il ne fait aucun doute que les écrits de François nous mettent en présence d'intuitions théologiques qui expriment son optimisme, son espérance et sa croyance. Mais réfléchir sur la théologie de François, est-ce seulement faire de l'histoire où tenter de saisir comment il s'approche du mystère de Dieu et comment cela peut être valide et fructueux pour nous ? En d'autres termes, est-ce bien une théologie et une manière de faire de la théologie que François nous offre ?

Dans une telle entreprise, nous pouvons utiliser nombre d'éléments favorables. Les biographes de François nous offrent tant d'images qui nous introduisent dans le drame de sa rencontre avec Dieu. Il existe trois éléments qu'il ne cesse d'approfondir, qui servent de pivots à sa vie et à partir desquels nous pouvons commencer à articuler ce que nous pouvons regarder comme sa méthode théologique : conversion, pauvreté et prière. Ce sont des vertus dont François a vigoureusement encouragé la pratique. Elles font tellement partie de sa vie, que chacune d'entre elles permet de découvrir sa personnalité. Le plus important c'est que François, à travers elles, a compris Dieu, le monde et ceux qui l'habitent, ses souffrances et ses joies à lui. François qui ne cessait de lutter contre son péché, a découvert un Être Suprême qui personnifiait la tendresse et le pardon ; dans cette découverte, il a reconnu ce qui le liait à ses compagnons humains, y compris aux plus misérables d'entre eux, aux lépreux. L'homme pauvre arrivait à connaître le Dieu surabondamment bon, bienfaisant et généreux, à découvrir que, jusque dans ses souffrances et son manque, il était apparenté à toutes les créatures de Dieu. Se vider de soi en permanence, remplissait François non seulement d'un esprit de totale dépendance vis à vis de Dieu, mais l'incitait aussi à regarder différemment toute chose. Sa prière devint celle du pauvre qui mendie auprès de son bienfaiteur ; elle devint aussi celle du poète qui, en toute chose, découvre sens et beauté.

¹¹ LAUTER Hermann Joseph, *Franziskanische Theologie für unsere Zeit*, in *Wissenschaft und Weisheit* 33 (1970), pp.1-5.

¹² IAMMARRONE Giovanni, *Possibilità, senso e compiti di una teologia francescana in se e per il momento attuale*, in *Miscellanea Franciscana* 78 (1978), pp.339-356.

Le pénitent

La découverte par François d'un appel à la conversion est au cœur même de sa façon d'aborder la vie. Alors qu'il est sur le point de mourir, François nous indique, dans son Testament, qu'il a compris sa vie spirituelle comme *metanoia* (conversion) : "Le Seigneur me donna ainsi à moi frère François de commencer à faire pénitence"¹³. C'est un refrain qui revient sans cesse dans les écrits qu'il adresse aux frères, aux pauvres Dames, aux gouvernants, à tous. Dans les deux rédactions de sa lettre à tous les fidèles, il invite hommes et femmes à suivre l'inspiration de l'Esprit. Il oppose ceux qui ont embrassé une vie de pénitence à ceux qui ne l'ont pas fait. Ceux qui embrassent la vie de pénitence, entrent dans des relations d'amour avec le Dieu un et trine, voient dans les réalités du monde les expressions de la bonté du Créateur et vivent réellement l'eschatologie. Ceux qui refusent la vie de pénitence deviennent prisonniers du mal, ce sont des aveugles qui utilisent le monde pour leurs intérêts égoïstes et que la mort prend dans ses pièges¹⁴.

Il suffit de lire ce que disent les premiers compagnons de François pour évaluer le succès de cette invitation. Ainsi, lorsqu'on demande à Bona di Guelfuccio, ce que François disait à Claire lorsqu'ils se rencontraient secrètement avant qu'elle devienne religieuse, celle-ci répond : "Il lui a toujours prêché de se convertir au Christ Jésus"¹⁵. Claire nous rapporte, dans son testament, combien cet enseignement fut décisif : "Après que le Très Haut Père céleste eut daigné par sa miséricorde et par sa grâce, éclairer mon cœur pour qu'à l'exemple et selon l'enseignement de notre très bienheureux père François, je fasse pénitence, peu après sa conversion, ensemble avec les quelques sœurs que le Seigneur m'avait données peu après ma conversion, je lui promis volontairement obéissance"¹⁶. Gilles, l'un des premiers compagnons de François, utilise, lui aussi, le vocabulaire de la pénitence pour décrire le style de vie franciscain : "Si nous n'avions pas eu l'exemple des pères qui nous ont précédés, nous ne serions peut-être pas dans l'état de pénitence ou nous nous trouvons maintenant".

Lorsque Thomas de Celano veut, dans sa Vita prima, caractériser la vie de François, il se sert d'un schéma augustinien traditionnel : la vertu est d'autant plus forte que la conversion est plus profonde. Paragraphes après paragraphes, il nous décrit la lutte, lente mais délibérée, du jeune François qui se tourne de plus en plus totalement vers son créateur. Il semble toutefois que Celano utilise le langage du monachisme plutôt que celui de François. Sophronius Clasen comprend la Vita prima à partir d'une compréhension monastique de la vie religieuse comme "angélique", c'est-à-dire, comme effort conscient de conversion : on quitte le péché pour revêtir la pureté et la simplicité avec lesquelles les anges adorent leur créateur¹⁷. Francis de Beer utilise, lui aussi, ce prisme de la conversion lorsqu'il examine les deux portraits de Thomas de Celano et insinue, dans son livre sur *La conversion de saint François*, que c'était le chemin de l'ascétisme franciscain¹⁸. Quel que soit le point de vue adopté, la pénitence constitue le thème central dont Thomas de Celano se sert pour décrire l'itinéraire de foi de François. Dans tous les documents primitifs du mouvement franciscain, le style de vie franciscain suppose qu'on s'est auparavant converti à la pénitence.

Le concept biblique de *metanoia* exprime certainement l'essence de cette profonde réorientation de tout l'être qui ramène François à Dieu. C'est toutefois lorsqu'il réfléchira sur sa conversion initiale, que François saisira que ce renversement radical de perception et

¹³ *Test.*, I. [S.C.205]

¹⁴ *LFid.*, [S.C. 221-222]

¹⁵ "Adomandata que li dicevo sancto Francesco, respuse, che sempre li predicava che se convertisse ad Iesus Christo" *Processo di canonizzazione di S. Chiara*, XVII,3 [Fontes Franciscani, Ed. Porziuncola, 2503]

¹⁶ *Claire, Test.*, 24. [S.C., 171]

¹⁷ CLASEN Sophronius, *Vom Franziskus der Legenda zum Franziskus der Geschichte*, in *Wissenschaft und Weisheit* 29 (1966), pp.15-29.

¹⁸ De BEER Francis, *La conversion de Saint François selon Thomas de Celano*, Paris, 1974.

d'évaluation opérerait un changement radical de son rapport à lui-même, aux autres et à Dieu. Le Testament nous offre une clef pour comprendre ce que signifie la pénitence pour François : au début de ce texte, François exprime son éveil à la pénitence en termes qui rappellent la réflexion d'Ezéchiel sur sa vocation prophétique, thème de l'amer et du doux, dont nous trouvons un écho dans l'Apocalypse ; mais lorsqu'il décrit sa rencontre providentielle avec le lépreux, il utilise le langage de l'Ancien Testament et parle de divine *misericordia*, mot qu'il serait dangereux de rendre par miséricorde, car il revêt des significations multiples et profondes. L'Ancien Testament et Le Nouveau Testament exercent une double poussée de sens : 1. insistance sur le fait de chercher à soulager la détresse d'autrui ; 2. prise en compte de la place, de la source et de la profondeur du sentiment qui incline à un acte de piété. La traduction risque de ne pas faire saisir la richesse du mot biblique. On pourrait proposer de rendre ce mot latin par "qui a un cœur sensible à la misère"¹⁹. La réflexion sur la rencontre avec le lépreux constitue un tournant puisque François en fait le commencement de sa conversion en ces termes : "Lorsque j'étais dans les péchés, écrit-il, il me semblait extrêmement amer de voir les lépreux". Quelle que soit notre manière de traduire *amarum*, le mot exprime le dégoût que François ressent dans le seul fait de regarder les lépreux, ces hors castes de la société qui résument les effets du péché²⁰. N'est-il pas significatif qu'il reconnaisse, au moins dans ses dernières années, que l'identification de ses sentiments lui permettait de mesurer son bien-être spirituel. Compte tenu de sa répulsion naturelle, le fait de se trouver face à face avec un lépreux était un acte de la grâce de Dieu qui demandait une réponse. "Le Seigneur lui-même me conduisit parmi eux et je montrai un cœur sensible à leur misère"²¹. Autrement dit, dans cette même rencontre, il ne s'agissait pas seulement d'une reconnaissance de la présence de Dieu, mais aussi d'une découverte de l'être divin comme *Misericordia*, comme "cœur sensible à la misère". Pécheur et lépreux, François a alors expérimenté la largesse inconditionnelle de Dieu. Cela devint aussitôt la référence de sa vie : le chemin pour expérimenter et exprimer la présence de Dieu. "Quand je les quittai, ce qui m'avait paru amer s'était changé pour moi en douceur de l'âme et du corps". Des images qui font écho à Ezéchiel et à Jean, qui, l'un et l'autre, décrivent leur appel en terme d'acceptation de ce qui est amer et doux²².

Ce langage de conversion nous renvoie à la méthode élaborée par Bernard Lonergan. "Comme la conversion est à la base de la vie chrétienne, affirme Lonergan, une objectivation de la conversion constituera les fondements de la théologie"²³. Ce que Lonergan dit du concept de conversion peut s'appliquer à François. C'est le centre de sa théologie. Le testament de François nous montre combien il a cherché à tirer au clair l'expérience qu'il a faite avec ce lépreux et compris qu'il s'agissait d'un tournant décisif dans sa vie. Lorsque François dépasse sa répulsion et exprime au lépreux ce que, sans aucun doute, il ressent lui-même, savoir que Dieu est sensible à sa misère, il est amené à adopter la même attitude. C'est toutefois au moment de mourir, que François rend extérieurement visible, audible et palpable son affectivité intérieure. En faisant cette réflexion, il nous livre, sans le vouloir, ce que Lonergan identifie comme les quatre niveaux de la connaissance et donc de la conversion : (expérience) affective, (compréhension) intellectuelle, (jugement) moral et (décision) religieuse.

Si - comme François - nous voyons la vie évangélique comme un incessant appel à une conversion, qu'il nous faut mener avec dynamisme et approfondir sans cesse, alors nous devons reconnaître qu'elle fonde l'activité théologique. Une théologie authentique, doit s'enraciner dans une lutte profondément personnelle en faveur de l'Évangile, dans une réflexion sur celui-ci et, avant tout, dans le processus fondamental de conversion auquel il nous appelle. Ceci fournit un point de départ à une théologie qui opère nécessairement à l'intérieur du cercle de la foi et inspire une réflexion ultérieure sur la gracieuse autocommunication de Dieu, le don de la grâce.

¹⁹ On consultera CAMBIER Jules et DUFOUR Xavier Léon, *miséricorde* dans le dictionnaire de Théologie Biblique.

²⁰ On saisira mieux en se reportant à MOORE Robert Ian, *The formation of a Persecuting Society : Power and Deviation in Western Europe, 950-1250*, Oxford, 1987.

²¹ Test.,2 [S.C.,205] : "et feci misericordiam cum illis"

²² Ez. 3,3.13 ; Apoc.10,9-10.

²³ Bernard Lonergan, *Method in Theology*, London 1972,130, [Pour une méthode en théologie, Cerf, Paris,1978, 154].

N'oublions pas que la conversion décrite par François est entièrement liée à l'identification avec les parias, les marginaux, ceux que la société méprise. Embrasser la vie des lépreux, c'est au dire de François une excellente façon de s'ouvrir à une expérience de Dieu, un premier pas qui nous laisse en contact avec notre péché et donc avec la "sensibilité" de Dieu à notre misère. Instant unique qui va inspirer François lorsqu'il encouragera ses compagnons à considérer comme un avantage de vivre parmi ceux qui expérimentent l'oppression, la souffrance et l'oubli. Ils contribuent à nous ouvrir à Dieu. "Ils doivent se réjouir quand ils vivent parmi des personnes viles et méprisées, parmi des pauvres et des infirmes et des malades et des lépreux et des mendiants le long du chemin"²⁴.

Bonaventure admet un tel schéma et en fait une composante du processus de développement pour ceux qui voudraient suivre François. Dans la *Legenda Maior*, Bonaventure décrit les rencontres de François avec un simple mendiant, un pauvre chevalier et un lépreux terriblement repoussant. Bonaventure évoque la grande générosité du jeune homme et insinue que chacune de ces rencontres, l'invite à passer d'une réponse purement naturelle à une réponse profondément spirituelle. Bonaventure met de telles actions sous le chef de la *pietas*, cette riche vertu romaine qui englobe des actes de dévotion envers Dieu et de compassion à l'égard de l'être humain, surtout lorsque celui-ci est dans le besoin. Dans la troisième conférence sur les dons du Saint Esprit, Bonaventure enseigne : "Si vous voulez être de bons "étudiants" (*scholares*), il vous faut être remplis de compassion"²⁵. Il met donc l'accent sur une approche franciscaine de la théologie que l'on peut résumer en deux mots : *pietas* et *doctrina*.

Faire pénitence, ce n'est pas seulement ouvrir sa vie à la surabondance de l'Esprit ; c'est aussi commencer vraiment à faire de la théologie puisque cela nous pousse à aller toujours plus profond, jusqu'au cœur même de Dieu. Les profondeurs de ce Dieu infiniment sensible et gracieux s'éclairent donc lorsque nous combattons la lèpre du péché, l'arrogance de l'égoïsme et les illusions d'une vision étroite.

Le Pauvre

La conversion à une vie d'incessante pénitence fournit donc une perspective concrète, personnelle, communautaire et dynamique pour faire de la théologie. Mais le trait de génie de François consistera à lier conversion et pauvreté. Dans notre effort pour réfléchir sur la tradition théologique que François a inspirée, nous ne pouvons négliger le fait que c'est la pauvreté plus encore que la conversion qui a permis à François de réfléchir sur le mystère de Dieu. En fait la pauvreté est devenue son unique manière d'aborder la vie de pénitence : dépouillés de toute possession matérielle, nous pouvons sonder les profondeurs du péché et nous présenter devant le créateur, conscients de notre dépendance.

²⁴ *Rgnb.*, IX,2. [S.C.,141]

²⁵ "*Si vultis essere veri scholares, oportet habere pietatem*". De donis, coll.,n°17 [V,473]

Cela devient encore plus évident lorsque nous examinons le lien que François apercevait entre notre tendance à l'appropriation et notre péché. Rien ne le montre mieux que la seconde admonition : "1Le Seigneur dit à Adam : Mange de tout arbre du Paradis mais ne mange pas de l'arbre de la science du bien et du mal. 2Il pouvait manger de tout arbre du Paradis, puisque, tant qu'il n'était pas allé à l'encontre de l'obéissance, il n'avait pas péché. 3Il mange de l'arbre de la science du bien, celui qui s'approprie sa volonté et qui s'exalte du bien que le Seigneur dit et opère en lui ; 4et c'est ainsi que, par la suggestion du diable et la transgression du commandement, est né le fruit de la science du mal. 5Il faut donc qu'il en supporte la peine"²⁶.

Au cœur de la faute, François aperçoit donc un désir d'appropriation. Alors que les autres commentateurs décrivent le péché comme une désobéissance, François y voit une façon de s'approprier le don de la liberté, de se mettre au-dessus d'une bonté qui ne cesse de nous environner ; Il trace ainsi le portrait dérangentant d'un homme qui s'empare de ce qui n'est pas à lui, le revendique comme sien, et l'utilise pour son propre avancement. Dans sa description du péché il nous parle de deux mouvements : le premier consiste à saisir, s'approprier, voler ; le second à s'exalter, se grandir, s'élever. Autrement dit, nos actes peccamineux consistent au fond à tout centrer sur nous-mêmes, à utiliser les choses à notre propre avantage, à nous élever au-dessus du Créateur et à nous dresser contre lui.

Le premier péché de l'homme, tel que François le comprend, est fondamentalement un péché d'injustice. Au lieu de reconnaître que le Créateur avait tous les droits d'imposer une limite à la créature, le premier homme ignore ces droits, prend ce qui n'est pas à lui, et essaye de se mettre lui-même au centre du monde. Au lieu de reconnaître que le Seigneur est la source première de tout ce qui est bon, acte ou parole, le premier homme s'approprie ces initiatives et s'exalte lui-même. Les relations entre le Créateur et la créature s'en trouvent radicalement altérées et la paix harmonieuse du monde-don-de-Dieu perturbée par la recherche de soi.

A la lumière de cette description de la faute, nous pouvons mieux saisir pourquoi François accorde une si grande importance à la pauvreté lorsqu'il décrit les traits d'une vie évangélique. François considérait que la pauvreté faisait vraiment partie de sa vie et de celle de ses compagnons, mais il n'en faisait jamais une fin en soi. C'était la manière la plus directe de s'en prendre efficacement aux racines de nos péchés. Les deux Règles, par exemple, nous indiquent que le processus d'entrée dans la fraternité commence lorsqu'un homme vend ce qu'il possède, en donne le fruit aux pauvres puis, comme un pauvre, rejoint les frères.²⁷ Thomas de Celano reprend les mêmes éléments lorsqu'il décrit l'entrée de Bernard de Quintavalle. Après avoir observé la conduite de François, Bernard se hâte de vendre tous ses biens et de donner l'argent aux pauvres. "Quand il eut fait cela, nous dit Celano, il fut associé à François par la vie et l'habit... Sa conversion fut un modèle pour les autres dans la manière de vendre ses biens et de les donner aux pauvres"²⁸. Ce comportement suppose évidemment qu'entrer dans la compagnie de François exige d'être matériellement pauvres, d'être libérés du souci des choses matérielles et donc libres de nous engager sur le chemin qui nous révélera nos différents niveaux d'appropriation.

En analysant les écrits de François, Jacques de Schampheleer a relevé que 107 passages différents se rapportaient à la pauvreté et précisé : "A côté des 9 passages où il s'agit de la pauvreté en général et où il est impossible de discerner s'il est question de pauvreté dans le sens matériel ou spirituel, il y a 25 textes sur la pauvreté matérielle et 73 sur la pauvreté spirituelle. De plus, excepté dans la Règle de 1223, les textes sur la pauvreté matérielle sont

²⁶ *Adm.*,2 [S.C., 93-95] : "(1)Dixit Dominus ad Adam : De omni ligno paradisi comede, de ligno autem scientiae boni et mali non comedas. (2)De omni ligno paradisi poterat comedere, quia dum non uenit contra obedientiam, non peccauit. (3)Ille enim comedit de ligno scientiae boni, qui sibi suam uoluntatem appropriat et se exaltat de bonis, quae Dominus dicit et operatur in ipso ; (4)et sic per suggestionem diaboli et transgressionem mandati factum est pomum scientiae mali. (5)Vnde oportet, quod sustineat poenam".

²⁷ *Rgnb.*,2,2-7 [S.C.,125] ; *Rgb.*,2,5-8.[S.C., 183]

²⁸ *1Cel.*,24. [F.F., 299] : "Eius namque ad Deum conuersio forma exstitit conuertendis in uenditione possessionum et elargitione pauperum".

toujours joints à d'autres sur la pauvreté spirituelle"²⁹. François a saisi de manière remarquable que la pauvreté matérielle nous libère et nous permet de découvrir et traiter, en leur fond nos appropriations, qui vont de nos possessions intérieures jusqu'à ce que nous revendiquons dans nos relations aux autres et finalement dans nos relations à Dieu³⁰. Autrement dit, la pauvreté matérielle est comme un sacrement : c'est le signe extérieur d'une réalité intérieure : la pauvreté spirituelle ; plus important : le signe extérieur conduit à cette réalité plus profonde. Embrasser la pauvreté matérielle de manière sérieuse, nous conduit à identifier avec plus d'honnêteté nos autres appropriations ; et cela jusqu'à accepter, quand on nous enlève tout, que Dieu soit notre unique richesse.

Dans la deuxième Règle, François nous exhorte donc de manière pressante : "Telle est la hauteur de la très haute pauvreté qui vous a institués, vous mes frères très chers, héritiers et rois du royaume des cieux, qui vous a faits pauvres en biens, qui vous a élevés en vertus. Qu'elle soit votre part, elle qui conduit dans la terre des vivants. Totalement attachés à elle, frères bien-aimés, pour le nom de notre Seigneur Jésus-Christ, veuillez ne posséder à jamais rien d'autre sous le ciel"³¹.

De tous les écrits de François, c'est la septième admonition qui nous parle de la pauvreté du théologien avec le plus de lucidité :

"¹L'Apôtre dit : La lettre tue, mais l'esprit vivifie. ²Ils sont tués par la lettre, ceux qui ne désirent savoir que les mots pour être tenus comme plus sages parmi les autres et pouvoir acquérir de grandes richesses à donner à leurs parents et amis. ³Et ils sont tués par la lettre, les religieux qui ne veulent pas suivre l'esprit de la divine Ecriture, mais désirent plutôt en savoir seulement les mots et les interpréter aux autres. ⁴Et ils sont vivifiés par l'esprit de la divine Ecriture, ceux qui n'attribuent pas à leur corps toute lettre qu'ils savent et désirent savoir, mais qui, par la parole et par l'exemple, rendent cela au très haut Seigneur Dieu à qui appartient tout bien"³².

Il est clair que François part de l'opposition paulinienne entre la lettre et l'esprit, qui, à son avis, exprime la tension que doit affronter le théologien appelé à formuler le mystère de Dieu et à donner l'esprit et la vie. Mais François, qui ne manque pas de réalisme, donne encore plus de couleur à l'enseignement de Paul en opposant ceux qui sont tués et ceux qui sont vivifiés. Parmi les premiers, il nous décrit un universitaire myope, plongeant le nez dans ses textes et qui ne s'adonne à l'étude que pour un profit mondain ; il nous parle ensuite d'un religieux "professionnel" : un spécialiste qui aborde les autres à la façon d'un pharisien, avec arrogance et condescendance, ... Au fond, François se contente de noircir, un peu plus, les mouvements mortifères qu'il a décrit dans la seconde admonition : l'appropriation et l'autopromotion. A l'opposé, il nous montre qu'un homme plein de vie, un savant authentique, admet son ignorance, garde le désir d'apprendre et considère ses intuitions comme des dons. Autrement dit, les deux premiers sont centrés sur eux-mêmes et ce qui est à leur avantage ; le troisième est fortement centré sur les autres, expressif d'une connaissance relativisée.

Pouvons-nous trouver, dans cette septième admonition, l'indication que François pensait qu'une vie disciplinée de théologien ou de savant offre plus de tentations cachées et subtiles ? Si François répugne à encourager les illettrés - ("que ceux qui ne savent pas les lettres ne se soucient pas d'apprendre les lettres") - n'est-ce pas qu'il craint les pièges spécifiques

²⁹ SCHAMPHELEER Jean de, *La pauvreté Franciscaine*, in E.F. 18 (1968) p.182.

³⁰ ARMSTRONG Régis J., *The Prophetic Implications of the Admonitions*, in *Franciscanesimo e Profession*, Roma, 1986, pp.188-256 ; ARMSTRONG Régis J., *Francis of Assisi : Writings for a Gospel Life*, New York, 1994, pp.136-176.

³¹ *Rgb., 6, 4-6 [S.C., 190]* : "⁽⁴⁾Haec est illa celsitudo altissimae paupertatis, quae uos, carissimos fratres meos, heredes et reges regni caelorum instituit, pauperes rebus fecit, uirtutibus sublimauit. ⁽⁵⁾Haec sit portio uestra, quae perducit in terram uiuentium. ⁽⁶⁾Cui, dilectissimi fratres, totaliter inhaerentes nihil aliud pro nomine Domini nostri Jesu Christi in perpetuum sub caelo habere uelitis".

³² *Adm., 7 [S.C., 100]* : "⁽¹⁾Dicit Apostolus : Littera occidit, spiritus autem uiuificat. ⁽²⁾Illi sunt mortui a littera qui tantum sola uerba cupiunt scire, ut sapientiores teneantur inter alios et possint acquirere magnas diuitias dantes consanguineis et amicis. ⁽³⁾Et illi religiosi sunt mortui a littera, qui spiritum diuinae litterae nolunt sequi, sed solum uerba magis cupiunt scire et aliis interpretari. ⁽⁴⁾Et illi sunt uiuificati a spiritu diuinae litterae, qui omnem litteram, quam sciunt et cupiunt scire, non attribuunt corpori, sed uerbo et exemplo reddunt ea altissimo Domino Deo cuius est omne bonum".

d'une vie d'étude, d'une vie de ministre local ou d'une vie de prédicateur"³³. La septième admonition suppose que ceux qui poursuivent des études, répondent à leur vocation dans la pauvreté matérielle qu'exige la Règle de François ; elle leur enjoint d'éviter les tentations mortelles qui menacent facilement les théologiens à succès, de se consacrer à des activités plus vivifiantes et de regarder au-delà d'eux-mêmes et de la page imprimée qu'ils ont sous les yeux.

Nous avons déjà vu comment François est parvenu à une meilleure connaissance de Dieu en s'identifiant aux *anawim* de la Bible. Lorsqu'il se met à mendier à Assise, il acquiert la conviction que la pauvreté matérielle rend plus solidaire des opprimés et des sans-pouvoirs et qu'elle donne bien des occasions d'entrevoir plus clairement la largesse de Dieu. Albert Gélín nous dit : "Toute la Bible, d'Amos à saint Jacques et du Deutéronome à Jésus considère la pauvreté (et ce mot signifie plus que le simple manque d'argent) comme un état extrême qui affecte notre conscience"³⁴. Si, comme l'insinuent nombre de théologiens contextuels, le vrai problème de la libération consiste à destituer le "Dieu du Soi" et à le remplacer par le vrai Dieu, alors le chemin le plus efficace passe par la pauvreté³⁵. En d'autres termes, les pauvres sont vraiment libres pour aimer. François aimerait que nous-mêmes et tous ceux qui ont accepté volontairement le paradoxe de la richesse de la pauvreté matérielle, nous parlions de Dieu d'une manière qui soit en pleine harmonie avec celle des *anawim*, ces instruments de choix de la révélation du Tout Puissant.

On a beaucoup discuté à propos des expressions contemporaines de cette valeur franciscaine fondamentale. En bien des cercles, la pression est montée à la suite de l'appel que Paul VI a adressé aux Religieux : "Comment le cri des pauvres va-t-il retentir dans vos vies?"³⁶. Pauvres eux-mêmes, ceux qui suivent François doivent être en première ligne de ceux qui articulent les mystères de la foi dans la perspective du pauvre, à l'aise avec les méthodes de phénoménologie sociale qui commencent avec l'analyse économique et sociale de la société et de l'individu³⁷. La théologie de ceux qui ont embrassé la pauvreté avec la confiance que donne l'espérance dans le royaume promis par le Christ, ne doit pas se contenter de témoigner de la valeur transcendante de l'héritage, elle doit aussi témoigner d'une "eschatologie réalisée" qui stimule les pauvres à reconnaître la présence de Dieu dans leur souffrance et leur besoin.

Avec beaucoup d'exigence, François nous presse d'être pauvres mais aussi de nous tenir sous l'inspiration de l'Esprit pour approcher et formuler le mystère de Dieu. C'est dans la lettre à Saint Antoine qu'apparaissent le mieux les implications de cette pauvreté : "Il me plaît que tu enseignes la théologie aux frères pourvu que dans cette étude tu n'ôteignes pas l'esprit d'oraison et de dévotion comme il est contenu dans la Règle"³⁸. A la demande d'Antoine, François répond par une approbation vigoureuse : elle fait écho à ce qu'il exige au chapitre 5 de la seconde Règle lorsqu'il exhorte au travail manuel ; il adresse ici le même avertissement au théologien. De telles paroles invitent à faire de la théologie dans une ambiance de dévotion et de prière et à développer une approche qui soit plus affective que cognitive, ainsi que le suggère le mot de *devotio*, et qui insiste fortement sur une attitude de soumission et de demande, comme le donne à entendre le concept médiéval d'*oratio*³⁹. Ces mots nous rappellent encore plus profondément que pour François le théologien sert l'esprit et la vie en insistant sur la priorité de l'Esprit. Des théologiens qui luttent pour vivre pauvrement, autrement dit qui exercent leur compétence avec la conscience de devoir toujours soumettre leurs efforts aux inspirations de l'Esprit. Leur pauvreté ne fait

³³ *Rgb.*, 10,7. [S.C.,196] : "et non curent nescientes litteras litteras discere"

³⁴ GELIN Albert., *Les pauvres de Yahweh*, 111.

³⁵ LARRAÑAGA Ignacio, *Sensing Your Hidden Presence : Toward Intimacy with God*, trans. John W. Dierchmeiser and Rigoberto Caloca-Rivas, Garden City, 1987, pp.207-211

³⁶ PAUL VI, *Euangelica Testificatio*. On trouvera une excellente perspective sur le renouveau de la vie religieuse et sur l'appel à une justice prophétique dans HELLMANN Wayne, *Religious life : A Call for Prophetic Justice*, in *Theology Digest* 28 (Hiver 1980) pp349-355

³⁷ Cf. MUELLER John J., *What Are They Saying about Theological Method ?* New York / Ramsay, 1984, pp.56-70.

³⁸ *L.Ant* [S.C.,269]

³⁹ Au sujet du sens de *devotio*, cf. CASEY Michael, *Athirst for God : Spiritual Desire in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs*, Kalamazoo, 1998, pp.110-114. Au sujet du sens médiéval de l'*oratio*, cf. JOHNSON Thimoty, *Iste Pauper Clamavit : Saint Bonaventure's Mendicant Theology of Prayer*, Frankfurt am Main, 1990, pp.44-58.

qu'accentuer leur dépendance par rapport à l'Esprit de vérité : celui-ci ne les laisse pas en repos, il suscite une insatisfaction permanente par rapport à leur manière d'exprimer le Dieu-qui-est et il les conduit à explorer les profondeurs toujours nouvelles du mystère divin.

L'instruction sur la vocation ecclésiale du théologien affirme que "l'exercice de la théologie requiert un effort spirituel de rectitude et de sanctification"⁴⁰. Selon la Congrégation, cette requête prend d'autant plus d'importance, que le théologien doit développer son esprit critique sans s'appuyer sur son inclination ou sa répulsion. Lorsque François proclame que l'action de l'Esprit revêt la plus haute importance dans la pratique de la théologie, il ne se contente pas d'affirmer l'importance de la spiritualité du théologien. Puisqu'il s'agit de l'Esprit de Vérité, son action est essentielle à l'entreprise théologique elle-même, et exige réceptivité et coopération. Ignace de la Potterie et Stanislas Lyonnet soulignent ce rôle de l'Esprit lorsqu'ils réfléchissent sur l'expression "un complément de révélation réservé à l'Esprit"⁴¹. " L'Esprit de vérité, comme un guide très sûr, affirment-ils, doit "conduire" les disciples vers la vérité tout entière...D'après le texte de Jean, la vérité vers laquelle doit nous conduire l'Esprit Saint, c'est la vérité de Jésus, celle de son enseignement, de son oeuvre, de toute sa personne. L'Esprit doit nous faire pénétrer jusqu'au cœur de cette vérité et nous la faire découvrir en plénitude"⁴². Lorsque François encourage ceux qui le suivent à "désirer par-dessus tout avoir l'Esprit du Seigneur et sa sainte opération", il encourage implicitement les théologiens à tout lâcher pour être continuellement attentifs à ses initiatives. D'une certaine manière, de telles paroles annoncent celles de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi qui déclare que "le Théologien doit discerner en lui-même l'origine et les motivations de son attitude critique et laisser purifier son regard par la foi"⁴³. Seule manière d'être prêt à scruter de nouvelles profondeurs, à explorer les différentes formes de paradigmes et à mettre au point de nouvelles expressions. On remarquera la pertinence des propos de Paul VI à ce sujet : "L'Esprit du Seigneur, qui anime l'homme rénové dans le Christ, bouscule sans cesse les horizons, où son intelligence aime trouver sa sécurité, et les limites, où volontiers son action s'enfermerait ; une force l'habite qui l'appelle à dépasser tout système et toute idéologie. Au cœur du monde demeure le mystère de l'homme qui se découvre fils de Dieu au cours d'un processus historique et psychologique où luttent et alternent contraintes et liberté, pesanteur du péché et le souffle de l'Esprit"⁴⁴.

C'est la conscience de sa propre pauvreté et de sa dépendance par rapport à la divine bonté qui engendre une telle confiance dans l'Esprit. Dans un assemblage curieux de citations, François nous rappelle que : "L'Apôtre dit : "Personne ne peut dire Jésus est Seigneur, sinon dans l'Esprit saint" (1Co. 12,3) ; et : "Il n'y en a pas un qui fait le bien, pas même un seul "(Rom. 3,12). François encourageait donc ceux qui le suivaient à s'approcher des mystères divins dans l'Esprit de vérité, il regardait lui-même Jésus et toute la création avec les yeux de l'Esprit et devenait, ainsi, ce que la plupart des orientaux tiennent pour l'unique vrai théologien : un contemplatif⁴⁵.

⁴⁰ La vocation ecclésiale du théologien, 9, [DC, 15 juillet 1990, n°2010, 694]

⁴¹ DE LA POTTERIE Ignace et LYONNET Stanislas, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Cerf, Paris, 1965, p. 93.

⁴² Ibidem, p. 94.

⁴³ La vocation ecclésiale du théologien, 9, [D.C., 15 juillet 1990, n°2010, 694]

⁴⁴ Paul VI, *Octogesima adueniens* 37, [D.C., 6 juin 1971, n°1587,509]

⁴⁵ Pour une vue plus développée de ce thème examiné dans la perspective des écrits de François, voir BLAINE Philippe, *The Spirit of Truth in the Writings of Francis of Assisi*, in *Miscellanea Franciscana* 92 (1992) pp. 373-411

Le contemplatif

François a très clairement exprimé cette activité de l'Esprit en enseignant la place de celui-ci dans la pénétration du mystère de Dieu. ⁵Le Père habite une lumière inaccessible (cf. 1Tim6,16), écrit-il dans la première admonition, et Dieu est Esprit (Jn.4,24) et personne n'a jamais vu Dieu (Jn.1,18). ⁶C'est pourquoi il ne peut être vu sinon dans l'Esprit parce que c'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien (Jn.6,63)⁴⁶. Sans perdre de vue le rôle central du Christ qui nous révèle la nature trinitaire de Dieu François ajoute aussitôt : ⁷Le Fils lui non plus, en tant qu'il est égal au Père, n'est vu par personne autrement que le Père, autrement que l'Esprit Saint⁴⁷. François réalise que l'Esprit est, dans la vie intérieure de Dieu, cette mystérieuse énergie d'amour qui permet à l'amant et à l'aimé, le Père et le Fils, de se voir et de se connaître l'un l'autre. Puisque ce même esprit est maintenant répandu en nous, il nous donne ce même pouvoir de voir et aussi, pour nous, de croire. D'autre part, voir avec les "yeux de l'Esprit", nous introduit plus profondément dans le cœur de Dieu, si bien que nous devenons capables de voir et de croire selon la Divinité, c'est-à-dire, de contempler le Fils en partageant le pouvoir du Père, et de contempler le Père en partageant le pouvoir du Fils, c'est-à-dire, le pouvoir de l'Esprit. ⁸Tous ceux qui virent le Seigneur Jésus selon l'humanité", nous dit François, "et ne virent pas et ne crurent pas selon l'Esprit et la Divinité qu'il est le vrai Fils de Dieu sont damnés"⁴⁸.

François étend, pareillement, la puissance de l'Esprit à la reconnaissance d'une révélation de Dieu qui se continue dans l'Eucharistie : ⁹De même maintenant aussi, tous ceux qui voient le sacrement qui est sanctifié par les paroles du Seigneur sur l'autel, par la main du prêtre, sous la forme du pain et du vin, et ne voient et ne croient pas selon l'Esprit et la Divinité, que ce sont vraiment les très saints corps et sang de notre Seigneur Jésus-Christ sont damnés⁴⁹. Cette théologie est, en elle-même, extraordinaire, et la manière dont François oppose "vision de la chair" et "vision de l'Esprit", nous indique quelle autorité il accorde à l'Esprit de Vérité. ¹⁹Et de même qu'il se montra aux saints Apôtres dans une vraie chair", poursuit François, "de même maintenant aussi il se montre à nous dans le pain sacré. ²⁰Et de même qu'eux, par le regard de leur chair, voyaient seulement sa chair, mais, contemplant avec les yeux de l'Esprit croyaient qu'il est Dieu, ²¹de même, nous aussi, voyant du pain et du vin avec les yeux du corps, voyons et croyons fermement qu'ils sont ses très saints corps et sang, vivants et vrais"⁵⁰.

La Première Admonition montre clairement que François est entré en profondeur dans la théologie de Jean. C'est une clef qui nous introduit à ce que signifie la vue spirituelle, un thème qui revient souvent dans les écrits. Dans un commentaire sur la Christologie johannique, Bruce Vawter, affirme que, parmi les auteurs du Nouveau Testament, il n'y en a aucun autre qui mette ainsi l'accent sur la foi comme vision (cf. Jn.1,14.50-51 ; 6,40 ; 14,9 ; 17,24 ; 1Jn.1,5), jusqu'à dire que la foi donne une vision de Dieu et de toute la création dans la lumière de Dieu. Comme nous l'avons vu, François reprend cette théologie et nous rappelle que sans le pouvoir de l'Esprit nous ne pouvons pas voir le mystère du Christ dans sa chair ou dans l'Eucharistie. Il revient sur cet enseignement, dans la Lettre à tout l'Ordre, lorsqu'il exhorte les frères appelés à la prêtrise à voir la grande dignité qui leur a été donnée à cause de leur relation unique et intime avec l'Eucharistie. ⁽²³⁾Voyez votre dignité, frères prêtres (1Co.1,26), et soyez saint parce qu'il est saint (cf. Lev.19,2). ⁽²⁴⁾Et de même que le Seigneur Dieu vous a honoré par-dessus tous à cause de ce ministère, de même vous aussi, aimez-le, révérez-le et honorez-le par-dessus tous. ⁽²⁵⁾Grande misère et une misérable infirmité quand vous l'avez ainsi présent et que vous vous souciez de quelque autre chose

⁴⁶ Adm.,1,5-6.[S.C.,91]

⁴⁷ Adm.,1,7. [S.C.,91]

⁴⁸ Adm.,1,8. [S.C.,91]

⁴⁹ Adm.,1,9. [S.C.,91]

⁵⁰ Adm.,1,19-21. [S.C.,93]

au monde"⁵¹. Avec des mots qui ressemblent à ceux de la première Admonition, François attire à nouveau notre attention sur le voir, quand il exige que ces mêmes frères se concentrent sur l'humilité de Dieu : "(28)Voyez, frères, l'humilité de Dieu, et répandez vos cœurs devant lui (Ps.62,8) ! (29)Ne retenez donc pour vous rien de vous, afin que vous receviez tout entiers celui qui s'est donné à vous tout entier"⁵².

François ne limite pourtant pas cette activité de l'Esprit Saint à la vision des seuls mystères de l'Incarnation et de l'Eucharistie. La seizième admonition nous livre une interprétation de la sixième béatitude, celle qui concerne la pureté du cœur : "(1)Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu " (Mat.5,8). (2)Ils ont vraiment le cœur pur, ceux qui méprisent les choses terrestres, cherchent les choses célestes et ne cessent jamais d'adorer et de voir, avec un cœur et un esprit purs, le Seigneur Dieu vivant et vrai ". A la lumière de cela, nous pouvons plus facilement comprendre qu'il encourage les aveugles spirituels qui n'ont pas embrassé la vie de pénitence, à ouvrir les yeux de l'esprit pour voir, sinon la chair, le monde et le mauvais continueront de les égarer⁵³. Parce que François tient les réalités terrestres pour inférieures il peut, paradoxalement, les regarder avec d'autres yeux et dans le Cantique du frère soleil, les chanter comme reflets du Dieu unitrinitaire"⁵⁴.

Au début du premier chapitre de la *Legenda Maior*, lorsque Bonaventure décrit la conversion de François, il rappelle que son esprit "n'était pas encore exercé à scruter les mystères" divins, qu'il "ne savait pas comment passer au travers des espèces des choses visibles afin de parvenir à contuitionner la vérité des choses invisibles"⁵⁵. Bonaventure emploie un verbe dont l'usage est rare, *contuere*, pour décrire la connaissance qu'avait François de ce qui était derrière sa vue. Ce mot est toutefois inséré dans le cadre de la vie franciscaine puisque Bonaventure, qui est alors Ministre Général, encourage ses frères non seulement à admirer François mais aussi à l'imiter⁵⁶. L'appel à la contuition fait partie du processus franciscain de conversion qui nous donne le pouvoir d'aller à l'invisible en passant le visible.

Contuition, le mot est généralement associé à l'enseignement de Bonaventure sur le fondement de notre connaissance de l'être infini. C'est un mot qu'il est difficile de caractériser. *L'itinéraire de l'âme jusqu'à Dieu* nous donne un aperçu de sa signification. Lorsque notre esprit a atteint la contuition de Dieu à travers ses vestiges et dans ses vestiges, écrit Bonaventure, il reste à notre esprit à transcender ces choses par la contemplation et à dépasser non seulement le monde des sens, mais aussi à se dépasser lui-même"⁵⁷. Dans la quatrième question disputée sur la science du Christ, Bonaventure affirme qu'une connaissance certaine est possible parce que dans la connaissance nous sont données non seulement les réalités particulières contingentes, mais aussi les raisons éternelles dans ces réalités particulières. Les deux sont co-intuitionnées – *contuita* – dans toute expérience conduisant à une connaissance certaine⁵⁸. Zachary Hayes nous dit : "...quand nous connaissons la vraie réalité d'une créature, nous ne la connaissons pas simplement comme elle se présente en elle-même, mais plus profondément dans sa relation à l'archétype dont elle est une représentation symbolique dans l'espace et le temps. On ne voit pas la lumière ; on voit les objets de l'expérience dans le médium de la lumière.

⁵¹ LOrd., 23-26. [S.C.,249]

⁵² LOrd., 28-29. [S.C.,251]

⁵³ Adm.,16,1-2. [S.C.,107] ; 1LFid.,2,1-14 : 2LFid., 65-71 ; 1Rg., 8,4 ; 21,8 ; 22,19-21.

⁵⁴ Cf. ARMSTRONG Regis J., *Francis of Assisi : Writings for Gospel Life*, New York, 1994.

⁵⁵ Leg. mai.,I,3 [F.F.,783] : "cum nondum haberet exercitatum animum ad diuina perscrutanda mysteria nesciretque per uisibilia species transire ad contuendam inuisibilia ueritatem.

⁵⁶ Je dois ces aperçus sur la théorie de la contuition chez Bonaventure à FEDORYKA Kateryna, *Certainty and the Contuition : Saint Bonaventure's Contribution to the Theory of Knowledge*, and to BOUGEROL J.G., *Contuition*, in *Lexique Saint Bonaventure*, Ed. Franciscaines, Paris,1969, pp41-46.

⁵⁷ Itin.,c.7,n.1[U,312] : Postquam mens nostra contuita est Deum extra se per uestigia et in uestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per diuinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce, secundum quod possibile est secundum statum uiae et exercitium mentis nostrae...restat, ut haec speculando transcendat et transeat non solum mundum istum sensibilem, uerum etiam semetipsam".

⁵⁸ Q.D. de Scientia Christi, q.4, concl. [U,23] : " Et ideo est tertius modus intelligendi scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiua, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte à nobis contuita secundum statum uiae".

Pareillement ici, on ne voit pas les raisons éternelles ; on voit les objets de l'expérience dans la lumière que répandent sur eux les raisons éternelles"⁵⁹

La troisième distinction du second livre du Commentaire des Sentences souligne le rôle de la lumière divine dans ce processus, tandis que la vingt troisième met l'accent sur le rôle de la foi⁶⁰. Le Breviloquium parle, lui, du rôle de la grâce. Avant de parler de notre triple vision, Bonaventure écrit : "Dans l'état d'innocence, quand l'image n'avait pas encore été déformée mais était conforme à Dieu à travers la grâce, le livre de la création suffisait à permettre à l'homme de contuionner la lumière de la divine Sagesse"⁶¹.

Nous voici dans le monde néoplatonicien et bonaventurien des idées divines, de l'illumination et de l'exemplarisme, un monde fort éloigné de la simplicité évangélique de François. C'est pourtant le monde du docteur séraphique, de celui qui écrit à propos de François le contemplatif : "Dans les belles choses ils contuionnaient la Beauté elle-même et, grâce aux vestiges imprimés sur la création, il suivait partout son bien-aimé, se faisant de l'ensemble des choses une échelle grâce à laquelle il pourrait monter embrasser celui qui est tout désirable"⁶². Bonaventure trouve que le terme *contuere* est le plus approprié pour exprimer le processus de reconnaissance des divins mystères et de la vérité lorsqu'on passe à l'invisible en traversant le visible. Il insinue simplement que François n'a pas eu, tout seul, l'intuition de ces mystères. Il bénéficiait certainement d'une assistance de la force divine, du don du saint Esprit, de la grâce. Sa réflexion l'a amené à réfléchir sur ce que Thomas Torrance appelle "la pertinence épistémologique du saint Esprit"⁶³. Plus François entrait dans la vie de l'Esprit, plus il devenait vulnérable au travail de l'Esprit de vérité. Le monde qu'il contemplait ne lui parlait plus des plaisirs égoïstes dont il faisait autrefois ses délices. Il était devenu pour ce contemplatif contuitif une révélation incessante du Dieu unitrinitaire.

Curieusement, nous ne trouvons jamais le mot *contemplatio*, contemplation, ni aucune de ses variantes dans les écrits de François. Comme on peut s'y attendre de la part d'un prédicateur itinérant, il parle de la même réalité en utilisant *quies* ou *quietas*, l'arrêt de l'effort, l'absence d'activité ou plus simplement le repos, l'apaisement⁶⁴. Jean Leclercq a montré que ce vocabulaire est très présent dans la tradition monastique médiévale et qu'on l'emploie de plus en plus pour caractériser une attitude plutôt qu'un lieu⁶⁵. *Quies claustris*, par exemple, bien qu'associée à la tranquillité de la clôture, exprime les thèmes de la solitude aussi bien que celui de la charité fraternelle. Plus communément nous trouvons *quies mentis*, la tranquillité de l'esprit, qui renvoie au silence, à l'austérité, à la mortification et à la poursuite des vertus monastiques. Toutefois, bien plus souvent, la phrase *quies contemplationis*, la tranquillité de la contemplation, remplace *otium* (libération du travail), *vacatio* (loisir), et parfois *deuotio*, désir et anticipation⁶⁶. Octavien Smucki a montré comment ce vocabulaire est présent dans la première littérature hagiographique de l'entourage de François, spécialement dans les portraits de Thomas de Celano⁶⁷.

⁵⁹ *Disputed Questions on the Knowledge of Christ*, translation and introduction by Zachary Hayes, St Bonaventure, New York, 1992, p.58.

⁶⁰ *II S.,d.3,p.2,a.2,q.3,f.6 [II,123] ; II S.,d.23,a.2,q.3, concl. [II,544].*

⁶¹ *Breuil.,p.2,c.12,n.4. [U,230]*

⁶² *Leg.Mai.,c.9,n.1. [F.F.,854]* On trouve ce passage dans la *Vita secunda* de Thomas de Celano. Bonaventure a toutefois changé le verbe *cognoscit* par *contuebatur*.

⁶³ TORRANCE Thomas F., *The Epistemological Relevance of the Holy Spirit*, in *God and Rationality*, London,1971, pp.165-192.

⁶⁴ *Quies* n'apparaît qu'en *Adm.,XXVIII,4 [S.C.,114]* où il est accompagné de *meditatio*. *Quietas* apparaît en *LD,4 [S.C.,338]*.

⁶⁵ LECLERCQ Jean, *Etude sur le vocabulaire monastique du Moyen Age*, Roma,1961

⁶⁶ LECLERCQ Jean, *Otia Monastica : Etudes sur le vocabulaire de la Contemplation au Moyen age*, Rome 1963.

⁶⁷ SCHMUCKI Octavian, *Secretum solitudinis. De circumstantiis externis orandi penes sanctum Franciscum Assisiensem*, Coll. Franc.39 (1969)5-58 ; *A place of Solitude : an Essay on the external Circumstances of the Prayer Life of St. Francis of Assisi*, in *Greyfriars Review* 2 (1988) 77-132 ; *Mentis silentium. Il programma contemplativo nell'Ordine francescano primitivo*. Laurentianum, 1973, 177-222, - *Greyfriars Review* 4 (1990) 35-71.

Au quatrième siècle, Evagre fut l'un des premiers à lier théologie et contemplation⁶⁸. Même si François n'utilisait pas le vocabulaire d'Evagre, il considérait indiscutablement le théologien comme un contemplatif, quelqu'un qui nous livre un enseignement sur Dieu par qui il a été lui-même instruit et à qui il a été conduit. Sa lettre à Antoine de Padoue nous révèle combien il lui tenait à cœur de rappeler que le travail théologique doit s'élever à partir des fondements que sont la dévotion et la prière. Dans le contexte de la seconde Règle, François rappelle aussi que le travail manuel doit contribuer à l'Esprit de prière et de dévotion⁶⁹, une directive qu'on peut facilement étendre au travail du théologien. La prière, activité principale de l'Esprit, doit constituer le point de départ et le point culminant de notre théologie. Pour le théologien "contuitif", qui contemple le monde avec les yeux de l'Esprit, chaque instant devient, pour reprendre l'expression de Thomas Merton, "une semence de contemplation".

Les contextes privilégiés de la théologie

"Direction la réalité historique terrestre en bas", insinue Alexandre Gerken, "et la révélation de la gloire céleste – qui est aussi très réelle – fonde sur François, et elle ne le quittera jamais, car il a très bien compris que la gloire du Dieu éternel a choisi notre ténèbre et notre fragilité comme le lieu sur lequel répandre sa lumière à travers l'incarnation"⁷⁰. Comprendre cela amena François à imiter le chercheur de trésor biblique en pénétrant toujours plus avant dans les profondeurs de l'Évangile. Il s'est toutefois lancé dans cette entreprise comme quelqu'un qui s'engageait à incarner les mystères de la vie chrétienne. Toute théologie qui s'inspirera de lui, devra faire de même. Autrement dit, en raison même de sa nature, l'entreprise humaine qu'est la théologie demande qu'on réfléchisse sur les circonstances historiques et socio-économiques dans lesquelles elle est produite. En ce sens, les réflexions de IAMMARRONE sur la validité d'une théologie émergeant d'une tradition médiévale de l'ouest méditerranéen sont tout à fait pertinentes.

Nous pouvons nous étonner des conditions dans lesquelles ce pénitent, ce pauvre, ce contemplatif a fait de la théologie. Revenons, une fois encore, au Testament de François, aux réflexions d'un mourant sur les événements significatifs de sa vie. Après avoir rappelé sa conversion et son expérience de l'Église, François continue sa réflexion à propos de ceux qui ont suivi son exemple. "⁽¹⁴⁾Et après que le Seigneur m'eut donné des frères, écrit-il, personne ne me montrait ce que je devais faire, mais le Très Haut lui-même me révéla que je devais vivre selon la forme du saint Évangile"⁷¹. Il est significatif que François a déjà embrassé une vie de pénitence, un certain style de vie contemplative et découvert l'appel évangélique à la pauvreté matérielle quand son premier compagnon vient à lui. Dans son testament, il réfléchit pourtant sur le rôle qu'ont joué les frères lorsqu'il a pris conscience la forme de vie qu'il découvrirait dans l'Évangile. En partant de ce simple commentaire, que corroborent bien d'autres événements de sa vie, il nous est possible d'entrevoir le rôle de médiation que les frères ont assumé en fournissant à la théologie de François son contexte. L'évangile sur lequel il réfléchissait, était un Évangile de frères et de sœurs tournés vers Jésus, le Verbe de Dieu, et c'est à travers cela que François découvrit un monde tissé de relations ; même le soleil, la lune et toutes les créatures devenaient ses frères et sœurs.

Alors qu'il existe une littérature contemporaine abondante sur la vie fraternelle, la mise en valeur de la place qu'elle occupe dans la tradition franciscaine reste un phénomène relativement récent⁷². Cajetan Esser, par exemple, fait dans son livre *Les origines de l'ordre*

⁶⁸ Euagrius, Praktikos. *Introductory letter to Anatolius*, Introduction with notes by John Eudes Bamberger, Spencer, 1970, p.14. Pour plus d'information, cf. UILLER Marcel und RAHNER K., *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß*, Feiburg im Breisgau, 1993.

⁶⁹ François emploie le terme *deseruire* que nous avons traduit par contribuer.

⁷⁰ GERKEN Alexander, *The Theological Intuition of Francis of Assisi*, in *Greyfriars Review* 7 (1993) 77.

⁷¹ *Test.*, 14. [S.C.207].

⁷² Les mots "fraternel" et "fraternité" renvoient à la fois aux hommes et aux femmes et sont à mon avis les mots les plus aptes à transmettre la plénitude et la chaleur de communion qui est au cœur de la communauté. Cf.

Franciscain, les remarques suivantes : "C'est précisément la charité fraternelle directe et concrète qui donne au nouvel Ordre son originalité propre. Elle constitue un trait essentiel de l'idéal chrétien de la communauté qui se formait autour de François, chose peut-être trop ignorée jusqu'à présent"⁷³ *La vie fraternelle en communauté*, publiée récemment par la Congrégation pour les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique, a toutefois montré comment le second Concile du Vatican a promu une réévaluation de la vie fraternelle à cause de son développement d'une ecclésiologie qui "plaçait la vie religieuse au cœur même du mystère de communion et de sainteté"⁷⁴ de l'Eglise. Cette conscience contemporaine nous a poussés à revoir ce qui a été apporté à la théologie chrétienne à travers la médiation fraternelle soulignée par François. Deux apports en particulier émergent de la manière propre à François de développer son caractère incarné et affectif.

La vie fraternelle en communauté dit que "l'identité de la personne consacrée, dépend avant tout de sa maturation spirituelle ; c'est l'œuvre de l'Esprit qui pousse à se conformer au Christ"⁷⁵. Personne ne vérifie autant que François d'Assise cette affirmation. Ses écrits montrent combien il s'est complètement identifié avec l'appel de Dieu qu'il a découvert dans le Fils de Dieu et combien la réponse qu'il a donnée à cet appel l'a mûri. François qui ne cherchait que l'Evangile, imprima les traits de celui-ci en chacun des aspects de sa vie. Un aspect essentiel fut la découverte que le Christ était vraiment son frère. "Oh! comme il est saint, et comme il est cher, bien plaisant, humble et pacifique, doux et aimable et par dessus tout désirable d'avoir un tel frère et fils qui a livré son âme pour ses brebis (cf. Jn.10,15)"⁷⁶. Quand il identifia les liens de fraternité qu'il trouva dans le Christ, François approfondit inévitablement ceux avec les autres, devint le frère de tous les autres et nous offrit un unique chemin de maturation dans la vie évangélique. "La maturation au plan culturel, comme nous le rappelle *La vie fraternelle en communauté*, permet aussi d'affronter les défis de la mission, en prenant les moyens nécessaires pour discerner le mouvement de l'évolution et pour élaborer des réponses adéquates. Ainsi l'Evangile sera sans cesse proposé comme alternative aux propositions du monde dont il intégrera les forces positives en les purifiant des ferments du mal."⁷⁷.

François nous dit, dans ses écrits, comment il comprend la vie fraternelle que propose l'Evangile. Il pousse celui qui le suit, à incarner les manières de Jésus en approfondissant ses liens. On ne peut pas lire les écrits de François sans prendre conscience de cette dynamique force d'amour qui inspirait ses relations aux autres, spécialement à ses frères. "(7)Et partout où sont et se rencontreront les frères, qu'ils se montrent de la même famille les uns envers les autres. (8)Et qu'avec assurance chacun manifeste à l'autre sa nécessité, car si une mère nourrit et chérit son fils charnel (cf. 1Thess.2,7), avec combien plus d'affection chacun ne doit-il pas chérir et nourrir son frère spirituel"⁷⁸? Dans un tel environnement, on peut envisager de développer la maturité, la liberté et l'équilibre affectif où s'imbriquent étroitement amour de Dieu et amour du frère.

Parmi les images christologiques proposées par François dans l'approfondissement de la fraternité, apparaît souvent celle du serviteur qui supporte patiemment la souffrance mais la plus forte est celle du Seigneur qui se met aux pieds de ses disciples. François l'utilise avec beaucoup de force dans la première Règle, lorsqu'il précise ce qui caractérise le frère mineur : "(3)Et que nul ne soit appelé prieur, mais que tous soient d'une manière générale appelés frères mineurs". Et il ajoute aussitôt : "(4)Et qu'ils se lavent les pieds l'un à l'autre"⁷⁹. Les admonitions prolongent cette image en considérant cette identification au Christ dans le contexte quotidien de la vie fraternelle. La quatrième admonition, par exemple, décrit le rôle d'un *praelatus* (supérieur), avec ces mêmes images et suggère que ne pas faire de même équivaldrait à amasser comme Judas un trésor, et risquer son salut pour un gain

Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique, *La vie fraternelle en communauté*...

⁷³ ESSER Kajetan, *Origines et objectifs primitifs de l'Ordre des Frères Mineurs*, Ed. Franc., Paris, 1983, 224.

⁷⁴ *La vie fraternelle en communauté*, 2 [D.C., 1 mai 1994, n°2093,412].

⁷⁵ *La vie fraternelle en communauté*, 36 [D.C., 1 mai 1994, n°2093,421].

⁷⁶ 1LFid.,1,13 ; 2LFid.,56. [S.C.237].

⁷⁷ *La vie fraternelle en communauté*, 36 [D.C., 1 mai 1994, n°2093,421].

⁷⁸ 2Rg.,6,7-8. [S.C.,191].

⁷⁹ 1Rg.,6,3-4. [S.C.,135].

temporaire⁸⁰. François porte un regard similaire bien que plus positif sur la place du frère aux pieds des autres : "(4)Et heureux le serviteur qui a été élevé malgré sa volonté et désire toujours être sous les pieds des autres"⁸¹. A la lumière de ces images, François avait à répondre à son appel à être frère du Christ à travers la *kenosis*, la *kénose*, dépeinte dans l'Évangile.

Un idéal aussi élevé paraît extrêmement difficile lorsqu'on perçoit que François ne cesse de renvoyer à la fraternité comme à une réalité interpersonnelle que ne définissent pas les phénomènes apostoliques, géographiques ou sociologiques. (Qu'il n'utilise pas le mot *communitas*, *communauté*, qu'il n'emploie le mot *fraternitas*, *fraternité*, que de façon très limitée (8 fois) alors qu'il utilise plus de trois cent fois le mot *frater*, *frère*, tout cela indique une compréhension concrète et réaliste). Cela paraît encore plus difficile lorsqu'on perçoit les problèmes ou difficultés du frère. Ces appels évangéliques sont parfaitement illustrés par la troisième admonition et de façon encore plus dramatique, par la Lettre à un Ministre, dans laquelle François envisage même qu'un ministre puisse être roué de coups !

Faire de la théologie à partir d'une condition, qui implique d'être ce frère mineur décrit par l'Évangile, nous permet de mettre en forme une théologie qui surgit la perspective biblique des *anawim*, celle de la solidarité avec les pauvres et les humiliés. Il en va bien ainsi, lorsqu'on accepte comme le propose Bernard Lonergan, de concevoir la théologie comme une méthode qui s'enracine dans la structure invariante de la conscience humaine, dans un dynamisme d'autotranscendance qui fait parcourir le chemin qui va de l'expérience à la compréhension, puis au jugement et finalement à la décision. Mûrir son identification avec Jésus, le frère, le serviteur souffrant et aimant, nous fournit des expériences qui nous conduisent inévitablement à une théologie de la vulnérabilité et du pâtir. Faire de la théologie dans ce contexte de fraternité suppose, toutefois, qu'il y ait du mouvement derrière l'expérience quotidienne de la vie fraternelle. Cela présuppose, pour reprendre le vocabulaire de Lonergan, le dynamisme de l'autotranscendance qui nous pousse à réfléchir sur nos expériences pour comprendre, juger, et décider à leur sujet. Réfléchissant sur l'Instruction sur la vocation ecclésiale du théologien produite par la Congrégation pour la doctrine de la foi, Avery Dulles fait remarquer : "La théologie est une recherche méthodique du sens et du fondement de ce que dans la foi nous pensons être le verbe de Dieu (*λογος θεου*). La révélation qui procède de l'intelligence divine et s'adresse à l'intelligence humaine, demande d'être assimilée par réflexion"⁸². En d'autres termes, cela exige réflexion, loisir et solitude. Nous avons déjà examiné le rôle du loisir (*quies*) dans les écrits et la vie de François. Considérer la manière dont François fait de la théologie exige nécessairement que nous tournions notre attention vers la place de la solitude.

A première vue, ces contextes de fraternité et de solitude pourraient apparaître comme contradictoires. Pourtant, lorsqu'il découvre la fraternité, François n'abandonne pas la quête de solitude qui occupe tant de place dans sa vie. Mieux, comme Octavian Schmucki n'a cessé de le montrer, François a toujours équilibré son activité apostolique par de longues périodes de solitude⁸³. Dans une étude sur *La dialectique de la solitude et de la communion dans les communautés cisterciennes*, Michael Casey s'est occupé, dans le cadre de la spiritualité cistercienne, de cette apparente contradiction ; il a montré combien ces deux réalités n'étaient pas seulement conciliables mais aussi nécessaires à celui qui souhaite

⁸⁰ *Adm.*, 4,2-3 [S.C.,97] : "(2)Ceux qui ont été établis au-dessus des autres, qu'ils se glorifient de cette charge de supérieur (*de illa praelatione*) autant que s'ils avaient été députés à l'office de laver les pieds des frères. (3)Et s'ils se troublent plus de la perte de la charge de supérieur que de la perte de l'office de laver les pieds, c'est comme s'ils amassaient un magot au péril de leur âme (cf. Jn.12,6)".

⁸¹ *Adm.*, 19,4.[S.C.,111].

⁸² DULLES Avery, *The Craft of Theology*, New York, 1992, p.105.

⁸³ SCHMUCKI Octavian, *Secretum solitudinis. De circumstantiis externis orandi penes sanctum Franciscum Assisiensem*, Coll. Franc.39 (1969)5-58 ; *A place of Solitude : an Essay on the external Circumstances of the Prayer Life of St. Francis of Assisi*, in *Greyfriars Review* 2 (1988) 77-132 ; *Mentis silentium. Il programma contemplativo nell'Ordine francescano primitivo*. Laurentianum, 1973, 177-222, - *Greyfriars Review* 4 (1990) 35-71, - Edition française in *Fidelis*, 1982, 113-141 ; *Spiritus orationis et actionis humanae compositio ad mentem S. Francisci Assisiensis*, Laurentianum 1982, 376-403, - *The Spirit of Prayer and the Active Life According to the Mind of St. Francis*, in *Greyfriars* 8 (1994) 31-35 .

réaliser une plus grande union à Dieu⁸⁴. A notre époque, Thomas Merton est un bon exemple de cette tension. "Le vrai solitaire, écrit-il, réalise, même si c'est de manière confuse, qu'il est entré dans une solitude que partage effectivement tout un chacun. Ce à quoi renonce le solitaire ce n'est pas à son union avec les autres, c'est plutôt aux illusions trompeuses et aux symboles inadéquats qui cherchent à prendre la place d'une authentique union sociale. Il réalise qu'il est "un" avec eux, dans le péril et l'angoisse de leur commune solitude : pas seulement la solitude de l'individu, mais la solitude radicale et essentielle de l'homme – une solitude qui a été assumée par le Christ et qui, dans le Christ, se trouve mystérieusement identifiée avec la solitude de Dieu"⁸⁵. En équilibrant solitude et activité Merton, comme François avant lui, réalise que la solitude nous habilite à entrer plus profondément dans le drame du monde dans lequel nous vivons. La solitude a un travail qui lui est propre, rappelle Merton, prendre de plus en plus profondément conscience des besoins du monde. Lutter contre l'aliénation. La vraie solitude a une profonde conscience des besoins du monde. Elle ne tient pas le monde à distance"⁸⁶.

La fraternité est le point crucial de la vie évangélique pour celui qui suit François. Faire de la théologie en étant pénitent, pauvre et contemplatif "contuitif" à la manière de François exige une vie fraternelle dans laquelle et par laquelle se purifie et se renforce la recherche d'une compréhension plus profonde de l'Évangile. Une telle manière de faire de la théologie exige la discipline de la solitude, de chercher chaque jour le temps et l'espace nécessaire afin d'être seul pour être enseigné par Dieu, être conduit à Dieu, et finalement parler de Dieu. Une théologie qui néglige l'une de ces dimensions serait pour François une théologie qui néglige le fait essentiel de la révélation : Dieu qui a revêtu notre chair pour nous enseigner, comme un frère, comment approfondir notre union avec notre créateur et rédempteur.

Conclusion

Tout au long de ces réflexions, nous sommes continuellement revenus au Testament de François, à la dernière synthèse de sa vision, celle qu'il a produite durant ses derniers jours. En un sens, il s'agit d'un document sacré et, selon l'interprétation d'Auspicius Corstanje, d'une alliance établie à travers François, entre Dieu et le pauvre. Ce même document nous fournit, à propos des théologiens, l'un des textes de François les plus parlant : "Tous les théologiens, et ceux qui nous communiquent les très saintes paroles de Dieu, nous devons les honorer et les vénérer comme étant ceux qui nous communiquent l'esprit et la vie"⁸⁷. Un texte avec cette saveur typiquement johannique qui imprègne les écrits de François.

L'un des premiers écrits de François, l'exhortation qu'il a adressée aux premiers frères et sœurs de la pénitence, contient un écho de ces mêmes sentiments johanniques qui nous poussent à voir en François un vrai théologien "⁽¹⁹⁾ Tous ceux à qui cette lettre parviendra, nous les prions, dans la charité qu'est Dieu, de vouloir bien recevoir avec amour divin ces paroles susdites et odorantes de notre Seigneur Jésus-Christ. ⁽²⁰⁾ Et que ceux qui ne savent pas lire se les fassent lire souvent ; ⁽²¹⁾ et qu'ils les gardent en eux-mêmes par de saintes œuvres jusqu'à la fin, car elles sont esprit et vie"⁸⁸.

Nous rencontrons sans cesse des articles sur la manière monacale de faire de la théologie ; ils insistent sur la convergence, dans la vie monastique, d'éléments structurels définis tels que les expositions de la règle et des traditions, la méthode de la *Lectio divina*, la prière etc..

⁸⁴ CASEY Michael, *The Dialectic of Solitude and Communion in Cistercian Communities*, in *Cistercian Studies* (January J998) pp.273-309.

⁸⁵ MERTON Thomas, *Disputed Questions*, New York, 1976, pp.146-147.

⁸⁶ MERTON Thomas, *Conjecture of a Guilty Bystander*, Garden City, 1966, p.11.

⁸⁷ Test.13.

⁸⁸ 1LFid. 2,19-21. [S.C.225-227]

ou bien sur l'expérience monastique qui a été mise en œuvre précédemment.⁸⁹ Dans ces deux expressions de la théologie monastique, on reconnaît en général que le monachisme fournit un contexte culturel spécifique "qui permet aussi d'affronter les défis de la mission, en prenant les moyens nécessaires pour discerner le mouvement de l'évolution et pour élaborer des réponses adéquates. Ainsi l'Évangile sera sans cesse proposé comme alternative aux propositions du monde dont il intégrera les forces positives en les purifiant des ferments du mal"⁹⁰. Matthias Neuman en conclut que le noyau de la spiritualité monastique et son articulation théologique commune ont à vivre du sang du réalisme biblique". Il faut que cette manière de faire de la théologie assimile davantage les sources variées de l'humanisme culturel, et dans ce processus d'assimilation le monachisme accomplira une appréciation et une pratique plus concrètes de ses buts⁹¹.

A l'opposé de la spiritualité monastique qui est essentiellement associée à un environnement sacré, le monastère, dans lequel on peut devenir saint, la spiritualité franciscaine est fondamentalement attachée à une personne : la personne de François d'Assise, un Ombrien du XIII^e siècle qui a toujours été considéré comme la *forma minorum*, le modèle des mineurs, c'est à dire de l'héritage spirituel qu'il confia à l'histoire.

L'école franciscaine a eu tendance à considérer que sa théologie était intégralement liée à ceux qui la proposaient : Bonaventure, Scot, Pierre Olivi, Guillaume d'Ockam et autres. La plupart des commentateurs auraient du mal à considérer François comme un théologien. Après Bonaventure, le théologien mystique dont les écrits ont été si largement influencés par ses occupations de Ministre général des frères, on ne trouvera pas beaucoup d'allusions à François chez la plupart des géants de la théologie de son école. François - il aurait apprécié cela, - n'est plus là, dans les vastes tomes écrits par ceux qui l'ont suivi. Dans leur approche des mystères divins, ils ont pourtant suivi sa méthodologie : être un frère pénitent, pauvre, contemplatif "contuitif", qui passe du visible à l'invisible, de la créature au Créateur, du Verbe divin à Celui qui le prononce. Si nous trouvons qu'il y a de l'audace à s'approprier la revendication du Christ - "Mes paroles sont esprit et vie" - lui, il devait trouver que cela allait de soi. Sa pénitence, sa pauvreté, sa contemplation contuitive l'avait conduit où il veut nous conduire : à l'identification au Verbe de Dieu lui-même. Telle est la vraie nature de la théologie : enseigner Dieu, être enseigné par Dieu, et conduire à Dieu.



⁸⁹ NEUMAN Matthias, *Monastic Theology and the Dialogue with cultural Humanism*, in *Monastic Studies* 12 (1976) pp.85-119.

⁹⁰ *Vie fraternelle en communauté*, 36

⁹¹ NEUMAN Matthias, *Monastic Theology and the Dialogue with Cultural Humanism*, in *Monastic Studies* 12 (1976) p.119.