

Laurentianum, 32 (1991) 104-145.

Regis J. ARMSTRONG, O.F.M.Cap.

**CLAIRE D'ASSISE, LES DAMES PAUVRES
ET LEUR MISSION ECCLÉSIALE,
DANS LA PREMIÈRE VIE DE THOMAS DE CELANO**

Regis J. ARMSTRONG O.F.M.Cap., *Clare of Assisi, the poor Ladies, and their ecclesial Mission in the "First Life" of Thomas of Celano*, in *Laurentianum* 32 (1991) 104-145. Traduction André Ménard.

CLAIRE D'ASSISE, LES DAMES PAUVRES ET LEUR MISSION ECCLÉSIALE, DANS LA PREMIÈRE VIE DE THOMAS DE CELANO

A lire ce qu'a écrit Claire et ce qu'on a écrit sur elle, entre 1212 – date de son entrée dans la vie de pénitence à l'école de saint François – et 1263 – date de la présentation de la *Legenda Maior* de saint Bonaventure au chapitre de Pise, - il apparaît clairement que ces documents ont été, pour la plus grand nombre d'entre eux, écrits par des hommes. Dans l'introduction à *Claire d'Assise : Premiers Documents*, je faisais la remarque suivante :

"Dans ces écrits d'origine masculine, on trouve une double tendance : ils expriment beaucoup d'estime et de respect à l'égard de Claire - même de son vivant - et ils imposent une vision masculine qui ne cherche pas à comprendre le caractère unique de son expression féminine de l'idéal franciscain"¹.

Thomas de Celano en est un exemple remarquable, même s'il a su, mieux que d'autres, reconnaître que Claire était en train d'accomplir, de façon mystérieuse, le mandat que François avait reçu à Saint Damien : "Va, François, répare ma maison qui, tu le vois, tombe en ruine"².

Etre associé à celles qui suivent Claire au 20^e siècle, nous apprend à respecter leur vie de retrait et à reconnaître que nous ne comprendrons jamais pleinement celle-ci ; autrement dit, nous en arrivons à saisir que le sens de cette vie n'est accessible qu'à celles qui la vivent. D'autre part, la sensibilité aux nuances et perspectives féminines que nous trouvons dans les données historiques fournies par la tradition du Second Ordre, s'exprime encore aujourd'hui. Cette double constatation peut renouveler l'étonnement que nous éprouvons devant la manière dont Thomas de Celano perçoit la sainteté de Claire d'Assise et des Dames Pauvres de Saint Damien et comprend leur mission ecclésiale. Tout en leur montrant manifestement beaucoup de respect et d'estime, Thomas de Celano semble avoir pressenti le rôle unique qu'elles jouaient dans la reconstruction de la maison de Dieu et dans sa manière étroite de comprendre celle-ci.

En un sens, nos réflexions se rapportent à la façon dont Thomas de Celano perçoit Saint Damien, le lieu où Claire et les Dames Pauvres habitent. Saint Damien devient pour lui un symbole de la mission de François et de ceux qui le suivent, et comme tel, un leitmotiv de toutes ses "Vies" de François. C'est probablement le mot de "symbole" qui exprime, au mieux, la place singulière de Saint Damien

¹ *Clare of Assisi : Early Documents*, transl. and ed. Regis J. Armstrong, Paulist Press, New York/Mahwah, 1988, p. 27.

² Thomas de Celano, *Vita secunda*, 10, in *Saint François d'Assise, Documents*, Ed. Franciscaines, Paris, 1981, p. 329.

dans les écrits de Thomas de Celano. A l'extérieur, les murs parlent de mystère et incitent le visiteur à s'étonner de la vie et de l'activité à l'intérieur. Ce terrible enfermement nous tétanise, défie nos esprits scientifiques et affamés de réponse, et nous contraint à accepter qu'il y ait du mystère dans nos vies. Thomas de Celano semble toutefois avoir eu l'intuition que Saint Damien était un symbole de l'Eglise, symbole matériellement limité, soumis au temps, mais formé de femmes dont la vocation transcendait les frontières du monde qui était le leur.

LA VISION ECCLÉSIALE DE THOMAS DE CELANO.

François est canonisé le 16 juillet 1228. Peu de temps après, le Pape Grégoire IX charge Thomas de Celano d'écrire une vie officielle du saint. D'après une remarque d'un manuscrit parisien datant de la fin XIII^e ou du début XIV, Grégoire IX aurait, le 25 février 1229³, approuvé la *Première vie* de saint François que Thomas de Celano venait de terminer. Thomas de Celano, lui-même, nous dit qu'il a recueilli ses informations auprès de ceux qui avaient suivi François et avaient été les témoins des événements rapportés. Claire a, certainement, fait partie de ceux qu'il a consultés, même s'il ne mentionne aucun apport particulier et ne laisse rien entrevoir du rôle de celle-ci dans la composition de la *Première Vie*. Thomas de Celano était trop préoccupé d'offrir un portrait de François conforme aux usages de l'hagiographie traditionnelle et de mener à son terme le mandat qu'il avait reçu du Pape Grégoire IX. On ne pensait pas, alors, que des détails comme les interviews avaient autant d'importance que le modèle de sainteté qui resterait pour l'édification des âmes chrétiennes.

Depuis Paul Sabatier, les spécialistes ont examiné le rôle du pape Grégoire IX dans la composition de cette *Première Vie* ; ils se sont donc demandé si Thomas de Celano avait été plus fidèle à la vision que le pape avait du saint ou à la vision de ceux qui avaient suivi François⁴. Sans nous enliser dans ces discussions, on voit bien que cette biographie de Thomas de Celano constituait une partie de ce que Grégoire IX avait programmé afin de se servir de l'Ordre fondé par saint François dans la réforme de l'Eglise. Nombre de thèmes et de corollaires de la bulle papale de canonisation, *Mira circa nos*, sont repris dans l'œuvre de Thomas de Celano. Voici, à titre d'exemple, ce que dit Thomas de Celano lorsqu'il décrit la mission de François :

" La perversité hérétique était confondue, la foi de l'Eglise exaltée et à la joie des fidèles, les hérétiques se cachaient...Les signes distinctifs de la sainteté apparaissaient tellement en lui que personne n'osait s'opposer à lui en paroles, puisque c'est vers lui seul que se tournait l'ensemble du peuple. Il pensait qu'entre toutes choses et par-dessus tout, il fallait tenir, vénérer et imiter la foi de la sainte Eglise Romaine, en laquelle seule consiste le salut de tous ceux qui doivent être sauvés" [1Cel 62 ; cf. DV 245].

⁶*Confundebatur haeretica prauitas, extollebatur fides Ecclesiae, et fidelibus iubilantibus, haeretici latitabant.* ⁷ *Nam tanta in eo apparebant insignia sanctitatis, quod nemo se illi audebat uerbis opponere, cum ad ipsum solummodo respiceret frequentia populorum.* ⁸ *Inter omnia et super omnia fidem sanctae Romae Ecclesiae seruandam, uenerandam et imitandam, in qua sola consistit omnium saluandorum.* [1Cel 62⁶⁻⁸ ; FF 338]

Ailleurs Thomas écrit :

"N'était-il pas un ouvrier remarquable puisque c'est suivant son exemple, sa règle et son enseignement, - il faut le dire - , que, chez les hommes et les femmes, se rénove l'Eglise du Christ et triomphe la triple milice de ceux qu'il faut sauver" [1Cel 37 ; Cf. DV 224].

⁶ *Egregius nempe artifex ad cuius formam, regulam et doctrinam, efferendo praeconio, in utroque sexu Christi renouatur Ecclesia et trina triumphat militia saluandorum.* [1Cel 37⁶, FF 312]

³ Cf. *Analecta Franciscana X, Legendae S. Francisci Assisiensis Saeculis XIII et XIV conscriptae a patribus Collegii, Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi, 1926-1941, p. XI. [Nous citerons le texte latin de Celano dans l'édition de Fontes Franciscani Edizioni Porziuncola, 1995 [F.F.] et la traduction française de D. VORREUX, Saint François d'Assise, documents, Editions franciscaines, 1968², [DV] à moins que nous traduisions nous-mêmes et renvoyons seulement à Vorreux pour comparaison avec le contexte [Cf. DV].]*

⁴ Cf. Yolanda de Prada and Francisco Valdivia, *La Ecclesiologia e San Francisco*, *Franciscanum* 72 (1985), pp. 284-294; Regis J. Armstrong, *Mira circa nos : Gregory view of the saint, Francis of Assisi*, in *Laurentianum* 3 (1984), pp. 385-414.

Comme l'exprime fort bien John Michael Phelps, "Thomas de Celano élève le saint au niveau historique et théologique de l'*exemplaire* : durant sa vie terrestre, il commence la réforme de l'Eglise, et laisse, après lui, une *forma*, un *modèle* pour continuer la réforme"⁵.

Il semble donc tout à fait juste que Thomas ait voulu s'appuyer sur le mandat que François reçut lors de sa rencontre avec le Christ à Saint Damien. Le "*François, va, répare ma maison qui, tu le vois, tombe en ruine*", permettait de souligner la théologie précise de l'Eglise que Thomas de Celano désirait développer dans la *Première Vie*. Il faudra, par contre, attendre quelque seize années avant que Thomas l'incorpore à d'autres événements pour rappeler aux frères les idéaux du saint. Pourquoi Thomas de Celano a-t-il, dans sa première biographie, omis un événement de cette importance ? A-t-il su ce qui s'était passé lorsque François s'était agenouillé devant le crucifix dans l'église en ruine de Saint Damien ? A-t-il dépendu de ces témoignages qui ne se manifestèrent que plus tard à l'appel de *Crescentius a lesi* ? S'il le savait, s'agissait-il d'une vision de Saint Damien qui ne coïncidait pas avec la vision ecclésiale de la *Première Vie* ? Pour répondre à ces questions, nous devons regarder de près les deux textes qui se rapportent à Saint Damien.

Il s'agit d'abord de la description que Thomas fait de la réponse première et spontanée de François à l'appel de Dieu. Parlant du retour de Foligno où François a vendu quelques pièces de tissu précieux qui appartenaient à son père, Thomas de Celano mentionne, pour la première fois, Saint Damien.

"Comme il revenait vers la cité d'Assise, il trouva au bord du chemin une église qu'on avait, dans les temps anciens, édifiée en l'honneur de Saint Damien et qui, en raison de son ancienneté, menaçait de s'effondrer dans un proche avenir" [1Cel 8 ; Cf. DV 196].

⁶ *Cumque uersus ciuitatem Assisii remearet, reperit iuxta uiam quamdam ecclesiam, quae in honorem sancti Damiani fuerat antiquitus fabricata, sed casum proximum ex uetustate nimia minabatur". [1Cel 8⁶ ; FF 284]*

Thomas poursuit en décrivant l'entrée de François à Saint Damien et sa rencontre avec un pauvre prêtre auquel il offre l'argent qu'il vient d'acquérir. Rien ne suggère que François ait eu une expérience mystique durant laquelle il aurait reçu un mandat divin. Non, Saint Damien signifie l'occasion donnée à François de se montrer généreux à l'égard d'un pauvre prêtre, un geste en quelque sorte symbolique, dont le sens va se révéler à mesure que le drame progressera. Saint Damien fournit aussi l'occasion du grand affrontement entre François et son père, Pietro, autre tension symbolique où le jeune homme idéaliste et généreux est opposé à son père pragmatiste et mondain. Donald Weinstein et Rudolph M. Belle font remarquer :

"Il paraît raisonnable de penser que nombre d'Italiens du XIII^e siècle (et on doit mettre parmi eux Thomas de Celano) et bientôt d'autres (auteurs), en arrivèrent à voir en François l'incarnation de ces vertus qu'ils se contentaient d'honorer à l'occasion. Ils recherchaient le profit mais pensaient que la pauvreté était un objectif élevé. Ils poursuivaient les honneurs mais reconnaissaient que l'humilité était plus agréable à Dieu. Ils donnaient priorité à leurs besoins et à ceux de leur famille mais reconnaissaient que le Christ leur commandait de faire passer leurs compagnons avant"⁶.

Thomas de Celano nous présente pourtant une vision théologique de la réforme ecclésiale en notant que Saint Damien était "une église qu'on avait, dans les temps anciens, édifiée (*fuerat antiquitus fabricata*) et qui, en raison de son ancienneté (*ex uetustate nimia minabatur*), menaçait de s'effondrer dans un proche avenir". Il est certain qu'il rappelait ainsi que l'Eglise datait de plusieurs siècles au moment où François la visitait (Marino Bigaroni signale la première référence à cette église dans un document de 1030, tout en suggérant une construction bien antérieure)⁷. Mais, dans la *Première Vie*, Thomas de Celano ne cesse d'utiliser *antiquitus/antiquus* ou *uetus/uetustas/uetustus* et il le fait si souvent dans un contexte ecclésial qu'il nous donne l'impression que ce n'est pas seulement Saint Damien qui lui paraît vieux mais tout autant l'Eglise institution.

⁵ John Michael Phelps, *A Study of the Renewal Ideas in the Writings of the Early Franciscan*:1210-1256. (Ph. D. dissertation, University of California, Los Angeles, 1972). Un travail qui donne à penser et qui a fortement inspiré cet article.

⁶ D. Weinstein and R.M. Bell, *Saints and Society : The two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1982, p. 8.

⁷ M. Bigaroni, *San Damiano-Assisi : The First Church of Saint Francis*, Franciscan Studies (1985), pp 45-97.

Néanmoins, Thomas n'insiste pas plus longtemps sur la présence de François dans la vieille église qui s'écroule : il se concentre sur le drame qui se déroule entre le père et le fils et qui se terminera devant l'évêque d'Assise. Après quoi, il place François, une fois de plus, à Saint Damien et nous décrit sa première activité :

"Voici donc le premier travail qu'entreprend le bienheureux François, après avoir obtenu d'être libéré de la main de son père selon la chair : il construit à Dieu une maison ; il n'essaie pas d'en faire une neuve, il répare l'ancienne, restaure l'antique ; il n'en enlève pas le fondement mais construit sur celui-ci et lui, l'ignorant, il réserve toujours ce privilège au Christ : car nul ne peut poser d'autre fondement, que celui qui a été posé, le Christ Jésus" (1Co 3,11)" [1Cel 18 ; Cf. DV 205].

¹ *Primum itaque opus quod beatus Franciscus aggreditur, liberatione sui de manu carnalis patris obtenta : domum construit Deo, illamque non de nouo facere tentat, sed ueterem reparat, uetustam resarcit ;² non fundamentum euellit, sed super illud aedificat, praerogatiuam licet ignorans, semper reseruans Christo : Fundamentum enim aliud nemo potest ponere, praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus(1Cor 3,11)" [1Cel 18^{1,2}, FF 293].*

Une fois encore, nous voyons que Thomas se sert de *vetus* et *vetustus* pour décrire Saint Damien. A cet endroit, il introduit pourtant un contraste qui apparaît sans cesse dans la composition de la *Première Vie* : le vieux et le neuf. Ce contraste est exprimé plus clairement au deuxième livre de la *Première vie* :

"Toute la terre connut ainsi, en lui et par lui, une joie inespérée et une sainte nouveauté : le rejeton de l'antique religion renouvela subitement ceux qui avaient longtemps vieillis et étaient bien vieux" [1Cel 89 ; Cf. DV 269].

⁵ *Facta est proinde in eo et per eum orbis terrarum insperata exsultatio et sancta nouitas : antiquae religionis germen inueteratos diu et ueteres multum subito innouauit" [1Cel 89⁵, FF 365].*

Thomas parle d'une "sainte nouveauté" (*sancta nouitas*) et nous permet ainsi de comprendre son emphatique description de François comme "nouveau chevalier du Christ" (1Cel 9), comme "nouvel athlète du Christ" (1Cel 89) et son usage continu de l'adjectif nouveau pour décrire bien des aspects de la vie et du ministère de François. En fait le mot *nouus*, nouveau, apparaît trente neuf fois dans la *Première Vie* et par contraste une seule fois dans la *Seconde Vie* et vingt quatre fois dans le *Traité des miracles*. Cette nouveauté apportée par François est décrite avec une variété d'images, comme le montre amplement John Michael Phelps:

"Lui sont associés : un nouveau mystère (1Cel 85), un nouveau chant (1Cel 126), un nouveau Bethléem (1Cel 85), de nouveaux miracles (1Cel 118, 121), un vin nouveau (1Cel 74), une joie nouvelle (1Cel 119) des eaux nouvelles (1Cel 151), de nouveaux enseignements (1Cel 26) et un nouveau rite (1Cel 89)"⁸

Thomas accentue l'ancienneté de Saint Damien qui est prêt à s'effondrer à cause de l'âge, afin de souligner, par contraste, la nouveauté et la vitalité de François. Autrement dit, le décor est en place pour qu'entre en scène ce nouvel et jeune rénovateur de l'Eglise.

Dans ce passage, la phrase essentielle est celle où Thomas affirme : "il n'essaie pas d'en faire une neuve (*de nouo*), il répare l'ancienne et restaure l'antique". Ce simple énoncé nous offre une merveilleuse synthèse d'une théologie de la réforme qui caractérise tant de textes de la littérature ecclésiale de la Réforme. Gerhart Ladner définit "l'idée de réforme", comme "l'idée des efforts libres, intentionnels, toujours perfectibles, multiples, prolongés et toujours répétés que l'homme fait pour affirmer de nouveau et augmenter les valeurs qui sont déjà présentes dans cette réalité composée de matériel et de spirituel qu'est le monde".⁹ A la lumière de cette théorie de la réforme, François devient pour Thomas de Celano le modèle du réformateur de l'Eglise : il respectait le passé, la tradition sur laquelle l'Eglise était construite, et ne cessait d'affirmer, de mettre en valeur et de souligner sa place. Thomas de Celano ne fait que redire sa conviction lorsqu'il affirme aussitôt après : "*il n'en enlève pas le*

⁸ J. M. Phelps, *A Study of the Renewal Ideas in the Writings of the Early Franciscans: 1210-1256*, p. 7.

⁹ Gerhart Ladner, *The Idea of Reform ; Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Harper and Row, New York, Evanston and London, 1967, p. 35.

fondement mais construit sur celui-ci et lui, l'ignorant, il réserve toujours ce privilège au Christ : car nul ne peut poser d'autre fondement, que celui qui a été posé, le Christ Jésus (1Co 3,11)". Merveilleuse intuition de Thomas de Celano identifiant le Christ avec le fondement de l'Eglise et réalisant que cette identification est la source d'où jaillissent l'enthousiasme et la vitalité de François. Mais Thomas de Celano savait, - alors que François ne savait pas, - que ce qui était en train d'arriver c'était la remise de la structure, - l'Eglise, - sur son fondement précis, - la vie évangélique, - si souvent oublié des autres réformateurs. En réparant Saint Damien, ce "composé matériel et spirituel du monde", François inscrivait un nouveau programme de réforme de l'Eglise, un programme écrit avec les traits purs et simples de l'Évangile. Thomas donne un sommaire poétique de la mission de François :

"En effet, comme l'enseignement de l'évangile n'était pratiquement plus mis en oeuvre, non pas seulement en quelque endroit mais vraiment partout, Dieu l'envoya pour que, partout dans le monde entier, à l'exemple des Apôtres, il rende témoignage à la vérité ...Il renouvela les anciens miracles, alors que grâce à un ordre nouveau bien que d'inspiration ancienne qui étendait partout les rameaux de la religion sacrée, était plantée dans le désert de ce monde, une vigne généreuse dont les fleurs exhalaient la suave odeur des saintes vertus". [1Cel 89 ; Cf. DV 269].

² *Nam cum doctrina euangelica, etsi non particulariter sed generaliter ubique multum per opera defecisset, missus est hic a Deo, ut uniuersaliter per totum mundum Apostolorum exemplo perhiberet testimonium ueritati...⁷ Renouata sunt per eum antiqua miracula, dum in deserto mundi huius, ordine nouo sed antiquo more, plantata est uitis fructifera, proferens flores suauitatis in odorem uirtutum sanctarum, ubique sacrae religionis palmites extendendo" [1Cel 89^{2,7}, FF 365]*

Sur cet arrière-fond, nous pouvons mieux apprécier le sens que Thomas de Celano donne au retour de François à Saint Damien. A nouveau et pour la troisième fois, il met l'accent sur la condition d'ancienneté de l'Eglise mais énonce maintenant sans équivoque que François l'a réparée avec ardeur (*studiosus*) et en peu de temps (*in breui tempore*) grâce à l'aide de Dieu. Nous n'apprenons rien sur le drame qui se préparait dans les coulisses pendant que cela se passait. Manque la prophétie que Saint Damien deviendra un monastère de "saintes Vierges du Christ" ; manque aussi la description de l'humiliation endurée par François alors qu'il allait mendier ce qui était nécessaire à la construction. Au lieu de tout cela, nous restons avec cet énoncé simple et terre à terre que rehausse seulement la conscience qu'a Thomas de Celano de ce qu'implique en profondeur et pour l'Eglise universelle, la reconstruction de Saint Damien.

LE ROLE DE CLAIRE ET DES DAMES PAUVRES

Le rôle autosacrificiel d'un symbole a toujours consisté à désigner, au-delà de lui-même, le mystère qu'il contient. Un symbole est d'autant plus effectif qu'il est transparent. Et pourtant, c'est paradoxalement lorsque le symbole nous demande de défier nos préjugés conceptuels, qu'il nous enrichit le plus en nous conduisant au-delà de nous mêmes. Dans le cas de Saint Damien, il nous est facile, au-delà du simple repère de son ancienne structure matérielle, de rejoindre la connaissance de l'Eglise universelle qui est ainsi signifiée et l'appel à s'impliquer activement, à ce moment-là, dans sa réforme et son renouvellement. En même temps, cependant, le fait que Saint Damien n'était plus seulement une Eglise mais était devenu un monastère de femmes recluses et contemplatives, nous pousse à nous interroger davantage sur l'ecclésiologie que nous mettons en oeuvre.

Thomas de Celano semble être conscient de cette dynamique. Nous avons vu, comment, avec talent, il nous fait passer de la perception d'une église matérielle, limitée dans le temps et l'espace, à une église façonnée par l'Esprit, sans âge et universelle. Il nous fait passer, avec autant de talent, de la considération de François à celle de Claire. Il nous amène ainsi de ce qui est obvis et transparent jusqu'à ce qui est bien plus énigmatique et incompréhensible et ce faisant, il nous défie avec des questions qui portent sur notre théologie de l'église et sur notre rôle à l'intérieur de celle-ci. Aussitôt après l'énoncé du travail de François à Saint Damien, Thomas continue :

Voici le lieu saint et bienheureux

où
la glorieuse religion et l'ordre excellent
des Dames pauvres et des Vierges saintes,
presque six ans après la conversion de saint François,
et grâce à ce même saint homme,
reçut un heureux commencement ;
où
Dame Claire,
originaire de la cité d'Assise,
pierre
plus précieuse et plus forte
que
toutes les autres pierres qui s'ajouteront à elle,
fut posée comme fondement ;
En effet,
après le début de l'ordre des frères,
comme la dite Dame
avait été convertie à Dieu
par les exhortations du saint homme,
elle servit
au progrès de beaucoup d'autres
et
à l'exemple d'une foule innombrable ;
Noble de naissance, plus noble encore par grâce,
Vierge en son corps, très chaste en son esprit,
jouvencelle encore, mais sage comme une ancienne,
ferme en son projet de vie et consumée de désir dans l'amour divin
comblée de science et plus encore d'humilité :
Claire par son nom, plus claire par sa vie, très claire par sa vertu.
[1Cel 18 ; Cf. DV 205-206].

⁴ *Hic est locus ille beatus et sanctus, in quo gloriosa religio et excellentissimus ordo pauperum Dominarum et sanctarum uirginum, a conuersione beati Francisci fere sex annorum spatio jam elapso, per eundem beatum uirum felix exordium sumpsit ;* ⁵ *In quo Domina Clara Ciuitate Assisi oriunda, Lapis pretiosissimus atque fortissimus caeterorum superpositorum lapidum exstitit fundamentum.* ⁶ *Nam cum post initiationem ordinis Fratrum, dicta domina sancti uiri monitis ad Deum conuersa fuisset, multis exstitit ad profectum et innumeris ad exemplum.* ⁷ *Nobilis parentela sed nobilior gratia ; uirgo carne, mente castissima ; aetate iuuenula sed animo cana ;* ⁸ *constans proposito et in diuino amore ardentissima desiderio ; sapientia praedita et humilitate praecipua : Clara nomine, Vita clarior, Clarissima moribus". [1Cel 18, FF 294]*

La description poétique de Claire par Thomas de Celano contient déjà toute l'imagerie dont, vingt sept ans plus tard, Alexandre IV forcera les traits lorsque, dans *Clara claris praeclara*, il proclamera la sainteté de Claire. Son rôle à l'origine des Dames Pauvres de Saint Damien, le caractère avantageux et exemplaire de sa vie, la nature incandescente de ses vertus, tout cela incite Thomas à jouer avec la signification de son nom, Claire : "claire par son nom, plus claire par sa vie, très claire par sa vertu". Il est difficile de lire ces lignes sans imaginer la réaction de Claire entendant cela lorsque les Dames Pauvres célébraient la fête de Saint François. Nous pouvons aisément comprendre pourquoi Thomas est devenu si discret dans la *Seconde Vie* : il ne mentionne jamais le nom de Claire et insiste sur la sainteté de toutes les saintes vierges de Saint Damien.

Artiste merveilleux qui n'épargne aucun effort pour affiner son portrait, Thomas de Celano définit la place de Claire dans le tableau de Saint Damien en une phrase prégnante de richesse biblique et d'implication théologique. "Dame Claire, originaire de la cité d'Assise, pierre plus précieuse et plus forte que toutes les autres pierres qui s'ajouteront à elle, fut posée comme fondement". Les éditeurs de l'édition critique de la *Première Vie*, les frères de Quaracchi, ont noté des allusions au Premier livre des Rois [7,9-10], concernant la description du palais de Salomon, et au livre de l'Apocalypse [21,19], se rapportant à la description des murs de la Jérusalem céleste. Les deux passages parlent de la composition des fondations : le texte de l'Ancien Testament met l'accent sur le choix de pierres d'un grand prix "taillées sur mesure, ornées sur leur face interne et externe" (3Rg 7,9-10); le texte du Nouveau Testament dit que "les fondements de la muraille de la ville étaient ornés de toutes sortes de pierres précieuses" (Apo. 21,19). Dans les deux cas, nous pouvons remarquer combien l'auteur inspiré insiste sur le caractère précieux des pierres et leur aptitude à entrer exactement dans les plans de l'architecte et dans son schéma d'ornementation. Thomas de Celano, qui s'y entendait en citations, a probablement choisi ces textes, avec soin, afin de nous faire saisir la pertinence du choix de Claire dans la reconstruction de cette structure. Il nous faut encore être attentif au fait qu'il donne plus de force à ces allusions bibliques en mettant au superlatif les adjectifs *pretiosus et fortis*. Cette simple retouche éclaire ce que nous avons déjà vu : la grande estime de Thomas pour Claire, pierre étincelante, choisie pour fortifier et orner la structure de Saint Damien.

L'usage du mot "fondation"(fondement) pour décrire le rôle de Claire semble cependant presque contradictoire. Quelques lignes avant nous l'avons vu refuser explicitement à François l'intention de "déterrer les fondations" et rappeler l'avertissement de Paul que "personne ne peut poser d'autre fondement que celui qui est déjà en place : le Christ Jésus". Et voilà qu'il utilise maintenant ce mot pour décrire la place de Claire dans "l'Ordre glorieux et admirable des Dames Pauvres". Y a-t-il un lien étroit entre ces réalités? Sans aucun doute ! Il nous faudra pourtant attendre que Thomas de Celano écrive la *Seconde Vie*, pour qu'il nous le montre dans l'un de ces passages dont l'imagerie poétique exprime si bien l'intention théologique de notre auteur :

Le souvenir de l'édifice spirituel
 bien plus noble que celui terrestre
 que le bienheureux père,
 après la réparation de cette église matérielle,
 pour l'accroissement de la cité d'en haut
 sous la conduite de l'Esprit saint,
 institua en ce lieu.
 Il ne convient pas de passer sous silence,
 il ne faut pas croire
 que
 c'est pour réparer
 un ouvrage en péril et qui s'écroulait
 qu'à partir du bois de la croix
 le Christ lui aurait parlé
 d'une manière si stupéfiante,
 que cela jeta dans la crainte ceux qui écoutaient
 et leur infusa la douleur.
 Mais, ainsi que l'Esprit Saint l'avait autrefois prédit,
 c'est là
 que devait être institué
 un Ordre de Vierges saintes
 qui
 en vue de la restauration de la maison céleste
 comme un beau tas de pierres vivantes
 devait y être transporté un jour.
 [2Cel 204 ; Cf. DV 495]

¹ Spiritualis aedificii memoriam, multo nobiliorem ab illa terrena quam beatus pater post illius materialis ecclesiae reparationem in augmentum ciuitatis supernae, Spiritu Sancto ductore, illo in loco instituit, non expedit silentio praeterire. ² Non est credendum quod pro perituro et labenti opere reparando, de ligno crucis sibi locutus fuerit Christus, modo utique sic stupendo, qui audientibus timorem incutit et dolorem immittit. ³ Sed, sicut olim praedixerat Spiritus Sanctus, Ordo sanctorum uirginum ibi debebat institui, qui ad restorationem caelestis domus uelut uiuorum lapidum expolita congeries, erat aliquando transferendus.[2Cel 204, FF 620]

Ce passage ne laisse aucun doute sur la perception de la réalité symbolique de Saint Damien par Thomas de Celano. François en a préparé la valeur de signe, une révélation et une réponse qui communiquait un sens nouveau à ce lieu ecclésial. Claire a cependant donné à ce symbole un nouveau langage en plaçant la révélation et la réponse à un niveau plus profond. Alors que la tentation aurait pu être de revenir au Saint Damien d'un François plein de jeunesse, celui qu'on aurait rejoint pendant son activité de reconstruction, Claire nous conduit par-delà l'église matérielle et visible jusqu'aux mystères intérieurs et spirituels de celle-ci. Pour le dire autrement : elle est celle qui mène à son achèvement le commandement, "répare mon église".

Thomas était-il en train de mettre en lumière un autre aspect de la personnalité de Claire, sa "transparence", en la désignant comme "fondation" si rapidement après avoir réitéré la prérogative du Christ d'être la seule fondation ? C'est difficile à dire, puisqu'il place Claire dans un contexte différent – Celui de l'Ordre des Dames Pauvres, - non celui de l'Eglise. La proximité des mots ne peut que renforcer l'impression que, tandis que le Christ est la fondation de l'Eglise, la transparence de Claire nous permet de voir, à travers elle, jusqu'au fondement de sa vie et de celle des Pauvres Dames, le Christ lui-même. La fondation – de l'Eglise, de Claire et du Second Ordre - était la même : le Christ.

Cela est peut-être renforcé par l'allusion quelque peu cachée au livre de l'Apocalypse avec laquelle Thomas de Celano introduit la liste et la description des vertus des Dames Pauvres.

Sur elle donc
surgit
la noble construction
de perles précieuses
dont la louange
n'appartient pas aux hommes mais à Dieu
puisque qu'une courte méditation et un bref discours
ne suffisent ni à la concevoir ni à la développer.
[1Cel 19 ; Cf. DV p. 206]

¹¹ *Super hanc quoque pretiosissimarum margaritarum nobilis structura surrexit, quarum laus non ex hominibus sed ex Deo est, cum nec angusta meditatio eam cogitare sufficiat, nec brevis locutio explicare*[1Cel 19, FF 294]

Nous avons vu précédemment que, dans une allusion à Apocalypse 21,19, la description de la fondation des murailles de la Jérusalem céleste était rehaussée par une variété de pierres précieuses. Peu après, nous découvrons dans l'Apocalypse une description des douze portes qui font partie des murs de la cité et qui conduisent à la cité céleste : "Les douze portes étaient douze perles ; ainsi chaque porte était d'une seule perle" (Apo 21,21). En spécifiant que les perles faisaient partie de la structure de sa métaphore, Thomas de Celano était peut-être en train de poursuivre son imagerie biblique. Si c'était le cas, il se pourrait bien qu'il ait été en train de faire allusion aux dimensions apostoliques et évangéliques de la nouvelle Jérusalem et de faire franchir un nouveau pas au symbolisme.

Quittant les fondations, il nous faut donc lever les yeux pour les fixer sur ces perles : il nous faut concentrer notre attention sur l'ensemble de la communauté de Saint Damien. Combien y avait-il de femmes à Saint Damien à ce moment-là ? C'est très difficile à dire puisque nous n'avons aucun document. Ce qui est significatif, toutefois, c'est la preuve de l'établissement de presque quarante monastères de Dames Pauvres ou Damianites, comme on les appelait, au temps de la *Première Vie*. Mais le nombre de femmes en clôture n'est pas aussi important que la renommée et l'attention qu'on leur accordait. Dès 1216, quatre ans après leurs débuts, Jacques de Vitry, cet observateur ambulant de la vie religieuse du début du XIII^e siècle, ne se contente pas de parler de leur style de vie mais note aussi leurs réactions à l'estime qu'elle recevait. En 1217, la réponse d'Honorius III à une lettre malheureusement perdue du Cardinal Hugolin confirme l'impression que, déjà en ces premiers temps, les Dames Pauvres recevaient une large approbation. Les lettres de 1220 et 1228 d'Hugolin, le futur Grégoire IX, suggèrent que la renommée des Dames Pauvres était loin de s'estomper. Ces développements de la *Première Vie* de Thomas de Celano constituaient, en quelque sorte, la crête d'une vague qui venait de loin.

Il est important d'attirer l'attention sur cette notoriété, mais aussi sur les perceptions de ces ecclésiastiques de haut rang. La réputation de sainteté des Dames Pauvres dépendait, après tout, du jugement de ceux qui les observaient et leur étaient dévoués, soit qu'ils passent par là, comme Jacques de Vitry ou se trouvent en position d'autorité, comme Honorius III ou Hugolin, ou plus intimement dévoués à leur bien, comme Thomas de Celano. Ce que Jacques de Vitry avait vu c'étaient des femmes qui vivaient près de la cité dans des maisons simples et pauvres, avaient embrassé une vie de pauvreté, travaillaient de leurs mains, et étaient auréolées de la louange et de l'approbation des autres^[10,11]. Honorius III confirme ces impressions en renvoyant simplement aux observations d'Hugolin.

"Votre lettre nous dit que nombre de vierges et autres femmes désirent fuir la pompe et la richesse de ce monde, se construire des maisons où elles puissent vivre sans rien posséder sous le ciel sauf ces maisons et les oratoires construits pour elles. A cause de l'instabilité de la prospérité mondaine, il paraît noble de leur promettre un état de vie prospère dans leur monde, puisque Celui

¹⁰(La note correspondant à ce renvoi manque dans l'original, nous l'avons gardée pour ne pas perturber la numérotation des notes suivantes).

¹¹Les femmes, elles, occupent à proximité des villes divers hospices et refuges ; elles y vivent en communauté du travail de leurs mains, sans accepter aucun revenu. La vénération que leur témoignent clercs et laïcs leur est à charge, les chagrinent et les contrarie". Jacques de Vitry, [*Sainte Claire d'Assise, Documents*, Editions franciscaines, Paris, 1983, p. 267]

qui souffle où Il veut leur inspire de s'enfuir de la face du globe, après avoir bu le vin de communion et reçu un signe évident de révélation"¹²

La lettre d'Hugolin à Claire, en 1220, insiste plutôt sur les thèmes de la prière, de la consolation et des mystères de l'Eucharistie ; celle de 1228, écrite peu après son élection à la papauté, met en lumière le pouvoir de la prière des Dames Pauvres. Les observations de Thomas de Celano se placent cependant dans une catégorie qui lui est propre. Elles proviennent, certes, de la plume d'un frère, qui se préoccupait personnellement de promouvoir leur bien, mais elles se trouvent dans un texte hagiographique qui, comme nous l'avons vu, possède une riche théologie de l'Eglise.

Dans son étude sur la sainteté au XIII^e siècle, Michael Goodich écrit : "Les vies de saints peuvent donc être lues à trois niveaux : 1) comme une reprise contemporaine des thèmes de piété chrétienne alors en honneur, 2) comme une trace de la religion et un instrument efficace pour contrer la mauvaise croyance et l'hérésie, 3) comme un guide pour changer le caractère de la sainteté catholique dans sa réponse aux conditions sociales et politique contemporaines"¹³. Bien que nous ne puissions dénier que ces trois perspectives soient présentes dans la *Première Vie* de Thomas de Celano, nous nous sommes toujours demandé quelles étaient ses intentions précises en détournant notre attention de François pour la centrer sur les Dames Pauvres? Nous pouvons certainement voir dans sa description l'intention hagiographique de montrer l'influence de François sur la conversion de Claire. Mais à la lumière des observations que nous avons faites jusqu'ici, nous nous demandons si Thomas de Celano ne nous conduirait pas tout simplement, par-delà ce qui est purement observable, jusqu'au travail mystérieux de la grâce. N'était-ce pas sa manière de puiser sa théologie de la réforme au niveau le plus profond des dynamismes spirituels qui sont au cœur même d'un renouveau véritable ? Si c'est bien le cas, Thomas de Celano a-t-il perçu que Claire et les Dames Pauvres bâtissaient leur vie évangélique à Saint Damien sur les anciennes fondations du monachisme et introduisaient à l'intérieur de celui-ci la nouveauté de la vision de François ?

Qu'ont donc entrepris Claire et les Dames Pauvres? Thomas J. Heffernan dit : "L'idéal chrétien de la vertu allait devenir un instrument conceptuel puissant pour façonner les caractéristiques uniques d'une biographie sacrée chrétienne, son usage des sources historiques"¹⁴. Nous pouvons examiner le vaste champ de l'hagiographie médiévale et découvrir une grande variété d'approches à l'égard de la pratique de la vertu ; nous pouvons en faire autant dans le labyrinthe de la tradition franciscaine et amener au jour des approches qui représentent des différences non seulement théologiques mais aussi politiques. Lillian Thomas Shank dans son introduction au livre "*Tisseuses de paix : Religieuses au Moyen Age*", observe : "Un modèle spécifique d'identité féminine surgit chez nos femmes du Moyen Age : elles apparaissent comme mères, vierges, veuves et épouses du Christ. Elles apparaissent comme compatissantes, pacifiées, sensibles, maternelles, douces, adaptées à la relation, capables de médiation et d'amour. L'absence de puissance des femmes les rend capables d'une profonde réceptivité à l'égard de l'Esprit Saint"¹⁵. Mais s'agit-il d'un modèle reconnaissable, servant à présenter ces vertus, comme le fait par exemple, Jacques de Vitry en décrivant celles de Marie d'Oignies à partir de la perspective des sept dons du Saint Esprit ? Nous ferions bien d'examiner la liste des vertus pratiquées par les Dames Pauvres car elles nous en disent long sur la perception que Thomas de Celano avait de leur vie. Elles nous permettent aussi de percevoir autrement sa théologie de la réforme et de saisir la place qu'il accorde à celle-ci dans la vie de l'Eglise. Thomas de Celano qui tire souvent ses descriptions de François de la tradition hagiographique primitive, semble encore utiliser celle-ci pour décrire en même temps la vie quotidienne à Saint Damien et une réalité plus profonde. Non seulement l'ordre de présentation suivi par Thomas diffère de la littérature hagiographique primitive, mais sa façon de décrire les sept vertus suggère une connaissance et une expérience personnelle des Dames Pauvres.

Alors que la tradition monastique primitive plaçait l'humilité comme fondation de toutes les vertus, Thomas commence par mettre l'accent sur "la vertu la plus vivace de toutes, une mutuelle et continuelle charité" :

¹² Honorius III, Lettre au Cardinal Hugolin, in *Clare of Assisi : Early Documents*, transl. and ed. Regis J. Armstrong (New York/Mahwah : Paulist Press, 1988, pp. 85-86.

¹³ M. Goodich, *Vita Perfecta : The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Hiersemann, Stuttgart, 1982, p. 67

¹⁴ T.J. Heffernan, *Sacred Biography : Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford University Press, New York / Oxford, 1988, p. 144.

¹⁵ L.T. Shank, Introduction, *Peace Weavers : Medieval Religious Women*, Volume II, ed. J.A. Nichols and L.T. Shank, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1987, p.11.

En effet d'abord et avant tout
est vivace en elles
la vertu d'une charité mutuelle et continue
qui conjoint tellement ensemble leurs volontés
que fussent-elles quarante ou cinquante à demeurer ensemble
le même vouloir et le même non vouloir
produit en elles à partir de leur diversité un seul esprit. "
(1Cel 19 ; DV 206].

¹² *Praecipua namque ante omnia in eis uiget uirtus mutuae et continuae charitatis quae ita ipsarum in unum copulat uoluntates, ut cum quadraginta uel quinquaginta pariter alicubi commorentur, idem uelle ac idem nolle unum in eis spiritum faciat de diuersis*. [1Cel 19, FF 294]

Rien de très surprenant à cela, puisque, dans un autre texte, Thomas de Celano décrit la vie des frères de la même manière en parlant "du noble fondement de la charité". De plus lorsque Suzanne Fonay Wemple étudie l'importance de l'hagiographie médiévale primitive, spécialement celle qui regarde les femmes, elle parle de l'importance de la charité et remarque : "...à l'opposé des hommes, les femmes ne voient pas leur vie spirituelle comme un exercice d'humilité ou de renoncement à soi. Elles la conçoivent plutôt comme croissance religieuse et comme développement dans la charité"¹⁶. Ce qui surprend pourtant, c'est le choix des mots retenus par Thomas de Celano pour caractériser cette vie. Les éditeurs de Quaracchi avaient certainement raison de reconnaître que ces phrases venaient de la tradition classique qui imprégnait si fortement la littérature monastique. *Idem uelle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est* (Mêmes vouloirs et mêmes renoncements voilà une forte amitié) : il s'agit d'une citation du poète latin Salluste. Des écrits de Ratherius, évêque de Vérone, au X^e siècle, jusqu'à ceux d'Otlot de Saint Emmeran au XI^e siècle, et jusqu'à ceux d'un moine anonyme du Bec au XII^e siècle, la définition de l'amitié par Salluste constitua un adage populaire de la littérature médiévale. Au XII^e siècle, Pierre le Vénérable exprime la définition de Salluste avec une nuance qui rappelle non seulement le "un seul cœur et une seule âme" de la première communauté chrétienne (Actes 4,32), mais prépare aussi la description que Thomas de Celano fait de la communauté de Saint Damien : celle-ci devait donner une nouvelle expression de cette église primitive. "Mêmes vouloirs et mêmes renoncements, écrit Pierre le Vénérable, si bien que rien ne me plaise qui vous déplaise, et que rien ne me déplaise qui vous plaise ; ne lit-on pas quelque part : "nous ne sommes plus deux en deux corps, mais il semble qu'il n'existe qu'une seule âme en nos corps"¹⁷. Les caractéristiques que Thomas de Celano attribue à cette première vertu rappellent sa façon de décrire la fraternité primitive :

"Cette solide base une fois assurée, s'éleva le noble édifice de la charité : des pierres vivantes, rassemblées de toutes les contrées du monde, servirent à la construction du temple de l'Esprit Saint. De quelle ardente charité brûlaient ces nouveaux disciples du Christ ! Quel amour de la vie en fraternité ! Lorsque plusieurs se trouvaient réunis, ou bien lorsqu'ils se rencontraient par hasard sur une route, quelle explosion d'amour spirituel, le seul amour capable de fonder une authentique fraternité ! Ils s'embrassaient alors, conversaient et riaient ensemble, épanouis, bienveillants, attentionnés, doux et calmes, unanimes dans leur idéal, prompts et infatigables à se rendre service" [1Cel 38 ; DV 225].

¹⁵ *Reuera super constantiae fundamentum charitatis nobilis structura surrexit, in qua vivi lapides, ex omnibus mundi partibus coacervati, aedificati sunt in habitaculum Spiritus Sancti. ⁶ O quanto charitatis ardore flagrabant novi Christi discipuli ! Quantus in eis piaie societatis vigeat amor ! ⁷ Cum enim alicubi pariter convenirent, vel in via, ut moris est, sibi invicem obviarent, ibi spiculum spiritalis resultabat amoris, super omnem amorem verae dilectionis seminarium spargens. ⁸ Quid illud ? Casti amplexus, suaves affectus, osculum sanctum, dulce colloquium, risus modestus, aspectus iucundus, oculus simplex, animus supplex, lingua placabilis, responsio mollis, idem propositum, promptum obsequium et indefessa manus". [1Cel 38, FF 313].*

¹⁶ S.F. Wemple, *Female Spirituality and Mysticism in Frankish Monasteries : Radegund, Balthild, and Aldegund, Peace Weavers : Medieval Religious Women*, Volume II, ed. J.A. Nichols and L.T. Shank, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1987, p.48.

¹⁷ Cité par B.P. McGuire in *Friendship and Community : The Monastic Experience*, Cistercian publications, Kalamazoo, 1988, p. 261.

Si Thomas de Celano nous parle des Dames Pauvres avec beaucoup de réserve, et nous en offre pourtant une description fort colorée, cela tient peut-être avant tout à ce qu'il s'appuie totalement sur la puissante théologie de l'amitié qui imprégnait si profondément le monde monastique. En plaçant cette vibrante charité en tête de ses perceptions, il prolongeait également ses pensées sur "cet édifice spirituel" devenu tellement central dans sa théologie de la réforme ecclésiale. Une constante charité mutuelle, voilà le pouvoir de cohésion qui fond en une seule réalité ces pierres vivantes.

L'humilité devient alors la seconde vertu des Dames Pauvres, un phénomène qui n'attire pas spécialement notre attention, puisque l'humilité, institutionnalisée par les Bénédictins et revigorée par les réformes de Cluny et de Cîteaux a toujours sa place parmi les vertus les plus appréciées du monde médiéval.

"Deuxièmement,
en chacune d'elles,
resplendit la perle de l'humilité
qui garde
les dons distribués et les biens reçus du ciel
de telle sorte qu'ils méritent les autres vertus".
[1Cel 19 ; cf. DV 206].

¹³ *Secundo in unaquaque rutilat humilitatis gemma, quae collata dona et bona de caelis habita sic conservat, ut virtutes caeteras mereantur.* (1Cel 19³, FF 294).

Dans la *Première Vie*, Thomas de Celano parle de l'humilité vingt fois, d'être humble onze fois, et d'agir humblement onze fois. Lorsque nous lisons la *Seconde Vie*, nous voyons qu'il consacre onze paragraphes, du numéro 140 au numéro 150, à décrire la façon dont François pratique l'humilité et il nous dit comment il l'apprécie en ces quelques mots :

" L'humilité est la sauvegarde et la parure de toutes les vertus. Sans humilité à la base, plus l'édifice spirituel semble vouloir s'élever, plus il risque de s'effondrer" [2Cel 140 ; DV 442].

¹ *Omnium virtutum custos et decor humilitas.* ² *Hac non substrata fabricae spirituali, cum crescere videtur proficit in ruinam.* [2Cel 140^{1,2}, FF 567].

En d'autres termes, l'humilité est l'une de ces vertus fondamentales sans lesquelles le progrès dans la vie spirituelle est illusoire.

Comme nous le savons, le monde monastique a développé une théologie extrêmement sophistiquée de l'humilité qui pour une large part s'appuie sur la tradition des pères du désert, les enseignements de Jean Cassien et les douze degrés de l'humilité codifiés dans le septième chapitre de la Règle Bénédictine. Mais pour comprendre l'estime que Thomas de Celano accorde à l'humilité des Dames Pauvres, nous devons nous tourner vers Bernard de Clairvaux, grand théologien de l'humilité au XI^e siècle. Bernard, fidèle à sa propre tradition monastique, décrit, dans son *De gradibus humilitatis* (Des degrés de l'humilité), le progrès spirituel en parlant de façon paradoxale d'une échelle ou de degrés (marches) grâce auxquels nous nous abaissons en vue de monter jusqu'à Dieu. Il affirme que "Cette humilité convient à ceux qui se sont fait des degrés dans leur cœur et montent de vertu en vertu, comme s'ils s'élevaient de degré en degré jusqu'à ce qu'ils arrivent au comble de l'humilité"¹⁸. Bernard revient sans cesse à l'image des fondations d'un bâtiment pour encourager le développement de l'humilité. "L'humilité, écrit-il au Pape Eugène IV, est un bon état dans lequel tout édifice spirituel est construit et croît en un saint temple du Seigneur... C'est une vraie et ferme fondation des vertus. Car si l'humilité s'évanouit, l'ensemble des vertus est ruiné"¹⁹.

Bernard élargit toutefois la base de cette fondation dans son quatrième sermon de l'Avent et dans son quarante deuxième sermon sur le Cantique des Cantiques, lorsqu'il décrit deux espèces d'humilité :

¹⁸ Bernard de Clairvaux, *Les degrés de l'humilité*, 1,2.

¹⁹ *Ibid.*, 4,32.

"Remarquez qu'il y a deux sortes d'humilité, comme l'indiquent les paroles du Seigneur, l'une de conviction et l'autre de sentiment ou de cœur. Par la première nous sommes convaincus de notre néant ; nous la puisons cette humilité-là, en nous-mêmes et en notre propre faiblesse. Par la seconde, nous foulons aux pieds la gloire du monde, et celle-ci nous l'apprenons à l'école de celui qui "s'est anéanti lui-même, en prenant une forme d'esclave (Phil. 2,7)", qui s'est enfui, quand on le cherchait pour le faire roi et qui s'offrit de lui-même à ceux qui lui préparaient tant d'opprobres et l'ignominie de la croix"²⁰

Bernard qui est bien à sa place dans la littérature spirituelle du XII^e siècle, "le siècle de l'amour", ne cesse de lier la pratique de l'humilité à celle de la charité. On ne s'étonnera donc pas que Bernard perçoive l'humilité comme ce qui supporte et soutient toutes les autres vertus. Aucune autre perle n'est aussi resplendissante.

"C'est sans doute une grande et rare vertu de ne savoir pas qu'on est grand quand on fait de grandes choses, et d'être le seul à qui sa propre sainteté soit inconnue, tandis qu'elle est manifeste à tout le monde... C'est alors que selon le commandement du Seigneur, votre lumière luit devant les hommes, non pas afin qu'ils vous glorifient, mais afin qu'ils glorifient le Père qui est dans les Cieux"²¹.

Que les mots de Thomas de Celano rappellent ceux de Bernard ! L'humilité, une perle, une pierre précieuse aux qualités tellement transparentes qu'elle peut seulement être appréciée lorsque la lumière resplendit à travers elle. Cette capacité à être transparent voilà justement la qualité que Thomas a mise en lumière comme celle qui met Claire à part : maintenant il poursuit l'image :

"O amabilis omnium gratiarum nutrix humilitas"
(1Cel 122¹⁰, FF 402]

"Touchante humilité, source de toutes grâces"
[1Cel 122 ; DV 300]

Voilà ce qu'il chante lorsqu'il mentionne la visite que Grégoire IX fit à saint Damien lors de la canonisation de saint François²². Thomas de Celano ne se contente pas de voir, dans l'humilité, cette vertu si souvent mise en avant par les hagiographes médiévaux comme preuve d'authentique sainteté, car elle est, pour lui, partie intégrante de la vie des Dames Pauvres, une perle où se reflètent naturellement les merveilleuses grâces de Dieu.

Passons maintenant à la troisième vertu des Pauvres Dames mentionnée par Thomas, le lis de virginité et de chasteté :

le lys de la virginité et de la chasteté,
de son merveilleux parfum, les imprègne toutes,
si profondément,
qu'elles en oublient toutes les pensées terriennes,
et ne désirent s'occuper que des célestiennes ;
Et sa fragrance en leurs cœurs,
fait naître un tel amour de l'Époux éternel,
que l'ampleur de cette sainte affection,
chez elles,
élimine tous les comportements
de leur vie antérieure".
[1Cel 19 ; DV 207].

¹⁴ *Tertio Virginitatis et castitatis liliū sic respergit odore mirabili universas, ut terrenarum cogitationum oblitae, sola desiderant caelestia meditari, et tantus ex ipsius fragrantia in ipsarum cordibus aeterni Sponsi amor exoritur, ut integritas sacrae affectionis omnem ab eis consuetudinem vitae prioris excludat.*
[1Cel 19⁴, FF 294]

²⁰ *Sermon 4 de l'Avent, 4.*

²¹ *Sermon sur le Cantique des cantiques, 13,3.*

²² Cf. 1Cel 122.

Il est possible de se demander ce qui a poussé Thomas à placer la virginité et la chasteté en troisième place puisque c'est une vertu qui va presque toujours de soi dans la *Première vie*. Mais lorsque nous essayons de comprendre ce qui se passe avec ces vertus dans l'hagiographie médiévale nous prenons conscience de la difficulté de l'entreprise. Thomas J. Heffernan observe : "La virginité, les épousailles, le nouveau mariage, les visions, les dons du saint Esprit et le martyre constituent un complexe de croyances connexes qui modèle les conventions de la sainteté féminine du Moyen Age tardif. Les vies de saintes femmes du Moyen Age tardif renvoyaient à cet idéal de virginité qui faisait de chacune un témoin charismatique, une martyre, un femme capable d'exploits surhumains, une *sponsa Christi*"²³.

Une fois encore, nous pouvons nous étonner de l'influence de Bernard sur ce passage qui reprend de nombreux thèmes que celui-ci a développé dans ses sermons sur la Bienheureuse Vierge Marie. Cela vaut tout particulièrement pour le lien étroit entre l'humilité et la virginité dont Bernard parle dans son premier sermon sur la Bienheureuse Vierge :

"Quelle belle alliance que celle de l'humilité avec la virginité. L'âme où l'humilité fait valoir la virginité et dans laquelle la virginité jette un nouveau lustre sur l'humilité, plait singulièrement à Dieu... Certainement il n'est pas donné à tout le monde d'être vierge, mais il l'est encore à bien moins de personnes d'être vierges et humbles en même temps. Si donc vous ne vous sentez point capables d'imiter la Sainte Vierge dans sa chasteté, imitez-la du moins dans son humilité, et il suffit. Mais si vous êtes en même temps vierge et humble, qui que vous soyez, vous êtes vraiment grand"²⁴.

Mais la description de Thomas de Celano révèle l'anomalie de la rareté de ses propos sur la virginité ou la chasteté. Dans tout le corpus des écrits de Thomas de Celano, *Première vie, Légende chorale, Seconde Vie et Traité des miracles*, *virginitas* (virginité) n'est mentionnée qu'une seule fois, dans le passage que nous sommes en train d'examiner. Bien que *virgo* (vierge) apparaisse davantage, sept fois dans la *Première vie*, douze dans la *Seconde Vie*, et six dans le *Traité des miracles* – la plupart de ces occurrences renvoient à la Bienheureuse Vierge Marie, à Claire et aux Dames Pauvres, ou à diverses femmes qui se mirent à la suite de François ou obtinrent quelque faveur de sa part. Nous nous trouvons dans la même situation lorsque nous examinons *castitas* (chasteté) : le mot n'apparaît que deux fois dans l'œuvre de Thomas, une fois dans notre passage de la *Première vie*, et une autre dans la *Seconde Vie*, là où Pacifique interprète la vision d'une belle femme, la Pauvreté, qui apparaît à François²⁵. Bien que l'adjectif apparaisse plus fréquemment – quatre fois et dans la *Première vie* et la *Seconde vie* – il caractérise trois fois des attitudes ou actions de François à l'égard de femmes et ailleurs l'affection des frères les uns pour les autres. Ce passage est donc significatif puisqu'il nous fait saisir comment François comprenait les vertus de virginité et de chasteté.

Thomas joue avec l'image du lys en attirant notre attention non sur sa beauté mais sur sa bonne odeur et son parfum. Son odeur merveilleuse est si efficace, qu'elle détourne leurs pensées des réalités terrestres, leur fait désirer de ne s'occuper que des réalités célestes. Image puissante qui évoque sans aucun doute le Cantique des Cantiques. Bernard consacre la plus grande partie de son sermon 71 sur le Cantique des Cantiques à l'image du Christ semblable à un lys et dont l'odeur invite à développer la vertu²⁶. Thomas de Celano va jusqu'à dire que "ce parfum dégage dans leurs cœurs un si puissant amour pour leur éternel Epoux, que cette divine passion, dans son intransigeance, ne tolère plus aucune attache à leur vie d'autrefois". Détail splendide que Thomas ajoute au portrait des Dames Pauvres en faisant plus appel à notre odorat qu'à notre vue.

Même si ces trois premières présentations de Thomas soulèvent une multitude de questions sur l'arrière-fond de ses pensées, le plus troublant c'est sa manière de faire l'impasse sur la poursuite de

²³ T.J. Heffernan, *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford University Press, New York / Oxford, 1988, p. 234. Pour une information sur la présentation de la pratique de la virginité dans la tradition hagiographique médiévale, voir les pages 232-255.

²⁴ St Bernard, *Première homélie sur le missus est*, n. 5-6, Vivès, Paris, 1877, Tome II, pp. 590-591.

²⁵ Cf. 2Cel 82.

²⁶ "Pour lui, il a dit qu'il était une fleur et un lis, mais non pas un lis parmi les épines. "Je suis, dit-il, la fleur du champ et le lis des vallées (Cant., 2,1)... Vous donc qui écoutez ou lisez ces choses, ayez soin d'avoir des lis en vous, si vous voulez avoir pour hôte cet hôte divin des lieux plantés de lis. Que la blancheur et l'odeur de vos mœurs témoignent que toutes vos œuvres, tous vos mouvements et tous vos désirs sont des lis". Saint Bernard, *71^e sermon sur le Cantique des Cantiques*, n. 1, Vivès, Paris, 1877, Tome 4, pp. 561-562.

la pauvreté qui était, déjà à cette époque, l'originalité des Dames Pauvres. En un bref passage, il parle ainsi très brièvement de leur pauvreté :

"Quatrièmement,
elles sont toutes si bien regroupées
sous la bannière de la très haute pauvreté,
qu'elles ne consentent
presque jamais
à s'accorder
ce qui est absolument nécessaire
en matière de vivre et de vêtement.
[1Cel 19 ; DV 207].

¹⁶ *Quarto sic omnes altissimae paupertatis sunt titulo insignitae, ut extremae necessitati victus et vestitus vix vel nunquam satisfacere acquiescant.* [1Cel 19⁵, FF 294-295]

Cette description est bien différente de celle qu'il offre au sujet de François et de ses frères :

Il appelle François :

¹⁴ *O pauperum pater, paupertatis amator.*
[1Cel 117⁴, FF 396]

"Ô père des pauvres, amant de la pauvreté".
[1Cel 117 ; DV 294].

Il décrit son comportement de la manière suivante :

"Il s'efforçait avec grand soin
de garder Dame sainte Pauvreté,
ne supportant même pas,
par crainte d'arriver parfois jusqu'au superflu,
que reste dans la maison,
un petit vase
du moment qu'on pouvait,
sans lui,
échapper à l'esclavage de l'extrême nécessité.
Il est impossible,
disait-il,
de satisfaire à la nécessité
sans devenir esclave du plaisir".
[1Cel 51 ; cf. DV 236].

4 Omni studio, omni sollicitudine custodiebat sanctam et dominam paupertatem, non patiens, ne quando ad superflua perveniret, nec vasculum in domo aliquod residere, cum sine ipso utcumque posset extremae necessitatis evadere servitutem. 5 Impossibile namque fore aiebat satisfacere necessitati et uoluptati non obedire.

[1Cel 51^{4,5}, FF 325]

Le thème de la pauvreté apparaît certes quatorze fois dans la *Première vie* et la pauvreté, (*paupertas*), est habituellement qualifiée de sainte, très haute ou bienheureuse. Quarante quatre fois Thomas utilise l'adjectif pauvre (*pauper*) pour parler des frères et de leur style de vie. C'est l'un des rares cas où nous trouvons une référence aux Dames Pauvres de Saint Damien en des termes qui nous obligent à nous demander si Thomas était bien sensible à la tension qui existait entre le pape Grégoire IX, sous le patronage duquel il était en train d'écrire la *Première Vie*, et Claire elle-même, qui avait rejeté l'offre faite par Grégoire IX d'une dispense qui mitigerait la pauvreté qu'elle tenait tant à préserver²⁷. Thomas de Celano se réfère pourtant de manière évidente au "titre de la très haute pauvreté", au droit à la possession du ciel dont François enseignait qu'il avait été acquis par le Fils de Dieu²⁸. Il fait la même chose lorsqu'il rapporte au sujet de Bernard de Quintavalle que celui-ci

²⁷ Procès : I, 13 ; II, 22 ; LegCl 14 [Sainte Claire d'Assise, *Documents*, pp. 163 ; 172 ; 42].

²⁸ Rgnb IX, 8 : "L'aumône est l'héritage et le droit des pauvres : Notre Seigneur Jésus-Christ nous les a acquis".

"s'établit décidément dans l'état de perfection, en pratiquant le conseil évangélique : Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as..."

[¹⁵ *Et perfectioris uitae titulum apprehendens, sancti Euangelii consilium adimpleuit : si uis perfectus esse, uade et uende omnia quae habes...* [1Cel 24⁵, FF 299 ; DV 211].

Mais pourquoi Thomas de Celano décrit-il la pauvreté en termes de nourriture et de vêtement ? Est-ce seulement afin de mettre l'accent sur la détresse des Dames Pauvres et sur leur répugnance à se sentir concernées par les nécessités de la vie ? Est-ce pour apaiser son patron qui, dans le *Privilège de Pauvreté* qu'il accorda aux Pauvres Dames de Saint Damien, parle de pauvreté justement en ces termes ²⁹: "Pour sûr, celui qui nourrit les oiseaux du ciel et revêt les lis des champs, ne vous laissera manquer ni de nourriture ni de vêtement, en attendant le moment où, passant au milieu de vous, ce sera lui-même qu'il vous servira..."? De nombreux auteurs parlent de l'importance du vêtement comme signe de richesse au Moyen Age. Mentionnant les différents niveaux sociaux auxquels les femmes médiévales appartenaient, Shulamith Shahar mentionne souvent le vêtement comme signe distinctif du rang social. Il n'est donc pas surprenant de trouver une référence au vêtement dans le *Privilège de Pauvreté* et dans la *Première vie*. Carolyn Walker Bynum a découvert que la nourriture fournissait, aussi, un moyen d'entrer dans le monde religieux des femmes. "On a ignoré la nourriture, écrit-elle dans sa remarquable étude " *Jeûnes et Festins sacrés : le sens religieux de la nourriture pour les Femmes médiévales*", surtout parce que ce n'est pas, aux yeux des modernes, une préoccupation première, mais aussi, parce que, pour les hommes du Moyen-Age, c'était un symboles religieux et une pieuse privation parmi bien d'autres"³⁰. Rudolph M. Bell porte un regard identique dans "Sainteté et anorexie", une œuvre qui, en complément de celle de Bynum, nous fait mieux réaliser que les pratiques et symboles alimentaires étaient plus caractéristiques de l'expérience des femmes que de celle des hommes³¹. Thomas met donc le doigt sur un aspect extrêmement important de la vie quotidienne des Dames Pauvres, un aspect qui est à nouveau mentionné dans les témoignages des sœurs de Claire lorsqu'elles parlent de sa sainteté. A la lumière du symbolisme quelque peu négligé, "pauvreté de nourriture et de vêtement" désignait un aspect impressionnant et difficile de la vie des Dames Pauvres : on ne pouvait le négliger.

Quand nous examinons avec soin la cinquième vertu des Dames Pauvres, nous découvrons autre chose de curieux : tout en ne parlant que d'une seule grâce, Thomas en mentionne deux : abstinence et silence.

"Cinquièmement donc,
elles ont si bien obtenu
la grâce singulière
de l'abstinence et du silence,
qu'il leur faut peu d'énergie
pour couper court au mouvement charnel
et maîtriser leur langue ;
certaines d'entre elles
ont tellement perdu l'habitude de parler
que,
lorsqu'il leur faut parler,
elles se souviennent à peine
comment il convient de prononcer les mots"..
[1Cel 20 ; DV 207].

¹ *Quinto uero sic abstinentiae ac taciturnitatis adeptae sunt gratiam singularem ut ad cohibendum carnalem motum et frenandam linguam uim minime patiantur ; cum et quaedam ipsarum ita sint a colloctionibus dissuetae ut cum necessitas exigit eas loqui uix uerba formare, prout expedit, recordentur.*[1Cel 20¹, FF 295]

²⁹ Cf. Grégoire IX, *Privilège de Pauvreté*, 6 : "Denique qui pascit aues caeli et lilia uestit agri, uobis non deerit uictum pariter et uestitum, donec seipsum uobis transiens in aeternitate ministret..." [*Privilegium paupertatis*, Sources Chrétiennes n° 325, p. 196]

³⁰ Carolyn Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast : The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1987, p. 30. Trad. Française : *Jeûnes et Festins sacrés*, Cerf, 1994

³¹ Rudolph M. Bell, *Holy Anorexia*, University of Chicago Press, Chicago, 1985.

Au commencement du XIII^e siècle, on avait accordé, spécialement dans la littérature monastique, une attention considérable à ces deux réalités. Mais on y voyait deux aspects de la même vertu fondamentale, la mortification, que l'on regardait traditionnellement comme essentielle à la croissance dans une vie de vertu. Il suffit d'examiner la *Salutation des Vertus* de François pour découvrir une bonne expression de cet idéal médiéval :

"Très saintes vertus... Il n'y a vraiment pas d'homme en ce monde, qui puisse avoir l'une d'entre vous, si d'abord il ne meurt" [SalV 4-5 ; cf. DV 148]

"4 Sanctissimae Virtutes... 5 Nullus homo est penitus in toto mundo, qui unam ex uobis possit habere, nisi prius moriatur". [SalV 4-5 ; FF 223].

Les auteurs spirituels regardaient l'abstinence comme une forme spéciale de mortification destinée à restreindre la sensualité et à mortifier les appétits charnels, principalement ceux du manger et du boire, pour retrouver l'ordre de la raison, lui obéir et de cette façon développer la personne humaine. Une grande partie de la littérature médiévale sur l'abstinence est centrée, comme on peut s'y attendre, sur le fait de renoncer à manger et à boire, une tradition que Thomas prolonge dans sa *Première vie*, lorsqu'il décrit les vertus des frères :

"S'ils s'étaient départi de leur sobriété, comme cela arrive lorsque la nourriture et la boisson sont trop abondantes ou s'ils avaient, à cause des fatigues du voyage, tant soit peu dépassé les limites de ce qui est nécessaire, ils s'infligeaient avec dureté de nombreux jours d'abstinence". [1Cel 40 ; cf. DV 227].

"7 Si quando ciborum copia uel potus, ut assolet, eorum sobrietas turbaretur, uel itineris lassitudine necessitatis metas uel in modico pertransiret, multorum dierum abstinentia se acerbissimae cruciabant" [1Cel 40⁷, FF 315].

Aucune des traditions que nous avons examinées ne parle de maintenir le silence dans un tel contexte. La plus grande partie de la littérature médiévale sur le silence provient, on le comprend, de la tradition monastique. La Règle Bénédictine lui consacre, par exemple, un chapitre entier ; elle le fait clairement dans le contexte de la mortification³². Le silence est vu comme chasteté de la langue, victoire de la vie intérieure sur les mouvements désordonnés de la langue, expression de la spiritualité de l'ensemble du corps. Nous pouvons saisir l'importance du silence dans une œuvre du XII^e siècle, celle du prémontré l'Abbé Philippe de Bonne Espérance (+1183) : dans son *De institutione clericorum*, le *De silentio clericorum* est l'un des chapitres les plus longs : il couvre deux cent soixante trois colonnes de la Patrologie latine de Migne. On peut se demander si pareille emphase sur le silence - de la part d'un prémontré, dont la congrégation religieuse eut une influence significative sur les femmes religieuses du XII^e et même du XIII^e siècle, - n'aurait pas poussé Thomas de Celano à inclure le silence parmi les vertus prééminentes des Dames Pauvres. Il est, en tout cas, assez curieux que Thomas de Celano mette en lumière la pratique du silence alors que les attitudes de Claire – au moins celles dont parle sa Règle – sont, paradoxalement, beaucoup plus souples que celles des femmes religieuses de son temps.

Dans sa liste, Thomas de Celano mentionne comme sixième vertu la patience :

Sixièmement,
en tout cela,
elles sont de fait
si admirablement parées de la vertu de patience
que ni l'adversité des épreuves
ni la cruauté des désagréments
ne les brise ou ne les ébranle.
[1Cel 20 ; cf. DV 207].

ⁿ² *Sexto quippe in his omnibus uirtute patientiae tam mirabiliter adornantur, ut nulla tribulationum aduersitas uel molestiarum iniuria ipsarum frangat animum uel immutet.*[1Cel., 20², F.F., 295]

³² Cf. Ambrose Wathen, *The Word of Silence : On Silence and Speech in the Benedictine Rule*, in *Cistercian Studies*, XVII, 3, 1982, pp 195-211.

Il est facile de relever, à l'intérieur de la *Première Vie*, une théologie de la patience et d'en conclure que Thomas de Celano la comprend comme la plus en vue des vertus Franciscaines. Compte tenu du lien que Thomas de Celano entretient avec la première tradition médiévale, nous pouvons nous attendre à cela. Cultiver la patience paraissait le premier moyen de s'identifier au Christ ainsi que nous le découvrons dans la plus grande partie de la littérature chrétienne sur le martyr. Sous l'influence des Pères du désert le thème de la patience se développe fortement dans la littérature monastique, au moment où l'entrée dans l'érémisme et le cénobitisme remplace le martyr. Benoît, s'appuyant sur cette tradition, relevait quatre niveaux de patience : l'endurance, l'équanimité, la joie et le fait d'en demander plus. La poursuite de la patience devenait ainsi une part essentielle du programme de développement spirituel monastique³³. Au VI^e siècle, Grégoire le Grand en devint comme le grand spécialiste par ses encouragements en faveur de la vertu de patience. Il en parle souvent comme "de la racine et de la gardienne de toutes les vertus"³⁴. Bernard de Clairvaux consacre une grande partie de son *sermon 34 sur le Cantique des cantiques* au lien étroit qui existe entre l'humilité et la patience³⁵; Aelred de Rievaulx encourage les lecteurs de son *Miroir de la Charité* à contempler "la tranquille patience de leur bien-aimé maître et sauveur", et Adam de Perseigne († 1221) envisage "une école de patience" où nous apprenons " toute la philosophie de la patience chrétienne". Rien de surprenant donc si Thomas de Celano se concentre sur la patience et en fait l'une de ses claires perceptions des Dames Pauvres.

Nous voyons que Thomas de Celano développe, dans la *Première vie*, trois aspects de la vertu de patience. Le premier est associé au thème de la souffrance et provient du contexte de la persécution que François lui-même endura au début de sa conversion et dont souffrirent ces premiers compagnons dans les débuts de la fraternité. Non content de laisser résonner le thème du martyr (Cf. 1Cel 11, 39, 40), Thomas de Celano adopte la position cistercienne et indique qu'embrasser la patience à la lumière de l'humiliation c'est un moyen de grandir en humilité.

"Car c'est en vain que le méchant s'en prend à celui qui tend au bien puisque ce dernier triomphera avec d'autant plus de force qu'il aura été plus ébranlé " [1Cel 11 ; cf. DV 199].

"In uanum namque iniquus persequitur ad honesta tendentem, quia quanto plus fuerit ille concussus, tanto fortius triumphabit" [1Cel 11⁵, FF 287].

Voilà ce qu'il écrit, lorsqu'il raconte la lutte entre François et son père. Thomas décrit ensuite la patience comme le bouclier des vertus (1Cel 48). Nous pouvons le constater clairement au milieu du long paragraphe de la *Première vie* que Thomas consacre à la description des vertus des premiers frères. Il interrompt le flot des mots qui lui servent à décrire leur amour sans égoïsme avec ces paroles :

³³ Cf. Michael Casey, *The Virtue of Patience in Western Monastic Tradition*, in *Cistercian Studies*, XXI, 1 (1986), pp. 1-23.

³⁴ Grégoire le Grand, *Ev* 35,4 (PL 126, 1d) ; *Regula pastoralis* 3,9 (PL 77, 59d).

³⁵ Bernard de Clairvaux, *Trente quatrième sermon sur le cantique des Cantiques*, n. 3, Vivès, Paris, 1877, Tome IV, p. 323 : "Voyez vous comme l'humilité nous justifie ? Je dis l'humilité, non pas l'humiliation. Que de gens sont humiliés, et ne sont pas humbles ! Les uns ont de l'aigreur de se voir humiliés, les autres le souffrent avec patience, et les autres avec joie. Les premiers sont coupables ; les autres sont innocents ; et les derniers sont justes ; l'innocence est bien une partie de la justice ; mais l'humilité seule en fait la perfection. Celui qui peut dire : "Je me trouve bien de ce que vous m'avez humilié" (Jac. 4,6) est vraiment humble; celui qui souffre de se voir humilié, ne peut pas dire cela, et encore moins celui qui en murmure. Nous ne promettons la récompense de l'humiliation ni à l'un ni à l'autre, quoiqu'ils soient bien différents entre eux, et que l'un possède son âme par la patience, au lieu que l'autre la perd par son murmure. Et quoiqu'il n'y en ait qu'un qui soit digne de colère, ni l'un ni l'autre néanmoins ne méritent la grâce, parce que Dieu ne la donne pas à ceux qui sont humiliés, mais à ceux qui sont humbles. Or celui-là est humble qui tourne l'humiliation en humilité, et c'est lui qui dit à Dieu : "Je me trouve bien de ce que vous m'avez humilié". Ce qu'on souffre avec patience, évidemment n'est pas un bien, mais une chose fâcheuse. Or nous savons que Dieu aime celui qui donne gaiement (2Co 4,9). C'est pour cela que lorsque nous jeûnons, on nous ordonne de nous parfumer la tête et de nous laver le visage (Mt., 6,17), afin que nos bonnes œuvres soient assaisonnées d'une certaine joie spirituelle et que nos holocaustes soient gras et parfaits. Car la seule humilité qui est parfaite mérite la grâce de Dieu. Tandis que celle qui est contrainte ou forcée, comme est l'humilité de celui qui se contient avec patience, si elle obtient la vie, à cause de la patience, elle ne saurait avoir la grâce à cause de la tristesse qui l'accompagne. Car cette parole de l'Écriture : " que l'humble se glorifie de son élévation", ne convient point à celui qui est en cet état, parce qu'il n'est pas humilié de bon cœur et avec joie". Aelred de Rievaulx *De speculo caritatis III*, 59,14-16 ; Adam de Perseigne, Ep.64, ed. J. Bouvet, *Archives historiques du Maine*, t.13, 1951-1960, p. 629.

"La vertu de patience les entourait d'un tel rempart qu'ils cherchaient à être là où ils souffriraient la persécution de leurs corps plutôt que là où, connus et loués pour leur sainteté, ils pourraient être portés aux nues par les faveurs du monde" [1Cel 40 ; cf. DV 227].

¹ *Ita eos uirtus patientiae circumdabat, ut quaerent potius ibi esse, ubi persecutionem suorum corporum paterentur, quam ubi possent, sanctitate ipsorum cognita uel laudata, mundi fauoribus subleuari*" [1Cel 40¹, FF 314].

Finalement, Thomas de Celano accentue, encore, la nature exemplaire de leur patience lorsqu'il laisse entendre que par leur comportement,

" tous ceux avec qui ils vivaient, ils les amenaient à une humilité exemplaire et à la patience"[1Cel 39 ; cf. DV 226].

"omnes cum quibus conuersabantur, ad humilitatis exemplum et patientiam prouocabant " [1Cel 39¹, FF 314].

Il est difficile de déterminer ce que désigne "l'adversité de la tribulation et l'injustice des vexations" ("*tribulationum aduersitas vel molestiarum iniuria*") dont parle Thomas de Celano lorsqu'il décrit la patience des Dames Pauvres. A part l'opposition de la famille de Claire et d'Agnès à leur entrée dans la vie religieuse, nous ne savons pas grand chose des procès ou tribulations endurés par les Dames Pauvres. Thomas de Celano fait peut-être allusion à l'opposition qu'elles rencontrèrent dans leur désir de poursuivre une vie de pauvreté ou aux tensions que, en 1217, Honorius III laisse entrevoir dans sa réponse à un courrier d'Hugolin. En tout cas, on regardera l'exercice de la sixième vertu, la patience, comme le bouclier de toutes les autres vertus indiquées précédemment par Thomas et la vertu qui donne accès au bienfait de la vie contemplative.

Septièmement,
enfin,
le sommet de la contemplation,
elles l'ont mérité de telle manière
qu'elles y apprennent
tout ce qu'il leur faut faire et éviter
et savent avec bonheur
s'élever mentalement jusqu'à Dieu
en s'adonnant,
nuit et jour,
aux louanges divines et aux prières.
[1Cel 20 ; cf. DV 207].

³ *Septimo, denique contemplationis summam taliter meruerunt, ut in ea discant omne quod agendum eis seu uitandum sit, et feliciter nouerint mente Deo excedere nocte ac die diuinis laudibus et orationibus insistentes.*[1Cel 20, FF 295].

Voilà un texte qui, plus qu'aucun autre, nous fait percevoir que Thomas de Celano est vraiment un auteur de la tradition spirituelle médiévale. Comme Cuthbert Butler ne cesse de le rappeler dans son ouvrage classique "*Mysticisme occidental*", nous devons comprendre la pratique de la contemplation non comme une expérience isolée, mais comme la poursuite systématique d'un objet, comme le point le plus élevé, le sommet de la vie vertueuse.³⁶ Jean-Marie Déchanet affirme que le XII^e siècle, "âge d'or de la contemplation", a été marqué par trois courants – bénédictin, érémitique et Victorin – qui ont laissé un énorme trésor : vocabulaire, théorie et points de vue.³⁷

Impossible d'apprécier le vocabulaire de Thomas de Celano sur la contemplation, sans se plonger dans le vocabulaire du siècle précédent. Thomas de Celano signale, lorsqu'il raconte ce qui s'est passé à l'Alverne, que François recherchait un lieu tranquille, une cache solitaire (*locum quietis et*

³⁶ Cf. C. Butler, *Western Mysticism*, Harper & Row, New York, 1922, p 219.

³⁷ Cf. Jean-Marie Déchanet, *Contemplation, Dictionnaire de la Spiritualité Ascétique et Mystique*, vol. III, Paris, 1977-1980), pp. 1948 sv.

secretum solitudinis) et mentionne sa familiarité avec Dieu, fruit d'une incessante prière et d'une contemplation assidue (1Cel 91). La fréquentation de la littérature de l'école cistercienne du XII^e siècle, en nous faisant connaître la tradition antérieure, nous permet d'être de plein pied avec Thomas de Celano et de reconnaître combien ce dernier était sensible à une théologie de la vie contemplative³⁸.

Il importe également d'être attentif aux aspects pédagogiques et cognitifs de la description que Thomas de Celano donne de la vie contemplative des Dames Pauvres: "c'est là qu'elles apprennent tout ce qu'il faut faire, ce qu'il faut éviter, là qu'elles atteignent au bonheur d'être ravies en Dieu". D'après Thomas de Celano c'est la contemplation elle-même qui instruit les Dames Pauvres... pas les livres ou les traités provenant des écoles monastiques. La théologie ascétique qu'elles avaient acquise, c'était le fruit de leur persévérance dans une vie de prière contemplative. Leur prière de louange et de demande émanait naturellement de l'expérience et de la connaissance personnelle acquises en se reposant en Lui.

Thomas de Celano nous offre donc ses perceptions de la vie intérieure de Saint Damien, ou, si nous revenons à sa vision ecclésiale, sa compréhension des dynamismes d'un vrai renouveau suivant la réforme commencée par François. Dans la Première vie, il parle des Dames Pauvres comme "d'un noble édifice construit en pierres elles aussi très précieuses"; dans la Seconde Vie, il rappelle "qu'un édifice spirituel beaucoup plus précieux allait y être élevé par le bienheureux Père sous la conduite de l'Esprit, pour l'accroissement de la cité céleste" ("*ad restorationem caelestis domus, velut vivorum lapidum expolita congeries, erat aliquando transferendus*." [2Cel 204, FF 620]).

Nous ne pouvons négliger la signification des nombreux préceptes que Thomas de Celano nous offre. Nous savons l'importance que revêtait le nombre sept pour les écrivains médiévaux : ils lui accordaient une signification secrète surtout dans leur façon d'agencer les étapes menant à la contemplation. Nous ne pouvons, cependant, nous empêcher de nous demander si Thomas de Celano se sentait concerné par la qualité purement symbolique ou par la qualité sacramentelle de ces sept perceptions. Est-ce la raison de son emploi répété d'images visuelles telles que "la perle de l'humilité", la "manifeste" pratique de la pauvreté, "l'ornement" de la patience ? Difficile à dire . Nous sommes surs pourtant que Thomas se préoccupait de souligner l'importance de ces sept vertus dans le contexte de la reconstruction de Saint Damien. Que la perspective d'interprétation soit celle du développement spirituel de l'âme chrétienne ou celle de l'Eglise universelle, il faut reconnaître qu'elles conduisent à l'achèvement de ce que François avait entrepris en faveur de Saint Damien.

D'après ce que nous lisons dans le texte, Thomas de Celano, envisage d'écrire une étude sur les Dames Pauvres de Saint Damien. "Restons-en pour le moment, à ce que nous avons dit de ces vierges consacrées à Dieu et les plus dévotes servantes du Christ car leur vie merveilleuse et leurs institutions glorieuses ... réclame un ouvrage à part et le loisir nécessaire pour l'écrire". Comme Jacques de Vitry, Thomas de Celano semble frappé par leur style de vie et impressionné par le rôle qu'elles jouent dans la mission en train de s'épanouir à l'intérieur de l'Eglise. il a donné une description merveilleuse de leur nouveauté Lorsque Thomas de Celano utilise largement le vocabulaire de la première tradition médiévale de la vie religieuse pour donner forme à ce qu'il perçoit, il nous fait une merveilleuse description de leur nouveauté. A partir de la *Première vie*, nous devons nous poser deux questions, l'une dont on peut dire qu'elle appartient à la "poubelle de l'histoire", l'autre qu'elle nous aide à bien scruter la mission de celles qui suivent Sainte Claire dans le monde d'aujourd'hui.

³⁸ O. Schmucki, *Secretum solitudinis. De circumstantiis externis orandi penes sanctum Franciscum Assisiensem*, in CF, 39 (1969) pp.5-58. Trad. *A place of Solitude: An Essay on the External Circumstances of the Prayer Life of St. Francis of Assisi*, in *Grayfriars Review* 2/1,1988, p. 1-47.

UNE QUESTION QUI N'A PAS REÇU DE RÉPONSE

Le *status quaestionis* est tout à fait simple : Oui ou non Thomas de Celano a-t-il écrit la *Légende de Sainte Claire d'Assise* ? Ceux qui ont passé quelque temps à étudier cette œuvre ou à la traduire, n'ont jamais cessé de se poser la question et de se demander quel est le rôle de Thomas de Celano en cette affaire. Bien que cet article ne prétende pas apporter quelque contribution significative à la solution de ce mystère, il se propose cependant de répondre à la question en partant d'un point de vue différent de ceux adoptés jusqu'ici.

Il vaut la peine de passer en revue les opinions des Franciscains ou des experts en hagiographie de ce siècle qui ont traité cette question de l'auteur de la *Légende de Sainte Claire*. Au point de départ, il y a l'ouvrage du Professeur Francesco Pennacchi qui a présenté le texte de la *Légende* en s'appuyant sur le Codex 338 d'Assise³⁹. Pour nous qui appartenons au monde anglophone, il est utile de rappeler que les traductions qui nous sont familières, celles de Paschal Robinson en 1910 et d'Ignatius Brady en 1953, dépendent du texte, de l'introduction et des notes de Pennacchi⁴⁰. Puisque Pennacchi avait attribué la *Légende* à Thomas de Celano, il est compréhensible que le nom de celui-ci lui soit très fréquemment associé, du moins dans le monde anglophone.

Mais il n'y a rien de surprenant à ce que cette édition de 1910 ait ouvert la voie à un grand nombre d'autres éditions de la *Légende* qui s'appuient sur une grande variété de manuscrits auxquels Pennacchi n'avait pas prêté attention. L'édition de Zefferino Lazzeri, en 1912, mérite de retenir l'attention : il propose Saint Bonaventure comme auteur de la *Légende*, sans d'ailleurs s'attarder beaucoup à fournir les preuves d'une telle attribution⁴¹. Lazzeri changera d'opinion par la suite et, en 1920, suggèrera que l'auteur pourrait bien avoir été Frère Marco, le chapelain des Dames Pauvres, qui était présent avec les frères Léon, Ange et quelques autres lors de l'enquête canonique sur la sainteté de Claire en 1253. Il y a sans doute quelque fondement à raisonner ainsi puisque Salimbene parle du Frère Marco, compagnon des ministres généraux Crescentius, Jean de Parme et Bonaventure comme de quelqu'un qui "dicte bien, vite et clair" (*bonus dictator et velox et intelligibilis*). C'était donc un bon secrétaire à qui on avait pu facilement demander de retravailler les comptes-rendus du Procès de Canonisation auquel il avait assisté, pour en faire une vie de saint lisible. Lazzeri, qui a bien construit son affaire, n'a cependant pas fourni de preuve convaincante ce qui nous oblige donc à laisser la question ouverte.

L'année même de la première publication de Lazzeri, en 1912, Benvenuto Bughetti publia une étude sur la Légende de Sainte Claire dans laquelle il proposait un autre candidat : Fr. Buon-Giovanni de Mantova or Cavriana, auteur d'un commentaire moralisant de littérature spirituelle, l'*Anticerberus*. Pourtant Bughetti hésitait, lui aussi, à prendre une position ferme.

Après la publication de Lazzeri, en 1920, il se fit peu de travaux sur la Légende de sainte Claire jusqu'à ce que Fausta Casolini produisit une traduction et une étude sur cette œuvre en 1953, lors de la célébration du sixième centenaire de la mort de Sainte Claire⁴². Sept ans plus tard, elle en publiait une seconde édition, et seize ans après encore une autre. Durant toutes ces années, Casolini a maintenu sa position initiale : elle suit le jugement de Pennacchi, pour qui Thomas de Celano est l'auteur de la Légende. Dans ses introductions, Casolini passe en revue les opinions d'auteurs comme Lazzeri, les frères du Collège Saint Bonaventure de Quaracchi, Franceschini, Bughetti et Battelli. Elle avance même le nom de Georges Mailleux qui pour son analyse informatique avait introduit le texte de Pennacchi dans le Corpus des Sources Franciscaines, alors que Mailleux lui-même indique clairement que l'ouvrage est seulement attribué à Thomas et laisse entendre que de nombreux

³⁹ Francesco Pennacchi, *Legenda Sanctae Clarae Virginis*. Tratta del ms. 338 della Bibl. Comunale di Assisi, Assisi 1910

⁴⁰ Paschal Robinson, *The Life of Saint Clare ascribed to Fr. Thomas of Celano of the Order of Friars Minor [A.D., 1255-1261]...* with an Appendix containing the Rule of Saint Clare, Philadelphia, 1910 ; Ignatius Brady, *The Legend and Writings of Saint Clare of Assisi*, trans. and ed. Ignatius Brady, St Bonaventure, New York, The Franciscan Institute, 1953.

⁴¹ Z. Lazzeri, "De Processu Canonizationis S. Clarae" in *Archivum Franciscanum Historicum*, 1912, pp. 644-651.

⁴² F. Casolini, *La Leggenda di S. Chiara Vergine*, Assisi, 1953.

auteurs pouvaient l'avoir rédigé⁴³. Malheureusement, Casolini ne prêta pas beaucoup d'attention aux opinions différentes de la sienne sauf pour noter celle de Lorenzo di Fonzo qui dans un article de l'Osservatore Romano, du 6 octobre 1960, laissait entendre que la Légende a été, à tort, attribuée à Thomas de Celano⁴⁴. L'opinion de Casolini est très importante en raison du nombre considérable d'articles qu'elle a publiés sur sainte Claire et du grand respect dont elle jouit dans les milieux italiens.

Revêt aussi une grande importance, le travail de sœur Chiara Augusta Lainati dont les contributions dans le champ de recherche sur sainte Claire et les Dames Pauvres sont vastes. Dans un article de *Forma Sororum*, Lainati esquiva complètement la question de l'auteur de la Légende en rapportant simplement qu'elle avait été commandée par le Pape Alexandre entre 1255 et 1256⁴⁵. Ailleurs, elle se lamentait pourtant, de l'absence d'une édition critique moderne de *La légende* et affirmait qu'un tel manque rendait impossible toute affirmation à propos de son auteur⁴⁶.

Hors de la péninsule italienne, il existe une grande variété d'opinions à propos de l'auteur de la Légende. En Allemagne, par exemple, Englebert Grau, suit les opinions de Pennachi et de Casolini et favorise la position de Thomas de Celano, comme le fait aussi Maria Fassbinder⁴⁷. En France, les Bollandistes proposent un auteur anonyme puisque ce dernier ne revendique en aucune manière d'être un témoin oculaire ou d'avoir vu personnellement Dame Claire⁴⁸. Damien Vorreux, présente les positions de Lazzeri et Bughetti mais accepte que Thomas de Celano soit l'auteur de *La légende*⁴⁹. L'espagnol Ignacio Omaechevarria, dans les deux éditions (1970 et 1982) des *Escritos de Santa Clara y Documentos Complementarios* passe en revue les arguments pour et contre l'attribution à Thomas de Celano mais laisse finalement la question ouverte puisqu'il ne donne le nom d'aucun auteur. Dans un autre chapitre, il publie à part le "Témoignage de Fr. Thomas de Celano (1228 et 1246)", autrement dit les textes de la *Vita prima* et de la *Vita Secunda* de Saint François d'Assise ce qui pourrait bien signifier qu'il pense que quelqu'un d'autre est l'auteur de la Légende de Sainte Claire. Le monde anglophone, a suivi les opinions de Paschal Robinson et d'Ignatius Brady et accepté, comme nous l'avons vu, la position de Pennachi qui favorisait Thomas de Celano⁵⁰. En 1978 Rosalind B. Brooke et C.N.L. Brooke fournissent une vue d'ensemble de la question mais se contentent d'affirmer que l'attribution à Thomas de Celano "a été généralement acceptée dans les études modernes, bien qu'elle soit loin d'être certaine"⁵¹.

L'introduction la plus intéressante à la *Légende de sainte Claire* est probablement celle que renferme l'édition hollandaise, *Clara van Assisi, Geschriften, leven, documenten*⁵². L'auteur y propose son point de vue sur la date de composition : entre 1256 (canonisation de Claire) et 1261 (mort du Pape Alexandre IV), sur le style hagiographique employé (celui traditionnellement utilisé pour les vies de saints officielles), et sur l'auteur de cette vie. Même s'il n'arrive à aucune conclusion, l'auteur s'appuie fortement sur une étude faite par P. Hoonhout, *Het latijn van Thomas van Celano*, qui attribue la Légende à Thomas de Celano pour des raisons internes et externes⁵³. Se basant sur des évidences internes, Hoonhout perçoit de fortes similitudes entre les premières œuvres de Thomas de Celano, particulièrement la *Vita prima* et la *Vita secunda* de saint François, sur le terrain des citations scripturaires, de la terminologie ascétique et sur l'usage du *cursus* latin. Hoonhout présente peu d'arguments externes et semble se contenter de s'appuyer sur le manuscrit du 15 siècle d'un auteur toscan qui attribue la Légende à Thomas de Celano⁵⁴. Les éditeurs hollandais de *Clara van Assisi : Geschriften, leven, documenten* qui portent beaucoup d'attention à l'étude de Hoonhout, préfèrent

⁴³ G. Mailleux, *Corpus des Sources Franciscaines I* : Thesaurus Celanensis, Louvain, Centre de Traitement Electronique des Documents de l'université catholique de Louvain, p.XI,n.11

⁴⁴ L. di Fonzo, *Fra Tommaso da Celano nel VII centenario della morte*, L'Osservatore Romano, 6 Ottobre 1960.

⁴⁵ C.A. Lainati, *Le Fonti Riguardanti il Secondo Ordine Francescano delle Sorelle Povere di Santa Chiara*, in *Forma Sororum*, 1986, 131-145.

⁴⁶ C.A. Lainati - F. Oligati, *Scritti e Fonti Biografiche di Chiara d'Assisi*, in *Fonti Francescane*, sez. IX, Assisi, Movimento Francescano, 1977, p. 2391.

⁴⁷ E. Grau, *Leben und Schriften der heiligen Klara*, Werl/Westf., 1960, pp. 13-16. M. Fassbinder, *Untersuchungen über die Quellen zum Leben der hl. Klara von Assisi*, in *Franziskanische Studien* 23, 1936, pp. 298-335

⁴⁸ *De sancta Clara Virginis*, Acta Sanctorum Augusti II, 11 : 739-768

⁴⁹ *Sainte Claire d'Assise*, traduction et édition de Damien Vorreux, Paris Editions Franciscaines, 1983, pp. 23-25.

⁵⁰ Cf. supra, p.36, n°41.

⁵¹ Cf. R.B. Brooke and C.N.L. Brooke, *St. Clare, Medieval Women : Studies in Church History Subsidia I*, ed. Derek Baker, Oxford, Blackwell, 1978, p.276, n.i.

⁵² *Clara van Assisi : Geschriften, leven, documenten*, ed. A. Hollenboom, P. van Leeuwen, S. Verheij, Haarlem, Gottmer, 1984.

⁵³ P. Hoonhout, *Het latijn van Thomas van Celano*, Amsterdam, 1947.

⁵⁴ Pour une discussion de cette proposition voir E. Grau, *Leben und Schriften der heiligen Klara*, Werl, 1980, pp. 32-35.

cependant laisser la question ouverte et se contentent de dire qu'on ne connaît pas l'auteur de la Légende.

Après ce bref survol qui ne prétend pas à l'exhaustivité, il est possible de retenir quelques conclusions au sujet de l'auteur de la *Légende de sainte Claire*. On retiendra, en premier lieu, qu'il est clair que le texte publié par Pennachi (1910) est fiable et qu'il en va de mêmes des arguments qu'il a proposés par la suite, et qui laissent entendre que Thomas de Celano est l'auteur de la Légende. On retiendra ensuite, que les spécialistes contemporains, qui ne proposent que des auteurs anonymes, préfèrent pourtant ne pas écarter d'autres possibilités. On retiendra enfin qu'il semble presque impossible de résoudre définitivement cette question et qu'on ne pourra avancer sans la publication d'une édition critique du texte. Lorsqu'on se sera donné une telle base et qu'on aura mené une analyse par ordinateur semblable à celle accomplie par le Corpus des Sources Franciscaines, il sera plus commode de déterminer si Thomas de Celano est ou n'est pas l'auteur de cet ouvrage.

Le fait d'avoir discuté de la théologie de la réforme ecclésiale présente dans la *Première Vie* nous incite également à nous tourner à nouveau vers la Légende de sainte Claire dans la même perspective. Si nous commençons avec un examen de Saint Damien, par exemple, découvririons-nous la même position centrale dans la Légende ? Notre réponse doit être argumentée. Dans la dixième partie de la Légende, l'auteur emploie une série d'images pour mettre en relief l'importance de Saint Damien : le lieu sûr où Claire a jeté l'ancre de son âme, le trou de la muraille où elle a construit son nid, la petite maison de pénitence, etc...

Cependant deux phrases qui se rapportent au rôle de François sont plutôt curieuses :

"Voici l' Eglise
qu'avec un courage étonnant
François répara avec beaucoup de sueur,
et dont il avait voulu assurer la réparation
en offrant de l'argent au prêtre.
Voici l'Eglise
Où,
pendant que François priait,
retentit une voix
qui s'échappait du bois de la croix :
François,
va réparer ma maison,
qui,
comme tu le vois,
n'est plus que ruines".

10³Haec est illa ecclesia, in cuius reparatione Franciscus miro desudavit studio, cuiusque sacerdoti pecuniam obtulerat pro opere reparando. ⁴ Haec est in qua dum Franciscus oraret, vox ad eum de ligno Crucis dilapsa, insonuit : Francisce, vade, repara domum meam, quae, ut cernis, tota destruitur.

L'auteur parle d'abord du travail de François pour rebâtir Saint Damien, puis mentionne qu'il offre de l'argent au prêtre, et termine par le récit du mandat qu'il reçoit de la croix. D'après ce que nous avons vu, l'ordre des événements n'est pas le bon. Dans la *Première Vie*, l'offrande d'argent précède le travail de reconstruction ; dans la *Seconde Vie*, le mandat qui manque dans la *Première Vie* est exprimé en premier, puis vient la générosité à l'égard du prêtre et la reconstruction se trouve en finale. Il faut de plus souligner que manque totalement l'important contraste entre l'ancien et le nouveau. Même si "nouveau" (*novus*) se trouve 15 fois dans la *Légende*, aucun de ces usages ne se trouve dans un contexte ecclésial ; il en va de même pour ancien (*antiquus*) et vieux (*vetus*) qui n'apparaissent qu'une fois. Cette perspective, si importante et dans la *Première Vie* et la *Seconde vie* de Thomas de Celano, est totalement absente.

Ajoutons que le traitement des vertus est différent dans les deux œuvres. Comme nous l'avons vu, Thomas de Celano présente sept vertus qui reflètent une conscience de la riche tradition médiévale en spiritualité et hagiographie. Même si nous pouvons dire que cela est aussi vrai de la *Légende*, nous n'y découvrons pas la même richesse de style ou de contenu. De plus, les vertus mises en lumière ne sont pas les mêmes. Cela n'a rien de surprenant puisqu'il s'est écoulé plus de vingt six ans entre la composition de la *Première Vie* et de la *Légende*. Il semble toutefois curieux qu'il n'y ait

aucune mention de la contemplation (le mot n'apparaît jamais dans la *Légende*) et il n'y a qu'une seule référence à la patience, un thème, nous l'avons vu, hautement significatif dans la *Première Vie*.

Si Thomas de Celano n'a pas écrit la *Légende* de sainte Claire, qui donc l'a écrite ? Nous ne le saurons probablement jamais. Mais à la lumière de notre commentaire, nous croyons qu'elle a été écrite par quelqu'un qui n'avait pas la profonde théologie de la réforme ecclésiale ni la richesse du style classique caractéristique de Thomas de Celano. Nous pourrions sûrement avancer comme argument que Thomas de Celano était probablement un vieil homme au temps de la canonisation de Claire, et que par conséquent il ne pouvait avoir l'enthousiasme et l'acuité dont il jouissait en écrivant la *Première Vie* ou même la *Seconde Vie*. Il est, néanmoins, difficile de croire qu'il aurait passé sous silence des thèmes que même dix ans auparavant, il mettait en lumière dans sa description des Dames Pauvres de Saint Damien. Non, il semble préférable de chercher ailleurs l'auteur de la *Légende*.

Michael Goodich élargit les horizons de nos explorations dans son examen des documents du treizième siècle sur les canonisations et non canonisations par le Pape. Ajoutons qu'en notant l'importance que revêt le rôle des Cisterciens dans la collecte des arguments dans les procès de canonisation jusqu'au pontificat de Grégoire IX, il démontre la place des Frères Prêcheurs par la suite. De plus, Goodich souligne les pas accomplis pour toucher le public féminin en permettant la traduction des vies de saints en langue vernaculaire. "Les principaux bénéficiaires de cette mesure, note-t-il, étaient les ordres féminins nouvellement créés, comme les béguines, et les groupes de laïcs, comme les tiers ordres, qui étaient associés aux mendiants... Ces biographies en vernaculaire étaient généralement celles de femmes, parfois même, écrites par des femmes"⁵⁵. En suivant les indications de Goodich, nous ferions bien de regarder, avec plus de soin, du côté des auteurs de biographies de la Curie Romaine et même du côté de quelques auteurs féminins du milieu du treizième siècle. Lorsque nous faisons ainsi, nous commençons à entrevoir de nombreuses possibilités à l'intérieur et à l'extérieur de la Famille Franciscaine. De toute façon, puisque nous avons admis que Thomas de Celano n'est vraisemblablement pas l'auteur de la *Légende*, il semble préférable de laisser la question ouverte. Ne pas agir ainsi diminuerait la beauté unique de la *Légende* et nous obligerait à négliger la vision de Thomas de Celano sur le rôle du second Ordre dans la mission de l'Eglise tel qu'il l'envisage dans ces deux vies de saint François.

Perspective contemporaine.

Pénétrer dans les premiers documents issus de Claire d'Assise et la concernant c'est commencer un pèlerinage dans un monde de mystère. Chaque fois que nous ouvrons ces textes médiévaux, nous entrons dans le monde canonique du Cardinal Hugolin ou du Pape Innocent IV, dans une atmosphère de grilles, de serrures, d'échelles, de tuniques, de manteaux, de scapulaires, de couvertures, de matelas et de ces omniprésentes *sedillia* dont le sens nous échappe toujours. C'est un monde qui déroute notre entendement tout en nous invitant à nous enfoncer plus profondément dans ses mystérieux corridors. Thomas de Celano s'enfonce dans ce monde et, à la manière d'un maître admirable, il en ouvre les richesses à ceux d'entre nous qui lisent ses textes des siècles après. Les *Analects* de Confucius contiennent un dit : " Il peut enseigner, celui qui en redonnant vie à l'ancien est capable d'atteindre la connaissance du neuf"⁵⁶. Laissons-nous guider par le maître excellent qu'est Thomas de Celano et regardons, encore une fois, le portrait qu'il trace des Dames Pauvres afin d'apprécier sa contribution à la réflexion sur la mission du second Ordre dans notre monde contemporain.

Une des premières raisons justifiant notre incapacité d'apprécier et de garder le monde mystérieux de Claire – et celui de celles qui la suivent – vient probablement de notre propension à le regarder de la même manière que celui de François. Alors que Claire s'appelle elle-même *la pienticella* (la petite plante) de François et que son biographe fait de Claire "le plus fidèle disciple de François", la familiarité avec les premiers documents nous montre combien elle rejoue les perceptions de l'Evangile de François de manière nouvelle et, d'une certaine façon, beaucoup plus exigeante. Ceci est plus particulièrement vrai lorsque nous examinons son rôle ou sa mission dans l'Eglise. John Moorman, par exemple, ne pourrait pas être plus loin de la vérité que lorsqu'il écrit : "Il ne fait aucun doute que ce que Claire voulait vraiment faire, c'était de rejoindre l'Ordre vraiment dans les mêmes termes que les

⁵⁵ Michael Goodich, *Vita Perfecta : The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, pp. 55-56.

⁵⁶ Confucius, *The Analects*, Book II 10, traduction et annotation de Arthur Waley, New York, Vintage Books, 1938.

frères... d'une certaine façon il faut voir dans l'histoire de Claire une tragédie... pour elle, il n'y avait pas d'alternative à la vie cloîtrée⁵⁷. Moorman dont les écrits sur Claire ont été cités, tant et plus dans le monde anglophone, est le type même de ceux qui soutiennent que la forme de vie religieuse la plus active qui est la plus désirable⁵⁸. Que de variations sur ce thème n'a-t-on pas entendues lorsque des écrivains s'efforcent d'interpréter l'esprit de Claire et proclament qu'elle n'a jamais souhaité embrasser une vie de clôture mais qu'elle y fut obligée par l'autorité de l'Eglise. En prenant une telle position, ne sommes-nous pas, malgré nous, 1) en train d'ignorer le témoignage des premiers documents qui ne parlent jamais du désir de Claire de vivre un style de vie itinérante hors clôture et qui, de fait, témoignent de sa vie à Saint Damien durant toute sa vie religieuse, 2) de donner le pas à notre vie apostolique plus active sur les idéaux contemplatifs qui, dans la monde augustinoplatois du Moyen-Age, étaient considérés comme bien supérieurs. Approcher le monde de Claire et celui de celles qui la suivent aujourd'hui dans la perspective de la conscience que nous avons d'une évangélisation contemporaine nous fournit cependant une méthode bénéfique d'évaluation de son unique contribution à l'héritage franciscain et à l'évangélisation de notre monde.

Lorsque Christopher Dawson parle de l'extension du christianisme dans son livre, *La réalité historique de la culture chrétienne* (*The Historic Reality of Christian Culture*), il parle d'un troisième âge du développement de la culture chrétienne dans lequel le monachisme est devenu le premier moyen d'évangélisation. En 596, par exemple, Grégoire le Grand envoya Augustin au monde Anglo-saxon dans le but exprès d'établir des monastères qui deviendraient des centres de pensée et de civilisation chrétiennes. La meilleure manière de saisir l'importance de cet objectif apostolique consiste à l'examiner à la lumière de la spiritualité monastique que Jean Leclercq présente si bien dans son livre *"L'amour des lettres et le désir de Dieu"*⁵⁹. Leclercq y affirme que les moines développaient une spiritualité où le monastère était regardé comme une expression du ciel, un nouveau paradis. Dans ce monde monastique toute chose - art, architecture, musique - était, au fond, tendue vers les réalités célestes. On y regardait même les arts libéraux comme les instruments qui libéraient le moine des objectifs terrestres en faveur des célestes et soutenaient ses efforts pour progresser dans la *lectio divina*. De ce point de vue, on peut comprendre l'importance qu'a revêtu le mouvement monastique dans l'évangélisation du monde européen. Les nombreuses indications que nous trouvons dans la règle bénédictine montre l'importance d'éduquer les *rudes*, les illettrés, souvent grossiers et rustres, qui venaient chez les moines avec l'espoir de découvrir une vie nouvelle. Autrement dit, le programme interne du monachisme devint un important instrument de catéchèse et influença la christianisation des gens de tout rang social. Il n'est donc pas étonnant que les biographes médiévaux présentent comme preuve de sainteté de quelqu'un, sa capacité d'attirer des hommes et des femmes de tout style de vie pour vivre l'Évangile.

François d'Assise embrassa clairement une expression différente de la spiritualité évangélique et ouvrit un nouveau chapitre de l'histoire de l'Évangélisation. L'impulsion évangélique qui le motivait était plus en harmonie avec la tradition des Actes des Apôtres et les enseignements de Paul. Cela ne provenait-il pas de ce moment important où François entendit, à la Portioncule, le discours missionnaire de l'Évangile de Matthieu ? Au lieu d'attirer les gens vers lui et les lieux d'habitation de ses frères, François envisagea ses frères comme des prédicateurs itinérants de l'Évangile, toujours en marche vers les gens, les rencontrant où ils sont, et leur parlant dans leur propre langage. Il n'est pas difficile de montrer comment les frères révolutionnèrent les efforts d'évangélisation de l'Église médiévale. Moins de cents ans après l'expérience de François à la Portioncule, les frères étaient en train de prêcher l'Évangile en Asie et d'établir l'Église en Chine⁶⁰.

Claire a-t-elle désiré participer à cette nouvelle conception de la mission ? En dehors de Sœur *Cecilia*, le sixième témoin du Procès de canonisation, qui nous assure que Claire "voulait souffrir le martyre pour l'amour du Seigneur", nous n'avons pas d'autres indications qu'elle ait envisagé pour elle-même ou pour ses sœurs une vie d'itinérance comme celle des frères⁶¹. Au contraire, nous trouvons Claire à l'aise dans la tradition monastique de l'Évangélisation puisque de nombreux

⁵⁷ John R.H. Moorman, *St. Francis of Assisi*, London, 1976, pp. 58-59.

⁵⁸ Cette citation de Moorman par exemple a été malencontreusement employée par Noreen Hunt dans son excellent article sur l'histoire de la clôture, cf. Noreen Hunt, *Enclosure*, *Cistercian Studies* XXI, 1, 1986, pp. 51-63 ; XXII, 3, 1987, pp. 126-151; Caroline Walker Bynum soutient la même position, cf. *Holy Feast and Holy Fast : The Religious Significance of Food to Medieval Women*, p. 15.

⁵⁹ Jean Leclercq *L'amour des lettres et le désir de Dieu*,

⁶⁰ Lázaro Iriarte, *Franciscan History : Les trois Ordres de saint François*.

⁶¹ Cf. *Procès de Canonisation* VI, 6 .

passages de la *Légende* décrivent des hommes, des femmes, des enfants qui viennent à Saint Damien pour recevoir ses instructions ou être guéris de leurs maladies. Bien que nous ne trouvions aucun des objectifs d'éducation ou de formation du monachisme bénédictin dans la Règle de Claire, nous y trouvons l'involontaire promotion d'une pédagogie de loin plus effective, celle des leçons enseignées à travers la vie elle-même. Autrement dit, il y a, un aspect de la vie de Claire avec ses Sœurs à Saint Damien, qui dépasse les objectifs culturels de la première tradition monastique et qui la purifie de ce qui était devenu l'une de ses grandes faiblesses – sa richesse.

Le fait que Claire embrasse une pauvreté profonde et toujours plus totale, ne lui permettait pas de cultiver une vie monastique dans laquelle l'art, l'architecture, la littérature et la musique étaient si essentielles dans la poursuite de la sainteté. Elle semblait percevoir, cependant, que ces embellissements – même s'ils représentaient fortement les réalités célestes – détournaient du "nu embrassement de Dieu seul" et finalement du développement d'une intense vie de communauté reflétant la vie intérieure du Dieu unitrinite. Claire exprime les vues évangéliques de François sur la place de la pauvreté, dans un contexte différent, celui du monde monastique de la clôture dans lequel elle assume une signification d'éducation et de formation plus profonde pour l'évangélisation. La pauvreté telle que Claire l'envisage, fait naître une nouvelle expression de la spiritualité monastique qui fait de Saint Damien un symbole frappant de cette vie évangélique qui défie la compréhension d'observateurs non impliqués et les attire pourtant mystérieusement vers ses mystères. Il faut dire que le symbole devenait d'autant plus effectif et puissant qu'on y observait la pauvreté la plus parfaite.

Le théologien américain, Avery Dulles, nous fournit une perspective sur l'évangélisation et un symbole qui contribue de manière significative à notre discussion sur la mission du second Ordre. Dans son livre *Models of Revelation* (Modèles de révélation) Dulles met en lumière le rôle des symboles révélateurs qui expriment et médiatisent l'autocommunication de Dieu. Il affirme que :

"Les symboles par leur pouvoir évocateur excitent l'imagination et provoquent à la participation. Au contraire du discours littéral, le symbole induit une espèce d'inhabitation dans le monde du sens vers lequel il oriente. Fréquemment les symboles nous font connaître ce qui est trop profond ou trop vaste pour être clairement mis en forme ; Ils suscitent la perception implicite de choses trop étendues, trop subtiles ou trop complexes pour qu'on les saisisse de manière explicite ; ils permettent le passage entre des contraintes qui défient l'imagination conceptuelle... ils exercent une influence dynamique de transformation sur la conscience de ceux qui les appréhendent"⁶²

A la lumière de cette description de Dulles, Saint Damien est l'un de ces symboles fortement révélateurs et évocateurs qui médiatisent l'appel mystérieux et toujours dynamique de la vie évangélique. Comme l'écrit Victor White, un théologien disciple de Karl Jung :

" Cela nous fait quelque chose, nous émeut, déplace notre centre de conscience, change nos valeurs. Qu'on le regarde ou l'entende, l'exprime, le peigne, l'écrive ou le danse, il éveille non seulement la pensée, mais aussi le plaisir, la peur, la crainte, l'horreur et le reste..."⁶³.

Thomas de Celano semble bien avoir perçu que la vie quotidienne des Dames Pauvres nous lance le défi de nous conduire par de-là les activités externes et matérielles de la reconstruction de l'Eglise vers des objectifs plus intérieurs et spirituels qui en caractérisent la vie et la mission. En s'arrêtant sur leurs vertus, il nous appelle à déplacer nos centres d'intérêt sur leurs vertus, autrement dit, il nous appelle à changer de centre d'intérêt.

Mais cela nous invite à considérer la vie enclose de pauvreté que les Dames Pauvres ont embrassée. La pauvreté à l'intérieur des murs de Saint Damien, à l'écart du riche héritage culturel de la finesse des arts monastiques, nous donne un médium transparent à travers lequel nous pouvons mieux entrevoir le profond mystère de l'habitation de Dieu en nous. Cela visait au plus loin que chacun de ces supports ou moyens que la première tradition monastique considérait comme essentiels au maintien d'une vie contemplative et manifestait clairement que Dieu seul est le fondement de cette vie. Dans la complexité du monde religieux médiéval, la vie des Dames Pauvres a fait de la simplicité et de la pauvreté si recherchées après le renouveau Cistercien, une réalité vécue et, ce faisant, a évangélisé tous ceux qui venaient à la connaître.

⁶² Avery Dulles, *Models of Revelation*, Garden City, Image Books, 1985, pp. 137-138.

⁶³ Victor White, *God and the Unconscious*, Cleveland, Ohio, Méridian, 1952, pp. 233-234, d'après une citation dans Avery Dulles, *Models of Revelation*, pp. 136-137.

Dulles consacre un chapitre de ses réflexions aux quatre propriétés de la communication symbolique et de la révélation. Ses observations nous aident à projeter de la lumière sur la façon dont la mission symbolique des Dames Pauvres complète celle des Franciscains du premier et du troisième Ordre, plus orientée vers la proclamation. Comme la réflexion sur ces quatre propriétés peut aborder de nombreux thèmes, nous limiterons notre commentaire à la première perception de Thomas de Celano – la Charité – avec l'espoir de montrer comment les Dames Pauvres contribuent à la mission de l'Eglise par des moyens qui sont bien plus difficiles que ceux des religieux actifs.

Dulles affirme que : "Le symbolisme donne une connaissance non de spéculation mais de participation, c'est-à-dire, de type auto-implicatif".⁶⁴ Autrement dit, la première propriété d'un symbole nous fait aller au-delà des mots et de l'élément qui proclame la révélation jusqu'à ce qui en exprime l'invitation la plus pressante. C'est une chose de proposer, par exemple, qu'à la base du concept franciscain de communauté il y a la vie intratrinitaire, ce qui invite à une réalisation bien plus relationnelle qu'ascétique ou apostolique⁶⁵. C'est tout autre chose de s'impliquer soi-même dans ce modèle communautaire et de découvrir, à travers cette participation, de nouveaux horizons et du sens. De ce point de vue seulement, les Dames Pauvres, Clarisses d'aujourd'hui, contribuent de manière profonde à la révélation de la communauté d'amour révélée dans la vie intérieure de Dieu, car leur propre vie est l'expression vécue de cette Communauté qui ne peut faire autrement qu'inviter les autres à entrer plus pleinement dans son mystère.

Dulles affirme ensuite que " le symbole, pour autant qu'il implique personnellement celui qui le connaît, possède un effet transformateur"⁶⁶. Une fois que nous sommes conscients de cette révélation et que nous voyons une expression vivante de celle-ci, pouvons-nous simplement passer notre chemin et ne pas être affectés par elle ? Thomas de Celano cherche certainement à dresser un portrait de François et de ses frères avec nombre de teintes et nuances identiques à celles des Dames Pauvres. Nous voyons par exemple que sa description de l'amour mutuel et incessant des frères à l'égard de chaque frère ressemble à la brève présentation qu'il nous fait des Dames Pauvres. Et pourtant, la stabilité et la qualité d'endurance de la vie en clôture des femmes du second Ordre sont toujours là pour nous introduire dans un nouveau monde spirituel et changer nos perspectives et nos horizons. Une communauté dans laquelle la pauvreté est si intense que la dépendance de l'une à l'égard de l'autre est un élément essentiel est un puissant instrument d'évangélisation qu'on ne peut pas facilement ignorer.

Dulles poursuit : "Comme conséquence de son caractère transformateur, la révélation a troisièmement un impact sur les engagements et conduites de ceux qui la reçoivent"⁶⁷. Même si nous pouvons facilement éviter ou mettre de côté nos engagements à vivre une vie de communauté, la nature de la vie du Second Ordre a son centre dans l'appel journalier à entrer dans ce qui est crucifiant dans la vie communautaire. Dans le Premier ou le Troisième Ordre nous sommes toujours libres d'aller ailleurs ou de nous investir dans une vie apostolique si fiévreuse que nous échappons au "donner et prendre" journalier de notre appel fraternel. Les Clarisses ne peuvent pas faire cela et nous offrent ainsi le défi de prendre plus au sérieux un aspect de notre vie qui doit être un moyen tellement effectif de révéler les mystères de l'amour de Dieu. A notre époque où les relations et engagements d'amour sont si fragiles et si facilement brisés, le témoignage de leur vie est hors prix.

Dulles nous fait enfin remarquer que "le symbole nous introduit dans un champ de conscience non normalement accessible à la pensée discursive"⁶⁸. Notre mentalité orientée vers la science, qui se tourne vers les ressources de la science pour expliquer chaque chose sans se référer à une cause transcendante, qui met en question la validité d'implorer la providence personnelle de Dieu, a essayé de nous faire oublier la connaissance qui vient des symboles. Même les communautés religieuses recherchent des méthodes et techniques pour approfondir l'expression de leur communauté religieuse. Malgré leur réel apport, celles-ci ne doivent pas se substituer à une vie de communauté qui s'appuie simplement sur la profonde conviction de la force qui vient de Dieu. Si beaucoup considèrent

⁶⁴ A. Dulles, *Models of Revelation*, p.136

⁶⁵ Cf. Gerald A. Arbuckle, *Suffocating Religious Life : A New Type Emerges*, in *The Way Supplement*, Summer 1989, pp. 26-39

⁶⁶ A. Dulles, *Models of Revelation*, p. 136.

⁶⁷ A. Dulles, *Models of Revelation*, p. 68.

⁶⁸ A. Dulles, *Models of Revelation*, pp. 138-139.

la vie en clôture du Second Ordre comme une pierre d'achoppement pour l'esprit moderne, nous devons nous demander si elle n'exprime pas plutôt le mystère de l'incarnation et, puisqu'elle n'est pas facilement battue en brèche, les limitations de notre esprit humain à la comprendre. S'il en allait bien ainsi, la vie en clôture de ces pauvres qui suivent Claire nous offrirait l'expression indispensable du Verbe incarné de Dieu qui a dressé sa tente parmi nous.

Comme nous l'avons vu, Saint Damien est rapidement devenu le point focal de tous ceux qui cherchent à comprendre la littérature autour de Claire d'Assise. Une grande partie de la littérature franciscaine l'utilise comme un prisme pour regarder les missions multicolores de François et de Claire. "François répare ma maison qui, comme tu le vois, tombe en ruines". Nombre de fois les écrits de François nous montrent que le mandat de Saint Damien n'a jamais quitté sa conscience et n'a cessé de subtilement influencer sa compréhension de l'appel des frères et des sœurs. Aux frères et sœurs de la pénitence, il écrit : "Tous ceux qui agiront ainsi et persévéreront jusqu'à la fin, l'Esprit du Seigneur reposera sur eux et fera en eux son habitation et sa demeure..." (1Lfid 48). Il utilise la même image pour inciter ses frères à centrer leur vie sur la parole de Dieu. Citant l'Evangile de Jean, il écrit : "Celui qui garde ma parole, le Père et moi nous viendrons et nous ferons en lui notre demeure" (Cf. Jn 14,23 ; Rgnb 22,27). De tous les biographes de François, aucun n'a perçu aussi clairement que Thomas de Celano le caractère central de la maison de Dieu. Comme nous l'avons vu c'est un leitmotiv de la riche théologie de la réforme ecclésiale qui imprègne sa *Première Vie*.

Ce qui frappe pourtant, c'est que Thomas de Celano voit que Clare et les Dames Pauvres accomplissent ce mandat d'une manière symbolique qui approfondit le travail de François et le fait déboucher à un niveau plus profond. A travers Claire et les Dames Pauvres, Saint Damien est devenu plus que le lieu d'une découverte – celle de la mission, celle de l'Eglise, -un lieu de révélation –, la révélation de la Communauté de l'Amour révélé à travers le Christ crucifié, la révélation de notre participation à cet Amour à travers la Parole qui habite en nos cœurs⁶⁹.

⁶⁹ Je dois beaucoup à Crispin Maguire, OFM, de l'Université Saint Bonaventure pour l'aide qu'il m'a apporté dans la rédaction de cet article. L'ayant lu, il m'a proposé nombre de vues et de suggestions précieuses.