

## L'IMAGE THÉOLOGIQUE DE ST. FRANÇOIS D'ASSISE DANS LES SERMONS DE ST. BONAVENTURE\*

Les études sur l'histoire de la pensée chrétienne occidentale reconnaissent habituellement que l'expérience spirituelle de St. François d'Assise a eu, sur la philosophie et la théologie des intellectuels qui l'ont suivi, un impact dont on ne trouve pas d'équivalent chez les fondateurs d'autres Ordres religieux. La réflexion sur la spiritualité de St François a conduit à des orientations particulières et à des insistances qui, dans les universités médiévales, distinguaient les grandes figures de la pensée franciscaine de leurs contemporains dominicains. Mais ce qui caractérise le mieux St François comme fondateur religieux, c'est le fait qu'il soit devenu lui-même objet de réflexion théologique chez ceux qui l'ont suivi. Pour les générations suivantes, ce fait a enveloppé la figure historique de St. François d'une obscurité considérable.

### I - LES IMAGES DE FRANÇOIS COMME PROBLÈME

Dès 1959, Joseph Ratzinger mettait en parallèle la recherche du François historique et la recherche du Jésus historique<sup>1</sup>. Ratzinger nous avertit qu'il est possible que les images de François que nous transmettent les diverses *Légendes* de l'histoire franciscaine primitive soient à lire plutôt comme les formes données au François de la foi que comme des présentations strictement historiques. Suggérer un tel parallèle entre la recherche sur les origines du christianisme et celle sur les origines de l'Ordre franciscain peut considérablement éclairer les images de la personne de St François qui proviennent de la fin du treizième siècle.

L'une des perceptions durables qui émergent des générations de controverses au sujet des origines historiques de la Christologie est la

---

\* Zachary HAYES, *The theological image of St. Francis of Assisi in the sermons of St. Bonaventure*, in *Bonaventuriana, miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol*, Antonianum, Roma, 1988, pp. 324-345. Traduction : A. Ménard.

<sup>1</sup> J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München, 1959.

conscience que la "question chrétienne" est sérieusement déformée par toute tentative de recréer le Jésus réel en écartant l'impact que Jésus a eu sur ses disciples. On peut déjà repérer quelque chose de cet impact au niveau prépaschal de la tradition chrétienne. Mais cela s'épanouit pleinement en réflexion christologique dans la lumière de l'expérience pascale. Chercher les origines historiques du christianisme uniquement et exclusivement en quelque reconstruction du "Jésus réel" s'est révélé être une impasse. Pareillement, tenter de fonder une Christologie dans la seule conscience de la communauté chrétienne c'est courir le risque de transformer le christianisme en une espèce de mythologie ou de philosophie de la vie. En traitant elle-même de cette question, la Commission théologique souligne l'importance de maintenir l'unité fondamentale entre le Jésus historique, terrestre, et le Christ glorifié de la foi<sup>2</sup>. Une bonne connaissance du Jésus historique est indispensable pour la Christologie ; mais cette connaissance ne constitue pas la Christologie au plein sens du terme. La christologie est, en son essence, l'histoire de la confession de la communauté chrétienne au sujet de Jésus de Nazareth ; mais sans une connaissance adéquate de Jésus, la Christologie manquerait de base réelle dans l'histoire. Elle ne saurait être autre chose qu'une série de projections de la conscience humaine de la communauté.

L'une des conclusions à laquelle a conduit l'histoire de cette question, est la conscience que la signification historique de chaque personne est mal conçue lorsqu'on approche cette personne comme une monade isolée. La signification historique implique à la fois, la personne et l'impact de cette personne sur ceux qui l'entourent. Le cas de François et de l'Ordre n'est certes pas strictement parallèle à la question christologique, mais il comporte des ressemblances épistémologiques frappantes. Je suis convaincu que la fameuse "question franciscaine" est tellement biaisée qu'elle en est rendue pratiquement insoluble lorsqu'on la formule comme une question de la reconstruction historique la plus exacte de François pris comme un en soi, indépendamment des diverses interprétations que sa personne a suscitées parmi ceux qui l'ont suivi. La question de la signification historique de François d'Assise doit être élargie jusqu'à inclure les divers impacts qu'il a eus sur les autres dans le cercle qui s'agrandissait constamment de ceux qui le suivaient et sur la culture occidentale plus largement<sup>3</sup>. Saisir la signification de ces images interprétatives et percevoir leur relation à la personne de François, voilà l'énorme tâche de l'étude historique des origines du franciscanisme.

Il est clair qu'en théologien majeur de la première période de l'histoire de l'Ordre, Bonaventure ne s'est pas contenté de développer des thèmes théologiques qui s'enracinaient dans la spiritualité de St. François, mais qu'il a également pris la personne de François lui-même comme objet de sa

---

<sup>2</sup> Commissio theologica internationalis, *Quaestiones selectae de Christologia*, Sessio plenaria 1979, relatio conclusiva, in *Gregorianum* 61 (1980) pp. 609-632, spécialement p. 612-615.

<sup>3</sup> La quête du *Jésus de l'histoire* a provoqué une large variété de reconstructions du Jésus "réel". Un phénomène semblable apparaît dans la littérature de la recherche du François de l'histoire. L'expérience de la quête de Jésus, quelle qu'elle ait pu être sa motivation initiale, a amené les exégètes et les théologiens à une plus claire conscience du cercle herméneutique. La recherche franciscaine pourrait tirer un grand profit de cette expérience.

réflexion théologique. Le Docteur séraphique était loin d'être le seul à agir ainsi en cette fin du treizième siècle. Toutes les *Légendes* de cette période proposent des images de François hautement théologisées et politisées. Cela dépasse largement la conformité aux schémas et attentes de l'hagiographie médiévale qui conduisait à la création de certaines scènes "typiques" dans la vie de n'importe quel saint. Un tel processus était commun en ce temps et n'était pas limité à la tradition qui se rapporte à François d'Assise. Dans le cas de la *Légende* franciscaine, nous sommes souvent en face de tentatives qui cherchent à légitimer des interprétations particulières de la nature et de la signification de l'Ordre franciscain en présentant le fondateur de l'Ordre sous un certain jour<sup>4</sup>. En ce sens, il y a une tendance fréquente à politiser ce matériau. Puisque la question de la nature de l'Ordre était une question brûlante durant le généralat de Bonaventure, il n'est pas surprenant que le Docteur séraphique ait passé beaucoup de temps à réfléchir sur la signification de l'Ordre et sur sa relation au charisme originel de François d'Assise.

Ainsi, la *Légende* écrite par Bonaventure montre clairement que le Docteur séraphique a tendance à "théologiser"<sup>5</sup>. Pareillement, les *Collationes in hexaemeron*, la dernière œuvre de Bonaventure "théologisent" sur la personne de François dans le contexte de cette ample théologie de l'histoire que Ratzinger a étudiée avec soin.<sup>6</sup> Les vues de Ratzinger qui remontent à 1959 et qui ont été reprises par Bernard McGin en 1970, s'appuient largement sur le texte d'*Hexaemeron* 22.<sup>7</sup> Les catégories eschatologiques présentent François comme anticipation du futur *ordo seraphicus* des personnes contemplatives. L'*ordo* séraphique incarnerait la plénitude de l'expérience historique de révélation et de paix, et marquerait la fin de l'histoire. Si on identifie cet *ordo* séraphique avec l'Ordre des Frères, on doit reconnaître que la communauté historique des frères semble, comme aujourd'hui, fort éloignée du charisme de son leader spirituel. Cela conduit Ratzinger à poser une distinction entre le charisme personnel de François et le charisme de l'Ordre empirique des Frères. Comme on donne à l'Ordre empirique des Frères un idéal différent de celui de François, cette interprétation a comme résultat particulier de mettre en lumière la signification de François comme figure eschatologique bien qu'elle nie qu'il soit le fondateur de l'Ordre des Frères. Dans un article publié en 1974, E. Randolph Daniel a défié une telle interprétation, argumentant en faveur d'une solution qui préserverait l'importance de François tout en admettant qu'il est le fondateur de l'Ordre qui porte son nom<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> W. Goetz, *Die Quellen zur Geschichte des Franz Von Assisi*, Gotha, 1904 ; S. Clasen, *Kritisches zur neueren Franziskusliteratur*, in *Wissenschaft und Weisheit* 13 (1950) pp.151-166. Pour une large bibliographie d'ouvrages pertinents, cfr. K. Esser, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*, Spicilegium Bonaventurianum XIII, Grottaferrata, 1976, pp. XVII-XX.

<sup>5</sup> Pour le texte de la *Legenda*, cf. *Opera Omnia* (VIII, 504-564); également *Legenda maior* in *Analecta Franciscana*, vol. X, Quaracchi, 1926-1946, pp. 555-652.

<sup>6</sup> *Collationes in hexaemeron*, *Opera Omnia* [V, 327-454] Une autre recension du texte a été publiée après la publication de l'édition critique. Cfr. F. Delorme, *S. Bonaventurae Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana quaedam selecta*. Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, VIII, Quaracchi, 1934. Voir aussi Ratzinger, *op. cit.* W. Nyssen, *Bonaventura. Das Sechstageswerk*. Lateinisch und Deutsch, Kosel, Munich, 1964.

<sup>7</sup> Ratzinger, *op. cit.*, p. 39-55 ; B. McGin, *The Abbot and the Doctors : Scholastic Reactions to the Radical Eschatology of Joachim of Fiore*, in *Church History* XL (1971) p. 41-45.

<sup>8</sup> Randolph DANIEL, *Bonaventura : Defender of Franciscan Eschatology*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, IV, Grottaferrata, 1974, pp. 793-806.

## II – LES SERMONS COMME SOURCES THÉOLOGIQUES TEXTES ET ÉDITIONS

Nous avons l'intention d'étudier la thèse du Prof. Daniel en utilisant d'autres matériaux que ceux de *l'Hexaemeron*. *L'Hexaemeron*, la *Légende* et les autres écrits spirituels de Bonaventure montrent un amour et un respect profonds à l'égard de François "disciple hors pair de Jésus Crucifié"<sup>9</sup>. Les grands sermons que Bonaventure a prêchés sur François, demeurent une source peu exploitée de l'interprétation bonaventurienne de François.

Dans une récente étude sur la prédication des Mendiants au treizième siècle, D.L. d'Avray a soutenu que les formes de pensée et de théologie des collections, largement répandues, de modèles de sermons, qui servaient, à la fois, aux prédicateurs Franciscains et Dominicains, se démarquaient des schémas de pensée et des modes théologiques de réflexion en vogue à l'Université de Paris<sup>10</sup>. Une affirmation, qui pour être bien documentée, n'en paraît pas moins surprenante si l'on considère que Paris était un grand centre de diffusion de ce matériau pour sermons auprès des frères qui prêchaient.

Si cela peut être vrai dans le cas de nombreux frères adonnés à la prédication populaire et qui s'adressaient aux couches variées de la société, il est clair que ce n'est pas du tout le cas du matériau des sermons de Bonaventure. Il suffit de comparer le contenu des *Sermones dominicales*<sup>11</sup> du Docteur Séraphique avec ses réflexions christologique de ses *Commentaires scripturaires* et son grand œuvre académique, le *Commentaire des Sentences*<sup>12</sup>, pour reconnaître la parenté théologique entre le travail du maître en théologie et du prédicateur. Ils sont tellement liés que le même corpus de citations sert de clef herméneutique aux uns et aux autres<sup>13</sup>. Même si théologie et prédication relèvent d'un style différent, elles n'en sont pas moins dans l'esprit de Bonaventure au service du même but. On ne fait pas de la théologie dans un but purement spéculatif, mais en vue d'une transformation et d'une union à Dieu. Se laissant inspirer à ce sujet par l'ancienne tradition monastique, Bonaventure pouvait affirmer que l'on s'engage dans les études théologiques afin de devenir bons : "ut boni fiamus"<sup>14</sup>. Pareillement, la prédication vise à conduire l'auditeur à une union à Dieu plus profonde. En raison de l'union intime qu'il y a chez Bonaventure entre son enseignement théologique et sa prédication, le matériau de ses sermons constitue habituellement une riche source d'information au sujet de ses opinions théologiques.

---

<sup>9</sup> *Leg. mai.*, c.3, n°1 (VIII, 569). François y est décrit comme "insignis sectator crucifixi Jēsu".

<sup>10</sup> D.L.d'Avray, *The Preaching of the Friars : Sermons Diffused from Paris before 1300*, Oxford, 1985, pp. 132-203.

<sup>11</sup> *Sancti Bonaventurae Sermones Dominicales*. Ad fidem codicum nunc denuo editi studio et cura Jacobi Guidi Bougerol. Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, XXVII, Grottaferrata, 1977.

<sup>12</sup> In *Opera Omnia*, volumes I-IV.

<sup>13</sup> Cfr. Z. Hayes, O.F.M. ? *What Manner of Man ? Sermons on Christ by St. Bonaventure*, Chicago, 1974, pp/ 1-18 ; E. Doyle, O.F.M., *The Disciple and the Master : St. Bonaventure's Sermons on St. Francis of Assisi*, Chicago, 1983, pp. 1-58.

<sup>14</sup> *I Sent.*, proem., q.3, resp. (I,13).

S'il est généralement vrai que le matériau des sermons de Bonaventure fournit une bonne clef pour ses opinions théologiques, cela vaut particulièrement lorsqu'il s'essaye à penser de manière théologique la figure de St. François d'Assise<sup>15</sup>. Les remarquables sermons sur St. François que Bonaventure prêcha pendant toute une période révèle une profondeur de perception et de sensibilité à la signification de la perfection évangélique exigée par St. François<sup>16</sup>. En dehors de la *Légende*, c'est dans ces sermons que Bonaventure élabore, de manière plus détaillée qu'en aucun autre de ses écrits, la signification théologique du phénomène François d'Assise. Nous pouvons donc nous attendre à ce que les sermons apportent l'aide de leur éclairage à la thèse critique du Prof. Daniel.

La collection des sermons bonaventuriens qui remplit le neuvième volume de l'édition des *Opera omnia* contient quatre sermons et deux collations pour la fête de St. François, et un sermon pour la fête du transfert du corps de St. François à l'église qui avait été construite en son honneur. Les éditeurs de Quaracchi donnent ces textes comme authentiquement bonaventuriens. Ils ont ajouté à cela un cinquième sermon pour la fête de St. François, vraisemblablement l'œuvre d'un Cardinal dont le nom n'est pas donné mais à qui Bonaventure renvoie dans l'un de ses sermons. L'édition offre donc six sermons et deux collations se rapportant à François. Tout ceci à l'exception d'un sermon est de Bonaventure.

Depuis la publication de l'Édition de Quaracchi les universitaires ont noté ce qui fait problème, est déficient et matière à critique. Ignatius Brady O.F.M. parle d'une pléthore de problèmes surtout à propos de ce neuvième volume. Il rappelle qu'au moins un secteur de grande problématique – celui de la réévaluation critique de la collection des sermons destinés à aider les frères qui prêchaient – a été résolu avec la publication du volume XXVII de la *Bibliotheca Franciscana Scholastica*<sup>17</sup>. Eric Doyle a depuis entrepris une semblable opération à l'égard des sermons sur St. François<sup>18</sup>. Juste avant sa mort prématurée, Doyle avait étudié avec soin le texte de l'Édition de Quaracchi et l'avait comparé à de nouveaux manuscrits. Il a souligné combien il serait souhaitable d'avoir un nouveau texte latin, et pour des raisons de critique interne, il proposait la chronologie des sermons suggérée auparavant par Brady<sup>19</sup>. Brady s'était en effet aperçu que l'ordre numérique des sermons dans l'édition de Quaracchi n'avait rien à voir avec leur ordre chronologique. Selon l'argumentation de Brady et de Doyle, les sermons

<sup>15</sup> Le texte latin de ces sermons se trouve dans l'édition de Quaracchi, volume IX, 573-597. Une traduction anglaise précédée d'une longue introduction est accessible dans : Doyle, *The Disciple and the Master*, cfr. Note 13 ci-dessus.

<sup>16</sup> I. Brady, O.F.M., *The Opera Omnia of Saint Bonaventure Revisited*, in *Proceedings of the Seventh Centenary Celebration of the Death of Saint Bonaventure*, New York, 1975, pp. 47-59. Pour une exposition plus détaillée, cfr. I. Brady, *The Edition of the Opera Omnia of Saint Bonaventure*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 70 (1977) fasc. 3-4, pp.352-376.

<sup>17</sup> Cfr. Note 11, ci-dessus. Cette édition du Fr. Bougerol a réuni ensemble, en un seul volume, les cinquante sermons dominicaux éparpillés à travers le neuvième volume de l'édition de Quaracchi. Le texte latin a été retravaillé en fonction des dernières sources connues de cette collection. Le résultat a été que de nombreuses additions tardives contenues dans l'édition de Quaracchi ont été supprimées.

<sup>18</sup> Cfr. Note 13, ci-dessus. La traduction anglaise qu'a fournie Fr. Doyle est basée sur une laborieuse réévaluation de la tradition textuelle latine.

<sup>19</sup> I. Brady, *The Writings of Saint Bonaventure Regarding the Franciscan Order*, in *San Bonaventura Maestro di vita francescana et di sapienza cristiana*. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di S. Bonaventura I, A cura di A. Pompei, Roma, 1976 pp. 100-102 ; Doyle, op. cit., pp. 29-32

\*Zachary Hayes, *L'image théologique de st. François d'Assise dans les sermons de St. Bonaventure* \*

\* Traduction : A. Ménard \*

doivent être datés dans l'ordre suivant : 1255 - sermo V ; 1262 - sermo IV ; 1266 – sermo I ; 1267 – sermo II ; puis le sermon sur la translation du corps. Le sermon III de l'édition de Quarrachi, très probablement une œuvre d'Odon de Chateauroux, doit être daté de 1262.

Selon cette chronologie, les sermons ont été écrits dans un laps de temps de douze ans : de 1255 à 1267. Ce temps couvre les deux dernières années d'activité de Bonaventure à l'Université de Paris et les dix premières années de son travail de Général. D'une part cela correspond rigoureusement au moment où Bonaventure traitait du problème de la pauvreté dans le contexte de la controverse à l'université<sup>20</sup>. D'autre part, cela est proche du moment où il compose *l'Apologia pauperum* (1269). C'est dans ce même laps de temps que Bonaventure écrit *l'Itinerarium* et la *Legenda maior*. Comme tous ces sermons et collations traitent de François en un temps où la principale préoccupation de Bonaventure était de mettre au point une juste compréhension de François et de l'Ordre, ils constituent de riches ressources qui complètent les autres œuvres de la même période.

### **III – REMARQUES GÉNÉRALES SUR L'IMAGE DE FRANÇOIS DANS LES SERMONS**

Que ces sermons déploient une large réflexion sur le mystère de grâce que Bonaventure voyait en François ne saurait nous étonner lorsqu'on remarque à quels moments de la vie de Bonaventure et en quelles occasions précises ces sermons ont été prêchés. Tout au long des sermons, Bonaventure nous présente François comme le modèle de la perfection évangélique et de toutes les vertus évangéliques. Le petit pauvre d'Assise y apparaît avec la grandeur d'un héros de la foi. Une abondante utilisation des interprétations typologiques de l'Écriture clarifie la signification de sa vie. Il y est comparé à David, Moïse, Samuel, Job et Elie pour l'ancien Testament et à Jean Baptiste, Paul et Jean l'Évangéliste pour le nouveau Testament. Sa personne est située en fonction de sa place dans l'histoire mais aussi à travers un remarquable développement du symbolisme cosmique.

François a pour Bonaventure une profonde signification eschatologique : en lui l'humilité la plus profonde n'est rien d'autre qu'une ouverture à la plus riche infusion de la grâce divine. La collation vespérale qui suit le sermon V (1255) constitue une large réflexion sur la signification de la douceur et de l'humilité de François. Nous y lisons ces mots remarquables :

"Être doux, c'est être un frère pour tous ; être humble c'est être moins que quiconque. Ainsi, être doux et humble de cœur, c'est être un vrai frère mineur"<sup>21</sup>.

Bonaventure y réfléchit sur une dimension de François qui introduit au cœur de la définition bonaventurienne de la vie des frères. Mais il poursuit.

---

<sup>20</sup> Ceci correspond au moment où il composa les *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* (V, pp.117-198).

<sup>21</sup> IX, 594.

"Si tous ne sont pas appelés à prendre l'habit ni à professer la Règle des Frères Mineurs, il est pourtant nécessaire à tous ceux qui veulent être sauvés d'être doux et humbles"<sup>22</sup>.

Le texte qui suit nous fait voir combien l'humilité est à la base de la compréhension bonaventurienne de St. François et de la vie spirituelle en général :

"Ceux qui cherchent de l'eau doivent creuser profond. Pareillement, qui désire être rempli de l'eau vive doit creuser en lui un puits d'humilité... L'humilité prépare un lieu où s'épanchera l'amour"<sup>23</sup>.

Le traitement de la douceur et de l'humilité par Bonaventure est typique de sa manière de traiter François. Ce qui se trouve chez François constitue une image exemplaire pour les frères. Mais, chez François, le mystère de grâce est si profondément enraciné dans une authentique relation à Dieu, qu'il y a là quelque chose d'exemplaire, non seulement pour les frères mais aussi pour tous ceux qui veulent aller à Dieu. François est ainsi, selon une grande variété de perspectives, exemplaire de la réussite de l'itinéraire religieux. Douceur et humilité définissent la relation de François à Dieu. Mais les mêmes vertus définissent aussi sa relation aux autres et au monde de la nature. Cela lui permet d'appeler frères non seulement les hommes mais aussi les animaux. La *collatio* anticipe donc la théologie de la *Legenda maior* qui traite de l'universalité de ses relations fraternelles<sup>24</sup>. Typologiquement, l'humilité de François est anticipée dans la figure de Moïse qui selon Nombres 12,3 "est le plus humble de tous les hommes". Il en va de même de la figure de David qui se ridiculise en dansant devant l'Arche du Seigneur. La qualité exemplaire de la vie de François est finalement ramenée à un enracinement christologique. Cela se fait, pour l'humilité, en reliant la vertu d'humilité à la christologie kénotique de Paul : "Il s'est vidé lui-même, prenant la forme de l'esclave"(Phil. 2,7)<sup>25</sup>.

L'exaltation que Dieu confère à François correspond à cette profondeur de l'humilité. Bonaventure dresse alors la correspondance de François aux grandes figures de l'Écriture qui furent exaltées par Dieu à cause de leur humilité : Joseph en Égypte, Moïse, David et les disciples du Christ<sup>26</sup>. Mais le texte scripturaire le plus important à ce sujet est le *Magnificat* (Lc. 1,46-56). C'est dans une honnête appréciation de soi-même comme créature et pécheur, que l'on s'ouvre à l'accueil de Dieu et à l'action de grâce.

Ici comme partout, Bonaventure voit dans l'humilité le fondement de tout itinéraire spirituel<sup>27</sup>. C'est la porte, le premier pas, mais un pas qui doit

<sup>22</sup> IX, 594.

<sup>23</sup> IX, 595.

<sup>24</sup> Leg. mai., c.8, n°6 (VIII, 527).

<sup>25</sup> IX, 577.

<sup>26</sup> IX, 577.

<sup>27</sup> Il s'agit d'un thème de base qui revient constamment dans les écrits spirituels de Bonaventure. Dans son *Commentaire sur l'Évangile de Luc*, Bonaventure, épingle le texte de Matth.18,4 : "Celui qui se fait humble comme un enfant est le plus grand dans le royaume des cieux" (Com. Lc., c.7, n° 53 [VII, 179]. L'humilité n'est pas seulement une vertu humaine, mais comme qualité humaine elle est liée à l'humilité de Dieu manifestée dans l'ensemble du mystère de l'Incarnation. *Com. Jn.*, c.13, n° 5 (VI, 425); *Dom. XXII p. Pent. I* (IX, 442); Bougerol, *Sermo 49*, p.469 ; *Dom. In Quinq.* (IX,202); Bougerol, *Sermo 14*, p. 228.

\*Zachary Hayes, L'image théologique de st. François d'Assise dans les sermons de St. Bonaventure \*

\* Traduction : A. Ménard \*

toujours se maintenir ; car elle définit ce que nous devons toujours être devant Dieu où que nous en soyons dans notre itinéraire spirituel. Ce sermon dont nous n'avons extrait que quelques éléments fondamentaux, représente une autre forme de développement de ce que nous trouvons ailleurs dans les écrits du Docteur Séraphique. Il décrit le premier degré de la philosophie chrétienne de la vie. Il pose les attitudes par lesquelles nous nous définissons nous-mêmes en relation avec Dieu et avec le monde lorsque, en quête de sagesse vivifiante, nous nous engageons dans l'itinéraire spirituel.

Mais l'itinéraire ne se termine pas avec le premier pas. Il s'ouvre de plus en plus sur une vie de grâce, de vertu et d'amour actif. Le sermon II, nous présente cela comme une vie de parfaite observance de la Loi du Christ telle qu'elle se trouve dans l'Évangile<sup>28</sup>. La pauvreté y est fortement mise en relief. La pauvreté volontaire par imitation du Christ est le creuset qui purifie et conduit toujours plus profondément à la conformité avec le Christ pauvre et crucifié.

A ce niveau, François apparaît comme l'exemplaire de l'action chrétienne, tout à fait comme Bonaventure le présente dans l'itinéraire<sup>29</sup>. L'activité de François, après sa conversion, consiste en un effort constant pour vivre les vertus de pauvreté, d'humilité, de pénitence, d'obéissance et d'amour. Le François des sermons correspond bien au François exemplaire de la dimension active de l'itinéraire spirituel<sup>30</sup>. François allait son chemin en recherchant les lépreux, et en partant au loin pour répandre la foi. La discipline de l'activité intellectuelle poursuivie dans la force des vertus évangéliques, en conduirait d'autres, Bonaventure dans notre cas particulier, à l'ordre des Chérubins, au seuil de l'expérience contemplative de l'extase, tout comme l'activité de François l'avait conduit au seuil de l'expérience extatique.

Ici comme partout, Bonaventure présente l'expérience de la vie de l'esprit selon des métaphores dynamiques. La métaphore dominante de l'*Itinerarium* est celle de l'itinéraire ; l'épanouissement progressif d'un arbre forme la structure symbolique organisatrice du *Lignum vitae*. C'est grâce aux racines de l'humilité, qu'au moyen des vertus évangéliques, l'esprit humain développe en lui l'amour actif de Dieu et du prochain. Cette vie active inspirée de celle du Christ a conduit François au seuil d'une expérience spirituelle nouvelle et plus profonde.

---

<sup>28</sup> IX, 577.

<sup>29</sup> *Itin.*, c.7, n°3 (V,312).

<sup>30</sup> *Ibid.*



## IV – LES STIGMATES

Cette large esquisse contextuelle nous permet d'aborder la signification des Stigmates de François dans les sermons de Bonaventure. Le moins qu'on puisse dire, c'est que le mystère des stigmates tient une place significative dans ces sermons. De fait, Bonaventure, dans les cinq sermons qui lui sont attribués, traite de la stigmatisation d'une manière ou d'une autre. Un passage significatif du sermon V (c'est le premier de la série) est consacré à établir la réalité des stigmates et à développer leur signification théologique. Le sermon IV (le second de la série) est entièrement consacré aux stigmates. C'est comme si les stigmates constituaient l'amorce d'une large réflexion sur la signification théologique de la vie de François.

La façon dont les sermons présentent le fait des Stigmates est en pleine harmonie avec la présentation de la *Legenda maior*. A plusieurs reprises, lors de la description de l'événement de la stigmatisation, le matériau de Bonaventure est en harmonie avec Celano I et Celano II mais aussi avec les Trois Compagnons<sup>31</sup>. Tous présentent la stigmatisation dans le contexte d'une expérience de vision, Bonaventure est le seul à mettre l'accent sur le fait qu'il s'agissait d'une expérience extatique d'une intensité inhabituelle<sup>32</sup>. Dans tous ces récits, la description de l'événement et des blessures est strictement la même. La description de l'état remarquable du corps de François après sa mort, telle que nous la trouvons chez Bonaventure, ressemble à celle qui se trouve en Celano I et II. Elle se trouve aussi dans le sermon de Eudes de Chateauroux, mais pas dans le récit des *Trois compagnons* ni dans la *Legenda minor*. La signification des sermons, ne réside pas tant dans le récit des faits que dans la large réflexion théologique que Bonaventure y engage. Cette réflexion se trouve aussi dans sa *Legenda* mais est absente des autres *Legenda*. Ce seul fait peut servir à indiquer l'importance de l'événement pour Bonaventure. De fait, sa réflexion sur le mystère fournit une ample matière pour déterminer ce que l'« image-François » produit dans l'esprit de Bonaventure durant la première moitié de son généralat. Nous nous contenterons d'examiner quatre points de cette image : 1) La stigmatisation est l'expérience suprême de François ; 2) la stigmatisation est de façon prééminente une expérience contemplative extatique ; 3) la stigmatisation a une signification eschatologique ; 4) la stigmatisation a comme signification rétroactive de valider la vie de François.

### 1) L'EXPÉRIENCE SUPRÊME DE FRANÇOIS

Il est clair que dans tous les sermons, la stigmatisation est l'expérience suprême de François. Pour Bonaventure, elle représente le martyre spirituel de François. C'est le moment où, d'après *l'Itinerarium*, François est devenu un exemple de contemplation parfaite comme il avait été auparavant un

<sup>31</sup> Voir *St. Francis of Assisi : Writings and Early Biographies*. English Omnibus of Sources for the Life of St. Francis. Ed. M. Habig, O.F.M. (Chicago, 1973). Pour *Celano I*, cfr. pp. 308-311 ; 325-330; *Celano II*, cfr. pp. 472-474 ; 536-537. *Les trois compagnons*, pp. 951-953.

<sup>32</sup> *Leg. mai.*, c. 14, n°1 (VIII, 542).

\*Zachary Hayes, L'image théologique de st. François d'Assise dans les sermons de St. Bonaventure \*

\* Traduction : A. Ménard \*

exemple d'activité parfaite<sup>33</sup>. Dans la ligne de sa théologie générale de l'histoire, Bonaventure, dans l'Hexaameron, voit la stigmatisation comme le moment où François cesse d'être un exemple de l'Ordre chérubinique pour devenir l'exemple de l'Ordre séraphique<sup>34</sup>. Comme François approche de la fin de son itinéraire spirituel, son expérience la plus profonde est d'ordre mystique. A son niveau le plus élémentaire, le mystère de François est gauchi lorsqu'on le ramène à des débats sur la pauvreté ou autres facteurs particuliers du franciscanisme comme la minorité ou la fraternité. L'essence de François ne peut être ramenée à aucune de ces seules réalités. Son mystère se tient au-dessus de ce qui constitue l'expérience d'un itinéraire spirituel. Cet itinéraire implique bien chacun des thèmes particuliers sur lesquels les spécialistes en franciscanisme ont l'habitude de discuter, mais aucun d'entre eux n'en est le but ou le terme. Le terme, pour autant qu'il relève de l'histoire, telle que la voit Bonaventure, se trouve dans l'expérience de l'Alverne. Il nous faut dire que François n'a jamais autant été un frère que sur ce sommet solitaire où, délié de tous les liens qui rattachent aux créatures, il était ouvert à Dieu et rempli de la présence divine qui marquait non seulement son esprit mais débordait aussi sur sa chair. De ce point de vue, l'Alverne fournit une clef décisive pour comprendre la vision que Bonaventure avait de l'Ordre. L'Ordre est essentiellement une fraternité d'hommes engagés dans une aventure spirituelle qui atteint son sommet historique sur l'Alverne.

## 2) UNE EXPÉRIENCE DE CONTEMPLATION EXTATIQUE

La nature extatico-contemplative de la stigmatisation correspond à ce que dans l'Hexaameron, coll. 22, Bonaventure appelle l'Ordre séraphique<sup>35</sup>. Des figures bibliques anticipent cette dimension particulière de l'expérience de François. Lorsqu'il compare François à Elie, Bonaventure voit dans l'enlèvement du prophète de l'ancien Testament sur un char de feu le type du rapt extatique de François sur l'Alverne<sup>36</sup>. Dans le sermon pour la fête du transfert du corps de François, Bonaventure compare François à Jean l'Évangéliste, l'ami de l'époux, l'aigle parmi les évangélistes<sup>37</sup>. Dans le même sermon, Bonaventure trace un parallèle entre François et Moïse, sous deux aspects principalement. Tous deux ont fait l'expérience d'une intimité avec Dieu<sup>38</sup>. Tout comme Moïse a reçu la Loi, François a reçu la Règle. Exode 2,5-10 nous raconte comment Moïse fut sauvé des eaux. L'eau est un thème de grande signification dans la littérature mystique, et cela est pleinement développé dans le sermon IV. L'eau apparaît comme un symbole hors pair de la contemplation, car l'eau est limpide, rafraîchissante et reflète la lumière. Et lorsque les eaux se rassemblent, l'homme voit le reflet de son propre visage illuminé par la gloire de la lumière divine. Le symbole de l'eau évoque donc la préoccupation caractéristique de la tradition mystique qui consiste à

<sup>33</sup> *Itin.*, c.7, n° 3 (V, 312)

<sup>34</sup> *Hexaem.*, coll. 22, n° 23 (V, 440).

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Collatio* (IX,581).

<sup>37</sup> *Sermo de translatione S. Francisci* (IX,534).

<sup>38</sup> Selon Exode 33,11, Moïse a parlé face à face avec Dieu.

se centrer sur le point intérieur caché où l'esprit humain est en contact avec Dieu<sup>39</sup>.

Le sermon IV élabore avec soin le symbolisme mystique des cieux dont il se sert pour exprimer la qualité mystique de l'expérience de François. Comme le mot latin de ciel (*caelum*) vient de *celare* qui signifie cacher ou garder secret, ainsi les cieux symbolisent les mystères de Dieu que François atteint sur les hauteurs de la contemplation. Comme les cieux enveloppent toutes choses, ils symbolisent la plénitude de grâce répandue sur François à l'Alverne. Et comme les cieux illuminent la terre, l'humectent, la réchauffent et la remplissent de merveilles, ainsi François, à la suite de l'Alverne, répand la lumière sur toute la perfection de sa vie. Avec l'eau vive de son exemplaire sainteté, il rafraîchit tous ceux qui regardent vers lui. Il embrase d'amour les autres et les remplit des merveilles des miracles qui découlent de son expérience<sup>40</sup>.

Pour pénétrer plus profondément dans le mystère de l'Alverne, Bonaventure recourt à la mystique d'amour des Victorins. Dans le *De arrha animae*<sup>41</sup>, Hugues de Saint Victor parle du pouvoir de l'amour-communion qui transforme celui qui aime à la ressemblance de ce qu'il aime. Par deux fois, dans les sermons, Bonaventure fait appel à ce texte pour expliquer la dynamique interne de l'expérience de François<sup>42</sup>. Le texte aide à repérer que la forme spécifique de mysticisme impliquée dans les stigmates est une forme de mystique d'amour. Il aide encore à clarifier le symbolisme dans lequel s'exprime cette expérience. Le pouvoir transformant de l'amour est symbolisé par la chaleur du feu qui peut tellement ramollir le fer que celui-ci peut alors recevoir l'empreinte de n'importe quelle marque. La forme du séraphin évoque la même idée, car son vrai nom, selon Bonaventure, signifie "amour brûlant". L'amour brûlant est donc le chemin qui mène au Christ. L'amour a son prix. Pour autant que la méditation de François porte sur le Christ crucifié, et que la fournaise d'un amour brûlant lie le sujet religieux à un tel objet, on voit bien pourquoi au moins l'esprit de François sera profondément marqué par l'amour cruciforme du Christ. Mais en raison de l'intensité de l'expérience de François, ce qui marquait son âme s'est également exprimée sur son corps. Ainsi que le dit *l'Itinerarium*, "son esprit se montra dans sa chair"<sup>43</sup>. Dans son expérience suprême, François se dresse comme l'exemplaire qui intègre nature et grâce, corps et âme, action et contemplation extatique. Maintenant, il est *l'ordo seraphicus*.

Dans le sermon IV Bonaventure parle de cette intégration en employant expressément les termes de sa vision hiérarchique de la réalité. La réalité du péché implique une rupture de l'ordre hiérarchique qui devait exister entre tous les niveaux d'être, depuis les hiérarchies angéliques jusqu'aux hiérarchies ecclésiastiques, et même jusqu'aux relations hiérarchiques à

<sup>39</sup> Exode 2, 10. Sermon IV, (IX, 589).

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> PL 176, 954.

<sup>42</sup> *Sermo V* (IX, 593). Aussi *Sermo IV* (IX, 589). Dans ce second passage, bien que l'image soit identique à ce qui se trouve chez Hugues de Saint Victor, la référence spécifique dans le texte de Bonaventure se rapporte à l'étymologie du mot seraph telle qu'on la trouve chez Grégoire le Grand, *Hom. In Evang. I, hom., 34*, n° 10-12 (PL 76, 1251, 1254).

<sup>43</sup> *Itin., prolog. 3* (V, 295).

\*Zachary Hayes, L'image théologique de st. François d'Assise dans les sermons de St. Bonaventure \*

\* Traduction : A. Ménard \*

l'œuvre entre l'âme et le corps humain. Si le péché implique la rupture de cet ordre, la grâce implique l'intégrale reconstitution de cet ordre. Sur l'Alverne, François est une vivante actualisation de cette intégration<sup>44</sup>.

### 3) LES STIGMATES ONT UNE SIGNIFICATION ESCHATOLOGIQUE

La signification eschatologique des stigmates est développée selon plusieurs perspectives. D'abord, le choix des figures bibliques et des motifs manifeste clairement que Bonaventure a lu en termes eschatologiques l'expérience extatique de François. Il n'y a là rien de tellement surprenant – indépendamment des questions qu'on peut se poser à propos de Joachim et des spirituels – si nous nous rappelons que Bonaventure avait, dès ses commentaires sur l'Écriture, son Commentaire sur les Sentences et ses sermons, une compréhension systématique de la grâce et de la consommation eschatologique fortement influencée par les courants mystiques du néoplatonisme chrétien<sup>45</sup>. Il n'est donc pas surprenant qu'il ait été porté à voir l'expérience mystique suprême de François dans une perspective eschatologique.

Le choix des textes décisifs et des figures bibliques utilisés dans les sermons en est la confirmation. Le sermon IV est entièrement construit autour du texte de Matthieu 24,30 : "Le signe du Fils de l'homme apparaîtra alors dans le ciel". Le signe du Fils de l'homme est la croix du Christ qui apparaîtra dans les cieux, au jour du jugement. Pour Bonaventure, le sens littéral du texte renvoie au jugement eschatologique. La croix a une double signification symbolique. Les marques de la passion sur la croix qui délimitent les quatre points cardinaux sont, avant tout, des signes de la miséricorde illimitée de Dieu étendue à tous les peuples et à chaque nation. Seuls, ceux qui portent ce signe en leur esprit appartiennent vraiment au Christ. Mais, tout aussi sûrement la croix est un signe du jugement sur tout ce qui se tient sur le chemin de la grâce. La victoire de la grâce et l'intimidante réalité du jugement : l'une est reflétée par la vision de Constantin qui voit dans la croix un signe de victoire ; l'autre est reflétée en François pour qui la croix était un appel à la pénitence et à la conversion<sup>46</sup>.

Dans un tel contexte, déjà clairement eschatologique, Bonaventure utilise Apocalypse 7,2, un texte avec lequel dans la *Legenda* il identifie pour la première fois dans ses écrits, François et "l'Ange qui s'élève du soleil levant et porte le sceau du Dieu vivant"<sup>47</sup>. En liaison directe avec ce texte nous trouvons celui d'Ezéchiël 9,4 dans lequel le prophète de l'Ancien Testament est chargé de purifier le peuple et de "marquer du tau le front de ceux qui gémissent et qui pleurent".

L'utilisation conjointe de ces deux textes n'est certainement pas fortuite. Tous deux semblent liés à la conscience que François avait d'être à la tête

---

<sup>44</sup> *Sermo IV* (IX, 588).

<sup>45</sup> Z. Hayes, O.F.M., *The Hidden Center ; Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure*, New York, 1981, pp. 42-52.

<sup>46</sup> *Sermo IV* (IX, 586).

<sup>47</sup> *Leg. mai., prolog.*, n°1 (VIII, 504).

d'un nouvel *Exodus*. Si on identifie le "signe du Dieu vivant" et la croix, la connexion entre ces deux textes et la vieille tradition du tau comme croix paraît claire. Le tau comme croix peut être reconnu comme une expression de la conscience eschatologique de François lui-même. Jusque là, la tradition qui voit une signification eschatologique dans le saint d'Assise trouve quelque fondement dans l'autoconscience de François. L'interprétation de la tradition du tau comme croix au moyen d'Ezéchiel 9,4 souligne un aspect de l'eschatologie franciscaine souvent négligé. Nous parlons habituellement de François en terme de grâce, de joie et de paix. Mais ce texte souligne très fort le prix de ces dons eschatologiques : conversion, purification et pénitence. S'il y a de la gentillesse chez François, il y a tout autant de la sévérité. Et ce double message eschatologique est un authentique écho de ce que proclame Jésus, dont le ministère public commence sous une bannière où nous lisons (Mt. 4,17) : "Convertissez-vous, car le Royaume de Dieu est proche"<sup>48</sup>.

Que François ait fait l'expérience du Christ crucifié c'est ce qui est expliqué par une référence à l'Apocalypse 5,1.7.12 où nous lisons que l'agneau qui a été égorgé est digne d'ouvrir le rouleau aux sept sceaux. La figure du Christ sur la croix donne corps à tous les mystères de Dieu contenus dans le rouleau aux sept sceaux. Ce sont les mystères dans lesquels François a été introduit sur l'Alverne. S'agit-il du sens des mystères qu'il hésitait à révéler<sup>49</sup>?

Ces deux citations de l'Apocalypse posent la question de la place de François dans le cours de l'histoire de l'Eglise. Cela évoque la question abondamment discutée du sixième âge de l'histoire, de la signification de François et de l'Ordre des Frères Mineurs dans le contexte surtout d'une théologie de l'histoire. Mon intention n'est pas de reprendre ici toute la littérature qui se rapporte à la discussion qui s'est récemment développée à ce sujet. Je me bornerai à l'un des points fondamentaux impliqués dans cette discussion ; c'est en effet sur ce point que Daniel a mis en question l'interprétation de Ratzinger et de McGin. François a-t-il anticipé le futur état de la communauté du salut au point que l'Ordre empirique des Frères repose sur un charisme différent du charisme personnel de François ? Ou bien a-t-on raison de voir une plus grande continuité entre François et l'Ordre des Frères ?

---

<sup>48</sup> *Sermo IV* (IX,586). Pour une plus ample information sur la tradition du tau comme croix, cfr. D. Vorreux, *Un symbole franciscain, le Tau*, ed. Franciscaines, Paris, 1977. La tradition du tau comme croix doit être interprétée à l'encontre de l'arrière fond d'une vieille tradition chrétienne qui a mis le texte d'Ezéchiel 9,4 en lien avec celui d'Apocalypse 7,2. François se servait du tau comme croix, très probablement de la même manière qu'Innocent III au Concile de Latran IV, comme un appel à la réforme de l'Eglise. Alors que le texte hébreu utilise le verbe tau qui signifie marquer et la Septante, qui en ce cas traduit presque parfaitement, lit simplement marquer, la vulgate transcrit le seul verbe par un verbe à l'impératif et suivi d'un nom : Marque du tau. Innocent III, utilisait le signe du tau en référence à la réforme de l'Eglise et en référence aux croisades. Puisque François a personnellement repris l'appel papal à la réforme, son usage du tau exprime la compréhension que François avait de sa mission dans la vie de l'Eglise. Le texte d'Apocalypse 7,2, est un texte apocalyptique dont le sens doit être séparé de celui d'Ezéchiel 9,4. C'est une chose de dire que François s'est vu lui-même dans la lumière du texte d'Ezéchiel, mais c'en est une autre de dire qu'il s'est vu lui-même dans la fonction apocalyptique de l'Ange qui s'élève de l'Orient. Vorreux refuse d'attribuer une telle identification à François lui-même. Il critique durement Ratzinger de le faire. Il faut remarquer que sur ce point Vorreux a lu de travers l'étude de Ratzinger. Ratzinger attribue clairement à Bonaventure l'identification de François avec l'ange montant de l'Orient et non pas à François. Bonaventure était-il le premier à procéder à une telle identification, ou doit-on l'attribuer "à quelque frère un peu exalté qui s'était barbouillé d'une doctrine millénariste appelée le "Joachimisme" (Vorreux p. 64), cela reste une question ouverte.

<sup>49</sup> *Leg. mai.* c. 13, n°4 (VIII,543).

\*Zachary Hayes, L'image théologique de st. François d'Assise dans les sermons de St. Bonaventure \*

\* Traduction : A. Ménard \*

D'après Ratzinger, François appartient à l'ordo seraphicus. En sa personne, il anticipe la forme d'existence eschatologique qui sera la forme de vie habituelle dans un ordo seraphicus à venir. L'Ordre empirique des Frères, appartient lui, à l'ordo cherubicus. Il nous faut donc essayer d'expliquer cette distinction, puisque l'Ordre actuel des Frères n'est pas – ou pas encore – le véritable Ordre de François d'Assise. Tel est l'argument de Ratzinger<sup>50</sup>.

Même s'il faut rester prudent dans le traitement de cette interprétation, l'argument de Ratzinger produit l'impression insupportable que l'Ordre repose actuellement sur un compromis ou une déviation fondamentale par rapport à ce qui était l'intention originale de François<sup>51</sup>. Le Prof. Daniel propose une toute autre solution. L'expérience de François à l'Alverne est une expérience de Dieu, extatique, à la façon de celle qui caractérisera l'ordo seraphicus à venir. Bonaventure ne s'attend pas à ce qu'une telle expérience extatique puisse être institutionnalisée. L'ordre séraphique à venir de l'Hexaameron ne désigne pas une institution, et ne sera pas composé seulement de frères. Il sera composé de tous les individus qui, suivant l'exemple de François, voudront monter à travers la spéculation jusqu'au rapt de l'extase. François est donc l'exemplaire à la fois de l'Ordre des Frères et de toute l'humanité. Comme les Frères s'efforcent de suivre le chemin de François, ils sont utiles à l'humanité à titre de guide spécial. Il ne fait aucun doute que Bonaventure souhaitait qu'un bon nombre de frères rejoignent de fait l'ordo séraphique. Mais, il ne fait aucun doute, qu'y parviendraient aussi nombre de personnes qui ne seraient pas des frères. Le rôle de François – et donc la mission des frères – est de montrer par l'exemple à tous comment on doit arriver au seuil du passage à l'union extatique avec Dieu. Le fait que des membres de l'Ordre des Frères ne soient pas encore parvenus à l'objectif eschatologique ne signifie pas nécessairement que François ne doive pas être regardé comme le fondateur de l'Ordre empirique. Cela signifie simplement que, dans l'histoire, les frères sont, comme leur fondateur, engagés dans un itinéraire spirituel, et que l'objectif de cet itinéraire est de nature eschatologique. On ne peut s'attendre que l'expérience eschatologique de l'histoire reçoive une institutionnalisation à l'intérieur de l'histoire. Il peut s'agir tout au plus d'expériences transitoires comme celle de François à l'Alverne. Selon le prof. Daniel, cette façon de voir François et l'Ordre s'enracine dans une eschatologie franciscaine traditionnelle qui n'est pas Joachimite et ne partage pas les attentes eschatologiques des Joachimites radicaux. Dans un tel contexte, rien n'oblige à enraciner la disparité entre l'Ordre empirique et l'expérience personnelle sublime de François, en quelque incapacité de l'Ordre à vivre son idéal originel<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Ratzinger, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, PUF, Paris, 1988 pp. 52-61.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Daniel, *op. cit.* p. 795-796 ; 801 sv. Daniel fournit un bon argumentaire en faveur d'une eschatologie franciscaine qui date d'avant Bonaventure. Bonaventure lui-même défend cette eschatologie franciscaine traditionnelle tout en y incorporant certains éléments joachimites. Cette eschatologie comprendrait les thèmes suivants : conversion à une vie de pénitence, rejet des valeurs mondaines, renouveau de vie évangélique, un exemple vivant de pauvreté et de charité. Ces thèmes acquièrent un authentique sérieux eschatologique dans le sens que le temps de François et des débuts de l'Ordre est caractérisé par un accroissement des maux des derniers temps. Il est donc urgent de rétablir la vie évangélique dans sa forme la plus pure. Selon le Prof. Daniel, François doit être regardé comme l'exemplaire, à la fois de l'Ordre et de toute l'humanité, envoyé pour renouveler et conduire à sa perfection la vie évangélique, comme préparation pour la révélation finale du Seigneur dans le jugement.

Voilà le noyau dur de l'argumentation du Prof. Daniel. Je me réfère à lui, parce que je crois que le matériau des sermons paraît confirmer cette vue. Nous n'y trouvons pas de preuve réelle qui permettrait vraiment de parler d'un charisme personnel de François et d'un idéal différent pour l'Ordre. Alors que l'argumentation de Ratzinger se concentre presque exclusivement sur l'objectif eschatologique et en fait le paradigme de la signification de l'Ordre franciscain, celle de Daniel laisse un large espace pour voir la signification paradigmatique de François dans la structure de l'itinéraire spirituel comme un tout. Ceci est plus en harmonie avec la théologie présentée dans les sermons. Comme nous l'avons précédemment indiqué, François y est présenté comme exemplaire et de l'ordre chérubinique et de l'ordre séraphique, et de l'activité et de la contemplation extatique. Plus directement en rapport avec notre sujet, François lui-même ne représente l'ordo séraphique que durant les deux ans qui précèdent sa mort, c'est-à-dire presque à la fin de son itinéraire historique.

Une autre preuve de l'interprétation eschatologique des stigmates par Bonaventure se trouve dans les sermons et dans la *Legenda* lorsqu'il place la stigmatisation "en ces temps qui sont les derniers", "en ces jours qui sont les derniers"<sup>53</sup>. A la fin de l'histoire, le mal s'épanouira et l'amour se refroidira. Le miracle des stigmates était donc nécessaire pour enflammer l'amour en montrant l'amour sans limite et la miséricorde de Dieu. L'eschatologie est à nouveau présente dans la référence typologique à Benjamin et Paul, qui représente tous deux des tard-venus, des personnes qui se tiennent à la fin d'une lignée, et représentent une expérience mystique. On peut voir un dernier morceau de preuve textuelle dans la relation entre le corps de François dans l'expérience des stigmates et la qualité inhabituelle de son corps dans la mort. Ce matériau n'est pas particulier à Bonaventure. On le trouve en Celano I et II<sup>54</sup>. Par contre les Trois compagnons sont beaucoup plus discrets en décrivant l'état du corps de François<sup>55</sup>. Chez Bonaventure, à la fois dans les sermons et dans la *Legenda*, le corps de François est décrit dans ce que l'on ne peut qu'appeler la gloire de la résurrection<sup>56</sup>. Bonaventure semble voir un signe dans le contraste entre la couleur « noir et rouge » de la peau de François lorsqu'il était intérieurement crucifié et transformé en Christ et la couleur « blanche et lumineuse » de sa chair dans la mort. Le schéma croix/gloire, mort/résurrection est ainsi complet. Le *transitus* a été vécu jusqu'à son accomplissement eschatologique.

#### **4) LES STIGMATES COMME JUSTIFICATION DE LA VIE DE FRANÇOIS**

La signification rétroactive des stigmates de François est un thème que nous trouvons avec quelque consistance et dans la *Legenda maior* et dans les sermons. On ne la trouve explicitement ni en *Celano* ni chez les *Trois compagnons*. Il est intéressant de comparer comment Bonaventure utilise les stigmates en référence à François et comment les exégètes contemporains utilisent la résurrection en référence au Christ.

<sup>53</sup> *Sermo V* (IX, 593) ; *Leg. mai. prolog.* n°1 (VIII, 504).

<sup>54</sup> *1Celano* 112-116 ; *2Celano* 217.

<sup>55</sup> *3 Socii*, 70.

<sup>56</sup> *Leg. mai.*, c.13, n°9 (VIII, 544-545) ; *Leg. mai.*, c. 15, n°1 (VIII, 547) ; *Sermo II* (IX, 580).

\*Zachary Hayes, *L'image théologique de st. François d'Assise dans les sermons de St. Bonaventure* \*

\* Traduction : A. Ménard \*

Les spécialistes modernes du Nouveau Testament ont montré clairement que l'idée de résurrection que l'on trouve dans les Écritures chrétiennes est une métaphore qui vient du monde apocalyptique juif<sup>57</sup>. Plus spécifiquement, la métaphore de la résurrection se situe dans le contexte d'une théologie de l'histoire apocalyptique. La lutte entre le bien et le mal dans l'histoire parviendra à une confrontation dans laquelle le bien qui crée le monde justifiera finalement son propre acte de création. Une dimension de cet acte final de Dieu sera justifiée par la résurrection pour la vie en Dieu. Le nouveau Testament vient de cette tradition théologique et utilise la métaphore de la résurrection pour parler de l'acte rédempteur de Dieu dans le Christ. Bien que le pouvoir du mal paraisse avoir triomphé le Vendredi saint, Dieu accepte, en définitive, la vie de Jésus et la couronne d'une signification éternelle. En agissant ainsi, Dieu justifie Jésus et la cause pour laquelle Jésus a sacrifié sa vie. Ainsi, dans le développement de la réflexion du Nouveau Testament, la vie de Jésus commence à assumer une signification qui fait autorité mais qu'elle n'aurait pas sans la résurrection.

C'est de manière très semblable que Bonaventure traite des stigmates de François. Dans la *Legenda maior*, la stigmatisation paraît valider la vie de François et lui donner son autorité à l'égard des frères. La parole et l'exemple de François sont à considérer comme parfaitement chrétien parce qu'il "porte le sceau du grand prêtre, Jésus-Christ"<sup>58</sup>. Ce thème est davantage développé dans les sermons. Dans le sermon V, qui date sûrement du temps où, à l'université, Bonaventure participait à la controverse sur la pauvreté, le thème est traité très minutieusement. Si dans ce contexte l'une des préoccupations de Bonaventure consistait à légitimer la « voie » des mendiants comme une voie authentiquement chrétienne, cela jette de la lumière sur la façon dont Bonaventure développe ce thème.

De fait, il part de l'analogie du sceau du pape qui, apposé à un document, rend ce document officiel. Le Christ a ainsi apposé son sceau sur le corps de François, un fait qui confirme irrévocablement l'enseignement du petit pauvre. On pense au texte de Paul sur la résurrection en 1 Corinthiens 15 lorsque Bonaventure, comme Paul, va jusqu'à parler du grand nombre des témoins de l'événement dont il s'occupe. Ceux-ci comprennent "de nombreux laïcs et plus de cent clercs"<sup>59</sup>. L'authenticité du miracle est également attestée par la confirmation de la Curie romaine. Dans ce sermon la première préoccupation de Bonaventure semble donc être d'établir la réalité des miracles comme un fait qui légitime la vie de François et donc celle des frères.

Si la métaphore du sceau sur un document papal fait pressentir que la question de la Règle se cache en arrière plan, le sermon IV confirme

---

<sup>57</sup> J. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik : Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran*, Neukirchen, 1969 ; P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia, 1975 ; J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination : An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York, 1984.

<sup>58</sup> *Leg. mai.*, c. 13, n°9 (VIII, 544-545).

<sup>59</sup> *Sermo V* (IX, 593)



parfaitement ce pressentiment, la même métaphore y apparaît en effet lorsque Bonaventure explique comment Dieu imprima les stigmates au moment même où François cherchait à faire approuver sa Règle<sup>60</sup>. Le sermon pour le transfert du corps de François établit la même liaison entre l'approbation de la Règle par l'Eglise et l'approbation de François par Dieu<sup>61</sup>.

Le sermon I envisage la métaphore de manière plus théologique. La seconde partie du sermon s'appuie sur le texte d'Aggée 2,23 : "Je ferai de toi comme un sceau"<sup>62</sup>. Le sceau est manifestement la marque de la passion du Christ imprimé sur le corps de François. Autour de cette métaphore, Bonaventure rassemble une grande part de sa compréhension théologique de François. Il distingue quatre qualités de ce sceau remarquable. François est comme un sceau qui a retrouvé sa forme. Cela se rapporte à toute la théologie de la conversion de François et de l'appel à la conversion décrit précédemment comme la part obscure de l'eschatologie franciscaine. François est re-formé à la ressemblance du Christ par ses gémissements, ses pleurs et sa souffrance. François ressemble à un sceau transformé. Bonaventure l'explique en faisant appel à la tradition de la mystique de l'amour qui met l'accent sur le pouvoir transformant de l'amour. Il ressemble à un sceau imprimé. Bonaventure souligne par là la qualité exemplaire de toute la vie de François ; il s'agit de l'incorporation vitale de tout l'itinéraire spirituel vers Dieu. Finalement François ressemble à un sceau déclaratoire. Puisque François était lui-même mu par un profond désir du salut de toute l'humanité, la stigmatisation n'est pas seulement une expérience personnelle, elle appelle tous les humains à prendre le chemin de la vie. La signification prophétique et eschatologique des stigmates est alors explicitée par la citation d'Apocalypse 7,2 et d'Ezéchiel 9,4.

## CONCLUSION

En bref : l'image de François que l'on trouve dans les sermons ne montre pas de distinction entre la vocation de François et celle de l'Ordre. L'accent est mis dans la présentation sur François comme figure exemplaire de l'itinéraire spirituel chrétien soit pour les frères, soit pour les laïcs. Toutes les vertus individuelles et les éléments spécifiques de la vie des frères s'agglomèrent autour du dynamisme de l'itinéraire spirituel qui culmine dans l'expérience extatique de Dieu. Il s'agit d'une interprétation de François essentiellement religieuse et théologique.

Ce fait est d'importance considérable lorsqu'il s'agit d'essayer de débrouiller le problème de l'Ordre, s'il se rapporte ou non à St François. L'Alverne demeure la Saint Montagne de l'Ordre, un Ordre pour qui l'exemple de François est toujours un appel. Mais encore plus largement, Le François de Bonaventure – même au sommet de son expérience – reste une invitation exemplaire qui s'adresse "à toutes les personnes vraiment spirituelles" qui "ont été invitées par Dieu à un tel passage et au rapt de l'esprit plus par

---

<sup>60</sup> *Sermo IV* (IX, 587).

<sup>61</sup> *De transl.* (IX, 534).

<sup>62</sup> *Sermo I* (IX, 574-575).

l'exemple que par la parole<sup>63</sup>. Si c'est ainsi que Bonaventure comprend François en 1259, cela reste l'image directrice de son interprétation au moins jusqu'en 1267, date du dernier de ces sermons. Cette interprétation, dans ses grandes lignes, correspond à l'image de François de la *Legenda maior*. Lorsqu'on la situe sur l'arrière fond des réflexions antérieures de Bonaventure sur François et l'idéal franciscain dans les *Questions disputées sur la perfection évangélique*, dans le *Commentaire de Luc*, puis de ses réflexions postérieures dans *La défense des pauvres* comme dans ses écrits adressés à l'Ordre ou se rapportant à l'Ordre, il nous semble qu'il y a peu de raison de dire que Bonaventure n'a pas réellement compris le Saint d'Assise ou que le ministre général qu'il était, a conduit l'Ordre sur la base d'une théologie de compromis. Ces écrits indiquent qu'il a constamment maintenu devant l'Ordre une vision de François très élevée. Mais il pensait que l'Ordre comme institution empirique était "en route" et non au terme. Ce qui est impliqué ici, est la théologie d'un itinéraire spirituel orienté vers une expérience contemplative profonde et débordante de grâce qui peut apparaître comme une anticipation dans l'histoire de la consommation eschatologique éternelle. L'expérience extatique de Dieu est une forme d'eschatologie verticale ; c'est une anticipation de l'éternelle relation qui s'établira entre Dieu et l'humanité et qu'on expérimente déjà de manière transitoire dans l'histoire. Comme institution historique, l'Ordre empirique des frères n'est pas l'*ordo séraphique*. Cela n'est pas que déficience de la part des frères, c'est beaucoup plus profondément que l'itinéraire ne peut jamais s'identifier avec l'objectif. L'objectif ultime de l'itinéraire spirituel est l'union d'amour finale entre Dieu et la création dans laquelle les créatures seront pleinement comblées. Compte tenu de cela, une expérience extatique anticipatoire dans l'histoire doit être considérée comme avant dernière. Comme expériences personnelles profondes entre Dieu et ses créatures, ces expériences anticipatoires ne peuvent être identifiées avec une institution.

Le terme *ordo seraphicus* ne doit pas être considéré comme l'élément d'un regroupement de symboles eschatologiques qui entoure la frontière entre le temps et l'éternité, entre l'histoire et l'eschatologie. Il pointe vers ce que Bonaventure espère certes avant le retour du Seigneur au dernier jour. Il symbolise que le nombre croissant de gens qui imitant l'exemple de François d'Assise, s'élèveront – déjà dans l'histoire – jusqu'à une expérience plus profonde de Dieu comme ce qui s'est réalisé en François sur l'Alverne. François et ceux qui le suivent doivent être les exemplaires de la dynamique de l'itinéraire spirituel. Que leur vision de l'itinéraire puisse être regardée par les autres comme un authentique itinéraire spirituel découle de l'expérience eschatologique anticipatoire de François quelques années avant la fin de son itinéraire terrestre. C'est seulement à ce moment que François devient – par la vertu d'une espèce d'eschatologie proleptique – l'exemplaire de l'*Ordo seraphicus*. Comme tel, il est l'exemplaire non seulement des frères mais aussi de tous ceux qui veulent s'embarquer pour un authentique itinéraire de l'esprit jusqu'en Dieu.

---

<sup>63</sup> *Itin.*, c.7,n°3 (V,312).