

LA PLURIFORMITÉ APPLIQUÉE A LA PAUVRETÉ*

INTRODUCTION

LE RENOUVEAU COMMENCÉ A VATICAN II

Le 6 décembre 1962, deux jours avant la fin de la première session de Vatican II, le Cardinal Giacomo Lercaro, archevêque de Bologne, a fait une intervention remarquée à propos du schéma proposé pour la Constitution sur l'Eglise. Durant cette dernière semaine, nombre d'autres pères conciliaires bien connus s'exprimèrent : Liénart, König, Döpfner, Suenens et Montini. Tous ces intervenants firent différentes propositions pour améliorer substantiellement le schéma De Ecclesia. La critique de Lercaro avait ceci d'unique qu'elle se concentrait sur les relations entre l'Eglise et les pauvres. Il affirmait :

"Le mystère du Christ dans l'Eglise est toujours, et particulièrement aujourd'hui, le mystère du Christ dans les pauvres, puisque l'Eglise, comme la affirmé le Saint Père Jean XXIII, est vraiment l'Eglise de tous, mais particulièrement l'Eglise des pauvres"¹

Il ajoutait aussitôt sa surprise et son déception :

"Aucun des schémas que nous avons ou aurions du recevoir ne semble avoir pris en considération cet aspect essentiel et primordial du mystère du Christ"².

* **William Henn**, *Pluriformity applied to Poverty*, in Analecta OFM Cap, 1998, pp.714-745, trad. André Ménard

¹ L'*Oecumenico Vaticano II Apparando, Series I, Vol.1* renvoie au message radio de Jean XXIII du 11 septembre 1962, un mois avant l'ouverture du Concile. On le trouvera dans *Acta et Documenta Concilia*, Cité du Vatican, 1962, 348-355, à la page 352.

² Voir le texte de Lercaro dans *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi, Vol.I, pars IV*, Typis polyglottis Vaticanis, 1971, 327-330, aux pages 327-328.

De tous les discours remarquables prononcés durant la dernière semaine de la première session, il n'y eut que celui de Suenens sur les futurs travaux du Concile et celui de Lercaro qui furent publiés dans les Acta, parce que l'assemblée des Evêques les avait spontanément applaudis. L'année suivante, de nombreuses publications citeront ces ultimes propos et Yves Congar dédiera son livre *Pour une Eglise servante et Pauvre*, "A son Eminence le cardinal Jacques Lercaro, archevêque de Bologne, qui s'est fait l'avocat de l'Eglise des Pauvres : en respectueux et filial hommage"³. Lercaro termina son intervention en faisant plusieurs suggestions et demanda instamment que l'Eglise soit toujours assez pauvre pour être en mesure de dire comme Pierre et Jean : "Je n'ai ni or ni argent, mais ce que j'ai, je te le donne"[Act 6,3]. Il proposa que les évêques adoptent un style de vie plus simple et que l'administration financière de l'Eglise soit revue afin de donner un meilleur témoignage de pauvreté. Il demanda instamment aux congrégations religieuses plus de fidélité à la sainte pauvreté, une fidélité non pas seulement personnelle, mais d'abord et avant tout communautaire.⁴

RENOUVEAU CAPUCIN ET SIXIÈME CONSEIL PLÉNIER.

Le Conseil plénier que nous tenons en ce moment, témoigne que cette fidélité à une pauvreté institutionnelle est encore un sujet de préoccupation pour l'Ordre des Capucins. Il faut y voir le signe que nous continuons à nous efforcer de recevoir Vatican II et de répondre à son invitation au renouvellement qui fut à l'origine de tant d'évolutions importantes à l'intérieur de notre communauté durant les 35 dernières années. Lorsque, après le concile, nous avons entrepris notre renouveau, nous n'avons pas négligé ce thème de la pauvreté. Les Constitutions de 1968 et de 1982, dans leur chapitre IV, "Notre vie de pauvreté", traitent de ce thème et le premier Conseil plénier tenu à Quito en 1971 nous présente deux pages sur "*Le témoignage communautaire de la pauvreté*"⁵. De plus les Conseils pléniers de Rome, de

³ CONGAR Y., *Power and Poverty in the Church*, Baltimore, 1964, p.5. [Lire dans la *Documentation catholique* de 1963, coll.93, le contenu de l'intervention du cardinal Lercaro : Le cardinal Lercaro a souligné un [accent] qu'il considère comme essentiel. L'être et l'action de l'Eglise doivent être marqués de la note de pauvreté. La pauvreté est le signe de l'Incarnation. Les prophètes qui l'ont annoncée, la Vierge Marie qui en a été l'instrument, Bethléem qui en fut le théâtre ont été marqués du signe de la pauvreté. Or le monde d'aujourd'hui fait injure à la pauvreté des deux tiers de l'humanité. Le Concile ne pourra éluder la question posée à l'Eglise par ces centaines de millions de pauvres. Il est souhaitable, par conséquent, que le schéma sur l'Eglise expose la doctrine de la pauvreté dans l'Eglise, souligne l'éminente dignité des pauvres, dans lesquels Dieu cache sa gloire. Que les autres schémas montrent la connexion entre la présence du Christ dans les pauvres et son action dans l'Eucharistie et dans la hiérarchie. Il faut procéder, certes, dans cette réforme, avec sagesse, mais sans crainte ni compromis. En conséquence, il s'agira de délimiter l'usage des biens matériels dans l'Eglise de telle sorte que l'Eglise soit toujours en mesure de dire, comme Pierre et Jean : "Je n'ai ni or ni argent, mais ce que j'ai, je te le donne". Que les Evêques dont beaucoup sont vraiment pauvres, apparaissent aussi comme tels, de peur de scandaliser les pauvres. Qu'il existe une réelle pauvreté sacerdotale, une pauvreté des congrégations religieuses qui s'y sont vouées par vœu. Si l'Eglise est fidèle à la pauvreté, elle y trouvera la lumière et y découvrira la méthode la plus apte pour prêcher intégralement l'Evangile, message du Dieu, qui, par amour pour nous, alors qu'il était riche, s'est fait pauvre.

⁴ "*Fidelitas sanctae paupertati non tantum individuali, sed etiam communitariae, ex parte familiarum religiosarum*".

⁵ Voir *Conseils pléniers de l'Ordre, Frères Mineurs Capucins*, APEF, 1982, pp.20-21.

Garibaldi⁶ et l'Assemblée de Lublin se sont intéressés, chacun, à la pratique de la pauvreté⁷.

Ce qui semble propre à ce sixième Conseil plénier c'est justement de regarder cette pauvreté communautaire à la lumière des changements démographiques et institutionnels qui ont marqué la vie de l'Ordre depuis les années 50 et que le Ministre Général, John Corriveau, a si bien décrits dans sa lettre circulaire n.13⁸. Ces changements concernent d'abord l'importante augmentation du nombre des Frères dans les circonscriptions autonomes de l'Inde, de l'Océanie, de l'Afrique, de l'Amérique latine et de l'Europe de l'Est, avec, en même temps, la baisse du nombre des Frères en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord. Ces évolutions semblent bien revêtir une portée historique. Elles imposent à l'Ordre de prendre ses décisions à propos de la pratique de la pauvreté à la lumière des fortes différences économiques et culturelles qui existent aujourd'hui d'un bout du monde à l'autre. Dans les 500 ans écoulés depuis les commencements de la Réforme des Capucins, il n'a jamais été, jusqu'ici, nécessaire ni même possible d'évaluer la pratique de la pauvreté à la lumière des diverses situations économiques et culturelles que l'on rencontre sur notre planète.

Les différences culturelles et économiques peuvent être l'expression d'une riche pluriformité à l'intérieur de la famille humaine, une pluriformité que notre Ordre rencontre lorsqu'il partage la mission de l'Eglise à travers le monde entier. Pourtant, comme l'enseignement social de l'Eglise l'a souvent souligné, nombre de différences économiques entre pays riches et pauvres ou entre riches et pauvres en chaque pays, sont le résultat de la cupidité et de l'injustice⁹. Il est donc nécessaire de reconnaître, ici, un principe de première importance : Affirmer la légitimité et la valeur de la pluriformité, ce n'est pas trouver des excuses aux différences économiques entre riches et pauvres dont l'enseignement social de l'Eglise dit qu'elles sont l'effet de l'injustice. Tout ce qu'il y a de pluriformité légitime à l'intérieur de la famille humaine doit aussi influencer l'expression concrète de la vie des Capucins dans les différentes parties du monde, même en ce qui concerne la manière de vivre la pauvreté.

Durant l'itinéraire de renouvellement de l'Ordre après le concile, nous avons déjà eu de bons échanges sur la pluriformité, tout particulièrement au cours du chapitre de 1974 et durant l'Assemblée de Lublin¹⁰. Une phrase des "Remarques conclusives" de

⁶ Rome, section II.3 [§43-45], intitulée "*Fraternité de pauvres et de mineurs*", *ibid.*, 107-109 ; Garibaldi, section III [29-40] intitulée "Notre vie de pauvreté et de minorité parmi les pauvres", in *Notre présence prophétique dans le monde, vie et activité apostolique*, APEF, 1987, pp. 31-37.

⁷ Voir la section 4 des "*Pistes de recherche*" intitulée "*Pauvreté-Minorité et cultures*". In Documents de l'Assemblée de Lublin, supplément au n° 4 des *Analecta OFM Cap.*, Vol. 108, nov - déc 1992, pp. 59-61.

⁸ John Corriveau, *Vivre la pauvreté en fraternité*, Réflexion sur le 6^e Conseil plénier de l'Ordre. Lettre circulaire n.13, Rome, 1998, surtout les troisième et quatrième parties, in Supplément au n. 141 de BICI (mai-juin)1998.

⁹ Dans *Gaudium et spes*, 63-72, le Concile Vatican II résume la doctrine sociale catholique des 100 dernières années en mentionnant d'injustes différences économiques aux paragraphes 63 et 66. Voir aussi Jean-Paul II, *Centesimus annus*, chapitre IV "La propriété privée et la destination universelle des biens", paragraphes 30-43, Ed. du Centurion, 1991, pp. 60-89.

¹⁰ Voir la "*Relatio de natura, extensione et concreta applicatione principii pluriformitatis in unitate*", du chapitre extraordinaire de 1974, in *Analecta OFM Cap.*, 90, 1974, pp. 304-309 et "Pluriformité et unité", dans *Documentation de l'Assemblée de Lublin*, 1992, pp. 54-56. En 1974 la discussion tourna autour de la tension à l'intérieur de l'Ordre alors que, dans sa façon de vivre les valeurs capucines, il passait de l'effrayante uniformité antérieure à Vatican II à l'immense pluriformité postconciliaire. La nouveauté de cette pluriformité paraissait menacer l'identité de l'Ordre. Le chapitre extraordinaire y répondit en encourageant fortement les frères à embrasser une pluriformité qui consiste à obéir en se mettant à l'écoute de l'Esprit Saint, des signes des temps et

celui qui était alors ministre général, Fr. Flavio Roberto Carraro, résume au mieux la réflexion récente des Capucins sur la pluriformité :

"Nous avons hésité parfois entre unité et pluriformité, faute de voir clairement que les deux aspects se complétaient l'un l'autre ; il n'y a pas de vraie unité sans pluriformité comme il ne peut y avoir de pluriformité vraie sans unité"¹¹.

L'objectif que je me suis fixé, dans les remarques qui suivent, n'est pas de concentrer ma réflexion sur l'histoire et la spiritualité franciscaine, ni sur l'administration économique et financière. Je suppose que les organisateurs souhaitent plutôt que je parle de théologie, ce qui veut dire, en dernier ressort, que je parle de foi chrétienne. Pluriformité et pauvreté sont précisément des matières qui ont été très étudiées dans cette branche de la théologie qu'est l'ecclésiologie. En passant en revue certains thèmes dans l'ecclésiologie récente j'espère montrer en quoi la foi peut contribuer à notre compréhension de la pluriformité lorsqu'on l'applique à la pauvreté.

I° PARTIE.

LA PLURIFORMITÉ

A - LA PLURIFORMITÉ COMME CATHOLICITÉ : LE PREMIER MILLÉNAIRE

Le terme de *pluriformité* est nouveau en théologie. Il n'apparaît pas dans la Bible, et on ne l'a pas beaucoup employé au Concile Vatican II¹². Mais que la diversité, donc la pluriformité, puisse et doive, jusqu'à un certain point, constituer une caractéristique de l'église, c'est pourtant une idée aussi vieille que l'église elle-même. Dans les premiers temps de l'église, ce qu'implique le terme de *pluriformité* était habituellement traité sous le terme de *catholicité*.

Catholicité quantitative : l'extension géographique

Les mots de catholicité et de catholique n'apparaissent pas non plus dans la Bible, mais ce à quoi il renvoient, constitue, dans l'Alliance chrétienne, un présupposé à la compréhension de la volonté de Dieu : sauver tous les hommes en Jésus-Christ. La

des besoins des individus et de l'Eglise locale. L'Assemblée de Lublin qui se tenait une vingtaine d'années plus tard, a davantage insisté sur la culture comme fondement sous-jacent de la pluriformité. Elle a analysé les effets de la diversité culturelle et de l'inculturation sur nombre d'aspects fondamentaux de la vie des Capucins : fraternité, pauvreté – minorité, prière, apostolat, engagement pour la justice, la paix et le respect de la création, formation...

¹¹ Flavio Roberto Carraro, "Mots de conclusion", § 3, in *Documentation de l'Assemblée de Lublin*, p.119.

¹² De fait le terme même de pluriformité n'apparaît pas dans les documents adoptés par le Concile, tandis que sa signification est parfois véhiculée par d'autres mots comme *catholicitas* et *varietas legitima*. Voir X. Ochoa, *Index verborum concilii Vaticani Secundi*, Roma, 1967.

première utilisation du mot catholique apparaît dans la *Lettre d'Ignace d'Antioche à l'Eglise de Smyrne* lorsqu'il écrit : "Où est l'Evêque, là doit être le peuple, tout comme là où est Jésus-Christ, là il y a l'Eglise Catholique"¹³. Cet usage primitif laisse entendre que le terme a une signification géographique : est donc catholique l'église qui est répandue par le monde entier, plutôt que celle qui se tient en un seul lieu¹⁴. Irénée, dans son *Adversus haereses* apporte, plus tard, une nuance à cette signification géographique ; il y affirme que la même foi et la même vérité unissent les membres de l'église par le monde entier. Ces différences de langage sont purement accidentelles. Irénée écrit :

"L'Eglise qui a reçu cette prédication et cette foi les garde avec soin, même si elle est répandue dans le monde entier comme si elle vivait dans la même maison ; elle croit ces points de doctrine comme si elle n'avait qu'une âme, un seul et même cœur, elle les proclame, les enseigne et les transmet de manière parfaitement harmonieuse, comme si elle n'avait qu'une seule bouche. En effet, même si les langues du monde ne se ressemblent pas, ce qui est transmis est une seule et même chose. En effet, les églises implantées en Germanie ne croient ni ne transmettent rien d'autre que celles implantées en Espagne, en Gaule, à l'Est, en Egypte, en Libye, que celles qui ont été établies dans les régions situées au centre du monde".¹⁵

Irénée y célèbre l'harmonie entre l'unité et la diversité de telle manière que la priorité est accordée à l'unité. La diversité des langues dans lesquelles les vérités chrétiennes sont exprimées passe clairement après le fait que c'est la même vérité qui est professé dans le monde entier.

Catholicité qualitative : totalité et diversité

A cette signification quantitative de la *catholicité*, s'ajouta rapidement une signification qualitative : l'Eglise est catholique parce qu'elle professe la foi dans son *intégralité*, célèbre *tous* les sacrements, est dotée de *tous* les dons et de *toutes* les structures que le Christ a souhaité accorder à l'Eglise. Ainsi, une église locale, même celle qui était sur le point de naître au matin de Pentecôte à Jérusalem, peut donc être comprise comme une "église catholique". De cette manière, la catholicité en vint à signifier l'authenticité et même l'orthodoxie¹⁶.

La dix huitième catéchèse de St Cyrille de Jérusalem, prononcée autour de 350, fournit l'une des meilleures expressions des différentes significations de ce mot de catholicité. Il écrit :

¹³ *Lettre aux Smyrniotes*, 8,2

¹⁴ Francis Sullivan lorsqu'il commente ce texte d'Ignace remarque : "De toutes les interprétations qui ont été faites de ce texte, la plus probable semble bien être qu'Ignace est en train de faire une distinction entre l'assemblée eucharistique locale et l'Eglise "comme tout", "comme ensemble". Voir F. Sullivan, *The Church We Believe In*, Mahwah, 1988, p 85 où il suit l'interprétation de A. de Halleaux, "*L'Eglise catholique dans la lettre ignacienne aux Smyrniotes*", ETL 58, 1982, pp. 5-24.

¹⁵ Irenaeus, *Adversus Haereses*, I, 10,2 ; édition critique in Sources Chrétiennes, 264, p.161.

¹⁶ St Augustin tient ensemble ces deux sens —extension universelle et orthodoxie — dans ses différentes réfutations d'hérétiques comme les Donatistes. Tandis que ceux qui adhéraient aux vues non orthodoxes des Donatistes avaient du succès seulement en quelques endroits du monde, "l'église catholique" maintenait la même plénitude de doctrine et de vie chrétiennes dans le monde entier. A propos de quelques uns des textes d'Augustin sur la catholicité, voir W. Henn, *One Faith : Biblical and Patristic Contributions Toward Understanding Unity in Faith*, New York, 1995, pp. 185, 306-308. Une bonne étude sur ce thème qui remonte au début de ce siècle : P. Battifol, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920.

"On l'appelle église catholique parce qu'elle est répandue dans le monde d'une extrémité de la terre à l'autre ; parce qu'elle enseigne, partout et intégralement, tout ce que les hommes doivent savoir sur les réalités visibles et invisibles, célestes et terrestres ; parce qu'elle astreint à l'adoration tous les hommes, gouvernants et gouvernés, lettrés et illettrés ; parce qu'elle soigne et guéri tous les péchés du corps et de l'âme et possède tout ce qu'on peut concevoir de vertus en actes, en paroles ou en dons spirituels de toute sorte"¹⁷

Nous y voyons rassemblés les concepts d'extension universelle et d'authenticité de doctrine et de vie. Mais la contribution particulière de Cyril consiste à souligner la variété et la diversité : l'Eglise comprend toutes sortes de gens ; c'est un instrument pour guérir toutes sortes de péchés et de problèmes humains ; elle est formée de gens pourvus de toutes les vertus et de tous les dons spirituels que l'on peut imaginer.

On peut retenir de cet exposé succinct sur l'origine patristique de la compréhension de l'église comme catholique, que l'unité de foi et de pratique jouit d'une certaine priorité sur la diversité. Les communautés chrétiennes locales qui existent dans tout le monde connu sont rassemblées dans une réelle communion de foi et de vie. Mais en même temps, cette foi et cette vie uniques trouvent une légitime expression dans une certaine pluriformité : le même évangile est accepté par des gens appartenant à des classes sociales différentes, il peut être exprimé de différentes manières en utilisant les ressources linguistiques et culturelles de gens qui appartiennent à nombre de nations différentes.

B - INSISTENCE SUR L'UNIFORMITÉ : LE SECOND MILLÉNAIRE

Les historiens soulignent qu'au début du second millénaire, un changement plutôt dramatique commence à prendre place dans la vie et l'autocompréhension de l'Eglise d'Occident¹⁸. Un certain nombre d'éléments, comme l'effet de la féodalité sur les relations entre l'église et l'état et le besoin pour l'église de se préserver du contrôle séculier afin de mener à bien sa mission pastorale, ont conduit à insister progressivement sur l'unité universelle de l'église d'une manière qui tendait à obscurcir et dévaluer la pluriformité¹⁹.

¹⁷ Catechesis 18,23 ; PG 33,1044.

¹⁸ Voir Y. Congar, *"De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle"*, in Y. Congar et B.D. Dupuy, ed., *l'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris, 1962, pp.227-260 ; Y. Congar, *"La collegialità dell'episcopato e il primato del vescovo di Roma nella storia"*, in Idem, *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna, 1973, pp. 81-104.

¹⁹ Il s'agit d'une histoire complexe qu'il n'est pas opportun de passer en revue ici. Il semble toutefois utile à notre propos de rappeler que le renforcement et la préservation de l'unité universelle, qui avaient déjà commencé sous Grégoire VII (1073-1085) devint un objectif important pour les leaders de l'église catholique durant la seconde moitié du millénaire, savoir, après la Réforme Protestante. Aux yeux des Catholiques, la Réforme Protestante ne paraissait rien d'autre que l'éclatement tragique de la Chrétienté occidentale en nombre de communautés séparées, particulièrement en Europe du Nord. Les réformes du Concile de Trente (1545-1563), en des pas décisifs comme la réglementation des séminaires, le contrôle des publications théologiques, la révision de la liturgie, visaient plus l'uniformité de doctrine et de vie que la pluriformité. Aux lendemains de la Réforme Protestante, la pluriformité ne pouvait qu'apparaître comme une menace pour l'unité de l'Eglise.

Cette insistance sur l'unité universelle avec sa tendance à la centralisation et à l'uniformité paraît avoir atteint son apogée, au Concile de Vatican I, dans la constitution sur l'Eglise *Pastor Aeternus*. La préface de ce texte conciliaire rappelle que l'intention du Christ, en instituant la primauté pontificale, était précisément de promouvoir et préserver l'unité de l'église.

"Pour que l'épiscopat fût un et non divisé, pour que grâce à l'union étroite et réciproque des pontifes, la multitude entière des croyants fut gardée dans l'unité de la foi et de la communion, plaçant le bienheureux Pierre au-dessus des autres Apôtres, il établit en sa personne le principe durable et le fondement visible de cette double unité"²⁰.

Les affirmations de Vatican I, sur la façon dont le pouvoir de juridiction du pape et l'autorité de son enseignement infaillible visaient à promouvoir l'unité de l'église, ne s'opposent pas, de soi, à la légitime pluriformité de l'église exprimée dans les premières affirmations patristiques sur la catholicité. Le concile n'a malheureusement pas atteint ce qui était son objectif : produire une constitution de l'église plus complète et qui aurait explicitement parlé des églises locales sous la conduite des évêques. En définitive on donna l'impression que l'église universelle était un ensemble unique et uniforme qui laissait peu de place à quelque pluriformité que ce soit²¹.

C - VATICAN II INSISTE A NOUVEAU SUR LES ÉGLISES LOCALES

L'un des buts explicites de Vatican II était d'achever le travail de Vatican I pour remédier à cette fausse impression. Le thème principal du Concile devait porter sur l'église tout entière et non pas sur la papauté isolée²². Afin d'y arriver le Concile réaffirma brièvement ce qui avait été enseigné à Vatican I sur la primauté du pape, mais accorda plus d'attention à l'église locale constituée de prêtres, de laïcs et de religieux sous la conduite de l'évêque²³. Cette insistance sur le fait que l'église existe à un endroit précis et trouve la source et le sommet de sa vie dans la célébration de

²⁰ Denzinger-Hünermann, 3051 ; Traduction française de Gervais Dumeige dans *La foi catholique*, éd. de l'Orante, 1960, 466, p.285.

²¹ Ainsi les évêques allemands durent corriger l'interprétation défectueuse du Chancelier Bismarck qui pensait que l'enseignement de Vatican I enlevait effectivement toute autorité aux leaders de l'église locale, comme si toute l'église était un seul diocèse et comme si son enseignement et son autorité était réduite à celle d'un seul évêque, l'évêque de Rome. Voir le texte de cette "*Déclaration collective de la hiérarchie allemande*" publié avec une brève introduction dans J. Neumer-J.Dupuis, ed., *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, Bangalore, 1996, pp. 298-299 ; Denzinger-Hünermann, 3115.

²² Lorsque le 4 décembre 1962, le Cardinal Suenens commente le schéma du De Ecclesia, il souligne pareillement le contraste entre les deux conciles en renvoyant à un discours antérieur de Jean XXIII : "*Sicut Vaticanum I merito putatur concilium 'de Primatu Summi Pontificis' – et quidem feliciter -, ita huic Concilio Vaticano II ipse Vicarius Christi et Ecclesiae visibile caput, fulgens nomem veluti imponere visus est, cum Oecumenicam Synodum, mense antequam ea inciperet, hisce verbis consalutavit : 'Ecclesia Christi, lumen gentium'*". Voir *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, Vol. II, Pars IV, p. 222.

²³ Sur cet achèvement du travail de Vatican I par un enseignement plus large à propos de l'institution de l'épiscopat dans la succession apostolique et de la fonction et du collège comme tout et de chaque évêque, voir l'intervention, le 5 décembre 1962, du Cardinal Montini au sujet du schéma De Ecclesia, in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, Vol. II, Pars IV, p. 293.

l'eucharistie [voir, *Sacrosanctum concilium* 10 et *Lumen gentium* 11] a naturellement conduit à mieux apprécier la pluriformité qui distingue les communautés locales les unes des autres. L'église universelle est comprise comme une communion d'églises locales, comme le dit une phrase célèbre de *Lumen gentium* : " c'est en elles et à partir d'elles qu'existe l'Eglise catholique une et unique" [LG 23].

C'est à l'intérieur de cette ecclésiologie, qui affirme clairement le besoin de préserver l'unité, que, de manière positive, Vatican II reconnaît la valeur de la pluriformité :

"La divine providence a voulu que les Eglises diverses établies en divers lieux par les apôtres et leurs successeurs...jouissent de leur propre discipline, de leur propre usage liturgique, de leur patrimoine théologique et spirituel...Cette variété des Eglises locales montre avec plus d'éclat, par leur convergence dans l'unité, la catholicité de l'Eglise indivise" [LG 23]²⁴.

Dans l'église cette variété doit finalement son existence à la divine providence qui veut que tous les hommes soient sauvés et dont le plan de salut conduit à l'établissement de nombreuses églises locales.

En vue de présenter simplement et clairement comment l'appréciation de l'église locale par Vatican II justifie et promeut une légitime pluriformité à l'intérieur de l'église, je voudrais, maintenant, présenter brièvement trois thèmes ecclésiologiques tirés de *Lumen gentium*.

D'abord, l'économie du salut à l'intérieur de laquelle il faut comprendre aussi l'existence de l'église, relève essentiellement de l'incarnation. Plus que tout autre concile œcuménique dans l'histoire de l'église, Vatican II a explicitement comparé la réalité de l'église à l'incarnation du Verbe de Dieu en Jésus Christ. Dans ce qui constitue peut-être le paragraphe le plus important pour l'ecclésiologie de tout le concile, *Lumen gentium* 8 énonce :

"C'est pourquoi, en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, on la compare au mystère du Verbe incarné. Tout comme en effet la nature prise par le Verbe divin est à son service, comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, de même le tout social que constitue l'Eglise est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie, en vue de la croissance du corps (cf. Eph 4,16)"²⁵

L'église est une réalité complexe : c'est une communauté visible avec des formules de foi, des rites liturgiques et des structures d'organisation mais c'est aussi une communauté spirituelle de grâce qui produit les vertus de foi, d'espérance et de charité. Voilà pourquoi, comme le rappelle *Lumen gentium* 1, l'église est en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain.

Cette nature de l'église, liée au mystère de l'incarnation, a permis aux théologiens d'expliquer la pluriformité en partant de textes comme l'hymne christologique de la lettre aux Philippiens (2,5-11). Lui qui était dans la *forme* de Dieu, lorsqu'il a

²⁴ On trouvera une réflexion récente et excellente sur le sens de ce texte qui comporte une mise en relation avec la dernière clarification de la Congrégation pour la doctrine de la foi intitulée *Communio in notio*, (1962), et inclut une abondante bibliographie se rapportant à l'idée que l'église est une communion d'églises locales, in S. Pié-Ninot, "*Ecclesia in et ex ecclesiis*" (LG23) ; *La catolicidad de la 'Communio ecclesiarum'*", in *Revista Catalana de Teologia*, 22,1997, pp. 75-89.

²⁵

accomplis sa mission de salut, il ne s'est pas attaché à cette *forme* mais a pris la *forme* d'un esclave, et s'est fait obéissant jusqu'à la mort. Par analogie, la mission de l'église requiert que celle-ci ne s'attache à aucune forme particulière de culture, - celle, par exemple, qui ne fait qu'exprimer une culture dans laquelle l'église est présente depuis des siècles, - mais se vide plutôt jusqu'à assumer la forme des nouvelles cultures dans lesquelles elle s'enracine. Ainsi, dans la mesure où l'église est fidèle à la nature incarnée du mystère du salut dans le Christ, elle inclura une certaine pluriformité. Se vider de soi et s'incarner dans les différentes formes de communautés humaines et de cultures ce n'est ni promouvoir une adaptation aveugle et syncrétiste, ni méconnaître naïvement la nécessité de critiquer et purifier la culture. Le besoin d'évangéliser les cultures est en effet l'un des thèmes postconciliaires qui ressort de l'enseignement des pasteurs et des théologiens. La mission d'évangélisation nécessitera toutefois de la part de l'église qu'elle se vide d'elle-même et qu'elle change de forme.

En second lieu, la catholicité requiert, à la fois, une riche diversité d'expression et le partage entre les églises locales. Le texte le plus fort sur la catholicité apparaît dans le chapitre deuxième de *Lumen gentium*, lorsque Vatican II réfléchit sur l'église comme peuple de Dieu.

"A faire partie du peuple de Dieu, tous les hommes sont appelés. C'est pourquoi ce peuple, demeurant un et unique, est destiné à se dilater aux dimensions de l'univers entier et à toute la suite des siècles pour que s'accomplisse ce que s'est proposé la volonté de Dieu créant à l'origine la nature humaine dans l'unité, et décidant de rassembler enfin dans l'unité ses fils dispersés (cf Jean 11,52). C'est dans ce but que Dieu envoya son Fils dont il fit l'héritier de l'univers (cf Hébr. 1,2), pour être à l'égard de tous Maître, Roi et Prêtre, chef du nouveau peuple des fils de Dieu étendu à l'univers. C'est pour cela enfin que Dieu envoya l'Esprit de son Fils, Seigneur et principe de vie"...(LG 13).

Ici, la vision de la catholicité développée Vatican II s'enracine clairement dans l'activité créatrice et rédemptrice du Dieu un et trine : Père, Fils et Esprit Saint. La volonté salvifique de Dieu est de réconcilier tous les hommes dans l'unique peuple de Dieu. A cause de cela, la variété ou pluriformité à l'intérieur de l'église, doit être considérée comme un trésor, un don qui vient de Dieu. De fait, l'Eglise

"...sert et assume toutes les richesses, les ressources et les formes de vie des peuples en ce qu'elles ont de bon ; en les assumant, elle les purifie, elle les renforce, elle les élève...Ce caractère d'universalité qui brille sur le peuple de Dieu est un don du Seigneur lui-même, grâce auquel l'Eglise catholique, efficacement et perpétuellement, tend à récapituler l'humanité entière avec tout ce qu'elle comporte de biens sous le Christ chef, dans l'unité de son Esprit" (LG 13).

La diversité a une valeur si positive que les pasteurs, en plus de leur tâche de préserver l'unité, ont aussi l'obligation de protéger une légitime variété. Il est frappant de voir qu'en complétant Vatican I qui s'est concentré presque exclusivement sur le rôle unifiant de l'évêque de Rome, *Lumen gentium* 13 affirme que le ministère de la Chaire de Pierre "garantit les légitimes diversités".

Enfin, c'est une dimension nécessaire de la catholicité que les nombreux dons qui se manifestent eux-mêmes dans la pluriformité qui existe dans les différentes églises locales soient destinés à être partagés. Chaque église partage ses richesses avec les autres.

"En vertu de cette catholicité, chacune des parties apporte aux autres et à l'Eglise toute entière...entre les diverses parties de l'Eglise, des liens de communion intime quant aux richesses spirituelles, aux ouvriers apostoliques et aux ressources matérielles. Les membres du peuple de Dieu sont appelés en effet à partager leurs biens et à chacune des Eglises s'appliquent également les paroles de l'Apôtre : " Que chacun mette au service des autres le don qu'il a reçu, comme il sied à de bons dispensateurs de la grâce divine qui est si diverse" (1 Pierre 4,10).

L'hymne aux Philippiens sur le Christ qui prend une forme d'esclave, servait à illustrer le principe qui voit dans l'incarnation le fondement de la pluriformité. Le principe de catholicité s'appuie fortement sur des textes bibliques comme les chapitres 12-14 de la Première lettre aux Corinthiens où Paul parle de l'unique Esprit comme de la source de la diversité des dons accordés à l'Eglise et comme les chapitres 8-9 de la deuxième lettre aux Corinthiens où Paul demande aux Corinthiens de donner avec générosité à la collecte organisée pour la pauvre Eglise de Jérusalem. Les chapitres de la première lettre aux Corinthiens insistent sur le fait que la diversité est pleinement compatible avec l'unité, car c'est le même esprit qui inspire la diversité des dons qui se trouvent à l'intérieur de la communauté. D'autre part, il faut regarder les chapitres 8 et 9 de la deuxième lettre aux Corinthiens comme la chartre de la vertu de solidarité si fortement promue dans les récents enseignements sociaux de l'Eglise. Dans ces chapitres de la deuxième aux Corinthiens Paul fait un jeu de mots provocateur : il utilise, à plusieurs reprises, le mot "*charis*" pour désigner les dons que les Corinthiens ont reçus mais aussi le don qu'il leur réclame, que, comme de riches donateurs ils donnent avec générosité, afin d'aider les pauvres chrétiens de Jérusalem.

"Enrichis de toutes manières, vous pourrez pratiquer toutes les générosités, lesquelles, par notre entremise, feront monter vers Dieu l'action de grâces. Car le service de cette offrande ne pourvoit pas seulement aux besoins des saints ; il est encore une source abondante de nombreuses actions de grâces envers Dieu" (2Co 9,11-12)

Le mot traduit par action de grâce est *eucharistia*, une modification du mot-racine *charis*. Faire des dons et rendre grâce vont ensemble. Ces chapitres utilisent aussi le mot communion, *koinonia*. Il est évident que pour Paul il y a un lien fondamental entre l'activité de donner et de recevoir et la communion de l'Eglise qui se rassemble dans la liturgie eucharistique. Eucharistie et communion sont toutes deux profondément liées au partage des dons. Ne pas partager c'est agir contre la communion et contre l'eucharistie (voir 1Co 11,17-34).

Lumen gentium 3 et les lettres aux Corinthiens insistent sur le fait que la communion qu'est l'Eglise est constituée par une riche pluriformité que caractérise le partage "des dons spirituels, des ouvriers apostoliques et des ressources matérielles".

Troisièmement l'Eglise est essentiellement missionnaire, chargée de prêcher l'évangile de telle sorte qu'il puisse être reçu comme une bonne nouvelle par toutes les nations. Quelques uns ont souligné que le Concile Vatican II marque un progrès dans la conscience de l'Eglise au sujet de la mission. Avant le concile, il n'était pas inhabituel de parler des missions, au pluriel. Les églises particulières ou les ordres religieux s'engageaient à établir des missions à l'étranger sur des territoires où le Christ n'était pas encore connu. Vatican II a retrouvé l'idée biblique et patristique selon laquelle la mission ne peut être isolée comme un projet particulier ou comme un ensemble d'activités à l'intérieur de la vie ecclésiale. C'est plutôt l'Eglise qui par

nature est vraiment missionnaire. L'Eglise ne doit donc pas tant avoir des missions qu'être mission. *Lumen gentium* 17, le texte de la Constitution sur l'Eglise qui concerne le plus directement la mission, rappelle qu'au début de l'histoire de l'Eglise, Jésus a demandé à ses Apôtres de "faire des disciples de toutes les nations" (Mt 28,18-20). Développant cette réflexion sur les origines de l'Eglise, le concile dans *Le Décret sur l'activité missionnaire* ajoute :

"De sa nature, l'Eglise, durant son pèlerinage sur terre, est missionnaire, puisqu'elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint Esprit, selon le dessein de Dieu le Père. Ce dessein découle de "l'amour dans sa source", autrement dit de la charité du Père...Il a répandu sur nous sans compter sa miséricorde et ne cesse de la répandre, en sorte que lui, qui est le créateur de tous les êtres, devienne enfin "tout en tous" (1Co 15,28)...[*Ad gentes* 2]²⁶.

L'envoi aux nations, *missio ad gentes*, porte son fruit dans l'établissement des églises locales. C'est un processus lent qu'il faut comparer à la croissance du grain qui a été semé :

"La semence, qui est la parole de Dieu, venant à germer dans une bonne terre arrosée de la rosée divine, puise la sève, la transforme et l'assimile pour porter enfin un fruit abondant. Certes à l'instar de l'économie de l'incarnation, les jeunes églises enracinées dans le Christ et construites sur le fondement des apôtres, assument pour un merveilleux échange toutes les richesses des nations qui ont été données au Christ en héritage (cf. Ps 2,8). Elles empruntent aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, à leur sagesse, à leur science, à leurs arts, à leurs disciplines, tout ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur, et ordonner comme il faut la vie chrétienne" (AG 22).

Il est clair que la compréhension de la mission fournit un autre fondement à la pluriformité²⁷.

Ces dix dernières années, c'est le thème de *réception* qui, dans l'ecclésiologie catholique, est apparu comme le plus important.²⁸ L'Eglise est une communauté qui reçoit le don divin du salut dans la parole et le sacrement. La réception ecclésiale est un processus actif, rappelant un ancien principe de philosophie selon lequel, ce qui est reçu est reçu à la mesure de celui qui reçoit. Une fois de plus, comme pour les principes antérieurs d'incarnation et de catholicité, ce principe - selon lequel l'Eglise est missionnaire et selon lequel la mission atteint son objectif lorsque l'évangile est reçu dans la culture locale et donne ainsi naissance à l'Eglise locale avec toutes ses

²⁶ *Ad gentes* 6 fait bien le lien entre la mission de l'Eglise et les quatre notes de celle-ci dans le Credo de Nicée : unité, sainteté, catholicité et apostolicité : "Ainsi, il est clair que l'activité missionnaire découle profondément de la nature même de l'Eglise ; elle en propage la foi qui sauve, elle en réalise l'unité catholique en la répandant, l'apostolicité de l'Eglise lui donne sa vigueur, elle met en œuvre le sens collégial de sa hiérarchie, elle en atteste, répand et procure la sainteté".

²⁷ C'est bien ce que laisse entendre le Pape Jean-Paul II dans son encyclique *Redemptoris missio* § 52 lorsqu'il réfléchit sur la relation entre mission et inculturation : "En exerçant son activité missionnaire parmi les peuples, l'Eglise entre en contact avec différentes cultures et se trouve engagée dans le processus d'inculturation [...] Le processus d'insertion de l'Eglise dans les cultures des peuples demande beaucoup de temps : il ne s'agit pas d'une simple adaptation extérieure, car l'inculturation "signifie une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme, et l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines [...] Grâce à cette action dans les Eglises locales, l'Eglise universelle elle-même s'enrichit d'expressions et de valeurs nouvelles dans les divers secteurs de la vie chrétienne, tels que l'évangélisation, le culte, la théologie, les œuvres caritatives ; elle connaît et exprime mieux le mystère du Christ, et elle est incitée à se renouveler constamment".

²⁸ Voir les actes du colloque international tenu à l'université de Salamanque en 1996 : H. Legrand, J. Manzanares et A. García y García, ed., *La Recepción y la comunión entre las Iglesias*, Salamanca, 1997, 561 pages.

particularités, - offre un fondement à la pluriformité. Le manque de pluriformité laisse entendre que la graine n'a pas été convenablement assimilée par la culture locale.

La parabole du semeur (Mt 13,3-8,18-23 ; Lc 8,5-8,11-15) exprime le sens de la mission et de la réception. L'automne est la saison des vendanges . Nous pourrions bientôt voir cela, un peu partout dans les magnifiques paysages d'Italie. Comme nous le savons, les conditions locale du terroir et de l'ensoleillement conditionnent le goût du raisin et du vin qu'on en tirera. Voilà une image qui peut s'appliquer aussi à notre façon d'entendre la pluriformité qui découle nécessairement de la mission de l'Eglise.

Pluriformité capucine

Il y a, à l'intérieur de l'Eglise, un style de vie capucine. Quelle est la caractéristique de ce style de vie ? Je suggère de la chercher dans le fait que la fraternité capucine vise à construire une mosaïque en intégrant un certain nombre de valeurs évangéliques et en s'inspirant de la vie et des écrits de François tels que la vie et les constitutions de la Réforme capucine les ont interprétés. La loi fondamentale de la vie de l'Eglise qui stipule qu'un certain degré de pluriformité enrichissante va surgir de l'extension de l'Eglise parmi les nations, doit aussi avoir un impact sur l'extension de l'Ordre des Capucins en différents lieux et cultures, une croissance que nous avons pu observer dans la deuxième moitié de ce siècle.

Lázaro Iriarte, - nous nous souvenons de celui qui vient juste de nous quitter mais dont la pensée nous est présente grâce aux deux remarquables interventions qu'il avait préparées pour ce sixième Conseil plénier, - avait fait une liste des cinq valeurs qui ont caractérisé le renouvellement de l'Ordre dans cette période qui a suivie Vatican II : (1) primauté de la dimension contemplative ; (2) pauvreté comme signe fondamental de la suite du Christ ; (3) vie fraternelle ; (4) dynamique fraternelle faite d'autorité et d'obéissance ; (5) minorité dans notre présence et notre action apostolique²⁹. Si ce que nous avons dit au sujet des raisons en faveur de la pluriformité dans l'Eglise s'applique aussi à la mise en œuvre de notre vocation capucine dans l'Eglise, il faut prévoir que la pluriformité va marquer, jusqu'à un certain point, chacune des valeurs de la vie capucine puisque l'Ordre s'enracine dans les diverses parties du monde.

Ces valeurs comprennent "la pauvreté comme signe fondamental de la suite du Christ, ainsi que l'écrit François :

"Telle est la hauteur de la très haute pauvreté qui vous a institués, vous mes frères très chers, héritiers et rois du royaume des cieux, qui vous a faits pauvres en biens, qui vous a élevés en vertus. Qu'elle soit votre part, elle qui conduit dans la terre des vivants. Totalement attachés à elle, frères bien-aimés, pour le nom de notre Seigneur Jésus Christ, veuillez ne posséder à jamais rien d'autre sous le ciel". [Rg 6,4-6].

Il nous faut maintenant nous occuper de cela.

²⁹ Voir L. Iriarte, "Le processus de rénovation de l'Ordre à la lumière des Constitutions et des Conseils pléniers", in Documentation de l'Assemblée de Lublin, Suplemento al n.4 di Analecta OFM Cap, Vol. 108, 1992, pp.83-89

II° PARTIE

PAUVRETÉ ET THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

La première chose que nous constatons au sujet des documents qui se rapportent à ce thème de la pauvreté dans la période qui a suivi le concile, c'est que, à l'opposé de ce qu'avait dit le cardinal Lercaro pendant le concile, ceux qui ont accordé le plus d'attention à la pauvreté, ceux qui ont proposé la théologie de la libération, ont mis l'accent sur sa négativité. Certes, ces écrivains respectent vraiment la dignité humaine des pauvres eux-mêmes et reconnaissent leur sagesse en raison des valeurs dont ils sont porteurs³⁰ et leur ressemblance avec le Christ en raison de leur condition qui les fait participer aux souffrances du Christ. Jon Sobrino affirme même que "l'Esprit de Jésus est sur les pauvres" et que l'Eglise doit donc trouver dans les pauvres "le principe de sa structure, de son organisation et de sa mission"³¹. Sobrino ajoute également ceci :

"Une Eglise solidaire des pauvres et qui dénonce leur pauvreté matérielle comme une expression du péché du monde, voit une forme de libération dans la lutte qu'elle engage contre la pauvreté et une expression de sa propre kenosis dans le fait d'accepter d'être elle-même affectée par la pauvreté et ses conséquences. Une telle Eglise est certainement une Eglise des pauvres".³²

Le dernier chapitre de la célèbre *Théologie de la libération* de Gustavo Gutiérrez revêt la même tonalité³³. Le mot de pauvreté peut revêtir différentes significations et Gutiérrez n'est pas loin de penser que c'est insulter les pauvres que de ne pas lui reconnaître d'abord et surtout son sens de pauvreté matérielle, savoir, "le manque des biens économiques nécessaire à une vie humaine digne de ce nom"³⁴. Il sait que la tradition chrétienne a trouvé des aspects positifs à la pauvreté, par exemple une certaine indifférence aux réalités du monde pour répondre aux exigences de l'évangile. Gutiérrez rassemble de nombreux textes bibliques des écritures Hébraïques, surtout des prophètes, pour montrer que la pauvreté est habituellement décrite comme une situation scandaleuse qui est le fruit de l'injustice. Dans ce contexte, il offre l'interprétation suivante de la mission de Jésus aux pauvres.

³⁰ Congar associe notre tradition franciscaine à un regard positif sur la personne pauvre en écrivant : "Le thème de la sagesse de l'homme pauvre n'a pas reçu l'attention qu'il mérite. Bonaventure en parle en passant : le pauvre est sage parce qu'il méprise le monde, en ce sens qu'il préfère absolument Dieu, qui seul compte absolument". Il se réfère au *Commentarium in Ecclesiasten, Opera Omnia, Quarachhi, [VI,52b]*. In Y. Congar, *"Poverty as an Act of Faith"*, *Concilium* 104, 1977, p.99 . A. Müller, *"The Poor and the Church : A Synthesis"*, in *Concilium* 104, 1977, p.114, parle de pauvreté en terme de liberté et de sagesse.

³¹ Jon Sobrino, *The True Church of the Poor*, Maryknoll, 1984 (orig.1981), p.93.

³² *Ibid.*, p.93.

³³ G. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, Maryknoll, 1973 (orig. 1971), chapitre 13, *"Poverty : Solidarity and Protest"*, pp. 287-306.

³⁴ *Ibid.*, p.288.

"Heureux vous les pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous" ne signifie pas à ce qu'il nous semble "Acceptez votre pauvreté parce que plus tard, vous trouverez dans le Royaume de Dieu une compensation à cette injustice. Si nous croyons que le Royaume de Dieu est un don qui est reçu dans l'histoire, et si nous croyons comme les promesses eschatologiques – si lourdes de contenu historique et humain – nous l'indiquent, que le Royaume de Dieu implique nécessairement le rétablissement de la justice dans le monde, alors il nous faut croire que le Christ dit que les pauvres sont heureux parce que le Royaume de Dieu a commencé : "Les temps sont accomplis ; le Royaume de Dieu est tout proche" (Mc 1,15). Autrement dit, l'élimination de l'exploitation et de la pauvreté qui empêche le pauvre d'être pleinement humain est arrivé... Ils sont heureux parce que la venue du Royaume va mettre fin à leur pauvreté en créant un monde de fraternité... la pauvreté est un mal et est donc incompatible avec le Royaume de Dieu"³⁵.

Bien sûr, lorsque Gutiérrez reconnaît, selon ses propres termes, que la pauvreté matérielle empêche le pauvre d'avoir une vie humaine digne de ce nom, cela ne l'empêche pas de présenter les textes bibliques qui louent la pauvreté, une pauvreté qui :

"n'est pas directement ou d'abord un détachement intérieur des biens de ce monde, une attitude spirituelle qui devient authentique en s'incarnant dans une pauvreté matérielle. La pauvreté spirituelle est quelque chose de plus complet et de plus profond. C'est avant tout une totale disponibilité au Seigneur. Son lien avec l'usage ou la propriété des biens économiques est inévitable, mais secondaire et partiel. L'enfance spirituelle – la capacité de recevoir, pas une acceptation passive – définit la posture intégrale d'une existence humaine devant Dieu, les gens et les choses"³⁶.

Les nombreux sens de la pauvreté

Les exemples tirés de beaucoup d'écrits affirmant cette ambiguïté, montrent que les nombreux sens du terme de pauvreté suscitent des réactions opposées.³⁷ Certaines formes de pauvreté sont mauvaises, à rejeter et à combattre. D'autres sont bonnes, peuvent être un style d'existence humaine qui favorise l'amour de Dieu et du prochain.

Il en a toujours été ainsi. Pour nous Franciscains, élevés dans l'estime de François pour la pauvreté, cela peut paraître quelque peu offenser nos

³⁵ *Ibid.*, pp. 298-299.

³⁶ *Ibid.*, pp. 299.

³⁷ Comme le mentionne Gutiérrez à la note 48 de la page 305 de sa Théologie de la libération, la rencontre historique du CELAM à Medellin en 1968, dans son document intitulé "*Pauvreté de l'Eglise*" numéros 4-5, en mentionne trois : a) la pauvreté comme manque des biens nécessaire à une vie humaine digne : les prophètes ont dénoncé ce manque ; b) la pauvreté spirituelle comme attitude d'ouverture à Dieu, la disposition de celui qui attend tout du Seigneur : elle trouve son expression dans le thème des pauvres de Yahweh (Lc 1,46-55) ; c) la pauvreté comme l'engagement par lequel quelqu'un assume volontairement et par amour la condition des nécessiteux de ce monde pour témoigner du mal qu'elle représente et de la liberté en face des biens matériels, à la suite de l'exemple du Christ qui assumait les conséquences de la condition pécheresse de l'humanité (Phil 2,5-8) et qui de riche qu'il était, s'est fait pauvre pour nous racheter (2Co 8,9). Pour l'Eglise, être pauvre signifie donc quelque chose qui est lié à chacun de ces trois sens de la pauvreté : a) dénoncer l'injuste manque des biens et le péché qui en est la cause ; b) vivre spirituellement en ouverture et dépendance par rapport à Dieu ; c) embrasser la pauvreté en suivant l'exemple de Jésus. A propos de cette pluralité de sens de la pauvreté, voir également : M. Mollat, "*Poverty and the Service of the Poor in The History of the Church*", *Concilium* 104, 1977, pp. 46-55 ; A. Müller, "*The Poor and the Church : A Synthesis*", *Concilium* 104, 1977, pp.112-117 ; Julio de Santa Ana, *Good News to the Poor : The Challenge of the Poor in the History of the Church*", Maryknoll, 1979, pp. 101-102 ; R. Cantalamessa, *Poverty*, New York, 1977, pp. X-XI.

oreilles pieuses (*piis auribus offensiva*) Et pourtant, reconnaître que la pauvreté puisse être un mal n'est pas une nouveauté introduite par les théologiens de la libération. L'enseignement biblique et patristique reconnaît cette polyvalence de sens.³⁸ Lorsqu'on regarde brièvement quelques témoignages patristiques on trouve dans une œuvre aussi primitive que le Pasteur d'Herma une tendance à condamner les riches précisément à cause des effets de la pauvreté, parce que les effets de la pauvreté sur les pauvres sont terribles. Tout ceux qui ne portent pas secours aux pauvres sont chargés de leur sang, écrit Herma, parce que la misère des pauvres est telle qu'elle peut les conduire à renoncer à leur vie, à se suicider. La condamnation du riche s'appuie donc sur un regard négatif porté sur la pauvreté.

Comme la méthode patristique a souvent consisté à se contenter de commenter les Écritures, la tendance de la plupart des auteurs fut de regarder la pauvreté comme une valeur évangélique et la richesse comme un danger. On connaît bien la remarque de Tertullien : "Si le royaume des cieux est pour les pauvres, il est clair qu'il n'est pas pour les riches"³⁹. Un contemporain de Tertullien, Clément d'Alexandrie, écrit un sermon sur la prédication de Jésus en Mc 10,25, qu'il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu, intitulé *Quis Salvetur ? Qui se sauvera ?*. Clément dit que les biens matériels sont en eux-mêmes matériellement indifférents. Ce qui est significatif, c'est l'usage qu'on en fait. Ceux qui sont riches peuvent se sauver en utilisant leurs richesses pour soulager les besoins des pauvres"⁴⁰

Pauvreté franciscaine

Si nous regardons vers les origines de la vie franciscaine et si nous examinons de plus près la vie et les écrits de François d'Assise, nous découvrons que son accueil de Dame Pauvreté ne signifiait aucunement la promotion ou le renforcement de la misère qu'enduraient les pauvres. Ses écrits et les premières biographies tiennent ensemble deux désirs qui, à première vue, semblent inconciliables : le désir d'être personnellement pauvre et celui de soulager la misère de ceux qui souffrent de la pauvreté. Prenons comme exemple la *Seconde Vie* de Thomas de Celano. L'une des

³⁸ Voici quelques contributions utiles à une appréciation de la pauvreté dans l'écriture et dans la tradition : AA.VV. *La pauvreté évangélique*, Paris, 1971, [excellents articles par quelques uns des spécialistes catholiques les plus en renom à cette époque] ; A. Bockmann, "What Does the New Testament Say about the Church's Attitude toward the Poor ?", *Concilium* 104, 1977, pp. 36-45 ; P. Gauthier, *Christ, the Church and the Poor*, Westminster 1965 [orig. 1963] ; R. Kampling, "Have We Not Then Made a Heaven on Earth ? Rich and Poor in the Early Church", *Concilium* 187, 1986, pp. 51-52 ; J. de Santa Ana, *Good News to the Poor : The Challenge of the Poor in the History of the Church*, Geneva, 1977- Maryknoll, 1979.

³⁹ Tertullien, *Ad uxorem*, II,8,5 : "Nam si pauperum sunt regna coelorum, divitum non sunt" (CCL 1,393, 30-33).

⁴⁰ Kampling, p.54, voit dans l'approche de Clément une légitimation de la propriété privée rendue nécessaire en raison d'une violente critique des riches à l'encontre des évangiles. Il écrit : " Les prières des pauvres sont le moyen pour Dieu de secourir les riches (35). Clément déduit le devoir de donner de l'exemple du Christ. Nous devons imiter son amour dans nos relations avec notre entourage (37). *Clément réussit à justifier la propriété privée tout en imposant des obligations morales aux propriétaires*. Il (elle) ne doit pas s'enrichir de ce qu'elle possède, il (elle) doit partager avec ceux qui sont dans le besoin. Les pauvres ne sont pas dégradés en simples réceptacles car on leur accorde un rôle important de médiateurs. Clément ne mettait donc pas en question les relations sociales existantes mais cherchait à trouver un juste compromis qui assurerait le lien entre riches et pauvres à travers l'aumône. Voilà qui fournissait un schéma pour les discussions futures. Puisqu'on retenait une critique de la richesse comme injuste à cause de l'usage égoïste, les riches étaient mis dans l'obligation d'utiliser leurs richesses pour aider ce qui étaient dans le besoin et de justifier ainsi leurs richesses".

différences entre la première et la seconde biographie réside dans l'étendue du traitement que Thomas de Celano donne à l'amour de François pour la pauvreté. La *Vita seconda, Pars II, chap. XXV-L* (25 chapitres) raconte comment François désirait que les Frères soient pauvres : habitat, vêtement, livres, argent, quête etc. Mais ces chapitres sont immédiatement suivis par dix chapitres (LI-LX) rendant compte de la charité de François à l'égard des pauvres. Cette double attitude qui consiste à être soi-même pauvre et à chercher à diminuer la pauvreté des autres n'est pas propre à *la Seconde vie* de Thomas de Celano. Toutes les Sources franciscaines témoignent de ce double engagement : s'appauvrir pour enrichir les autres.

Dans un merveilleux chapitre sur la pauvreté franciscaine, Lázaro Iriarte écrit :

"Saint François n'a pas défini la pauvreté. Il n'était pas un homme à faire des définitions. Comme tout charismatique, il s'exprimait dans ses attitudes, par son style de vie. A la question : "Qu'est-ce que la pauvreté "? il répond : c'est la pauvreté de notre Seigneur Jésus. C'est la vie de pauvreté du Fils du Très-Haut telle qu'il l'a découverte parmi ses frères, les pauvres, et telle qu'il l'a saisie dans l'évangile. Mais en cette vie, la pauvreté est unie au renoncement à soi-même et à l'humiliation du serviteur, devenu "semblable à ses frères en tout" (Heb 2,j7) ; de la même façon, François unissait toujours les deux éléments : "la pauvreté et l'humilité de notre Seigneur Jésus Christ". Aujourd'hui, en théologie biblique de l'incarnation, nous faisons référence au mystère de cette pauvreté-humiliation de l'Homme-Dieu en parlant de Kenosis"⁴¹.

Le regard que François porte sur la pauvreté est intimement lié à son amour du Christ qui s'est fait homme. Certes, la raison que François donne à la vie de pèlerins et d'étrangers, au service du Seigneur dans la pauvreté et l'humilité, au fait de ne pas avoir honte de mendier, c'est que "pour notre salut le Seigneur a choisi d'être pauvre en ce monde" (Rg VI). La pauvreté de François n'est donc pas un système ascétique, ce n'est pas non plus un programme de réforme ecclésiale, ni même le moyen d'aimer davantage. C'est plutôt une conséquence de l'amour du Christ. Lázaro Iriarte écrit que le *mysterium paupertatis* est fortement lié au mystère de l'incarnation. "C'est le mystère de la présence du Christ dans le pauvre, du Christ à l'œuvre en ceux qui se font pauvres"⁴².

Revisiter Vatican II

Nous avons commencé notre exposé en rappelant la demande que faisait le cardinal Lercaro pour que la *Constitution sur l'Eglise* fasse présente davantage l'Eglise comme Eglise des pauvres. Qu'est-il advenu ? M.D. Chenu rappelle que cela fut à l'origine du texte qui serait inséré dans ce qui deviendrait l'important paragraphe 8 de *Lumen gentium*⁴³. Ce qui frappe, c'est que ces mots de Vatican II font entendre le même son que ce que Lázaro Iriarte a trouvé à la source de la pauvreté franciscaine dans la vie et les écrits de François.

"Mais, comme c'est dans la pauvreté et la persécution que le Christ a opéré la rédemption, l'Eglise elle aussi est donc appelée à entrer dans cette même voie pour communiquer aux hommes les fruits du salut. Le Christ Jésus "qui était de condition divine s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave"(Phil 2,6), pour nous "il s'est fait pauvre, de riche qu'il était"(2CO 8,9). Ainsi l'Eglise qui a cependant besoin pour remplir sa mission de ressources humaines,

⁴¹ L. Iriarte, *The Franciscan Calling*, Chicago, 1974, p.81.

⁴² *Ibid.*, pp.82-83.

⁴³ Voir M.D. Chenu, "*Vatican II et l'Eglise des pauvres*", Concilium, 104,1977,pp. 56-61.

n'est pas faite pour chercher une gloire terrestre mais pour faire éclater aux yeux, par son exemple aussi, l'humilité et l'abnégation. Le Christ a été envoyé par le Père "pour porter la bonne nouvelle aux pauvres... guérir les cœurs meurtris" (Lc 4,18), "chercher et sauver ce qui était perdu" (Lc 19,10) : de même l'Eglise enveloppe de son amour tous ceux que la faiblesse humaine afflige, bien plus, dans les pauvres et les souffrants, elle reconnaît l'image de son fondateur pauvre et souffrant, elle s'efforce de soulager leur misère, et en eux c'est le Christ qu'elle veut servir" (LG 8).

Vatican reprend ici pour toute l'Eglise les deux engagements que François avait choisis pour lui et pour ses frères : être soi-même pauvre et soulager la misère des pauvres.

Frappante aussi, la motivation christologique qui sous-tend la pauvreté de l'Eglise, telle qu'elle s'exprime à travers les citations à la lettre aux Philippiens (2, 5-8) et à la première lettre aux Corinthiens (8-9) Nous avons déjà utilisé ces textes lorsque nous avons cherché le fondement de la pluriformité dans l'Eglise, en nous référant spécialement à une économie salvatrice liée à la nature de l'incarnation et à la catholicité de l'Eglise. Le Concile utilise les mêmes textes pour parler de la pauvreté de l'Eglise. On ne peut s'empêcher de se demander si une réflexion sérieuse et attentive qui prendrait appui sur ces deux textes bibliques – le premier hymne liturgique sur l'anéantissement du Christ et sur son assomption de la condition d'esclave, et les chapitres de la seconde lettre de Paul aux Corinthiens qui donne une raison christologique et eucharistique à l'échange des biens – ne pourraient pas nous aider à aller plus loin dans la manière de discerner comment la pluriformité peut s'appliquer à la pauvreté dans les circonstances concrètes d'aujourd'hui.

III . SYNTHÈSE FINALE

Ce que nous avons présenté jusqu'ici nous permet de tirer plusieurs conclusions au sujet de la pluriformité appliquée à la pauvreté. Il me semble qu'une manière pratique et relativement simple de présenter ces conclusions consiste à suivre le schéma classique de Hegel : thèse, antithèse et synthèse.

A " Même s'ils sont répandus dans le monde entier, c'est comme s'ils habitaient la même maison, comme s'ils n'avaient qu'une âme et qu'un seul et même cœur. (Adaptation d'Irénée, *Adversus haereses* I,10,2). Nous avons vu que tout le discours sur la diversité dans l'Eglise avait pris naissance au temps des Pères à partir de la supposition qu'il y avait quelque chose de commun que l'on pouvait transmettre d'un endroit à l'autre et qui pouvait trouver à s'exprimer dans la variété des langues et des cultures. Ce qui passe, d'un endroit à l'autre, c'est, d'abord et avant tout, une manière de vivre, la vie de la communauté de foi à laquelle Jésus a donné naissance. Le point de départ pour la diversité catholique est donc l'unité qui est le Christ lui-même, unité qui fait de son Eglise une communauté identifiable.

Pareillement, le point de départ de la pluriformité à appliquer dans l'Ordre des Capucins c'est la vie de pauvreté que nous avons héritée de notre tradition et, plus que les détails de cette vie – par exemple comment la pauvreté était pratiquée dans

telle fraternité à tel moment – importe cette vision communément affirmée à propos de la pauvreté et qui inspirait les différentes expressions concrètes dans le temps et l'espace. Si nous ne pouvions pas identifier quelques éléments communs de cette vision de notre pauvreté, il n'y aurait pas grand sens à chercher comment l'exprimer légitimement dans la pluriformité des styles de vie.

Entreprendre de discerner cette vision commune de la pauvreté, c'est évidemment une tâche qui engage toute la communauté, puisque c'est l'identité de l'ensemble qui en est attendue. Nos ressources pour accomplir un tel discernement se composent du patrimoine universel et de notre héritage : la vie évangélique de Jésus Christ, son interprétation dans la vie, la Règle et les écrits de Saint François et finalement les interprétations de François dans la vie, les écrits et les Constitutions qui ont donné forme à notre héritage capucin. A ce premier niveau, cet héritage commun doit être approfondi dans les rassemblements qui représentent l'ensemble de la communauté, comme c'est le cas pour les chapitres généraux, les assemblées de l'Ordre et les conseils pléniers. C'est me semble-t-il l'apport particulier de l'actuel sixième conseil plénier. Au niveau général, l'ensemble de l'Ordre, en s'appuyant sur notre tradition, est en train de discerner quelle vision commune nous pourrions nous donner lorsqu'il s'agit d'exprimer institutionnellement notre pauvreté.

L'assemblée de Lublin avait déjà abordé ce problème. L'excellente "évaluation du chemin parcouru" qu'avaient préparée Ermanno Ponzalli, Leny Connolly, Paul Hinder, Odair Verussa et Antonio Fidalgo Barros, comportait plusieurs références qui reconnaissaient la difficulté de voir comment vivre le vœu de pauvreté mais qui soulignaient aussi fort heureusement la direction qu'il fallait suivre pour y voir plus clair.

"La pauvreté a été "la croix et la bannière" de toute l'histoire du mouvement franciscain. Il en va ainsi, au moins partiellement, pour cette Assemblée. Les rapports et la discussion ont révélé une forte attention et même une préoccupation en ce sens ; on souligne que la pauvreté constitue un problème dont la solution est difficile, non seulement au plan de la volonté, mais aussi dans ses modalités de réalisation.

Tous sont d'accord sur un point : la pauvreté est d'abord une question d'ordre anthropologique et théologique. Ce n'est qu'ensuite qu'elle prend une dimension économique. Notre pauvreté prend modèle sur le Christ, sur sa "désappropriation" (Kénose), sa donation de lui-même. C'est la pauvreté des anawim"⁴⁴

Il me semble que ces commentaires auxquels il faut ajouter l'utile synthèse de la discussion préparatoire sur le thème "L'application de la pluriformité à la pauvreté" réalisée par Thaddeus Ruwa'ichi, - je crois qu'elle a été distribuée à tous les membres du conseil plénier – peuvent servir à tracer les grandes lignes de notre façon de voir comment exprimer institutionnellement notre pauvreté. Où que vivent les frères, ils doivent être pauvres.

B "Il a pris la condition d'esclave" (Phil. 2,7) La vision de la pauvreté qui a été le plus fortement soulignée ici, à Assise, doit être reprise dans la situation locale et y trouver son expression particulière légitime. La graine doit être mise en terre et cela affectera nécessairement le fruit qu'elle produira. Cela veut dire diversité. Comme notre réflexion ecclésiologique sur la *réception* nous l'a fait voir, la semence du Verbe

⁴⁴ Documentation de l'Assemblée de Lublin, in *Supplemento al n.4 di Analecta OFM Cap*, vol. 108, 1992, p. 115

de Dieu n'a pas été pleinement assimilée tant qu'elle n'a pas pénétrée la culture locale et si elle n'en a pas été pénétrée.

Bien sûr, une évaluation soignée du monde d'aujourd'hui doit prendre acte des effets qui accompagnent la globalisation économique. Dans le monde d'aujourd'hui, nul lieu ne peut rester isolé et il faut être attentif à ne pas exagérer naïvement les différences. Cependant, les divers facteurs politiques et économiques qui entrent en jeu en n'importe quel endroit, impliquent que richesse et pauvreté vont prendre différentes formes d'un endroit à l'autre. Chaque province et chaque circonscription doit se demander : que signifie être institutionnellement pauvre dans notre situation ? Comment la kénose du Christ et l'absence d'appropriation de François trouvent-elles une expression authentique dans notre situation particulière ? Les Capucins doivent être pauvres où qu'ils vivent, mais leur pauvreté peut être différente selon ce que la pauvreté signifie selon les lieux.

Encore une fois, je trouve un excellent point d'amorce pour cette réflexion à faire localement, dans l'évaluation finale de l'Assemblée de Lublin.

"Il est certain que pour saint François, la pauvreté consiste à renoncer à quelque forme que ce soit d' "appropriation" (argent, maisons, honneurs, pouvoir...). Il est nécessaire d'avoir des modèles pratiques de ce qui est réalisable dans les différentes cultures"⁴⁵.

Finalement, de tels modèles ne peuvent être développés que par les Frères vivant dans ces diverses cultures. Nous avons bien des raisons de croire que nous y arriverons et que la pluriformité qui en découlera dans notre pauvreté institutionnelle recevra la bénédiction de François lui-même. Sa lettre à frère Léon laisse entendre que la pauvreté peut être vécue concrètement dans différents styles de vie : "De quelque manière qu'il te semble meilleur de plaire au Seigneur Dieu et de suivre sa trace et sa pauvreté, faites-le avec la bénédiction du Seigneur Dieu et mon obédience"⁴⁶.

C "Il s'est fait pauvre afin de nous enrichir" (2Co 8-9). L'unité de l'Ordre des Capucins, comme la communion des églises locales qu'est l'Eglise catholique, ne s'accomplit pas seulement quand la vision unifiante devient une expression pluriforme concrète dans les différentes cultures où l'Eglise et l'Ordre sont implantés. Les communautés locales doivent rechercher entre elles une continuelle communion. Elles continuent ainsi à partager la même vie et la même identité. Elles continuent les unes et les autres à donner et recevoir. Elles en viennent les unes et les autres à connaître leurs besoins et à partager leurs fardeaux.

Après avoir lu avec attention les écrits et biographies de François, il me semble que, pour saisir quelle était sa conception de la pauvreté et sa détermination à vivre comme un pauvre, ce qui compte c'est, avant tout, me semble-t-il, le verset où Paul nous dit que Jésus " s'est fait pauvre pour nous enrichir"⁴⁷.

⁴⁵ *Ibid.*, p.115.

⁴⁶ In *Fonti Francescani* 250. Il est intéressant que ce texte ait été présenté comme une des principales sources pour fonder la pluriformité dans le rapport sur la pluriformité du Chapitre extraordinaire de 1974.

⁴⁷ Juste quelques exemples. François renvoie à 2Co 8-9 dans la Rgb, chapitre 6 ; Il Lfid; Voir aussi 2el 73-74. Pour d'autres commentaires à propos de ce texte, voir L. Iriarte, *The Franciscan Calling*, pp. 82-85.

Mais le plus intéressant c'est que, dans les chapitres 8 et 9 de la deuxième lettre aux Corinthiens, Paul n'encourage pas ceux-ci à se faire pauvres, mais à devenir généreux. Tout comme Jésus s'est fait pauvre pour nous enrichir, ainsi les Corinthiens doivent aider généreusement la pauvre Eglise de Jérusalem. La pauvreté de Jésus constitue un exemple de sa générosité. Nous percevons ici le lien fort qu'il y a entre pauvreté et solidarité. Jésus se fait pauvre pour enrichir les autres. Si donc nous souhaitons suivre Jésus dans sa pauvreté, il nous faut tout partager avec ceux qui sont dans le besoin.

Le lieu le plus ordinaire et le plus naturel pour un tel partage ce sera l'endroit où vivent les frères, ce qui nous appellera à partager nos biens avec ceux de nos pauvres voisins qui ne sont pas frères : solidarité *ad extra*. Les Sources franciscaines et la Tradition capucine sont pleines de récits sur la solidarité avec les pauvres. Une telle solidarité, pour s'accomplir, exige que ce qui a été fortement exprimé par les théologiens qui ont accordé une attention particulière à la question de la pauvreté dans les temps qui ont suivi le concile. Ainsi l'essai de Jon Sobrino sur la vie religieuse dans le Tiers Monde ne néglige pas la dimension spirituelle de la pauvreté comme acte de foi et de profonde dépendance de Dieu. Il ajoute pourtant et, à mon avis, justement :

"Dans sa réalité concrète le vœu de pauvreté doit avant tout lier le religieux aux pauvres. Cette relation prendra diverses formes : une réelle entrée dans le monde des pauvres, de vrais efforts pour changer le sort des pauvres, un dépouillement de soi en faveur des pauvres, la défense de la cause des pauvres, un partage du sort et de destin des pauvres. Cette relation aux pauvres va continuellement former la personne et la vie des religieux en leur demandant et en les conduisant à des traits qui caractérisent la pauvreté, par exemple à abaisser leur niveau économique et social, à développer un apostolat qui de manière directe ou indirecte, mais toujours vérifiable, travaillera en faveur des pauvres"⁴⁸.

Si cela vaut pour tous les religieux, à combien plus forte raison, cela vaudra-t-il pour les Franciscains dont le fondateur a donné une place centrale unique à la pauvreté comme style de vie particulier des frères⁴⁹.

Mais la solidarité ne doit certainement pas se limiter aux pauvres en dehors de l'Ordre. La nature profonde de notre communauté, fraternité de frères qui prennent soin les uns des autres, - qui avait une telle importance pour François et qui apparaît si fortement dans ses écrits, - requiert que la solidarité caractérise la vie interne de l'Ordre : solidarité *ad intra*. Même si quelque circonscription peut s'engager à aider une ou plusieurs autres circonscriptions davantage dans le besoin, il est tout à fait raisonnable d'attendre que des structures plus larges, comme les conférences au niveau régional ou la curie générale au niveau global, puissent et doivent faciliter cette solidarité interne à notre communauté.

⁴⁸ J. Sobrino, *Religious life in the Third World*, in *The True Church and the Poor*, p. 35.

⁴⁹ Bonaventure *Legenda maior*, VII,1 : "Il lui arrivait souvent de songer en pleurant à la pauvreté du Christ Jésus et de sa Mère : "Voici, disait-il, pourquoi la pauvreté est la reine des vertus : c'est à cause de l'éclat dont elle a brillé chez le Roi des rois et la Reine sa Mère". Et comme les frères lui demandaient un jour, au cours d'un chapitre, quelle est la vertu qui rend davantage ami du Christ, il répondit, leur ouvrant pour ainsi dire le secret de son cœur : "Sachez, frères, que la pauvreté est le chemin privilégié du salut, car elle est la sève de l'humilité et la racine de la perfection : ses fruits sont innombrables bien que cachés. Elle est ce trésor enfoui dans un champ pour l'achat duquel, dit l'Evangile, il faut tout vendre et dont la valeur doit nous pousser à mépriser tout ce qui ne peut être vendu !".

Enfin, j'aimerais conclure ces remarques en répétant le texte qui, par rapport à "la pluriformité appliquée à la pauvreté", est peut-être devenu le plus important pour moi. Il a une grande importance parce qu'il contient les paroles mêmes de saint François sanctionnant l'expression pluriforme de la pauvreté. De plus, comme c'est nécessaire en pareil cas, les mots de François laissent la route ouverte. La forme légitime qui exprimera la pauvreté ne peut être discernée que sur place, par le seul Léon, dans le cas de notre texte. François, fondateur et père, peut seulement donner un avis général et encourager. Il écrit à Léon et donc à nous : "De quelque manière qu'il te semble meilleur de plaire au Seigneur Dieu et de suivre sa trace et sa pauvreté, faites-le avec la bénédiction du Seigneur Dieu et mon obéissance. Et s'il t'est nécessaire pour ton âme ou pour une autre consolation, et si tu veux, Léon, venir à moi, viens". (Léon SC 267).