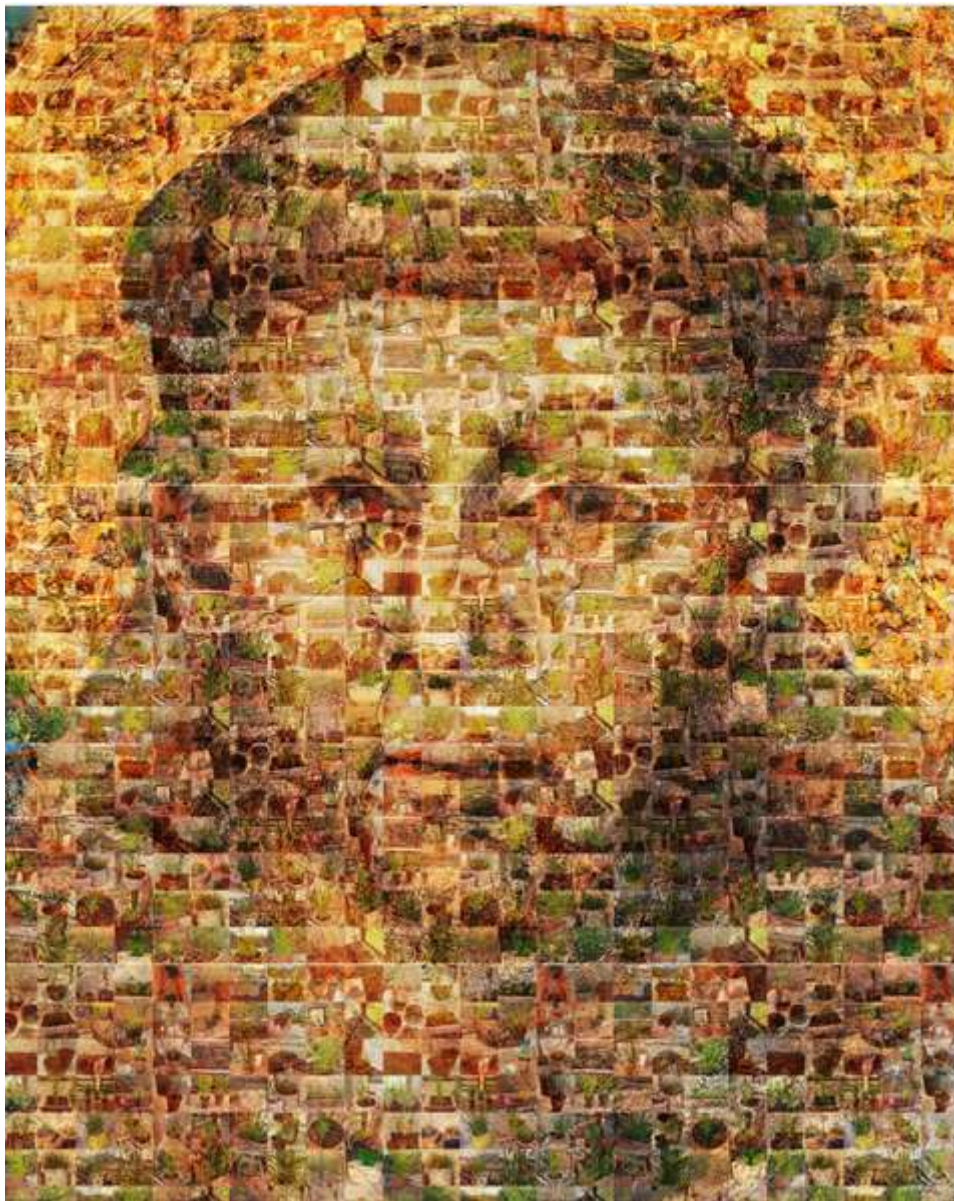


LE CHEMIN DE FRANÇOIS

UNE SYNTHÈSE DE LA SPIRITUALITÉ FRANCISCANE À PARTIR DES ECRITS DE SAINT FRANÇOIS ET DES SOURCES FRANCISCAINES



INDEX GENERAL

SIGLES ET ABREVIATIONS

PREFACE

Chapitre I

SAINT FRANÇOIS OU LA TRADITION FRANCISCAIN?

- I. Parlons de spiritualité
- II. Une proposition de synthèse

Chapitre II

AVOIR L'ESPRIT DU SEIGNEUR

- I. Christocentrisme trinitaire
 1. Le rôle de l'Esprit
 2. L'Esprit fait de nous la demeure de Dieu
 3. Esprit du Seigneur et esprit de la chair
- II. L'Esprit du Seigneur et la paternité de Dieu
 1. La prière chrétienne
 2. Notre Père
- III. Les saintes paroles sont esprit et vie
 1. L'Esprit de la lettre divine
 2. Observer le saint Evangile
- IV. L'Esprit du Seigneur et sa sainte opération

Chapitre III

INTERMEZZO: LA VIE DE PENITENCE

Chapitre IV

SANS RIEN A SOI

- I. le péché est orgueil
- II. Orgueil et appropriation
- III. Vivre «sine proprio»
- IV. Se méprendre sur l'acte de posséder
- V. Le «sine proprio» dans notre rapport à Dieu
 1. S'approprier du péché et tirer gloire de la croix
 2. Le risque de la science
 3. La maladie
 4. Rien et tout
- VI. Le «sine proprio» dans le rapport avec ses frères
 1. L'envie
 2. La vraie pauvreté
 3. La colère et le trouble
 4. La minorité
 5. Jésus pauvre
 6. «Sine proprio» et paix
 7. Un rapport équilibré
 8. L'obéissance
 9. La chasteté

10. La joie parfaite

Chapitre V

RENDRE ET RESTITUER

- I. Un texte résumé
- II. La restitution par la parole
 1. La louange – rendre grâce
 - a. Grande action de grâce
 - b. Restituer aussi la prière
 2. L'exhortation
 - a. Le Cantique
 - b. La pénitence aussi devient louage
 - c. La prédication aux oiseaux
 - d. Exhortation et prière
 - e. Les paroles ne suffisent pas
- III. La restitution en œuvres
 1. Les dangers de n'utiliser que les discours
 2. Discours et actions
 3. La fécondité de nos bonnes actions
 4. Le rapport avec autrui
 5. François et les pauvres
 6. Le travail
 7. L'exemple
 8. C'est pour cela que je vous envoie dans le monde entier

Chapitre VI

QUELQUES OBSERVATIONS

- I. Trois points d'agrégation
- II. L'absence de certains sujets
- III. Une spiritualité pour différentes formes de vie

APPENDICE

- I. Qu'est-ce qu'une spiritualité
- II. La fraternité
- III. L'Eglise
- IV. L'exigence du tout
- V. Marie

Quand on parle de spiritualité franciscaine, on se réfère à un concept plutôt vaste, qui pourrait légitimement s'étendre à une très riche tradition, vieille de plus de sept siècles, comprenant une multitude de personnages et de doctrines spirituelles.

Je tiens à préciser tout de suite que nous ne nous occuperons guère de cette énorme quantité de matériels, mais uniquement de la spiritualité « saint franciscaine », dans ce sens que notre proposition se référera, presque exclusivement, aux *Écrits* de saint François, parfois à ses biographies, mais jamais à cette très riche tradition pluriséculaire que nous venons d'évoquer.

Il paraît, en effet, opportun de limiter notre champ d'enquête à l'expérience spirituelle de François d'Assise, et de circonscrire davantage le domaine de recherche aux *Écrits* du *Poverello* plutôt qu'à ses biographies. La plupart d'entre nous ayant la conviction que la personnalité de François doit être étudiée à partir de ses textes, qu'ils soient écrits ou dictés personnellement.

Il va donc sans dire que notre titre « spiritualité franciscaine », ne se réfère quasiment qu'aux *Œuvres* de François.

Ce choix nous semble équilibré dans la mesure où il reflète une démarche portée en avant, depuis quelques décennies déjà, par les recherches franciscaines dont le but est de faire « redécouvrir » une certaine image de François: l'image traditionnelle de François, qui a fondé son mouvement spirituel en donnant sa propre vie en exemple mais sans proposer de doctrines spirituelles, car « ignorant et illettré », est remplacée par une image plus attentive et plus fidèle à ce qui est rapporté dans ses *Œuvres*, où le saint apparaît sous les traits d'un véritable « maître » qui a su donner l'exemple tout en laissant derrière lui un enseignement précis et cohérent.

Et c'est surtout la cohérence de ces enseignements qui étonne ceux qui se penchent sur les écrits de François: notre tâche est de rassembler et d'illustrer l'essentiel de ce magistère.

I. PARLONS DE SPIRITUALITÉ

Tout en vous renvoyant à l'*Appendice* pour un approfondissement rapide de ce que nous entendons par le mot « spiritualité », partons de l'affirmation de Giovanni Moio¹: les différentes spiritualités sont

« des manières particulières de résumer vitalement les valeurs chrétiennes, selon la diversité des points de perspective ou de catalysations ».

La différence entre les spiritualités s'explique donc en fonction des différentes perspectives, à partir desquelles les valeurs chrétiennes sont « vitalement synthétisées ». Telles valeurs sont communes à toutes les spiritualités. Ce qui change c'est le « point de perspective » autour duquel tourne la synthèse.

Mais sans vouloir entrer dans les détails, nous sommes conscients qu'en appliquant ces propos à la spiritualité franciscaine, le contenu de nos recherches n'a rien de spécifique ni d'exclusivement.

¹ G. MOIO, *Théologie spirituelle tirée du Dizionario teologico interdisciplinare*, I Turin 1977, 56.

franciscain. Les valeurs que nous trouverons sont des valeurs communes à toutes les spiritualités chrétiennes, comme par exemple l'Évangile, Jésus-Christ, la Trinité, etc... qui ne constituent pas une «exclusivité» franciscaine: la spécificité ne sera pas dans le *quoi*, mais dans le *comment* se composent ces éléments dans une synthèse organisée et «franciscaine».

II. UNE PROPOSITION DE SYNTHÈSE

Le schéma de notre synthèse tourne autour de «trois points et un intermezzo», formulé à partir des expressions chères à François:

1. AVOIR L'ESPRIT DU SEIGNEUR

Intermezzo: LA VIE DE PENITENCE

2. SANS RIEN A SOI

3. RENDRE ET RESTITUER

Voici ce qu'écrivait le P. Esser dans une de ses dernières recherches:

« Chez François il ne s'agit pas seulement d'une séquelle extérieure de la vie de Jésus, mais avant tout que dans le sillage de Jésus, l'Esprit du Christ deviennent vif et actif. Cette doctrine sur l'Esprit du Seigneur (*Spiritus Domini*) ... peut-on dire, constitue le cœur-même de la pensée et de la conduite de saint François. Il en parle toujours dans ses *Règles* et dans ses *Lettres*, dans ses *Admonitions* pour les frères de l'Ordre»².

Cette doctrine au «Cœur de la pensée et de la conduite chrétienne de saint François » a fait l'objet, dernièrement, de plusieurs études que nous ne pouvons exposer ou résumer ici de façon exhaustive,³ mais qui mettent en évidence l'importance que François accordait à la question.

La caractéristique commune à toutes ces études est que toutes se développent essentiellement sur les *Ecrits*, où le mot *Spiritus* revêt une grande importance. Toutes mettent l'accent sur les relations entre chaque utilisation que François faisait de ce mot. Voici à titre d'exemple un bref aperçu de l'organisation de ce thème tel qu'il est proposé dans le *Dictionnaire franciscain*, résultat de l'analyse textuelle des *Ecrits* de François:

- | | |
|---------------------------------------|--------------------------------|
| a – Dieu est Esprit | b – Esprit saint (Sp.S.) |
| c – Sp. S. et inhabitation trinitaire | d – Esprit du Seigneur |
| e – Charité et obéissance d'esprit | f – Esprit et lettre |
| g – Esprit et vie | h – Esprit et chair |
| i – Esprit et vérité | l – Spirituel, spirituellement |
| m – Esprit saint et Marie | |

Il paraît évident qu'il s'agit ici de plusieurs domaines dont chacun revêt une signification précise mais où le dénominateur commun, le mot *spiritus*, renvoie à la personne ou à l'action du Saint-Esprit. Cela dit, on ne peut ignorer que «François, face à cette unité de vie et d'œuvres marquant la conception trinitaire saint franciscaine, ne savait pas toujours très bien faire la distinction, en parlant d'Esprit (et de Seigneur), entre Dieu en général, Dieu le Père, son Fils Jésus-Christ, ou le Saint-Esprit»⁴.

Cette ambiguïté de l'expression «Esprit du Seigneur », que l'on ne peut pas toujours rapporter au Saint Esprit, de façon univoque, est donc à prendre en considération. Cela dit, il est vrai que bon nombre de textes de François supportent bien, je dirais même plus, appellent à une interprétation du mot *Spiritus* en référence à l'Esprit saint. Par ailleurs, se reflète ici une caractéristique plus générale, qui est propre à la théologie spirituelle chrétienne et qui ne voit pas la «spiritualité» comme une simple référence à

² K. ESSER, *Studium und Wissenschaft im Geiste des hl. Franziskus von Assisi*, «Wissenschaft und Weisheit» 39 (1976) 28, cité dans O. VAN ASSELDONK, *L'esprit du Seigneur et sa sainte opération dans les Ecrits de François*, dans E. COVI, *L'esperienza di Dio in Francesco d'Assisi*, Rome 1983, 133-195.

³ Pour une brève exposition détaillée, cf. le mot *Esprit saint* dans le *Dictionnaire franciscain*, Padoue 1983, coll. 1707-1738, écrit par O. VAN ASSELDONK, où l'on trouve des indications bibliographiques fondamentales; pour la période suivante cf. O. VAN ASSELDONK, *La lettre et l'esprit*, II, Rome 1985, qui réunit surtout des articles écrits antérieurement. Autre texte de référence : la thèse de R. BARTOLINI, *L'Esprit du seigneur François d'Assise, guide à l'expérience de l'Esprit Saint*, Assise 1982.

⁴ *Dictionnaire franciscain*, col. 1728.

l'intériorité de l'homme, comme si le mot «spirituel» était tout simplement le contraire du mot «matériel» ou synonyme d'«intérieur» et «profond», mais lui reconnaît une éliminable référence à l'Esprit saint et à son action de grâce.

A ce propos il peut s'avérer opportun de rappeler une note de critique textuelle: Au Moyen Âge, les manuscrits avaient tendance à omettre les majuscules, et c'est à l'éditeur que revenait la tâche de déterminer si le texte parlait d'esprit ou d'Esprit avec un grand E.

I. CHRISTOCENTRISME TRINITAIRE

Pour analyser la signification de l'expression «Esprit du Seigneur» il convient de partir d'une considération qui, au fil des progrès obtenus dans l'étude des *Écrits* de François, se révèle à chaque fois plus évidente: leur formulation résulte fortement trinitaire, et c'est à l'intérieur de cette formulation que l'on doit resituer le traditionnel «christocentrisme» franciscain, ainsi que la question de l'«Esprit du Seigneur».

On trouve un bel exemple de cette perspective trinitaire dans la prière écrite à la fin de la *Lettre à toi, O'Ordre*, où il est dit clairement qu'un «parcours» partant de l'œuvre sanctificatrice de l'Esprit, revient conforme au Fils («suivre ses traces» veut dire être comme lui, mettre ses pas dans les siens), pour atteindre le cœur du mystère de Dieu, qui est source-même de la divinité:

«Dieu tout puissant, éternel, juste et bon, par nous-mêmes nous ne sommes que pauvreté; mais toi, à cause de toi-même, donne-nous de faire ce que nous savons que tu veux, et de vouloir toujours ce qui te plaît; ainsi nous deviendrons, capables, intérieurement purifiés, illuminés et embrasés par le feu du *Saint-Esprit*, de suivre les traces de ton Fils notre Seigneur Jésus-Christ, et, par ta seule grâce, de parvenir jusqu'à toi, *Très-Haut*, qui, en *Trinité* parfaite et très simple Unité, vis et règnes et reçois toute gloire. Dieu tout puissant dans tous les siècles des siècles. Amen »⁵.

Cette brève et dense prière de saint François expose en clef trinitaire tout l'itinéraire spirituel du chrétien, qui part de l'action de l'Esprit, trouve son centre dans la séquelle du Christ et finit par s'ouvrir à l'horizon du Père.

Cette perspective de trinité et de réalité christocentrique justifie pleinement notre choix de partir de l'expression *avoir l'Esprit du Seigneur* comme étant le premier noyau sur lequel est fondée la spiritualité franciscaine.

L'expression «Esprit du Seigneur», plus que toute autre expression, se prête en effet à mettre en avant le rôle central du Christ (le *Seigneur*) dont il faut avoir l'*Esprit* (qui est l'Esprit du Christ, et donc l'Esprit saint, le don pascal du Christ, «son» esprit), parvenant ainsi à fondre ensemble la dimension christocentrique et la perspective trinitaire⁶.

François ne conçoit jamais l'Esprit comme une «alternative» au Christ, mais il le conçoit toujours «par rapport» à lui, selon l'enseignement apostolique qu'il cite lui-même, explicitement, dans son *Admonition* 8:

⁵ L'Ord 50-52.

⁶ Comme nous l'avons déjà fait remarquer, l'expression «Esprit du Seigneur» peut susciter dans certains cas, quelques doutes d'interprétation, sans être applicable directement au Christ, mais plus généralement à Dieu. Il est vrai que telle ambiguïté, dans un certain sens, concerne aussi le Saint-Esprit, qui procède du Père, du Fils et de l'Esprit de Dieu, mais aussi du Christ.

«l'Apôtre dit: «Sans le secours de l'Esprit-Saint, « nul ne peut » dire: Jésus est le Seigneur », et encore...»⁷.

C'est pourquoi nous pensons que ces deux dimensions, trinitaire et christocentrique, François les porte en lui de manière équilibrée: son christocentrisme place Jésus au centre. Mais une centralité qui renvoie à d'autres éléments qui sont loin d'être secondaires: le rôle de l'Esprit et sa direction vers le Père. Pour reprendre l'expression d'un des plus grands experts de la christologie :

«On dit souvent que la spiritualité de François est christocentrique. C'est vrai. Mais elle n'est pas pan-christique.

...Quant à François, il ne perd jamais de vue la personne du Christ. Il la voit toujours sous les traits du *Médiateur*, c'est-à-dire celui qui est toujours en relation d'un côté avec le Père et de l'autre avec tous les hommes. Dire que la spiritualité de François est christocentrique est suffisant: ajoutons à cela qu'elle prend son point de départ du Saint-Esprit pour se diriger vers le Père»⁸.

1. Le rôle de l'Esprit

En cohérence avec cette perspective, François attribue à l'Esprit du Seigneur la tâche de reconnaître qui est vraiment Jésus; l'*Admonition* 1, qui se consacre au comment «connaître» le Seigneur, confie à l'Esprit le devoir de nous faire passer du simple fait de «voir» le Seigneur Jésus-Christ au fait de le «voir et d'y croire».

«Voilà» pourquoi furent damnés tous ceux qui autrefois n'ont vu que l'homme dans le Seigneur Jésus-Christ, sans voir ni croire, selon l'Esprit et selon Dieu, qu'il est vraiment le Fils de Dieu.»⁹.

On atteint le sommet de cette reconnaissance du Seigneur dans l'eucharistie, où réside encore l'Esprit du Seigneur qui nous fait reconnaître et recevoir comme tel le corps eucharistique du Christ:

«L'Esprit du Seigneur; il habite en ceux qui croient en lui; c'est donc lui qui reçoit le Corps et le Sang très saints du Seigneur. Tous les autres, ceux qui n'ont point part à cet Esprit, s'ils ont l'audace de recevoir le Seigneur, mangent et boivent leur propre condamnation »¹⁰.

Il s'agit-là d'une affirmation plutôt singulière, mais qui est en parfaite cohérence avec ce que François a toujours affirmé sur le rôle de l'Esprit, dans ce passage entre «voir» et «voir et y croire », et qui montre bien la référence ultime à la centralité du Christ: la reconnaissance du Christ eucharistique, de même que sa réception, sont attribuées à l'œuvre de l'Esprit qui s'avère être la vraie clef de voûte d'une vie «spirituelle» et «chrétienne».

2. L'Esprit fait de nous la demeure de Dieu

C'est à cet Esprit-là que François reconnaît la capacité de nous faire «habiter et demeurer » en Dieu, et fait de nous les «fils du Père céleste » (comme Jésus!), «époux, frères et mères du Seigneur notre Jésus

⁷ Adm 8,1.

⁸ N. NGUYEN-VAN-KHANH, *Jésus-Christ dans la pensée de Saint François selon ses écrits*, Milan 1984, 326

⁹ Am 1,8.

¹⁰ Am 1,12: se rapporte toujours au Christ!

Christ», instaurant avec lui une relation vraiment intime et spéciale (à noter également qu'il s'agit encore une fois d'une action «relative» au Christ):

« Oh, heureux et bénis tous ceux et toutes celles qui agiront ainsi et qui persévéreront jusqu'à la fin, l'Esprit du Seigneur reposera sur eux et fera en eux son habitation et sa demeure ; et ils seront les fils du Père céleste dont ils font les œuvres; et ils sont époux, frères et mères de notre Seigneur Jésus-Christ.

Ses époux lorsque, par l'Esprit-Saint, l'âme fidèle est unie à Jésus-Christ.

Ses frères lorsque nous faisons la volonté de son Père qui est dans le ciel.

Ses mères lorsque nous le portons dans notre cœur et dans notre corps par l'amour, par la loyauté et la pureté de notre conscience, et que nous l'enfantons par nos bonnes actions, qui doivent être pour autrui une lumière et un exemple »¹¹.

Dans ces textes, François nous fait la description d'une véritable «inhabitation trinitaire» qui, à elle seule, mériterait une profonde et large analyse, cette dernière constituant un des points de synthèse de l'expérience spirituelle de François. Cet approfondissement, nous ne le ferons pas. Mais il nous faut au moins souligner encore une fois le rôle de l'Esprit, car c'est par lui que nous «habitons et demeurons» avec Dieu, le Dieu trinitaire.

3. Esprit du Seigneur Et esprit de la chair

Ailleurs François oppose, efficacement, l'action de l'Esprit du Seigneur à l'«esprit de la chair», qui est le moi égoïste, ce moi qui cherche à posséder chaque chose et ne reconnaît pas la seigneurie paternelle de Dieu:

«Gardons-nous donc de tout orgueil et de toute vaine gloire. Gardons-nous de la sagesse de ce monde et de la prudence égoïste.

Car celui qui est esclave de ses tendances égoïstes met beaucoup de volonté et d'application à tenir des discours, mais beaucoup moins à passer aux actes : au lieu de rechercher la religion et la sainteté intérieures de l'esprit, il veut et désire une religion et une sainteté extérieures bien visibles aux yeux des hommes. C'est d'eux que le Seigneur dit : Je vous le dis en vérité, ils ont reçu leur récompense.

Celui qui, au contraire, se montre docile à l'esprit du Seigneur veut mortifier et humilier cette chair égoïste, vile et abjecte; il s'applique à l'humilité et à la patience, à la pure simplicité et à la paix véritable de l'esprit; ce qu'il désire toujours et par-dessus tout, c'est la crainte de Dieu, la sagesse de Dieu, et l'amour de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit »¹².

François utilise cette opposition pour décrire les effets de l'*avoir l'Esprit du Seigneur*. Le second point de notre synthèse consistera à montrer comment vivre « sans rien à soi » fait partie de ces effets.

¹¹ 1Lf 6-7 et parallèle dans 2Lf 48-49.

¹² Rnb 17,14-16.

Mais pour l'instant limitons-nous à souligner qu'*avoir l'Esprit du Seigneur* porte à affirmer la centralité du Christ dans un contexte trinitaire: à la base, seul Jésus-Christ peut être reconnu dans l'Esprit comme le Fils du Père.

II. L'ESPRIT DU SEIGNEUR ET LA PATERNITE DE DIEU

Le fait d'avoir l'Esprit du Seigneur conduit François à découvrir que Dieu est le Père, justement parce que l'Esprit du Seigneur qui l'anime est l'Esprit du Fils Jésus: réalité fondamentale de la vie chrétienne, qui faisait déjà dire à saint Paul:

« L'Esprit que vous avez reçu est un Esprit qui fait de vous des Fils ; poussés par cet Esprit, nous crions vers le Père en l'appelant : « *Abba !* » C'est donc l'Esprit Saint lui-même qui affirme à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu »¹³.

Cette conscience d'être des enfants de Dieu, car animés de l'Esprit du Fils, conduit François à faire résonner souvent les paroles de la « prière sacerdotale » de Jésus¹⁴ et le conduit à s'adresser au Père, avec le Fils et en son Fils: là est encore le sens de la présence d'une large partie du texte de la « prière sacerdotale » dans la *Regulla non bullata*¹⁵.

A noter également la présence plus concise du chapitre 17 de l'évangile de Jean dans les deux rédactions de sa *Lettre à tous les fidèles*¹⁶, qui explique et développe ce thème : *avoir l'esprit du Seigneur*, soulevé juste avant¹⁷.

Que le texte de Jean soit important pour François n'est pas anodin, car, de tous les autres textes, il est celui qui insiste davantage sur cette relation unique entre le Fils et le Père. François y était très sensible, car il trouvait dans cette prière de Jésus, un modèle de sa propre relation au Père. Par rapport à cette prière de Jésus, on remarquera à juste titre que François avait particulièrement été touché par l'invocation « mon Père » ou « saint Père »¹⁸. Ceci confirme donc que François avait une perception très aiguë de la paternité de Dieu. Une perception qui nous renvoie à l'action de l'esprit en lui.

Dans l'*Office de la Passion*, François s'identifie au Christ en train de prier son Père. Cette identification est telle que l'on peut affirmer que « ces psaumes constituent la prière que Jésus adresse à son Père, et non une prière ou un discours de François »¹⁹; l'usage récurrent de l'invocation « saint Père », « très saint Père », indique la direction que prend cette prière et il manifeste le sentiment de filiation qui naît du fait d'être animés de l'Esprit-même de Jésus.

¹³ Rm 8, 15-16.

¹⁴ Par « prière sacerdotale » on comprend généralement le texte de Jn 17; sur l'importance de ce texte pour François, cf. O. VAN ASSELDONK, *La lettre et l'esprit*, II, Rome 1985, 362-366.412-427; W. VIVIANI, *L'herméneutique de François d'Assise. Enquête à la lumière de Jn 13-17 dans ses écrits*, Rome 1983.

¹⁵ Rnb 22,41-55.

¹⁶ 11.f 1,14-19.

¹⁷ *Ibid.*, 1,6.

¹⁸ O. VAN ASSELDONK, *La lettre et l'esprit*, 423-427.

¹⁹ T. MATURA, *François parle de Dieu*, Milan 1993, 22.

1. La prière chrétienne

Nous voici au cœur du mystère de la prière chrétienne : cette prière faite « pour le Christ, avec le Christ et en Jésus-Christ » et qui sait tirer sa propre efficacité de cette identification avec Jésus, médiateur parfait, seul et unique grand prêtre. François, sans tenir de grands discours sur la prière, montre que la conscience chrétienne est à l'œuvre: il prie « en Jésus-Christ » ; il est, en quelque sorte, le Christ en personne qui prie.

On pourrait tenir les mêmes propos au sujet des *Louanges de Dieu, le Très-Haut*, écrites à la Verne après l'apparition des stigmates: dans ce texte, qui se fait pourtant l'écho d'une expérience certainement christocentrique (les stigmates!), l'unique vocatif utilisé est l'appellation « saint Père », comme pour indiquer qu'il s'agit d'une autre prière de Jésus, auquel François s'identifie à travers les signes de sa passion.

Cette même observation on peut la faire pour le *Cantique du frère soleil*, la plus connue des prières de François. On pourrait se demander (une question qui pourrait sembler irrévérencieuse) s'il s'agit d'une prière chrétienne: car dans ce *Cantique*, aucune mention explicite de Jésus-Christ ne s'explique dans la mesure où nous comprenons qu'il s'agit, en fait, de la prière du Christ lui-même, auquel François, parce qu'il est animé de l'Esprit du Seigneur, s'est assimilé.

2. Notre Père

Les récits biographiques confirment que l'expérience de la paternité de Dieu est un élément important dans le cheminement spirituel de François, dès l'instant où il s'est dépouillé de tous ses vêtements et qu'il a renoncé à l'héritage paternel, en présence de l'évêque d'Assise. Quand François peut affirmer: « Dorénavant il pourra » librement dire *Notre Père qui êtes aux cieux* et non Père, Pietro di Bernardone²⁰. Mais ce lien particulier qui unissait François à la prière du *Notre Père*, on le trouve également dans d'autres documents que les biographies²¹, surtout dans sa *Paraphrase du Notre Père*²², qui est un exemple de méditation à partir du texte évangélique, et dans ses deux *Règles*, où la prière du *Pater* constitue l'équivalent de la Liturgie des Heures pour les frères laïcs.

Nous tenons à souligner ici que toute la question de la paternité de Dieu et du rapport filial avec lui, qui devrait être davantage creusée et analysée, naît et se développe à partir de cet avoir *l'Esprit du Seigneur*.

III. LES SAINTES PAROLES SONT ESPRIT ET VIE

Notre enquête sur *l'Esprit du Seigneur* nous invite à mettre l'accent sur cette référence que François fait à l'évangile: il affirme que les « saintes paroles » nous donnent « l'esprit et vie »²³, et il dit qu'il veut annoncer au monde ces paroles « toutes parfumées » que voici:

« les paroles de notre Seigneur Jésus-Christ, qui est Parole du Père, et les paroles du Saint-Esprit, qui sont Esprit et Vie »²⁴.

²⁰ 2Cel 12.

²¹ Cfr. 1Cel 45.

²² FF 266-275.

²³ Rnb 22,39.

Ces paroles, François reconnaît qu'elles sont annoncées par :

«Tous les théologiens, et ceux qui nous communiquent les très saintes paroles de Dieu, comme étant ceux qui nous communiquent l'Esprit et la Vie»²⁵.

Dans ces textes, revient constamment l'expression (empruntée encore une fois à Jean!) : «C'est l'esprit qui fait vivre, la chair n'est capable de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie »²⁶ à laquelle François s'était révélé particulièrement sensible. Apparemment, quand il pense à la parole divine, François fait aussitôt le rapprochement avec l'Esprit qui donne vie.

Il est, je pense, superflu, d'insister à vouloir démontrer combien il est juste de faire ce rapprochement entre les Saintes écritures et l'Esprit saint, entre cette parole que le croyant accueille comme une «inspiration» et celui qui est source première de cette inspiration, c'est-à-dire l'Esprit saint.

1. L'Esprit de la lettre divine

Les «saintes paroles » vont de paire avec l'Esprit du Seigneur dans la mesure où elles ne peuvent être comprises que dans l'Esprit, comme François l'affirme clairement dans son *Admonition* 7, où il explique que la lettre peut nous tuer, mais que l'Esprit de la lettre divine peut nous «faire vivre» :

«L'Apôtre dit : «La lettre tue, mais l'esprit fait vivre ».

La lettre tue ceux dont la curiosité s'arrête aux mots du texte ; ce qu'ils veulent, c'est paraître plus savants que les autres, et pouvoir acquérir ainsi de grandes richesses dont ils feront profiter leurs parents et amis.

La lettre tue les religieux qui ne veulent pas approfondir l'esprit de la divine Écriture²⁷, mais qui préfèrent s'en tenir uniquement à la connaissance et au commentaire des mots.

L'esprit de la sainte Écriture fait vivre ceux qui n'attribuent pas à leur valeur personnelle la science qu'ils possèdent ou désirent posséder, mais qui, par la parole et par l'exemple, en font hommage au très haut Seigneur Dieu à qui appartient tout bien»²⁸.

Tout bien considéré, un texte comme celui-ci, qui pourrait facilement faire penser aux polémiques anti-intellectuelles que l'on trouve dans pas mal de littérature ascétique, se révèle finalement assez complet et raffiné.

François, contrairement à l'impression superficielle qu'il pourrait donner, n'oppose pas la lettre à l'esprit : il oppose plutôt la «lettre» à l'«esprit de la divine lettre». A noter que dans les deux cas la lettre reste un point de référence essentiel : la différence n'est pas tant dans le fait de se référer à la lettre (dont on ne saurait se passer si l'on est chrétien ; et l'on se réfère donc à l'Évangile du Seigneur), mais plutôt dans la capacité de se référer à l'esprit de la divine lettre, cet esprit que nous pensons être l'Esprit saint.

Souvenons-nous, à ce propos, ce que dit le Concile Vatican II : «L'Écriture Sainte doit être lue et interprétée avec le même Esprit qui l'a fait écrire»²⁹. Si on ne suit pas ce critère-là, nous rappelle François, elle ne sera plus qu'une «lettre» morte et mortifiante, qui ne donne ni «esprit ni vie».

²⁴ 2Lc 2-3.

²⁵ 2Test 15.

²⁶ Jn 6,63.

²⁷ Autrement dit «la Sainte Écriture » ; la traduction enlève toutefois du sens, en disant «esprit de la divine écriture, là où François utilise le mot *littera* pour souligner que cette même «lettre peut tuer ou donner vie : il faut voir si elle est accompagnée de l'«Esprit» [mon avis, majuscule!] de la divine lettre

²⁸ Adm 7.

²⁹ *Dei Verbum* n. 12.

2. Observer le saint Evangile

Dans ce premier noyau de synthèse on peut donc insérer tout ce qui se rapporte à l'Evangile et obéit au saint Evangile. Certains y voient dedans un trait caractéristique de la spiritualité franciscaine, comme suggère d'ailleurs le début solennel des *Règles* écrites par François: «La règle de vie des frères est suivante : vivre dans l'obéissance, dans la chasteté et sans aucun bien qui leur appartienne et suivre la doctrine et les traces de notre Seigneur Jésus-Christ»³⁰.

Sortant juste un peu de nos limites imposées, rappelons ici certains textes biographiques qui illustrent cette présence fondamentale de l'Evangile dans la vie de François: mais limitons-nous à la première biographie du Saint qui s'ouvre sur l'écoute de l'Evangile à la Portioncule³¹, avant de passer à la réflexion qui introduit l'épisode de Greccio³², où l'invention de la crèche est renvoyée au «degré dominant» de François, celui d'obéir et d'imiter parfaitement le saint Evangile, et atteindre le sommet de la consultation à la Verne³³, où la parole du Christ annonce à François le don des stigmates, et suscite un nouveau ferveur de prédication évangélique³⁴, pour arriver enfin à la lecture de l'Evangile de Jean voulue par François juste avant sa mort, comme pour conformer ses derniers instants à ces paroles qui donnent l'Esprit et la vie³⁵.

IV. L'ESPRIT DU SEIGNEUR ET SA SAINTE OPERATION

Parmi les textes qui citent souvent l'expression *Esprit du Seigneur*³⁶ rappelons celui que certains réputent central, dans la *Regula bullata*:

«Que ceux qui ignorent les lettres ne se mettent point en peine de les apprendre. Mais qu'ils considèrent qu'ils doivent par-dessus tout souhaiter d'avoir l'Esprit du Seigneur et de le laisser agir en eux; de le poursuivre toujours d'un cœur pur; de posséder l'humilité, la patience dans la persécution ou dans la maladie; d'aimer ceux qui nous persécutent, nous reprennent et nous contredisent; car le Seigneur dit: «Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient; Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le royaume des cieux leur appartient. Celui qui persévéra jusqu'à la fin sera sauvé»³⁷.

La présence de l'Esprit du Seigneur est donc liée à sa «sainte opération», visant à indiquer que l'œuvre sainte agit sous l'action de l'Esprit du Seigneur, selon ce principe très clair à François: seul l'Esprit fait agir le bien en nous, «car tout bien est à lui qui seul est bon»³⁸.

François est très attentif à l'importance du «saint agir» qui constitue un critère de distinction entre le serviteur du seigneur et celui qui sert en vain:

³⁰ Rb 1,1.

³¹ 1Cel 22.

³² 1Cel 84.

³³ 1Cel 92.

³⁴ 1Cel 97.

³⁵ 1Cel 110.

³⁶ Ces textes sont les suivants: Adm 1,13-14; Adm 12,1-2; 1Lf 6; parallèle dans 2Lf 48; Rnb 17,14-16; Rb 10,10-11

³⁷ Rb 10,8-12.

³⁸ Rnb 17,18.

«Malheur au religieux qui, au lieu de garder en son cœur les grâces dont le Seigneur le favorise, et au lieu d'en faire profiter les autres par ses actions, s'empresse en discours de les étaler aux yeux des hommes pour se faire valoir. Il en obtient la mesquine récompense qu'il convoitait, mais ceux qui l'écoutent n'en retirent que peu de fruit »³⁹.

Nous retrouvons ici cette opposition entre ceux qui ne font que parler et ceux qui agissent: préoccupation constante de François, conscient d'un tel risque pour lui et pour ses frères:

«Car celui qui est esclave de ses tendances égoïstes met beaucoup de volonté et d'application à tenir des discours, mais beaucoup moins à passer aux actes...»⁴⁰.

La «sainte opération » est donc un critère important de discernement pour savoir quel est le vrai cheminement spirituel: nous sommes dans la même ligne que l'Évangile, qui proclame: «C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez»⁴¹.

Cette «sainte opération » nous conduit à mettre en évidence cet effet que l'Esprit produit sur l'homme, et qui est, substantiellement, la manifestation extérieure d'une relation profonde au Christ: les exemples proposés par François dans sa *Regulla* (prier, faire preuve d'humilité et de patience, aimer ses bourreaux, toujours) sont les fruits d'une telle assimilation au Christ: il s'agit, en quelque sorte, du comportement même de Jésus, présent en celui qui «possède» son Esprit⁴².

³⁹ Adm 22,2.

⁴⁰ Rnb 17,11.

⁴¹ Mt 7,16.

⁴² Cfr. O. VAN ASSELDONK, *L'Esprit du Seigneur et sa sainte opération dans les Ecrits de François*, dans *Id., La lettre et l'Esprit*, II, Roma 1985, 31-92.

INTERMEZZO:
LA VIE DE PÉNITENCE

Cet "avoir" l'esprit du Seigneur, réalité sur laquelle se fonde, comme nous l'avons vu, la vie spirituelle toute entière, se manifeste dans la « sainte œuvre » que François appelle le « faire acte de pénitence ».

Par cette expression François indique quel est le comportement de conversion qui doit caractériser à jamais la vie du chrétien, ce « bouleversement qui fait passer l'homme d'une vie instinctive, centrée sur son propre moi, à une vie entièrement soumise à la volonté, à la seigneurie de Dieu »⁴³.

François, à la fin de sa vie, se dit qu'il peut condenser tout son cheminement chrétien sous une seule expression « faire pénitence ». Il introduit son *Testament* en disant :

« Voici comment le Seigneur me donna, à moi frère François, la grâce de commencer à faire pénitence : Au temps où j'étais encore dans les péchés... »⁴⁴.

Il lui arrive aussi d'utiliser l'expression « faire pénitence » pour indiquer la vie de ses frères. Quand il leur prescrit par exemple qu'il ne faut sous aucun prétexte qu'ils demandent des lettres de privilège à la Curie romaine, quand bien même leur démarche rendrait-elle plus efficace leur prédication. Et il ajoute que « Si dans une contrée on ne les reçoit pas, eh bien ! qu'ils fuient dans une autre pour y faire pénitence avec la bénédiction de Dieu »⁴⁵. Ici l'expression « faire pénitence » est utilisée comme formule abrégée de toute la vie des religieux ; et il convient de rappeler que ces derniers, avant de recevoir leur nom à eux, étaient appelés les « pénitents d'Assise »⁴⁶.

François exhorte à « faire de vrais actes de pénitence »⁴⁷, à « persévérer dans la vraie foi et dans la pénitence, car nul ne peut être sauvé autrement »⁴⁸ et il place dans cette attitude un critère de référence clair pour tous les chrétiens, en divisant en deux la *lettre* qu'il adresse à *tous les fidèles*, une première partie adressée à « Ceux qui ont choisi la vie de pénitents » et une deuxième partie à « ceux qui refusent la vie de pénitents »⁴⁹.

Ce « faire pénitence » est, avec l'annonce de la paix, un des traits caractéristiques de la prédication de François ; son premier biographe, pour décrire les débuts de sa prédication, parle d'une invitation à la pénitence et à la paix⁵⁰.

⁴³ K. ESSER, *Origine et début du mouvement et de l'Ordre franciscain*, Milan 1975, 197.

⁴⁴ 2Test 1.

⁴⁵ 2Test 26.

⁴⁶ Cf. 3 Comp 37.

⁴⁷ Rnb 21,3 ; 2Lf 25.

⁴⁸ Rnb 23,7.

⁴⁹ 1Lf.

⁵⁰ Cf. 1Cel 23, dont les contenus sont repris constamment par tous les premiers biographes.

Veillez remarquer, en passant, que dans ces deux contenus tout simples apparaît le noyau de prédication chrétienne: la paix est l'élément objectif, l'annonce du Royaume, la conversion personnelle, foi qui œuvre dans la charité pour accueillir cette paix qui est un don du Seigneur.

Telle prédication de pénitence et de paix renferme également les deux éléments fondamentaux qui caractérisent chaque prédication chrétienne: l'élément de grâce, qui provient d'en haut, et l'élément de réponse fidèle, issue de la vie du croyant.

Ces textes ne sont que quelques uns des textes où François parle de pénitence, et il n'est guère possible ici, vu le caractère de synthèse donné à ce livret, d'aller plus loin dans nos explications⁵¹. Mais nous avons jugé bon d'en parler sous forme d'«intermède» entre *avoir l'esprit du Seigneur* et les points successifs de notre synthèse, de manière à ce qu'ils soient compris comme l'articulation explicite de l'acte qui consiste à «faire pénitence».

Le «faire pénitence» s'exprimera donc de manière organisée, en vivant sans rien avoir à soi et dans «restitution». Il doit être vu comme la manifestation de cet Esprit du Seigneur qui est lui seul capable de donner un fondement à notre cheminement spirituel.

⁵¹ A ce propos est encore valable et accessible la contribution de K. ESSER-F. GRAU, *Reponse à l'amour*, Milan 1970. Sa première publication allemande à beau dater de 1958, la valeur de cet ouvrage est restée intacte.

Après cet «intermède», nécessaire consacré à la pénitence, nous passons au deuxième élément de notre synthèse, fondé sur l'*Admonition* 12 : «A quoi l'on reconnaît l'Esprit du Seigneur».

« Voici comment reconnaître qu'un serviteur de Dieu possède l'Esprit du Seigneur : lorsque le Seigneur opère par lui quelque bien, la "chair" du serviteur de Dieu, alors, ne s'enorgueillit pas, cette chair toujours opposée à tout bien ; au contraire, il ne s'en méprise que davantage, et se juge plus indigne que tous les autres hommes»⁵².

Nous trouvons dans cette admonition un terme assez courant dans le vocabulaire de François: le mot *chair* qui exprime la dimension du moi égoïste; il ne s'agit pas d'opposer la matière à l'esprit, l'âme au corps, comme deux réalités bonnes ou mauvaises. D'ailleurs, nous avons déjà vu que François parle parfois d'un «esprit de la chair», utilisant là une expression qui révèle que la chair dont il parle est une manière de faire de l'homme, un «esprit», et non la réalité matérielle du corps⁵³.

I. LE PECHE EST ORGUEIL

Dans l'*Admonition* 12, que nous venons d'évoquer, le péché de la chair consiste à «s'enorgueillir... quand le Seigneur réalise, par le biais de l'homme, quelque chose de bon». On retrouve ce thème dans d'autres *Admonitions* comme:

« Heureux le serviteur qui ne se glorifie pas plus du bien que le Seigneur dit et opère par lui, que du bien que le Seigneur dit et opère par un autre. On pèche quand on veut recevoir du prochain plus qu'on ne veut donner de soi au Seigneur Dieu »⁵⁴.

S'attribuer «orgueilleusement» des biens que le Seigneur accomplit en nous, en parole ou par action s'identifie aux traits caractéristique du péché originel, dans l'*Admonition* 2:

« Le Seigneur dit à Adam : « Tu peux manger des fruits de tous les arbres ; mais ne touche pas à l'arbre de la science du bien et du mal ». Adam avait donc le droit de manger des fruits de tous les arbres du Paradis ; tant qu'il resta dans l'obéissance, il fut sans péché ».

Manger les fruits de l'arbre de la science du bien signifie : *s'approprier de sa volonté, s'attribuer orgueilleusement le bien que l'on fait, alors qu'en réalité c'est le Seigneur en nous qui l'accomplit en parole ou par action*. Mais on préfère écouter les insinuations du démon, passer outre l'interdiction ; alors le fruit de la science du bien se transforme en fruit de la science du mal, et il faut en subir le châtement»⁵⁵.

⁵² Am 12.

⁵³ Cf. C. GNIECKI, *Vision de l'homme dans les écrits de François d'Assise*, Rome 1987, 103-119, 145-174.

⁵⁴ Adm 17; cf. et Adm 19, di tenore simile.

⁵⁵ Adm 2.

S'attribuer orgueilleusement ou s'exalter «des biens que le Seigneur accomplit en nous, par la parole par l'action» s'accompagne, dans ce dernier texte, de l'expression «s'approprier de sa volonté», ce qui est une injonction révélant une attitude de péché-type qui est le péché originel.⁵⁶

II. ORGUEIL ET APPROPRIATION

L'on comprend donc aisément que le mal «de s'attribuer orgueilleusement de ce que le Seigneur accomplit en nous en parole ou par action» vient du fait que l'on «s'approprie» de quelque chose qui appartient à Dieu. Cette «appropriation induite» de ce qui ne m'appartient pas, constitue, pour François, la racine de tout péché.

Telle conviction se fonde sur la certitude que tous les biens appartiennent à Dieu, et que ces biens sont donc à considérer comme ses biens «propres»; nombreux sont les textes qui répètent que Dieu seul est bon et que chaque bien lui appartient:

«Tous les biens, rendons-les au Seigneur Dieu très haut et souverain; reconnaissons que tous les biens lui appartiennent; rendons-lui grâces pour tout, puisque c'est de lui que procèdent tous les biens. ... car tout bien est à lui qui seul est bon»⁵⁶.

III. VIVRE «SINE PROPRIO»

Si le péché fondamental consiste à s'approprier de ce qui est à Dieu, il est compréhensible que l'attitude positive à avoir s'exprime, au contraire, dans le «sine proprio», autrement dit «sans rien à soi»⁵⁷.

Cette expression François l'utilise par deux fois au début de ses deux *Règles*, où il est dit que les Frères mineurs doivent passer leur vie à observer l'Évangile, en faisant acte d'obéissance, de «sine proprio» et de chasteté. À noter cette expression, qui se différencie (ce qui n'est pas anodin!) de la formule la plus répandue «dans la chasteté, la pauvreté et l'obéissance»: on ne parle pas de pauvreté, mais de «sine proprio», qui renvoie à l'attitude de celui qui ne s'approprie de rien, et laisse entrevoir un horizon plus vaste que l'ordinaire acceptation de la pauvreté.

Ce choix de vivre sans rien avoir à soi apparaît clairement dans le bref chapitre de la *Regulla non bullata* décrivant «Comment les frères s'en vont par le monde»; voici comment François résume en bref le «projet d'évangélisation» qui incombe à ses frères:

«Lorsque les frères vont par le monde, qu'ils n'emportent rien en voyage: ni sac, ni besace, ni pain, ni argent, ni bâton. En quelque maison qu'ils entrent, qu'ils disent d'abord: Paix à cette maison! Qu'ils y demeurent, qu'ils mangent et boivent ce qu'on leur présentera. Qu'ils ne résistent pas au méchant, mais si on les frappe sur une joue, qu'ils tendent l'autre; si on leur enlève leur vêtement, qu'ils ne refusent pas leur tunique. Qu'ils donnent à quiconque leur demande, et qu'ils ne réclament pas ce qu'on leur aura volé»⁵⁸.

Dans ce texte considéré, avec les chapitres suivants, comme la «grande charte» de l'apostolat, le «vivre sine proprio» des frères est la première grande illustration de leur manière de vivre, comme si cel

⁵⁶ Rnb 17,5-7.17-18; vedi anche Am 7,4; 21,1-61-62; LOrd 8-9; LodAl; LodOr; Pater 2.

⁵⁷ Nous utiliserons l'expression «sine proprio» car c'est celle qu'utilisait François et que les autres formulations, plus équivoques, risqueraient de renvoyer à des termes «techniques issues d'autres écoles spirituelles».

⁵⁸ Rnb 14,1-6; pour les observations sur ce texte cf. D. DOZZI, *L'Évangile dans la Regulla non Bullata de François d'Assise*, Rome 1989, 205-232.

suffisait à définir toute leur existence; et quand il est dit de vivre «sans rien avoir à soi» il s'agit non seulement de se détacher de tout bien matériel (ni sac, ni besace, ni pain, ni argent ni bâton), mais aussi et surtout d'avoir une attitude de renoncement par rapport à ses propres droits légitimes (qu'ils ne résistent pas aux méchants... qu'ils ne réclament pas ce qu'on leur a volé) et donc de vivre réellement sans rien avoir à soi, aucun bien. Nous verrons plus loin comment ce comportement doit s'impregner de ce type de rapport et de relation par rapport aux choses matérielles, mais aussi et surtout par rapport à Dieu et par rapport à son prochain.

IV. SE MEPRENDRE SUR L'ACTE DE POSSEDER

Au thème du «sine proprio» s'oppose clairement l'acte de «posséder»: voici ce qu'écrit François dans sa *Lettre aux fidèles*, quand il parle de «ceux qui refusent la vie de pénitents»:

«Mais prenez garde, aveugles : vous vous êtes laissé séduire par vos ennemis qui sont la chair, le monde et le diable, parce qu'il est bien agréable pour le corps de commettre le péché, et très amer de servir Dieu... *Vous n'avez rien à vous, ni en ce monde ni en l'autre. Vous croyez que vous allez conserver longtemps les biens de ce monde*, qui ne sont que vanité : vous vous trompez...

Talents, pouvoir, science et sagesse, tout ce *qu'ils pensaient avoir* leur sera enlevé. Ils le laissent à des parents et à des amis »⁵⁹.

La racine du péché, dans ce cas-là aussi, réside dans le fait de «croire posséder», sans reconnaître qu'en réalité «nous n'avons rien en ce monde ni en l'autre».

Le fait d'avoir l'esprit du Seigneur se manifeste dans le fait de vivre «sine proprio»: une attitude qui se manifeste dans notre manière de nous rapporter à Dieu et dans nos relations avec nos frères.

V. LE «SINE PROPRIO»

DANS NOTRE RAPPORT A DIEU

A plusieurs reprises François rappelle cette attitude de «sine proprio» vis-à-vis de Dieu. Voici ce qu'il dit dans la *Regula non bullata* à tous ses frères en général après s'être d'abord adressé aux frères prêcheurs:

«Je supplie donc, dans l'amour qu'est Dieu, tous mes frères : ceux qui prêchent, ceux qui prient, ceux qui travaillent manuellement, cleres et laïcs, de s'appliquer à l'humilité en tout, de ne pas se glorifier, se réjouir, s'enorgueillir intérieurement des bonnes paroles et bonnes actions, ni même d'aucun bien que Dieu dit, fait ou accomplit parfois en eux ou par eux. Selon la parole du Seigneur, ne vous réjouissez pas de ce que les esprits mauvais vous sont soumis ».

Et soyons-en fermement convaincus : nous n'avons à nous que les vices et les péchés. C'est plutôt lorsque nous sommes soumis à diverses épreuves que nous devons nous réjouir, lorsque nous avons à supporter, dans notre âme et dans notre corps, toutes sortes d'angoisses et de tribulations en ce monde pour la vie éternelle »⁶⁰.

⁵⁹ ILF 11-17.

⁶⁰ Rnb 17.5-16.

On retrouve cette même intuition dans l'*Admonition* 5 axée sur la question: «de quoi peux-tu donc te glorifier?». Voici ce que François répond:

«... si tu avais tant de pénétration et tant de sagesse qu'aucune science n'aurait plus de secret pour toi ; même si tu savais interpréter toutes les langues et scruter les mystères divins avec une subtilité remarquable, de tout cela tu ne peux tirer aucune gloire: Le premier venu des démons a autrefois pénétré bien plus avant dans les mystères de Dieu et connaît encore maintenant l'univers terrestre bien mieux que tous les hommes réunis ...

De même, serais-tu le plus beau et le plus riche des hommes, et ferais-tu même des miracles au point de chasser les démons, tout cela peut se retourner contre toi, tu n'y es pour rien, et il n'y a rien là dont tu puisses tirer gloire. Mais ce dont nous pouvons tirer gloire, c'est de nos faiblesses . C'est de notre part quotidienne à la sainte Croix de notre Seigneur Jésus-Christ

»⁶¹.

1. S'appropriier du péché
Et tirer gloire de la croix

Le fait de «se glorifier» est, dans ce cas-là, une forme d'appropriation que François refuse, dans mesure où cela signifie, précisément, que l'on s'attribue quelque chose qui ne nous appartient pas.

Il revient et insiste en revanche sur une attitude qui consiste à supporter les infirmités et la croix «dans notre âme et dans notre corps, toutes sortes d'angoisses et de tribulations en ce monde», voir même les vices et les péchés: ces réalités «négatives» sont les seules réalités dont nous puissions, en vérité et en toute sécurité, nous approprier.

Il est donc légitime que nous nous demandions d'où vient ce comportement qui s'approprie du «négatif», mais reconnaît en positif l'action de Dieu. Ne serait-il pas plus juste d'avoir le même comportement, d'appropriation ou d'attribution à Dieu, vis-à-vis des réalités positives que vers les réalités négatives?

La réponse paraît plutôt complexe. Cela implique d'un côté qu'il y ait appropriation «des infirmités» et de l'autre côté une appropriation «des vices et des péchés». A propos des vices et des péchés, il convient probablement de rappeler que notre position n'est pas la même, selon que nous nous trouvons face au mal ou face au bien; notre liberté ne s'exerce pas sur deux objets ayant la même disponibilité, que seraient le mal et le bien. La liberté ne se réalise qu'en s'orientant vers le bien qui se trouve en face, portant avec elle une référence indélébile à Dieu; en revanche, dans le cas des mauvais choix, ma liberté ne choisit pas quelque chose, mais «ne choisit tout simplement pas», en se repliant sur elle-même et en s'orientant vers ce que nous appelons le mal. De ce point de vue-là, François a raison d'affirmer que les choix positifs portent avec eux une claire référence à Dieu, à qui il sait qu'il doit les attribuer, alors que les choix négatifs ne renvoient qu'à moi-même, autrement dit à ce moi dans lequel je me renferme de façon égoïste avec les choix du péché.

En revanche, en ce qui concerne l'attribution des infirmités et de la croix, et le fait de s'en glorifier, François cite l'exemple de Paul quand il affirme:

Je n'hésiterai pas à «mettre mon orgueil » dans mes faiblesses, afin que la puissance du Christ habite en moi. C'est pourquoi j'accepte de grand cœur pour le Christ les faiblesses, les insultes,

⁶¹ Adm 5.

les contraintes, les persécutions et les situations angoissantes. Car, lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort »⁶².

Dans le cas présent, l'infirmité, avec tout ce que cela comporte de négatif, peut être considérée comme une chose bien à moi car elle révèle ma fragilité et ma faiblesse. Mais elle peut être aussi motif de gloire car c'est là que le Christ révèle sa puissance. Le Christ qui est monté sur la croix pour manifester justement sa faiblesse. Cela dit, il n'y a pas d'équivoque possible : je peux m'approprier de la croix, mais jamais m'attribuer le salut qui s'y cache, car cette œuvre est trop clairement l'œuvre de l'unique Sauveur. Tirer le salut de la croix est une œuvre impossible pour l'homme : je peux donc m'approprier tranquillement de la croix, sans risquer de « voler » quelque chose qui n'appartient qu'à Dieu.

2. Le risque de la science

François sait que l'homme peut être capable de diverses « appropriations indues », et il en mesure tous les risques, notamment dans le domaine de la science auquel il consacre son *Admonition 7* :

« L'Apôtre dit : "La lettre tue, mais l'esprit fait vivre". La lettre tue ceux dont la curiosité s'arrête aux mots du texte ; ce qu'ils veulent, c'est paraître plus savants que les autres, et pouvoir acquérir ainsi de grandes richesses dont ils feront profiter leurs parents et amis. La lettre tue les religieux qui ne veulent pas approfondir l'esprit de la sainte Écriture, mais qui préfèrent s'en tenir uniquement à la connaissance et au commentaire des mots. L'esprit de la sainte Écriture fait vivre ceux qui n'attribuent pas à leur valeur personnelle la science qu'ils possèdent ou désirent posséder, mais qui, par la parole et par l'exemple, en font hommage au très haut Seigneur Dieu à qui appartient tout bien »⁶³.

Nous avons déjà fait quelques observations sur ce texte ; nous voulons maintenant montrer que le risque mis en évidence par François est celui de l'appropriation (= attribuer à son propre moi) et non celui de la restitution : nous verrons en effet que le pas à franchir après l'être « sine proprio » est celui de la restitution.

Nous avons déjà fait remarqué que dans cette brève admonition François ne se lance pas dans une banale polémique contre les études, comme si les études étaient mauvaises en soi ; il ne s'en prend en effet pas à la « Lettre » (en latin « littera ») en tant que telle, car si cette lettre peut tuer (« ils sont morts à cause de la lettre... ») elle peut aussi donner la vie (« l'esprit de la sainte Écriture fait vivre... »). Ce n'est pas la lettre, et le fait de l'étudier, qui constitue un risque, mais c'est le risque d'appropriation qui peut en découler ; et François sait bien que la science et le savoir peuvent être de puissants instruments de pouvoir, même parmi ses religieux. Aux prédicateurs, hommes de science et de lettres, exposés plus que les autres à un tel risque, il rappelle :

« ... Aucun ministre, aucun prédicateur ne revendiquera comme un bien propre, soit sa charge de ministre des frères, soit l'office de prédicateur ; mais, à l'heure même où on le lui enjoindrait, il devrait abandonner sa charge sans contester »⁶⁴.

3. La maladie

François considère un autre objet d'appropriation : la santé physique. Et la perspective de François, à ce sujet, atteint une profondeur qui demande de gros efforts.

⁶² 2Cor 12, 9-10.

⁶³ Adm 7.

⁶⁴ Rnb 17,4.

Voici ce qu'il écrit en s'adressant à ses frères malades:

«Quant au frère malade, je le prie de rendre grâces au Créateur de tout ce qui lui arrive: tel le Seigneur le veut, tel il doit se vouloir: bien portant ou malade: car tous ceux que Dieu a prédestinés à la vie éternelle, il les y prépare par l'aiguillon de la souffrance et de la maladie et par l'esprit de pénitence, ainsi que dit le Seigneur: Ceux que j'aime, je les corrige et je les châtie.

Si un frère malade se trouble ou s'irrite soit contre Dieu soit contre ses frères, ou s'il exige ses remèdes avec impatience, dans un désir excessif de sauver une chair qui pourtant mourra bientôt et qui est ennemie de l'âme, cela lui est inspiré par l'esprit mauvais; c'est un homme charnel, il ne se conduit pas comme un de nos frères puisqu'il aime le corps plus que l'âme »⁶⁵.

Dans le cas présent, la santé constitue un bien dont on ne peut s'approprier mais que l'on doit «rendre à Dieu, dans la pleine acceptation de son propre état physique. Car la santé n'est pas non plus un bien m'appartient mais un don que Dieu m'a fait et que je dois lui rendre, dans le but de lui «rendre grâce: comme il est d'emblée demandé par François dans son adresse au frère malade: «Quant au frère malade je le prie de rendre grâces au Créateur».

4. Rien et tout

Cette demande, très exigeante, de «sine proprio» part de toute façon, comme nous l'avons dit mais il est bon de le rappeler, de l'«avoir» l'esprit du Seigneur et de l'accueil du don qui vient de Dieu. Ce lien entre le «ne rien s'approprier du tout» et l'«accueillir le don de celui que je ne «considère» pas comme un trésor jaloux sa ressemblance avec Dieu, en se dépouillant de «soi», est très mince⁶⁶.

«Voyez, frères, l'humilité de Dieu, et faites-lui l'hommage de vos cœurs. Humiliez vous, vous aussi, pour pouvoir être exaltés par lui. Ne gardez pour vous rien de vous, afin que vous receviez tout entiers Celui qui se donne à vous tout entier »⁶⁷.

Ce comportement de «sine proprio» s'exprime ici dans l'exhortation «ne gardez pour vous rien de vous»; mais ceci ne devient possible, et même nécessaire, que lorsque l'«Esprit du Seigneur» fait comprendre l'humilité de Dieu: «Voyez, frères, l'humilité de Dieu». C'est que face au don de celui «qui se donne à vous tout entier» que naît toute la réponse de celui qui ne garde rien pour lui.

C'est une dynamique totale et totalisante, que caractérisent le «tout» et le «rien»: le «tout» engendre le «tout donner», sans rien garder pour soi, car, dans cette perspective, il n'y a pas plus de place pour quelque chose qui «est à soi»: tout appartient à Dieu.

VI. LE «SINE PROPRIO»

DANS LE RAPPORT AVEC LES FRÈRES

L'attitude de celui qui évite toute appropriation se réalise aussi dans sa manière de se rapporter aux autres, vis-à-vis desquels toute tentative d'«appropriation indue» est possible.

⁶⁵ Rnb 10,3-4

⁶⁶ Fil 2,6-1.

⁶⁷ LOrd 28-29.

1. Le péché d'envie

La jalousie du frère est une des tentations possibles:

«...C'est pourquoi celui qui est jaloux d'un de ses frères par l'intermédiaire duquel le Seigneur dit et fait du bien, celui-là commet un véritable blasphème : c'est au Très-Haut lui-même que sa jalousie s'en prend, puisque c'est de Dieu seul que dérivent toute bonne parole et toute bonne action.»⁶⁸.

La conscience que le Seigneur seul est source du bien ne vaut donc pas uniquement pour soi, mais s'opère aussi dans nos rapports aux autres hommes: tout comme je ne peux m'approprier du bien que Dieu opère en moi, je ne peux m'approprier de tout ce que Dieu opère chez les autres. A noter que cette attitude de «sine proprio» est toujours, et quoi qu'il en soit, fondée en soi et chez les autres, sur un honnête rapport avec Dieu et sur la reconnaissance que lui seul commet le bien: le point de départ est toujours cette relation à Dieu que François appelle «avoir l'esprit du Seigneur».

2. La vraie pauvreté

La vraie pauvreté Franciscaine réside dans ce «sine proprio»; mais il est intéressant d'observer que, pour François, le véritable esprit de pauvreté a pour terrain d'essai l'attitude des frères entre eux. Quand il commente la béatitude de la pauvreté il ne se réfère, en effet, à aucune autre appropriation que celle qui se rapporte au frère:

«Heureux ceux qui ont l'esprit de pauvreté, car le royaume des cieux leur appartient.

Il y en a beaucoup qui sont fêrus de prières et d'offices et qui infligent à leur corps de fréquentes mortifications et abstinences. Mais pour un mot qui leur semble un affront ou une injustice envers leur cher "moi", ou bien pour tel ou tel objet qu'on leur enlève, les voilà aussitôt qui se scandalisent et perdent la paix de l'âme. Ceux-là n'ont pas le véritable esprit de pauvreté : car celui qui a le véritable esprit de pauvreté se hait lui-même, et chérit ceux qui le frappent sur la joue »⁶⁹.

Alors que dans ce commentaire de la pauvreté on pourrait s'attendre à une référence à la pauvreté matérielle, aussi fermement appliquée par François, il est extrêmement significatif de constater que c'est dans son rapport à l'autre que la vraie pauvreté d'esprit est mise à l'épreuve. Le «sine proprio» avec les frères devient ainsi un critère de comparaison à la fois plus significatif et plus exigeant, qui s'étend à chaque rapport que l'on peut nouer avec les autres, et à chaque réaction que les autres suscitent en nous:

«Un serviteur de Dieu ne doit éprouver de répulsion pour rien, si ce n'est pour le péché. Et même dans ce cas, si grand que soit le péché commis, le serviteur de Dieu peut être atteint dans son amour pour Dieu offensé, mais jamais il ne doit perdre la paix de l'âme ni se mettre en colère : ce faisant, il *s'attribuerait injustement un droit qui n'appartient qu' à Dieu : juger d'une faute*. Le serviteur de Dieu qui demeure inaccessible à la colère et au trouble dans ses rapports avec autrui, celui-là mène une vie conforme à sa vocation, *libre de tout attachement égoïste*. Heureux celui qui ne s'arroge rien, qui rend à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu »⁷⁰.

⁶⁸ Am 8,3.

⁶⁹ Am 14.

⁷⁰ Adm 11; l'esortazione ad evitare l'ira e il turbamento per il peccato di un altro ritorna anche in Rnb 5,7-8.

Dans cette admonition, la colère et le trouble pour le péché des autres sont donc un «droit» (un trésor dont on s'approprie injustement (coupablement) (d'où découle la brève expression en latin «thesauriza sibi culpam»), alors que celui qui ne se met jamais en colère vit «sans rien à soi». Retrouver dans ce contexte le vocabulaire du «sine proprio» et du «trésor» est sans aucun doute très significatif : Cela veut dire que cette attitude ne concerne pas seulement la possession des choses, mais qu'elle a trait surtout aux relations avec autrui.

A noter l'exégèse singulière de la parole de Jésus «rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », mise en relation avec le «sine proprio», au point que tous ceux qui l'appliqueront seront proclamés bienheureux car «ils ne gardent rien pour eux».

3. La colère et le trouble

Mais pourquoi François considère-t-il que la colère et le trouble pour le péché des autres sont une forme d'appropriation? On peut tenter de répondre que, dans le cas présent, le Saint touche le cœur d'un comportement humain dans la mesure où il reconnaît l'attitude de celui qui veut rendre justice, et d'une certaine façon veut être «maître», de son propre frère: je m'en approprie parce que j'estime que son comportement est de mon ressort, ma chose à moi, sur laquelle je peux exprimer mon jugement et ne pas sentir «offensé», et pour laquelle je peux éprouver de la colère et du trouble parce que l'autre ne se comporte pas comme je le voudrais ou comme je pense qu'il serait juste qu'il se comporte.

Cette conviction rend sensée l'affirmation, autrement vraiment incompréhensible, de François quand dans sa *Lettre à un ministre*, et après avoir exhorté le frère à considérer comme une grâce les difficultés que lui procurent sa charge et les frères, il ajoute:

«Tu dois vouloir ta situation telle qu'elle est, et non pas la vouloir différente.

Et aime ceux qui te causent ces ennuis. N'exige pas d'eux, sauf si le Seigneur t'indique le contraire, un changement d'attitude à ton égard. C'est tels qu'ils sont que tu dois les aimer, sans même vouloir qu'ils soient (à ton égard) meilleurs chrétiens »⁷¹.

C'est à partir de ces propos sur le «sine proprio» que l'on peut comprendre cette exhortation déconcertante: «sans même vouloir qu'ils soient meilleurs chrétiens». Ce que François condamne comme étant une appropriation est le fait de *vouloir*, d'exiger de l'autre, comme si j'en étais le maître; bien sûr son exhortation n'est pas à comprendre comme une invitation à se désintéresser de l'autre, mais plutôt comme une invitation à s'y intéresser de façon correcte.

François invite les frères à s'intéresser, mais de façon juste, aux autres:

«...aimer vraiment son ennemi, c'est d'abord ne pas s'affliger des torts qu'on a subis soi-même; c'est ressentir douloureusement, mais comme une offense à l'amour de Dieu, le péché que l'autre a commis ; et c'est prouver à ce dernier, par des actes, qu'on l'aime toujours»⁷².

Dans ces paroles, nette est la distinction entre le sentiment d'affliction ressenti pour les torts subis et la souffrance que l'on éprouve à voir l'amour de Dieu offensé par le péché que l'autre a commis . La manière correcte de m'intéresser au progrès spirituel de l'autre naît de ce feu, qui dérive entièrement du Seigneur, et ne comporte aucun esprit d'appropriation à l'égard de l'autre.

⁷¹ Lmin 3.5-6.

⁷² Adm 9,2-4.

4. La minorité

Cette attitude «sine proprio» doit influencer sur les relations entre les frères entre eux et entre les frères avec autrui:

«Tous les frères, les ministres et serviteurs comme les autres, auront soin de ne jamais se troubler ni s'irriter à cause du péché ou du mauvais exemple d'autrui....

Sur aucun homme, mais surtout sur aucun autre frère, nul frère ne se prévaudra jamais d'aucun pouvoir de domination. Comme dit le Seigneur dans l'Évangile : « les princes des nations leur commandent, et les grands des peuples exercent le pouvoir » ; mais il n'en sera pas de même parmi les frères : qui voudra être le plus grand parmi eux sera leur ministre et serviteur , et le plus grand parmi eux sera comme le plus petit »⁷³.

La parole évangélique qui invite à être comme le plus petit, et que le premier biographe met déjà en relation avec le choix du nom de l'Ordre des frères mineurs⁷⁴, indique justement tout ce que nous avons appelé «sine proprio» dans le rapport avec les autres, et que l'on indique aujourd'hui, le plus souvent, sous la forme du mot «minorité». François l'explique une autre fois dans sa *Regula non bullata*, juste après le texte cité ci-dessus:

«On ne donnera à aucun frère le titre de prieur, mais à tous indistinctement celui de frères mineurs. Ils se laveront les pieds les uns aux autres. »⁷⁵.

L'image du lavement des pieds, qui a touché l'imagination de François, exprime bien l'attitude du «sine proprio» envers autrui. Cette image revient , à propos du service des ministres:

«Le Seigneur dit: «Ce n'est pas pour être servi que je suis venu, mais pour servir ». Quand on a reçu autorité sur les autres, on ne doit pas plus en tirer gloire que si l'on était affecté à l'emploi de leur laver les pieds. Être plus désarmé de perdre un supériorat que de perdre l'emploi de laver les pieds, c'est amasser, comme Judas, un trésor frauduleux au péril de son âme; et plus grand est le trouble, plus est coupable l'avarice »⁷⁶.

Encore une fois François met en garde contre l'accumulation d' «un trésor frauduleux » qui, dans ce cas-là, serait l'autorité sur les autres, et il s'agit encore, non casuellement, d'une image de possession : le risque de s'en approprier pour dominer l'autre.

François reconnaît donc à celui qui est en charge de la fraternité, le devoir de laver les pieds des autres. Pour cela, il se réfère, nous semble-t-il, à deux choses: d'un côté il veut rappeler la substance des charges fraternelles, qui constituent un service réciproque et non un pouvoir de domination. De l'autre on perçoit chez lui une précise référence christologique, car c'est Jésus qui en premier et de manière définitive a lavé les pieds de ses frères et leur a donné sa propre vie, fondant en lui-même le sens du service à l'autre.

François montre qu'il est parfaitement conscient que le rôle du ministre n'est pas le seul concerné par ce risque d'appropriation, que les autres charges de la fraternité le sont aussi, et nous avons déjà fait

⁷³ Rnb 5,7.9-12.

⁷⁴ 1Cel 38.

⁷⁵ Rnb 6,3-4.

⁷⁶ Am 4.

remarquer qu'une admonition en ce sens assimilent ensemble les ministres et les prédicateurs, autrement dit les charges les plus «prestigieuses» de la fraternité⁷⁷.

5. Jésus pauvre

Le modèle dont François s'inspire pour avoir cette attitude «sine proprio» est donc celui du Seigneur train de laver les pieds de ses disciples. Ailleurs, il évoque son image sous les traits de celui qui «est pauvre et sans abri, qui a vécu d'aumônes, lui, et la bienheureuse Vierge, et ses disciples»⁷⁸ et ceux «bon Pasteur qui, pour sauver ses brebis, a souffert la Passion et la Croix»⁷⁹.

L'image du seigneur pauvre, lavant les pieds, offrant sa vie, est devenue une image chère à François son modèle de vie, mais c'est aussi l'image qu'il a donné à ces pauvres qu'ils rencontrait sur son chemin. Son désir de ne rien avoir à lui, s'exprime pleinement dans son rapport avec les pauvres, à l'égard desquelles il ne cessent de se faire tout petit et proche d'eux, comme son premier biographe prend soin de souligner, en allant jusqu'à parler d'un François «jaloux» de la pauvreté des autres.

⁷⁷ Rnb 17,3.

⁷⁸ Rnb 9,5.

⁷⁹ Adm 6,1.

6. «Sine proprio» et paix

Il existe un lien étroit entre la manière de se comporter «sine proprio» avec les autres, le fait de renoncer à tout bien et le refus de violence et d'humiliation. A l'Evêque d'Assise qui lui disait: «votre existence me paraît dure et amer, car vous ne possédez rien sur cette terre », François répond: «Messire, si nous avions des biens, nous devrions disposer aussi d'armes pour nous défendre. C'est de la richesse que proviennent les disputes et les litiges, et trop grandes sont les entraves qui viennent ensuite empêcher notre amour à Dieu et notre amour aux autres»⁸⁰.

On ne saurait être plus clair. Ce lien entre le choix de pauvreté et le choix de paix, entre dans une logique où le «sine proprio» à l'égard de Dieu et le «sine proprio» à l'égard de son prochain font corps.

7. Un rapport équilibré

Celui qui vit sans rien avoir à lui par rapport aux autres est aussi capable d'accepter les corrections de son prochain:

«Heureux le serviteur qui supporte avec autant de patience que s'il se les infligeait lui-même, les avertissements, accusations et réprimandes infligés par autrui. Heureux le serviteur qui, lorsqu'il est repris, reconnaît facilement ses torts, cède volontiers, avoue humblement et répare de bon cœur »⁸¹.

Mais surtout, l'homme qui vit «sine proprio» parvient à instaurer un rapport équilibré avec les autres, car il n'a pas besoin de toujours rechercher en dehors de lui un avis ou une approbation (ce que François appelle «la mesquine récompense»):

«Heureux le serviteur qui ne parle pas pour se faire valoir, qui ne fait pas étalage de sa valeur et qui n'est pas toujours avide de prendre la parole, mais qui s'exprime et répond avec sagesse et réflexion. Malheur au religieux qui, au lieu de garder en son cœur les grâces dont le Seigneur le favorise, et au lieu d'en faire profiter les autres par ses actions, s'empresse en discours de les étaler aux yeux des hommes pour se faire valoir. Il en obtient la mesquine récompense qu'il convoitait, mais ceux qui l'écoutent n'en retirent que peu de fruit »⁸².

Encore une fois, l'image utilisée par François est celle de la récompense, qui renvoie au concept de propriété: dans son rapport aux autres, le serviteur de Dieu ne cherche à «s'approprier» de rien, mais tente d'agir avec équilibre («répond avec sagesse et réflexion») se limitant aux faits sans se perdre en discours pour chercher à se faire valoir (la «récompense»), ce qui à la fin ne serait qu'illusion.

8. L'obéissance

L'attitude d'obéissance est une attitude dans laquelle se révèle clairement la capacité d'un rapport «sine proprio» avec les autres. L'obéissance, selon François «confond toute volonté *propre* »⁸³ et elle implique le renoncement parfait à *tout ce que l'on possède*, selon l'intéressante exégèse du passage évangélique que nous avons l'habitude de citer quand nous nous référons au renoncement des biens matériels:

⁸⁰ 3Comp 35.

⁸¹ Adm 23,1-2.

⁸² Adm 22.

⁸³ SalVirt 14.

«Dans l'Evangile le Seigneur dit: « Celui qui n'abandonne pas tout ce qu'il possède ne peut être mon disciple »; et encore: « Qui veut sauver son âme doit la perdre ».

Comment faire pour abandonner tout ce que l'on possède? Comment perdre son corps et son âme? En se livrant tout entier à l'obéissance entre les mains de son supérieur. Tout ce que fait et tout ce que dit un sujet est acte d'obéissance véritable à deux conditions: d'une part qu'il s'agisse objectivement d'une bonne action; d'autre part qu'on soit sûr de ne pas aller contre la volonté du supérieur »⁸⁴.

On peut lire, dans ce sens-là, l'affirmation de la *Lettre à un ministre*, où François donne une définition singulière de la «véritable obéissance»:

«Je vais t'expliquer comme je le puis ton cas de conscience. Des soucis ou des gens - frères et autres personnes - t'empêchent d'aimer le Seigneur Dieu ? Eh bien ! même si, en plus, ils allaient jusqu'à te battre, tu devrais tenir tout cela pour une grâce.

Tu dois vouloir ta situation telle qu'elle est, et non pas la vouloir différente. Considère cela comme une vraie charge ou "obéissance" que le Seigneur Dieu et moi nous t'imposons, car telle est, j'en suis certain, l'obéissance véritable. Aime ceux qui te causent ces ennuis. N'exige pas d'eux, sauf si le Seigneur t'indique le contraire, un changement d'attitude à ton égard. C'est tels qu'ils sont que tu dois les aimer, sans même vouloir qu'ils soient (à ton égard) meilleurs chrétiens. »⁸⁵.

La véritable obéissance, selon ce texte, consiste donc à accueillir totalement ses frères, «même s'ils allaient jusqu'à te battre »; et ce n'est pas un hasard si l'exhortation se poursuit sur une invitation à ne rien exiger des autres, sans même «vouloir qu'ils soient meilleurs chrétiens».

Il est évident que seul un rapport qui vit radicalement «sine proprio» envers chaque frère est disposé à cela, et c'est là que François parle de «véritable obéissance», car l'obéissance suppose une expropriation totale envers son prochain. A noter cependant que, dans le cas précis du ministre, les perspectives sont le contraire de celles qu'on a l'habitude d'évoquer quand on parle d'obéissance: l'obéissance est en effet demandée au *supérieur* par rapport à son subalterne, l'*inférieur*, en inversant la manière habituelle d'exposer ce rapport, en étendant ainsi la signification de l'obéissance à une attitude bien plus profonde, que chaque religieux doit avoir, supérieur ou subalterne qu'il soit.

Donc, dans l'obéissance, se réalise cette parfaite expropriation de soi qui est proposée par François; et probablement aussi d'autres vertus.

9. La chasteté

La chasteté aussi peut être vue comme «sine proprio», bien que nous soyons conscients que François, à ce sujet, nous dit bien peu de choses dans ses *Ecrits*⁸⁶, se montrant par ailleurs très «dur» quant à un éventuel péché de fornication de la part de ses frères.

En lisant les biographies du saint, et conscients qu'il s'agit d'un thème où, plus que dans tout autre, peuvent entrer lourdement en jeu les préoccupations morales de leurs auteurs, nous trouvons une espèce de parabole, que Thomas de Celano introduit par la formule «solebat» (il avait pour habitude), qui laisse supposer un discours que François aurait maintes fois répété.

⁸⁴ Am 3,1-4.

⁸⁵ Lmin 3-7.

⁸⁶ Rnb 12-13; Rb 11,1-2; cfr. anche l'accenno di 21.f 14.

La parabole raconte l'histoire de deux ambassadeurs envoyés par le roi chez la reine son épouse; au retour de leur mission, ces ambassadeurs sont accueillis par le souverain. Mais alors que le premier se limite à rapporter la réponse, l'autre se répand en éloges, et louant la beauté de la reine, fini par être puni par le roi.

Ce qui est intéressant ici pour nous ce sont les paroles de réprimande que le roi de la parabole a adressé à son serviteur qui a osé fixer son regard impudique sur la reine: «Il est clair que tu aurais voulu *entrer en possession* d'un objet que tu as examiné attentivement»: il s'agit nettement d'une accusation de vouloir s'en «approprier»⁸⁷.

A ce propos, Thomas de Celano rapporte un autre épisode où François ne lève même pas les yeux sur une jeune fille, priée par son compagnon d'offrir en aumône du pain et du vin aux religieux qui sont en voyage; aux questions du compagnon qui ne s'explique pas un comportement à l'apparence si peu courtois, François apporte une justification de respect, un extrême respect pour celle qui est l'«épouse du Christ», au point-même de craindre de poser le regard sur elle⁸⁸.

La chasteté peut donc elle aussi être lue comme l'attitude de celui qui ne s'approprie pas, ni même du regard et sans désir aucun, d'une autre personne, justement parce qu'il sait que celle-ci ne lui appartient pas.

A noter en passant que, dans notre perspective, l'être «sine proprio» devient le fondement des trois vœux de pauvreté, chasteté et obéissance, qui expriment de différentes manières une telle attitude.

Même la tradition franciscaine, surtout au XIII^e siècle, se trouva à défendre de mille manières cette «hiérarchie» des trois vœux, où la très haute pauvreté jouit d'un rôle spécial, jugée comme étant la réalisation immédiate du vivre «sine proprio»; il suffit de penser aux *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* de Bonaventura ou à son *Apologia pauperum*, visant à défendre le rôle singulier de la pauvreté, qui est présentée comme le «conseil principal, principe fondamental et fondement sublime de la perfection évangélique»⁸⁹. Il s'agit, comme pour toute la tradition franciscaine, de la défense «théologique» de cette intuition qui, dans la foi et sans trop de théologie, avait été comprise et vécue par François.

10. La joie parfaite

Cette attitude de «sine proprio» envers ses frères est illustrée de manière synthétique et éloquente dans le dialogue de la joie parfaite⁹⁰. La situation décrite à la fin, quand François est repoussé par le portier du couvent, illustre un rapport dans lequel François ne peut plus s'approprier de rien: on lui dit qu'il est un simple idiot et que les frères n'ont plus besoin de lui, et c'est alors qu'il peut dire: «si nous supportons avec patience et sans trouble, je te dis que là est la vraie joie parfaite; que là sont la vraie vertu et le salut de l'âme». La joie parfaite naît de celui qui n'a rien gardé pour lui, et sait que seul «ce dont nous pouvons

⁸⁷ 2Cel 113.

⁸⁸ 2Cel 114.

⁸⁹ *De perfectione evangelica*, Quaest. II, art. I, concl., in S. BONAVENTURAE, *Opera omnia*, Tomus V, Ad Claras Aquas 1891, 129

⁹⁰ FF 278.

tirer gloire, c'est de nos faiblesses . C'est de notre part quotidienne à la sainte Croix de notre Seigneur Jésus-Christ »⁹¹.

⁹¹ Adm 5,8.

RENDRE ET RESTITUER

L'être «sine proprio» envers Dieu et envers ses frères n'est pas une fin en soi et se limiter au seul renoncement serait stérile, car celui-ci fleurit et se montre fécond dans la restitution. Il s'agit d'un comportement typique chez François. Ce dernier, pour ne pas vouloir s'appropriier des biens reçus du Seigneur, sait qu'il doit les lui rendre; et dans son vocabulaire, le mot «rendre» est un mot qui revient souvent, dans un contexte de louanges et de remerciement.

«Heureux le serviteur qui fait hommage de tout bien au Seigneur. Celui au contraire qui en revendique une part pour lui-même, celui-là cache au fond de lui-même l'argent du Seigneur Dieu, et ce qu'il croyait posséder en propre lui sera enlevé »⁹².

Ce lien entre la «restitution» et l'être «sine proprio» est évident: Ne pas restituer équivaut à s'approprier de l'«argent du Seigneur Dieu », dans une image qui, renvoyant à la parole évangélique des talents⁹³, révèle encore une fois le caractère «pécunier» de l'acte.

I. UN TEXTE RESUMÉ

Le chap. 17 de la *Regula non bullata* que nous avons déjà cité, mais sur lequel nous pouvons revenir, est un texte où les trois thèmes fondamentaux de l' *Esprit du Seigneur*, du *sine proprio* et de la *restitution* se croisent et s'impliquent mutuellement.

Après avoir exhorté tous les frères à vivre «sine proprio», c'est-à-dire à ne pas se glorifier ni se réjouir d'aucun bien que Dieu accomplit en nous (vv. 5-6), à ne considérer à soi que les vices et les péchés et à ne se réjouir que dans les épreuves (vv. 7-8), François exhorte à se garder «de tout orgueil et de toute vaine gloire», «de la sagesse de ce monde et de la prudence égoïste» (vv. 9-10).

Il se crée ainsi une contraposition entre l'«esprit de la chair » et l'«Esprit du Seigneur », où les effets de chacun des deux sont décrits: alors que le premier veut «posséder les paroles» et désire de tout cœur «paraître en dehors des hommes»,

«Celui, au contraire, qui est docile à l'esprit du Seigneur veut mortifier et humilier cette chair égoïste, vile et abjecte; il s'applique à l'humilité et à la patience, à la pure simplicité et à la paix véritable de l'esprit; ce qu'il désire toujours et par-dessus tout, c'est la crainte de Dieu, la sagesse de Dieu, et l'amour de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit»⁹⁴.

⁹² Adm 18,2.

⁹³ Cfr. Mt 25,18.

⁹⁴ Rnb 17,14-16; encore une fois l'action de l'Esprit du Seigneur a une issue trinitaire.

Après cette brève imbrication des deux thèmes liés à l'*Esprit du Seigneur* et au *sine proprio*, que nous avons jusqu'ici identifiés comme étant essentiels, François achève son texte sur une invitation plus large et plus cordiale à la *restitution*:

«Tous les biens, rendons-les au Seigneur Dieu très haut et souverain; reconnaissons que tous les biens lui appartiennent; rendons-lui grâces pour tout, puisque c'est de lui que procèdent tous les biens. Lui, le Dieu très haut et souverain, le seul vrai Dieu, qu'il obtienne, qu'on lui rende, qu'il reçoive tous honneurs et respects, toutes louanges et bénédictions, toute reconnaissance et toute gloire : car tout bien est à lui qui seul est bon.

Et nous, pour notre part, quand nous voyons ou entendons maudire, bénissons; faire le mal, faisons le bien; blasphémer, louons le Seigneur, qui est béni pour les siècles des siècles. Amen. »⁹⁵.

Cette restitution à laquelle François invite les religieux va au Seigneur Dieu très Haut et se fonde sur la reconnaissance que tous biens lui appartiennent. Le verbe rendre est en effet précédé du verbe reconnaître. La restitution naît de la reconnaissance et ce n'est pas un hasard si le fait de «reconnaître» renvoie au fait de «connaître». C'est un enchaînement qui part de la «connaissance», passe par la «reconnaissance», pour arriver à la restitution.

Plus qu'une action, tel comportement peut être décrit comme une «réaction», comme un mouvement de second jet, qui suit la perception de la première et qui constitue une initiative bien plus importante que la première. Seul celui qui a «connu» et s'est rendu compte de tout ce qui appartient à Dieu sent naître en lui l'exigence «reconnaissante» de répondre à ce don; telle réponse ne sera rien d'autre que l'offrande de toutes les réalités mêmes qui, découvre-t-il, sont un don de Dieu.

Et cette dynamique s'étend à chaque chrétien de façon plus large: comme dit le quatrième Évangile «au commencement était le Verbe», tout autre parole ou action, toute autre réalité s'avère une réponse à cette Parole qui est au commencement.

François aussi peut tout rendre à Dieu car il «connaît» avant les bénéfices de Dieu dans l'histoire de sa propre vie: pensons au *Testament*, où revient pratiquement sans cesse l'affirmation «Le Seigneur donna...», qui exprime cette reconnaissance de l'action de Dieu, qui est à la base de chaque restitution.

Telle restitution, selon François, passe par la parole et par l'exemple:

«...L'esprit de la sainte Écriture fait vivre ceux qui n'attribuent pas à leur valeur personnelle la science qu'ils possèdent... mais qui, *par la parole et par l'exemple*, en font hommage au très haut Seigneur Dieu à qui appartient tout bien »⁹⁶.

Prenant à notre compte la subdivision de François dans ses admonitions, nous traiterons en premier lieu la *restitution par la parole*, pour ensuite affronter la *restitution par le geste et par l'exemple*.

II. LA RESTITUZION PAR LA PAROLE

François a l'attitude de celui qui ouvre la bouche pour «rendre grâces» et restituer, par la parole, tous les biens qui, reconnaît-il, lui proviennent de Dieu. Une telle disposition, dans les textes de Saint François, se réalise sous deux formes essentielles: par la louange et par la prédication. Nous nous occuperons chacune d'elles distinctement.

⁹⁵ Rnb 17,17-19.

⁹⁶ Adm 7,4.

1. La louange – rendre grâces

On peut tout d'abord constater que la louange est un trait caractéristique de la spiritualité de François, de sa manière de pratiquer la prière. Parmi les 12 textes rassemblés dans ses *Écrits* sous le titre *Louanges et prières*, au moins 5 d'entre elles sont des louanges: le *Cantique*, les *Louanges de Dieu*, les *Louanges pour chaque heure*, l'*Exhortation à la louange de Dieu* et l'*Office de la Passion*, auquel on peut ajouter deux textes qui ne sont pas des louanges proprement dites mais dont le caractère contemplatif nous y renvoie: la *Salutation des vertus* et la *Salutation à la Vierge Marie*. À côté de ces 7 textes, il en reste 5, dont deux sont des prières de pétition (la *Prière devant le Crucifix* et l'oraison *Absorbeat*) et les 3 autres sous formes de méditation ou d'exhortations: le *Pater paraphrasé*, l'*Audite poverelle* et le *Dialogue du vrai plaisir* (dont on peut se demander s'il ne s'agit pas plutôt d'une admonition que d'une prière).

À partir de cette brève et sommaire recension des textes nous pouvons affirmer que les prières de François nous permettent d'identifier dans ses louanges et dans sa manière de rendre grâces la forme typique de sa prière.

Sans entrer dans le détail des textes de ces prières, remarquons que la louange est pour François une manière de « rendre ». Dès le début s'opère en lui une reconnaissance, qui est à la base de tout, quand il reconnaît que les biens lui viennent de Dieu. D'un seul regard il sait que Dieu est présent dans toute la création: il suffit de penser au *Cantique* du soleil, qui est la première de toutes les créatures évoquées, il dit: « à toi seul ils conviennent, O Très-Haut » donnant ainsi la preuve d'une attitude portée à la lecture « symbolique » du réel, dans lequel voir la présence de Dieu à travers chaque créature.

Cette reconnaissance s'exprime dans la restitution de la louange, accomplie « pour » les créatures. Il suffit de rappeler ici la double signification du mot « pour » associé au *Cantique*, où la louange à Dieu « pour » les créatures revêt une signification causale (à cause des créatures), mais dans une perspective instrumentale (par le biais des créatures)⁹⁷.

François sent le besoin en lui de rendre à Dieu, par les louanges, ce qu'il reçoit de lui, et cette restitution passe par le biais des créatures qui deviennent ainsi ministres de la restitution et de la louange.

a. Grande Action de grâce

Parmi les grands textes de prières de François, on ne peut oublier le chapitre 23 de la *Regula non bullata*, une longue louange rythmée par les mots « rendre grâces » qui, même si le sujet peut varier de temps à autre, font office de verbe principal et de concept fondamental tout le long du texte.

Dans les trois premières phrases, le sujet c'est nous qui « rendons grâces » à Dieu pour ses bénéfices, à partir de la création (vv. 1-2), jusqu'à l'incarnation-rédemption (v. 3), et la parousie (v. 4); dans le cœur de la prière le Fils Jésus-Christ devient le sujet, invoqué avec l'Esprit-Saint pour qu'il « rende grâces » au Père de toute chose (v. 5); et si l'on regarde plus loin, ce sont en premier lieu tous les membres de l'église céleste qui deviennent le sujet de la phrase, suppliés de « rendre grâces » à la Trinité (v. 6); enfin, le discours de François, en s'adressant aux membres de l'Eglise militante, s'articule par le biais d'une exhortation à la foi et à la pénitence (v. 7), à l'amour de Dieu (v. 8), au primat de Dieu lui seul (v. 9), s'achevant sur une exhortation (v. 11) qui, après une « rafale » croissante de dix verbes au moins, se conclue encore une fois sur notre « rendre grâces », qui, d'une certaine façon, les résume tous:

« Partout, en tout lieu, à toute heure et en tout temps, chaque jour et sans discontinuer, tous, croyons d'une foi humble et vraie, gardons dans notre cœur, sachons aimer, honorer, adorer,

⁹⁷ Cfr. C. PAOLAZZI, *Lettura degli Scritti di Francesco d'Assisi*, Milano 1987, 96-97.

servir, louer et bénir, glorifier et célébrer, magnifier et *remercier* le très haut souverain Dieu éternel, Trinité et Unité, Père, Fils et Saint-Esprit...»⁹⁸.

A noter la place absolument centrale qu'occupe dans cette action de grâce le « notre Seigneur Jésus Christ ton Fils bien-aimé, en qui tu te complais »: il est au centre de tout justement parce qu'il est le seul à pouvoir rendre dignement grâce au Père, «comme il te plaît et comme il lui plaît», «avec le Saint Esprit Paraclet».

Nous voyons réapparaître ici le «christocentrisme» qui est un des traits caractéristiques de la spiritualité franciscaine: le Christ est au centre car il est le médiateur parfait, l'éternel grand prêtre qui est entre Dieu et le monde, au centre d'une action de grâce universelle qui est la voie du retour à Dieu de tout ce qui provient de lui seul⁹⁹.

b. Restituer aussi la prière

La restitution des biens à Dieu se pratique à travers la prière mais peut avoir aussi comme objet la prière en soi: la prière aussi est un bénéfice reçu de Dieu. Voici ce que Thomas de Celano rapporte des paroles de François dans son récit à propos de sa conduite après la prière:

«Quand le serviteur de Dieu, dans sa prière, reçoit une nouvelle consolation du Seigneur, il doit, avant de terminer, lever d'abord les yeux au ciel et dire au Seigneur, en tenant les mains jointes: «O Seigneur, Toi qui a envoyé du ciel à l'indigne pécheur que je suis cette douce consolation: je te la rends, afin que tu la mettes de côté, car je suis un voleur de ton trésor»»¹⁰⁰.

Ce langage est le langage caractéristique de François au sujet de la "restitution". Le retrouver ici accompagné du fait de ne pas vouloir être un "voleur" est significatif.

Cela veut dire que toute la vie franciscaine est marquée par cette «réponse à l'amour » qui naît de la reconnaissance des dons du Seigneur, vit sans s'en approprier et veut tout restituer à Dieu en lui rendant grâces¹⁰¹.

⁹⁸ Rnb 23,11.

⁹⁹ Cf. œuvre déjà citée de N. NGUYEN VAN KHANH, *Jésus-Christ dans la pensée de saint François selon ses Ecrits*, Milan 1984

¹⁰⁰ 2Cel 99.

¹⁰¹ S'il est vrai que l'eucharistie est l'action de grâce par excellence, la caractéristique de cette attitude spirituelle est évidente. Bien entendu, dans la vie de François, la référence à l'eucharistie, bien que caractéristique, ne s'explique pas consciemment en référence à ce «rendre grâce: la perception que François a de l'eucharistie c'est l'aspect de présence et de mémoire de la passion rédemptrice. Il est néanmoins vrai que l'attention qu'il porte à rendre chaque bien à Dieu, pas action de grâce, est objectivement en harmonie avec la dimension eucharistique de la vie chrétienne

2. L'exhortation

A côté des louanges, la restitution par la parole se réalise à travers l'exhortation et la prédication.

Cette association, apparemment étrange, est légitime sur la base du chapitre 21 de la *Regula non bullata*, intitulé «Louange et exhortation que peuvent faire tous les frères»:

«Voici le genre d'exhortation et de louange que tous mes frères, quand il leur plaira, peuvent prononcer devant n'importe quel auditoire, avec la bénédiction de Dieu:

Craignez et honorez, louez et bénissez, remerciez et adorez le Seigneur Dieu tout puissant, dans sa Trinité et dans son Unité...»¹⁰².

Dans ce passage de la *Regula non bullata* François propose un texte que les frères pouvaient apprendre par cœur et qui constituait probablement le schéma de cette prédication pénitentielle qui leur avait été concédée avec l'approbation de la «forma vitae»; sans aller plus loin dans l'analyse de ce texte, ce qu'il est important pour nous de souligner c'est comment François appelle ces mots: «exhortation et louange».

S'il s'agit pour nous de deux genres plutôt distincts, pour François ils apparaissent comme la fusion de deux concepts, et peut-être est-il correct d'affirmer que cette fusion se réalise en vue d'une «restitution».

a. Le Cantique

Si nous examinons de près le *Cantique de frère soleil* et essayons de déterminer s'il s'agit d'une louange ou d'une exhortation, nous nous apercevons vite que dans ce texte aussi la louange (*Loué sois-tu, mon Seigneur...*) s'accompagne d'une exhortation (*Louez et bénissez mon Seigneur...*) et d'une réflexion morale (*Malheur à ceux...Heureux ceux...*).

Il s'agit en effet d'une exhortation à la louange et d'une louange qui s'adresse à tout l'auditoire: la louange s'élargit à l'univers tout entier, impliquant chaque individu, et cette implication sera la forme de l'exhortation franciscaine.

Si François exhorte à aimer et servir le Seigneur, on a presque l'impression, dès qu'il le nomme, qu'il se perd dans sa grandeur et dans sa beauté: et voilà que l'exhortation devient une louange au Très-Haut, mais également un encouragement pour tous ceux qui l'écoutent à avoir la même attitude, cette exhortation restant une exhortation efficace.

b. La pénitence aussi devient louange

On retrouve un bel exemple de cette manière de procéder dans la *Lettre aux fidèles* (première rédaction) où il est bien difficile de déterminer si toute la première moitié de la lettre, consacrée à un thème délicieusement exhortatif comme le «faire pénitence», peut être définie une exhortation ou plutôt une franche louange de Dieu et de son action sur ses fidèles. En effet, de la description du comportement de celui qui fait pénitence on passe à la description admirative de l'œuvre de l'Esprit du Seigneur pour arriver enfin à un bouquet d'exclamations qui sont une pure louange: «Oh, qu'il est glorieux et saint... cher... aimable...», etc.

«Tiré du chapitre : Ceux qui ont choisi la vie des pénitents.

Tous ceux qui aiment le Seigneur de tout leur cœur, de toute leur âme, de tout leur esprit et de toute leur force, et qui aiment leur prochain comme eux-mêmes ; qui ont en haine leur corps

¹⁰² Rnb 21,1-2.

avec ses vices et ses péchés ; qui reçoivent le Corps et le Sang de notre Seigneur Jésus-Christ, et qui font des actes concrets de pénitence.

oh ! que tous ces hommes et ces femmes sont heureux et bénis d'agir ainsi et de persévérer, car l'Esprit du Seigneur reposera sur eux et fera en eux son habitation et sa demeure ; et ils sont fils du Père céleste dont ils font les œuvres, et ils sont époux, frères et mères de notre Seigneur Jésus-Christ.

Ses époux, lorsque...

Ses frères, lorsque.. Ses mères, lorsque...

Oh ! qu'il est glorieux et saint et grand d'avoir un Père dans les cieux !

Oh ! qu'il est saint et beau, magnifique et admirable d'avoir un tel Époux !

Oh ! que c'est chose sainte et chère, plaisante et humble, apaisante et douce, aimable et désirable plus que tout d'avoir un tel frère et un tel fils : notre Seigneur Jésus-Christ...»¹⁰³.

c. La prédication aux oiseaux

Le texte poétique du chapitre XVI des *Fioretti*, intitulé « Révélation qu'eurent sainte Claire et frère Sylvestre de la vie que devait mener saint François; et comment se fit le Tiers-Ordre; et comment il fit tenir tranquilles les hirondelles »¹⁰⁴, bien que tardif et historiquement peu digne de foi, illustre bien lui aussi cette convergence entre la prédication et la louange.

Le récit part du doute qui tourmente François, indécis sur ce qu'il devait faire : ou se livrer uniquement à l'Oraison ou quelquefois à la prédication: nous pourrions appeler ça le doute entre la louange et la prédication. Pour résoudre son problème il fait appel aux conseils de Claire et de Sylvestre: le doute chez François se manifeste, après quelques épisodes intermédiaires, au moment de sa prédication aux oiseaux, avec une exhortation qui est une véritable invitation à louer le Créateur. Dans cette prédication il devient encore une fois difficile de faire la distinction entre l'exhortation et la louange, car l'exhortation est une invitation à la louange; et les oiseaux, qui sont les destinataires de cette exhortation, deviendront enfin les annonciateurs universels de cette louange, envoyés aux quatre coins de la terre, comme les frères eux-mêmes:

«ces frères, comme les oiseaux, ne possédant rien en propre dans ce monde, s'en remettent du soin de leur vie à la seule providence de Dieu»¹⁰⁵.

Nous avons déjà arrêté notre attention sur la chapitre 17 de la *Regula non bullata*, intitulé «Les prédicateurs », où se développe une réflexion qui, en partant des prêcheurs et s'élargissant à tous les frères («predicatores, oratores, laboratores, tam clericos quam laicos»), et en passant par les considérations comme quoi on ne peut se glorifier ou s'approprier de ce que le Seigneur opère et sur l'esprit de la chair opposé à l'Esprit du Seigneur, se termine sur une invitation à rendre tout bien au Seigneur Dieu notre Très-Haut. Ici, nous voulons mettre l'accent sur le fait que cette réflexion part d'une adresse aux prêcheurs, une catégorie liée «professionnellement» à l'exhortation, pour arriver enfin à cette invitation de tout rendre à Dieu, dans un geste d'action de grâce au Seigneur: encore une fois, on part de l'exhortation pour arriver à la louange.

¹⁰³ Il.f 1-19.

¹⁰⁴ Fior 16; pour l'interprétation de ce chapitre des *Fioretti*, je me réfère à une conférence de fr. R. MAILLEUX.

¹⁰⁵ Fior 16.

d. Exhortation et prière

Ce lien, voire cette équivalence, entre l'exhortation et la louange, que nous examinons ici sous le même dénominateur commun, nous renvoie à un autre lien profond entre la prédication et la prière dont François était bien conscient et qu'il exprime en utilisant l'image chevaleresque des «chevaliers de la table ronde»¹⁰⁶; c'est ainsi qu'il appelle les frères qui prient en cachette et avec ferveur et sont les vrais instruments efficaces de la conversion des pécheurs, à la différence des prêcheurs vantards, qui pensent avoir converti par leurs seules paroles et qui découvriront, le jour du jugement, comment il en retourne vraiment.

Ici aussi nous sommes en présence d'un rapport étroit entre la prédication et la prière. Et même s'il n'est pas question de prière de louanges (il faudra penser à la prière du repentir des péchés et du questionnement), à noter chez François la dimension de prière qui accompagne de toute façon l'exhortation.

e. Les paroles ne suffisent pas

L'attitude de restitution qui, nous l'avons vu, se réalise par les mots à travers l'exhortation et les louanges, renvoie nécessairement aux œuvres, sans lesquelles les seules paroles seraient fausses et vides de sens.

Il s'agit d'une caractéristique de la vie de François. Ses premiers biographes, qui en furent des témoins attentifs, affirment d'ailleurs que François «préférerait l'exemple aux mots pour édifier son auditoire»¹⁰⁷. Voici ce que François disait dans une de ses sentences lapidaires et dont ces biographes se font l'écho: «l'agir de l'homme est à la mesure de son savoir (plus l'homme sait, plus il fait); et le religieux peut s'estimer un bon prêcheur dès l'instant où il sait agir lui-même»¹⁰⁸.

Il convient à ce propos de rappeler une autre affirmation de François, rapportée dans la *Légende de Pérouse*, qui reflète bien le choix du Saint, à un moment où certains lui suggéraient de demander des privilèges spéciaux à la Curie romaine pour pouvoir se consacrer plus librement à la prédication; dans le choix de François, les œuvres doivent prendre le pas sur la prédication:

«Je veux pour moi ce privilège du Seigneur: n'avoir aucun privilège des hommes, si ce n'est de respecter tout le monde et *convertir les gens par l'exemple et non par les mots seulement*, conformément à l'idéal de la Règle»¹⁰⁹.

La parole doit donc s'accompagner de l'action et de l'exemple. François affirme clairement que tous les frères ne sont pas appelés à l'office de la prédication, mais uniquement ceux qui ont été examinés et approuvés par le ministre¹¹⁰. Il est toutefois nécessaire que «tous les frères prêchent en œuvrant»¹¹¹.

¹⁰⁶ Cfr. LegPer 71.

¹⁰⁷ 1Cel 97.

¹⁰⁸ LegPer 74.

¹⁰⁹ LegPer 115.

¹¹⁰ Rb 9,2; Rnb 17,1-2.

¹¹¹ Rnb 17,3.

III. LA RESTITUTION EN OEUVRES

François était conscient que les paroles vides, sans contenu de vie et d'œuvre, étaient un risque.

1. Les dangers de n'utiliser que les discours

Il est probable que sa méfiance à l'égard des intellectuels vienne justement de ce risque de paroles sans actes qu'il percevait en eux, tout comme celui de «s'approprier» de la science pour dominer les autres comme nous l'avons dit plus haut.

«Nous devrions avoir honte, nous, les serviteurs de Dieu. Car les saints ont agi ; nous, nous racontons ce qu'ils ont fait, dans le but d'en retirer pour nous honneur et gloire!»¹¹².

Dans cette façon d'agir, François reconnaît l'effet délétère de cet esprit de la chair qui s'oppose constamment à l'Esprit du Seigneur:

«Car celui qui est esclave de ses tendances égoïstes met beaucoup de volonté et d'application à tenir des discours, mais beaucoup moins à passer aux actes : au lieu de rechercher la religion et la sainteté intérieures de l'esprit, il veut et désire une religion et une sainteté extérieures bien visibles aux yeux des hommes»¹¹³.

Le «tenir des discours» s'oppose à «passer aux actes», reconnu comme un désir de vouloir paraître pour se faire valoir par les hommes.

«Malheur au religieux qui, au lieu de garder en son cœur les grâces dont le Seigneur le favorise, et au lieu d'en faire profiter les autres par ses actions, s'empresse en discours de les étaler aux yeux des hommes pour se faire valoir. Il en obtient la mesquine récompense qu'il convoitait, mais ceux qui l'écoutent n'en retirent que peu de fruit.»¹¹⁴.

Rendre à Dieu les grâces qu'il nous a faites en faisant profiter les autres de ses actions est donc indispensable. C'est même une question de vérité à chaque discours que l'on tient: en effet, quand il n'y a pas d'action, «ceux qui écoutent n'en retirent que peu de fruit» et ceux qui parlent «en obtiennent la mesquine récompense qu'ils convoitaient».

2. Discours et actions

François voit un lien très étroit entre le «dire» et le «faire», et il craint que ce lien étroit ne puisse se briser; c'est pourquoi il écrit dans son *Testament*:

«A tous mes frères clercs et laïcs je prescris fermement, en vertu de l'obéissance, de ne faire de gloses ni sur la Règle ni sur ces paroles en disant : Voici comment il faut les comprendre ! Non : de même que le Seigneur m'a donné de dire et d'écrire la Règle et ces paroles purement

¹¹² Am 6,3.

¹¹³ Rnb 17,11-12.

¹¹⁴ Am 21,2.

et simplement, de même vous aussi, simplement et sans glose, vous devez jusqu'à votre dernier jour les comprendre et *les mettre en pratique par de saintes actions.* »¹¹⁵.

Commentaires et explications risquent d'être utilisés par nous comme des alibis pour échapper à notre engagement de mettre en pratique ce que l'on a compris: ce n'est pas la compréhension (et donc l'interprétation) qui est rejetée, mais le commentaire sans simplicité qui veut échapper au dur engagement *de mettre en pratique par de bonnes actions.*

La parole ne peut être dissociée du geste, comme nous l'enseigne la révélation chrétienne, qui culmine dans le Verbe fait chair, la parole devenue concrétisation humaine: cette dynamique biblique, François l'avait bien assimilée. Et, sans la théoriser en termes explicitement théologiques, il l'exprime dans l'exigence d'un rapport indicible entre la parole et l'action.

¹¹⁵ 2Test 38-39.

3. La fécondité de nos bonnes actions

Cette référence aux bonnes actions revient dans un texte significatif de la *Lettre à tous les fidèles*, de nous avons déjà parlé et où François illustre la béatitude de «ceux qui font acte de pénitence»:

«oh ! que tous ces hommes et ces femmes sont heureux et bénis d'agir ainsi et de persévérer, car l'Esprit du Seigneur reposera sur eux et fera en eux son habitation et sa demeure ; et ils sont fils du Père céleste dont ils *font les œuvres*, et ils sont époux, frères et mères de notre Seigneur Jésus-Christ.

Ses époux, lorsque, par l'Esprit-Saint, l'âme fidèle est unie à notre Seigneur Jésus-Christ.

Ses frères, lorsque nous faisons la volonté du Père qui est dans les cieux.

Ses mères, lorsque nous le portons dans notre cœur et notre corps par l'amour, par la loyauté et la pureté de notre conscience, et que nous l'enfantons par *nos bonnes actions* qui doivent être pour autrui une lumière et un exemple »¹¹⁶.

Cette référence aux bonnes actions est présente dans l'image du fils du Père céleste et dans celle de mère du Seigneur Jésus-Christ; cette dernière image est particulièrement intéressante, car elle s'articule au moment de la gestation («nous le portons dans notre cœur et notre corps») et au moment de l'accouchement («nous l'enfantons par nos bonnes actions, qui doivent être pour autrui un exemple»), ce qui renvoie donc à la notion de fécondation ou d'accueil vu que, non de façon fortuite, ce moment est évoqué avant l'union sponsale: «nous sommes époux lorsque, par l'Esprit-saint, l'âme fidèle est unie à notre Seigneur Jésus-Christ».

On voit dans cette séquence fécondation-gestation-enfantement une certaine analogie avec l'itinéraire de notre proposition de synthèse: accueillir l'Esprit du Seigneur, le porter en soi sans s'approprier de rien et finir par le rendre, quand on l'a reçu, en parole et en actions «qui doivent être pour autrui une lumière et un exemple».

Le point de départ est en effet, encore et toujours, l'*Esprit du Seigneur* qui, en reposant sur les fidèles et en faisant en eux son habitation et sa demeure, les transforme dans une manière que François exprime par une série de liens primaires: fils, époux, frère, mère. De cet «avoir l'*Esprit du Seigneur*» découle ainsi «*rendre en bonnes actions*», cette orientation à la vie concrète que François réclame dans sa *Règle*, déclarant à ses frères que ce qu'ils doivent désirer plus que tout est d'avoir l'Esprit du Seigneur et «*sainte opération*»: cette «sainte opération sera justement la restitution en bonnes actions de ce que l'Esprit a donné et fait.

4. Le rapport avec autrui

Même le rapport de François avec autrui est profondément marqué par cette attitude de restitution en faits et gestes: ainsi un épisode raconté par les biographes montre que François, lors de sa rencontre avec un pauvre homme, veut «rendre son propre manteau, convaincu de l'avoir «eu en prêt» jusqu'à ce qu'il rencontre quelqu'un de plus pauvre que lui¹¹⁷. François dit dans cet épisode: «Je ne veux pas être voleur. Ne pas donner à un plus nécessiteux relèverait du vol».

¹¹⁶ 1Lr 5-10.

¹¹⁷ 2Cel 87; SP 30; LM 8,5.

Dans un autre épisode du même genre, toujours raconté par Thomas de Celano, François veut rendre à une femme de Machilone ce qui "ne lui appartient pas". C'est un récit articulé et bien construit, avec un premier dialogue entre le frère gardien et François, lequel dit d'un ton ferme: «Frère gardien, nous devons rendre ce qui est aux autres » ; puis un second dialogue entre François et celui qui sera son messenger, centré lui aussi sur l'idée de «rendre» à la pauvre femme ce qui est à elle ; et enfin la petite scène finale du départ précipité de la femme en pleine nuit, après avoir été comblée de façon inattendue¹¹⁸.

François ne veut pas être un «voleur» des biens du Seigneur, et prend soin de ne pas s'en approprier en se vantant ou en le proclamant à tout vent, mais de les restituer concrètement à leur seul maître, Dieu ; au travers de ses messagers et représentants que sont les pauvres¹¹⁹.

5. François et les pauvres

Cette "restitution" est la clef de lecture des "activités caritatives" de François: son choix de 'donner' n'est pas tant un choix de charité "pour" les pauvres, mais plutôt le choix d'être pauvre "avec" les pauvres, se sentant « provoqué » par la condition de celui qui est plus pauvre que lui, de devoir « rendre » pour ne pas être un voleur.

Tous les témoignages biographiques disent que François, plus que d'organiser une quelconque assistance aux pauvres, sentait plutôt le besoin de partager leur vie. On voit d'ailleurs dans certains épisodes, qu'il empêche ses frères d'utiliser de l'argent pour les pauvres ou pour ceux qui en ont besoin, pour ne pas contrevenir à leur choix de pauvreté radicale, selon le précepte de la *Règle* : ne pas toucher l'argent¹²⁰.

Bien entendu François aidait les pauvres, surtout les lépreux, et il ne faut pas oublier que sa conversion part d'une rencontre avec un lépreux, à qui il avait donné de l'argent et un baiser (pas seulement de l'argent, et pas seulement un baiser!).

Mais il est vrai aussi que sa vie manifeste moins la charité de celui qui a choisi de venir en aide aux nécessiteux que la restitution de celui qui partage la condition des pauvres et ne veut surtout pas en avoir plus que son frère.

6. Le travail

Le travail fait aussi partie du choix de pauvreté de François : « rendre » les bénéfices reçus de Dieu par de bonnes actions est pour lui fondamental. Voici d'ailleurs ce qu'il dit, dans sa *Règle*, à propos du travail:

«Les frères auxquels le Seigneur a donné la grâce de travailler, exerceront le métier qu'ils connaissent avec fidélité et dévotion, si ce n'est pas contraire au salut de leur âme et s'ils peuvent s'y adonner honnêtement»¹²¹.

Pour François, le travail est donc une «grâce», et comme toute grâce il sera rendu au Donneur de tout bien; car ce rappel à la fidélité et à la dévotion ne s'explique que parce qu'il s'agit d'une réalité qui

¹¹⁸ 2Cel 92; LegPer 52; SP 33.

¹¹⁹ Cette présence du Christ dans les pauvres, François l'a lui-même expérimentée lors de sa rencontre avec le lépreux. Cet épisode fut déterminant pour son expérience. Dans 2Cel François s'exprime de manière particulièrement forte: «A la vue d'un pauvre, frère, tu t'es mis devant le miroir du Seigneur et de sa pauvre Mère» (2Cel 85).

¹²⁰ 2Cel 66-68.

¹²¹ Rb 5,1-2.

renvoie à Dieu, et qui, à Dieu, doit être totalement consacrée: étymologiquement parlant, tel dévouement est aussi «dévotion», une vraie dévotion.

François affirme en outre qu'il faut travailler

«non pour le cupide désir d'en recevoir salaire, mais pour le bon exemple et pour chasser l'oisiveté»¹²².

Dans cette motivation nous retrouvons le «sine proprio», le détachement vis-à-vis de toute sorte de récompense, ceci renvoyant à cette norme qui, répétée dans les *Règles*, interdit de recevoir de l'argent en guise de récompense pour son travail; on ne peut exiger de récompense, quand bien même il ne s'agirait pas d'argent, par désir cupide, mais par effet de «grâce», en mêlant à cette récompense la considération du travail qui est elle-même une grâce, selon la pensée de François¹²³. Ainsi s'instaure l'image absolument singulière d'un travail qui ne tient pas compte du rendement économique immédiat: reçu comme grâce de Dieu, il est offert gratuitement aux hommes comme une grâce.

La restitution suggère une attitude exemplaire qui consiste à «donner l'exemple», cette autre dimension rappelée par François, à côté de celle, plus ascétique, de vaincre l'oisiveté.

Ce lien entre l'"exemple" et le "travail" met en évidence la dimension «sociale» du travail: celui-ci permet d'instaurer des relations avec les autres hommes, ces mêmes relations qui visent à «rendre» en donnant le bon exemple.

7. L'exemple

L'urgence de donner le bon exemple, et la préoccupation qui, du coup, émerge du mauvais exemple à éviter, apparaît ailleurs dans les *Écrits* de François: nous avons évoqué la «génération» du Christ à travers les bonnes actions «qui doivent être pour autrui une lumière et un exemple»¹²⁴, et l'*Admonition 7*, qui proclame

«L'esprit de la sainte Écriture fait vivre ceux qui n'attribuent pas à leur valeur personnelle la science qu'ils possèdent ou désirent posséder, mais qui, *par la parole et par l'exemple*, en font hommage au très haut Seigneur Dieu à qui appartient tout bien»¹²⁵.

L'exemple s'inscrit donc dans le cadre de la restitution, comme une sorte de «dette» que les frères ont envers chaque homme; et c'est vraiment dans ce sens-là qu'il est compris dans un «dicton» de François, rapporté par T. Celano, de manière significative:

«Il y a un pacte entre le monde et les frères: les frères s'efforcent de donner au monde le bon exemple, et le monde de pourvoir à leurs besoins. En brisant ce pacte, les frères ne donneront plus le bon exemple, et le monde, pour une juste punition, ne tendront plus leurs mains»¹²⁶.

D'autre part, ce devoir de donner le «bon exemple», qu'il demande à ses frères, François le prétend à lui-même et à leur égard.

Cette exemplarité de François est décrite par ses premiers compagnons qui ont dit:

¹²² 2Test 21.

¹²³ Cfr. l'article *Travail*, écrit par P. BERTINATO, dans le *Dictionnaire franciscain*, coll. 821-836.

¹²⁴ 1Lf 1,10.

¹²⁵ Adm 7,4.

¹²⁶ 2Cel 70.

«Nous qui avons vécu avec lui ne saurions dire à combien de nombreuses et urgentes nécessités du corps il a nié toute satisfaction, dans la nourriture et l'habillement, *pour donner le bon exemple à ses frères* et les aider à supporter plus patiemment leurs privations.

Sa préoccupation dominante fut, de tout temps, surtout quand les frères commencèrent à se multiplier et que lui n'était plus à la tête de la fraternité, d'enseigner aux frères, plus par l'action que par les paroles, ce qu'ils devaient faire et ce qu'ils devaient éviter»¹²⁷.

Il est intéressant ici de remarquer que cette exemplarité de François se réfère de manière spéciale aux dernières années de sa vie, «quand ses frères avaient commencé à se multiplier et qu'il n'était plus à la tête de la fraternité». Les contrastes étaient alors majeurs.

François paraît renoncer à toute action qui ne serait pas un exemple à donner: lui-même est appelé à être l'exemple vivant du frère mineur.

8. C'est pour cela que je vous envoie dans le monde entier

La dimension de cette restitution constitue, d'une certaine façon, le point d'arrivée de notre synthèse. Et c'est justement pour cela qu'elle peut-être vécue comme l'apogée, ou la plus haute expression, de la spiritualité franciscaine.

François résume cela très bien dans sa *Lettre à tout l'Ordre*, que l'on pourrait interpréter comme une réponse à la question: Vers quoi la spiritualité franciscaine tend-elle? Pourquoi existe-t-elle dans l'Eglise?

Voici ce que François répond:

« Proclamez qu'il est bon ; tout ce que vous faites, faites-le à sa louange . Car *s'il vous a envoyés dans le monde entier*, c'est pour que, de parole et d'action, vous rendiez témoignage à sa parole et que vous fassiez savoir à tous qu'il n'y a de tout puissant que lui»¹²⁸.

L'affirmation de François, expliquant pourquoi le Seigneur a suscité les frères mineurs dans son Eglise, part du principe que chaque frère a reçu une «voix» du Seigneur et qu'il doit en témoigner. La dynamique est toujours la même : «rendre» quelque chose que l'on a reçu. Une restitution qui passe par l'exemple et par le témoignage, qui se manifeste «en parole et en action».

Recevoir la «voix» du Seigneur nous renvoie à l'*avoir l'Esprit du Seigneur*, jusqu'à la restitution par la parole et dans nos actes: c'est encore une fois le tracé de la spiritualité franciscaine.

¹²⁷ LegPer 85.

¹²⁸ LOrd 8-9.

QUELQUES OBSERVATIONS

Au début nous disions vouloir proposer une synthèse. Et bien, nous le réaffirmons : c'est bien d'une synthèse qu'il s'agit: car on pourrait dire beaucoup d'autres choses sur un thème aussi vaste que celui-ci, et illustrer chaque propos de façon bien plus large et plus explicite.

Nous ne l'avons pas fait pour ne pas sortir des limites d'une présentation qui se veut brève et synthétique; mais cela n'enlève rien à notre conviction qu'une proposition comme celle-ci est utile, car elle permet de mettre l'accent sur certains points essentiels qui sont à la base de cette extraordinaire expérience chrétienne vécue par François d'Assise.

Une lecture attentive des *Ecrits* du Saint fait rejaillir cette profonde cohérence qui lie «de l'intérieur» la plupart de ces textes aux circonstances tellement variées, concernant le contenu ou le genre littéraire. Quand nous disons cohérence nous pensons à une correspondance harmonieuse au niveau des sujets abordés, où les questions fondamentales sont affrontées dans des contextes différents mais où la structure reste toujours la même ; ceci impliquant une cohérence sémantique qui s'exprime dans le choix des mots, jamais laissés au hasard et liés entre eux par une profonde unité de signification.

C'est d'ailleurs ce souci de cohérence qui nous a invité à lire les textes de Saint François, et à mettre l'accent sur les thèmes et références essentiels, sur les paroles et les expressions les plus importantes. Notre objectif est de formuler une hypothèse de lecture qui puisse fournir une «clef» utile pour déchiffrer l'expérience de François, comme il en ressort de ses *Ecrits*. Notre proposition de synthèse tourne autour de trois axes essentiels.

I. TROIS POINTS D'AGGREGATION

Nous voulons également rappeler que d'autres thèmes, articulés de manière harmonieuse et équilibrée, comme le requiert toute spiritualité jugée authentique, sont assimilables à ceux autour desquels tourne chacun de ces trois axes ;.

Ainsi autour de *l'avoir l'esprit du Seigneur* on doit se rapporter à l'Evangile, au christocentrisme et à la Trinité, comme nous l'avons brièvement illustré; mais un thème comme celui-ci servira de référence à tout ce qui concerne l'eucharistie, que François évoquait souvent dans ses *Ecrits*, et à sa dévotion mariale en général pour tout ce qui se réfère à son expérience et à l'image de Dieu.

Le «sine proprio» rassemble autour de lui des thèmes traditionnels comme la pauvreté, l'humilité, la petitesse mais aussi la joie franciscaine, la simplicité et la sobriété face à tout ce qui est matériel et dans les rapports avec la création. Il réunit aussi certains fondements de la vision franciscaine en matière de relations économiques et sociales.

Enfin la «restitution» renvoie à des principes essentiels de vie comme la louange et la prière, la prédication, mais aussi le travail, l'exemple, les bonnes œuvres et le service aux autres. Un thème comme *l'action*, proposé par A. Gemelli qui est l'une des caractéristiques les plus qualifiantes de la spiritualité franciscaine, trouve ici sa juste place.

II. L'ABSENCE DE CERTAINS THEMES

Vous remarquerez que certaines questions traitées par François, dans ses *Ecrits*, n'apparaissent pas dans notre synthèse : nous parlons en effet que très brièvement de fraternité ou de cette référence à la «Sainte Eglise Romaine» qui sont pourtant des éléments sur lesquels le Saint revient souvent.

En fait, nous pensons que ces questions doivent être mises en lumière comme si elles étaient présentes mais de manière «transversale», à chacun des niveaux: s'agissant d'une sorte de «dénominateur commun» qui reviennent à chaque fois que l'on parle d'*avoir l'esprit du Seigneur*, d'*avoir un comportement «sine proprio»* ou d'*avoir à «rendre»* ce qui n'est pas à soi, nous avons décidé volontairement de ne pas en parler.

Mais comme on ne peut ignorer complètement ces aspects de la spiritualité franciscaine, nous avons choisi de rassembler nos réflexions dans un *Appendice* à part, certaines considérations risquant d'amplifier excessivement nos propos.

III. UNE SPIRITUALITE POUR DIFFERENTES FORMES DE VIE

La spiritualité franciscaine embrasse des formes de vie très différentes les unes des autres: qu'il s'agisse d'une vie religieuse apostolique comme celle des religieux et religieuses en activité, d'une vie cloîtrée comme celle des clarisses, ou d'une vie laïque comme celle de l'Ordre franciscain séculier et celle de Instituts séculiers consacrés.

Cette multiplicité de vies si différentes, dont l'adjectif, 'franciscain' reste leur référence première, leur trait d'union, soulève le problème de la «spécificité» d'une telle spiritualité. Une spécificité qui ne peut apparaître dans une activité (ne fût-elle même une activité apostolique) ni dans une pauvreté matérielle qu'à l'intérieur des divers états de vie (religieux ou séculier, consacré ou laïque) revêt des formes profondément différentes.

Dans notre proposition de synthèse, nous voulons suggérer quelques pistes qui pourraient vous aider à mettre en évidence cette spécificité: cette triade *Esprit du Seigneur - sine proprio - restitution*, que nous avons brièvement illustrée, est un itinéraire qui rapproche les différentes formes de vie franciscaine et qui permet de remonter, au gré des situations, le cours de cette expérience de grâce que François d'Assise avait vécue.

Nous vous proposons quelques brèves réflexions sur des thèmes que nous n'aurions que survolés ou totalement négligés pour ne pas alourdir excessivement notre texte, et que nous ne pouvons ignorer quand il s'agit de présenter la spiritualité franciscaine.

I. QU'EST-CE QU'UNE SPIRITUALITE?

Partis de la définition de G. Moiola, nous revenons maintenant plus longuement dessus:

[Les différentes spiritualités sont] « des manières particulières de synthétiser de façon vitale les valeurs chrétiennes, selon une diversité d'éléments vus en perspective ou comme catalyseurs: et ceci au niveau de chaque personnalité ou, plus facilement, au niveau de mouvements ou de courants spirituels (qui peuvent partir de cette personnalité-là; mais peuvent aussi les précéder et les exprimer comme étant leurs «interprètes», «discernateurs», ou «promoteurs» de synthèses). Il s'agit, avons-nous dit, de synthèses vécues: donc pas; immédiatement et pour soi, de synthèses à caractère doctrinal; même si ces spiritualités peuvent promouvoir, à leur façon, non seulement des tentatives d'élaboration théorique de la spiritualité en tant que telle (= doctrines spirituelles), mais surtout des types de théologie en cohérence avec ces mêmes spiritualités»¹²⁹.

Au plan théologique et spirituel, ces quelques lignes supposent une intuition fondamentale de G. Moiola qui prévoit une lecture théologique du vécu chrétien où le trait spécifique repose justement sur cette référence à l'expérience, au vécu, à une synthèse vitale qui, encore loin d'être élaborée (doctrinalement parlant) constitue néanmoins une référence essentielle, ce «point théologique» qui «appelle» à la réflexion théologique.

Le fait qu'il existe, dans cette perspective, plusieurs spiritualités différentes à l'intérieur de l'unique foi chrétienne se justifie. Tout d'abord parce qu'il existe beaucoup d'«éléments de perspective», «catalyseurs», à partir desquels il est possible de «synthétiser, de façon vitale, les valeurs chrétiennes». Cette référence à la notion du «vécu» est essentielle pour comprendre une telle pluralité.

A noter également que le Nouveau Testament lui-même ne nous annonce pas une seule et unique manière d'annoncer et de suivre le Christ, mais plusieurs formes de séquelle et donc différentes «spiritualités». Le fait-même qu'il existe quatre Evangiles est bien la preuve qu'il peut y avoir (peut-être doit-il y avoir) plusieurs perspectives à regarder et vivre notre foi en l'Unique Seigneur Jésus-Christ.

Chaque Evangile annonce en entier ce «tout» qui est le contenu essentiel de la foi chrétienne et qui n'est autre que le Seigneur crucifié et ressuscité. Mais il le fait dans plusieurs perspectives, selon les sensibilités, décide s'il faut accentuer ou pas, en tenant compte des contextes et des auditoires: en somme, il prend en compte «la diversité des éléments de perspectives et des catalyseurs».

Cette différence entre les spiritualités est un sujet qui a été développé, dans les années 50, par le père De Guibert, qui résume ainsi les traits fondamentaux de telles différences:

a) le choix des moyens de perfection employés

¹²⁹ G. MOIOLI, *Teologia spirituale*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, I, Torino 1977, 56.

b) les raisons qui poussent et encouragent l'emploi de tels moyens

c) en formant un tout organique¹³⁰.

Avant d'analyser ces différences, De Guibert souligne fortement l'identité du fin et des caractéristiques fondamentales de chaque vie chrétienne: tous les chrétiens tendent vers Dieu, en Jésus-Christ, par la force de l'Esprit et dans l'Eglise. L'essentiel est donc essentiel pour tout le monde. Les différences résident donc dans les moyens utilisés, les raisons et le résultat final.

Concernant les moyens de perfection, il met en avant le degré d'utilisation. Car si une partie de ces moyens est commune à tous les chrétiens (comme la prière, les sacrements, la pénitence etc...) le reste est plus ou moins employé, en terme de proportion, selon les différentes spiritualités: le temps de prière d'un religieux cloîtré ne sera pas le même que celui d'un père de famille, et ainsi de suite. Aucune spiritualité ne peut donc être définie de façon «exclusive». La proportion des moyens utilisés par chaque fidèle chrétien varie selon les cas.

Quand on parle de raisons «poussant et encourageant l'usage de tels moyens», il s'agira non pas d'un fin en soi (qui est finalement la même pour tous les chrétiens), de l'objectif premier, mais de ces «avancés» objectifs qui orientent le cheminement de tout chrétien vers son but ultime et qui présentent des raisons à la fois plus immédiates et plus différenciés: pour une spiritualité il s'agira de la «gloire de Dieu» pour une autre du sentiment aigu que les âmes, pour lesquelles Dieu a envoyé son Fils, ont besoin d'aide pour une autre ce sera la volonté de «servir Dieu», à travers le service liturgique (*l'opus Dei*) ou par l'apostolat, pour une autre encore ce sera l'envie de «réparer» les offenses faites à Dieu... et ainsi de suite avec les remarques propres aux différentes spiritualités. Une telle raison est déterminante dans ce choix des moyens dont nous avons déjà parlé. Elle constitue, pour ainsi dire, la «spécificité» d'une spiritualité.

C'est à dire qu'il s'agit d'un élément qui, dans un sens général, peut être vrai pour chaque chrétien, mais qui, dans une spiritualité déterminée et spécifique, devient le «point de perspective ou l'élément catalyseur».

Enfin, à noter que les éléments évoqués doivent composer «un tout organique». Une spiritualité ne peut absolutiser certaines perspectives au point d'en «oublier» un des éléments constitutifs de la vie chrétienne: il y aura plusieurs manières de les synthétiser, mais tout doit y être et se composer de telle manière que le résultat sera harmonieux, sans disproportions pathologiques.

Cette dernière caractéristique renvoie au fait-même que la spiritualité est un organisme vivant: elle n'est pas le fruit d'une élaboration théorique, mais l'expression d'une expérience vitale et vécue qui, comme telle, doit être organisée, en harmonie, pour pouvoir vivre et grandir.

Dans notre approche à la spiritualité franciscaine, nous avons essayé de tenir compte de ces observations, valables pour chacune des spiritualités, cherchant à identifier dans les trois grands noyaux de notre synthèse les «points de perspectives» autour desquels s'organise toute l'expérience de François.

II. LA FRATERNITE

Quand on parle de fraternité en relation avec les *Ecrits* de Saint François, on utilise un mot assez équivoque: en effet, dans les textes du Saint, ce mot indique toujours le groupe des frères¹³¹, alors que nous, quand on parle de fraternité, nous voulons plutôt indiquer un certain rapport qui existe entre certaines personnes, une attitude «fraternelle» vis-à-vis des autres.

¹³⁰ Cfr. J. DE GUIBERT, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse 1955, 108-122.

¹³¹ On parle, par exemple, du «Ministre général de cette fraternité».

Pour retrouver ce deuxième sens dans les *Ecrits* de saint François, il ne convient pas de rechercher le mot abstrait «fraternitas» mais accorder une attention particulière au mot «frater» (un des substantifs qui, en absolu, revient le plus souvent) et à ces termes qui renvoient à la notion de relations fraternelles (*dilectio, diligere*), et aux situations impliquant un tel rapport.

De cette manière-là on s'aperçoit que la relation aux autres fut l'un des moteurs de la vie de François. Ses *Ecrits* et les biographies en sont le fidèle écho: A ses débuts, quand il rencontre le lépreux et qu'arrivent ses premiers compagnons, jusqu'à la crise et aux problèmes qu'il traverse en fin de vie, dans sa relation avec ses frères. Mais au-delà de ça, il nous faut remarquer que, dans l'expérience de François, ce rapport fraternel n'est jamais le «primum», n'est jamais en première place. Tout simplement parce que c'est à Dieu que revient cette première place.

Rien de mieux que les paroles qu'il a écrites dans son *Testament* pour décrire le rôle de cette présence fraternelle, constante mais non primaire dans la vie de François.:

«Après que le Seigneur m'eut donné des frères, personne ne me montra ce que je devais faire, mais le Très-Haut lui-même me révéla que je devais vivre selon le saint Évangile»¹³².

Les frères sont décrits comme un «don» du Seigneur, qui sont donnés à François sans que ce dernier ne l'ait cherché; et dans ce don gratuit, dans ce rapport fraternel, grandit aussi, pour François, la découverte de la volonté du Seigneur: «le Très-Haut lui-même me révéla». Les frères donc, tout en n'étant pas le but de la vie de François, y sont constamment présents comme un don, dans lequel se manifeste le Seigneur lui-même, qui reste le seul et unique but de la vie de François.

Nous pouvons retrouver cette présence du don des frères, en relisant les trois moments essentiels qui sont proposés dans notre synthèse.

L'avoir l'Esprit du Seigneur, que nous avons décrit comme étant le noyau essentiel, renvoie au rapport fraternel car il le fonde dans la relation filiale avec Dieu. Si, comme nous l'avons vu, l'Esprit du Seigneur fait découvrir à François la paternité de Dieu, il lui révèle en même temps qu'il y a un frère en chaque homme, fils du même Père. Encore une fois, le rapport fraternel n'est pas le «primum», mais il est la première et directe conséquence du rapport filial avec Dieu.

D'ailleurs, on ne soulignera jamais assez l'importance du frère dans ce moment premier qu'est la «conversion» de François, ce moment auquel lui-même fait remonter sa découverte du Seigneur:

«Voici comment le Seigneur me donna, à moi frère François, la grâce de commencer à faire pénitence. Au temps où j'étais encore dans les péchés, la vue des lépreux m'était insupportable. Mais le Seigneur lui-même me conduisit parmi eux; je les soignais de tout mon cœur; et au retour, ce qui m'avait semblé si amer s'était changé pour moi en douceur pour l'esprit et pour le corps. Ensuite j'attendis peu, et je dis adieu au monde»¹³³.

Dans cette rencontre de miséricorde avec le lépreux, commentée personnellement par François à la fin de sa vie, comme étant la toute première expérience de son cheminement personnel, se cache déjà toute l'importance que François accorde au 'rapport fraternel', pour lui-même et pour les siens. Le frère lépreux manifeste la présence de Dieu et en est, d'une certaine façon, le sacrement.

Bien entendu, il nous faut reconnaître ici aussi que le frère n'est pas le «primum», puisque c'est de toute façon le Seigneur qui guide les faits et conduit François aux lépreux; mais il s'avère néanmoins que dès ce moment-là la rencontre avec le Seigneur restera toujours mêlée, pour François, au goût amer et très doux du baiser à un frère lépreux.

¹³² 2Test 14.

¹³³ 2Test 1-3.

En deuxième point, notre proposition met en avant le 'vivre' «sine proprio», qui renvoie lui aussi à rapport aux autres. Nous avons déjà vu que le banc d'essai d'une vraie pauvreté repose sur ce rapport aux autres. Au point d'ailleurs que François commente la béatitude sur la pauvreté en allant dans ce sens. Il insiste sur l'importance de se montrer «petits» avec tout le monde, sur le danger que constitue l'orgueil et l'envie, sur la nécessité d'accueillir l'autre comme il est, et de l'accueillir en frère, sans prétendre de lui «qu'il devienne meilleur chrétien».

L'attitude de la restitution, sur laquelle se refermait notre brève synthèse, renvoie, de différentes façons, au rapport fraternel.

Dans la louange, la restitution par la parole implique que l'on voit son prochain comme le compagne de cette grâce universelle qui consiste à 'rendre' à Dieu, n'hésitant pas à qualifier toute créature, même inanimées, de «frère» ou «sœur». Dans l'exhortation, cette restitution est à la base du message de pénitence et de paix. Elle passe aussi à travers les œuvres, où le frère pauvre est, d'une certaine façon, le propre représentant de Dieu à qui il faut restituer tout bien, et où chaque homme devient le destinataire du bon exemple, celui qui doit resplendir dans les œuvres des frères.

On voit bien que toute l'expérience spirituelle de François est discrètement axée sur cette présence du frère. Ce frère perçu comme un don de Dieu, comme son représentant, et dont dépend toute la mesure de cette vérité du rapport avec Dieu lui-même: «Ce qui montrera à tous les hommes que vous êtes mes disciples, c'est l'amour que vous aurez les uns pour les autres»¹³⁵.

Mais ce même rapport fraternel peut devenir exigeant et douloureux, comme le montre l'expérience de François dans les dernières années de sa vie : ses contrastes avec une certaine partie de la fraternité. On trouve quelques traces de ces problèmes dans les biographies «non officielles»¹³⁶, mais nous pouvons recueillir un écho plus passionné dans le célèbre *Dialogue de la joie parfaite*.

«Un messager vient et nous dit que tous les maîtres de Paris sont entrés dans l'Ordre; écris que là n'est point la joie parfaite.

Et que sont entrés dans l'Ordre tous les prélats, archevêques et évêques, venus de loin, voire même le Roi de France et le Roi d'Angleterre; écris que là n'est point la joie parfaite.

Et si tu apprends aussi que mes frères sont allés rejoindre les infidèles et qu'ils les ont tous convertis à la foi, ou que j'ai reçu de Dieu tant de grâce à pouvoir guérir les malades et à faire tant de miracles; et bien je te dis: là n'est point la joie parfaite.

où est la joie parfaite?

Et bien, venant de Pérouse, par un temps d'hiver, en pleine nuit, si glacé par le froid que sur les bords de ma tunique se formaient de petits glaçons qui, à force de me cingler les jambes, me faisaient saigner, et après avoir longtemps frappé à la porte du couvent, couvert de boue, et brisé par le froid, un frère vient ouvrir et dit: «Qui êtes-vous?». Je réponds: «votre frère François». Et il dit: «Allez-vous en, être dehors à pareille heure n'est pas décent, vous n'entrerez pas». Et comme j'insiste, il répond: «Allez-vous, simple et idiot que vous êtes, vous ne pouvez plus venir ici, nous sommes trop nombreux et tels que nous n'avons plus besoin de vous». Mais moi je reste devant la porte et je dit: «Pour l'amour de Dieu, accueillez-moi pour cette nuit». Mais il répond: «Il n'en est pas question». Allez-vous en; demander là où l'on crucifie les gens ».

¹³⁴ Cf. tout ce qui a été dit à propos de l'*Admonition* 14.

¹³⁵ Jn 13,35.

¹³⁶ Cf. LegPer 105; 114; 75-77.

Et bien, si je supporte tout cela avec patience et avec allégresse, je te le dis : c'est en cela qu'est la joie parfaite, la vraie vertu et le salut de l'âme»¹³⁷.

Grande est la signification de ces paroles. Des paroles profondes, intenses, qui demandent à ce que l'on prenne le temps de les lire, non plus comme une parabole ou comme un génial *fioretto* de François, mais comme le compte-rendu de l'expérience vécue par François, les dernières années de sa vie surtout.

Les situations décrites ici par François sont en effet moins hypothétiques qu'elles n'en ont l'air : à l'époque, les vocations allaient bon train au sein de l'Ordre où affluaient également aristocrates et intellectuels (les «maîtres» de Paris); les frères circulaient vraiment au milieu des fidèles et plusieurs d'entre eux mourraient en martyrs; enfin, les miracles de François étaient reconnus comme une grâce. Cette description est l'illustration du «développement» florissant de l'Ordre.

L'épisode du dialogue entre François et son frère portier est en fait la description des liens qui, à cette époque-là, unissaient le *Poverello* à ses frères. Bien entendu, nous ne voulons pas dire que quelqu'un l'a laissé dehors mais plutôt que François s'est senti mis à la porte. Très significative est l'image de cette porte à laquelle on frappe qui, au lieu d'évoquer un pauvre «endroit», comme ceux que François chérissait, décrit déjà un couvent, avec sa belle porte et ses horaires à respecter, comme ne cesse de le répéter le pointilleux portier du couvent!

Les paroles désobligeantes que ce dernier adresse à François sont, paradoxalement, la synthèse de son rapport avec bon nombre de ses frères, les dernières années de sa vie: «Allez-vous en, simple et idiot que vous êtes, vous ne pouvez plus venir ici, nous sommes trop nombreux et nous n'avons plus besoin de vous». Face à l'évolution de l'Ordre, dont il était conscient, François voyait clairement que sa fraternité prenait souvent des chemins qui étaient loin d'être ceux que son intuition lui avait dictés. François se sentait tiraillé, déchiré. Il se proclamait «un simple et un idiot». L'essor de l'ordre est désormais entre les mains de frères qui sont «si nombreux et tels» qu'ils n'ont plus besoin de lui.

François se sent ainsi mis à la porte par sa propre fraternité; mais l'image qu'il nous renvoie est celle d'une joie patiente et parfaite devant cette porte fermée, où s'exprime, paradoxalement, le vrai lien qui unit sa fraternité. François reste attaché à ses frères malgré le fait qu'eux-mêmes ne le soient pas. Et sa patience, sa persévérance, sera le fil conducteur de ce lien qui fera de cette fraternité une vraie fraternité, née de l'Esprit et non «de la chair et du sang».

François d'Assise nous renvoie à ce rapport fraternel, terriblement exigeant, parfois douloureux, mais qui s'épanouit grâce à cette lumineuse et mystérieuse «joie parfaite».

III. L'EGLISE

Les *Ecrits* de François révèlent le choix d'une ecclésiologie bien précise, ou mieux, de façon encore plus précise, le choix conscient de la catholicité. Le rapport de François avec l'Eglise s'exprime sous forme de révérence, obéissance et sujétion¹³⁸. Ce rapport est également réaffirmé avec force, presque durement, à la fin de sa vie, dans l'extrême proclamation de sa propre volonté que représente son *Testament*, où ce choix de la catholicité est rappelé en utilisant les manières fortes, François allant jusqu'à menacer les frères, ne voulant pas être catholiques, de risquer la prison.

Mais le *Testament*, dans un passage plus mesuré et plus positif, nous offre en même temps la clef qui nous permet de comprendre les raisons de ce rapport entre François et l'Eglise. Après avoir affirmé sa

¹³⁷ *Della vera e perfetta letizia*.

¹³⁸ Rnb, *Prol.* 3; Rb 1,2; 12,4.

grande foi dans les prêtres qui vivent selon la forme de la sainte Eglise romaine et sa volonté de ne pas prêcher contre leur volonté, François ajoute:

« Eux et tous les autres, je veux les respecter, les aimer et les honorer comme mes seigneurs. Je ne veux pas considérer en eux le péché ; car c'est le Fils de Dieu que je discerne en eux, et ils sont réellement mes seigneurs. Si je fais cela, c'est parce que, du très haut Fils de Dieu, je ne vois rien de sensible en ce monde, si ce n'est son Corps et son Sang très saints, que les prêtres reçoivent et dont ils sont les seuls ministres »¹³⁹.

On ne saurait être plus précis quant aux raisons de son propre choix de catholicité et de soumission à l'égard de l'Eglise hiérarchique: François sait que ce n'est que dans l'Eglise qu'il « voit » le Seigneur, il veut donc rester en son sein, car pour lui le Seigneur est important.

Cette motivation est une très bonne motivation: on ne reste pas dans l'Eglise sous prétexte qu'elle est formée de saints, qu'elle est accueillante, prophétique ou que l'on s'y engage sérieusement pour le Royaume de Dieu, ou d'autres raisons encore; on reste dans l'Eglise pour Jésus-Christ. Nous ne voulons pas dire que les raisons avancées ne sont pas correctes ou, encore moins, qu'elles ne doivent pas faire l'objet d'un engagement de la part des membres de l'église; mais il est important de reconnaître que ce n'est pas sur ces raisons-là que doit se fonder notre appartenance à l'Eglise. Car il s'agit d'une appartenance basée sur la foi en Jésus-Christ, une foi qui est engendrée par la parole et nourrie par les sacrements et qui ne peut s'épanouir qu'en restant à l'intérieur de la communauté chrétienne.

En précisant les raisons de son appartenance ecclésiale, François nous renvoie à la source de notre synthèse, à cet 'avoir' l'Esprit du Seigneur d'où s'irradie ensuite toute notre vie chrétienne. Ce n'est pas anodin si la motivation rapportée dans son *Testament* renvoie à ces « Corps et Sang très saints » de Jésus-Christ, que François ne peut reconnaître que s'il est animé par l'Esprit du Seigneur¹⁴⁰.

Toujours dans le cadre de cette réflexion sur l'Esprit du Seigneur nous avons également fait référence aux « saintes paroles » qui donnent « d'esprit et la vie », et que les théologiens et les ministres de l'Eglise nous annoncent, montrant ainsi un autre aspect de ce lien qui nous unit à l'Eglise.

C'est dans la communauté chrétienne que grandit et se développe, en quelque sorte, le don de l'Esprit du Seigneur: François reçoit, dans l'Eglise et par l'Eglise, les sacrements et les « saintes paroles » qui donnent l'esprit et la vie.

Le choix de vivre « sine proprio », explique la place que François occupe dans l'Eglise: celui-ci choisit d'être « mineur » à l'intérieur-même de la communauté chrétienne, pour vivre en elle, là où l'appel du Seigneur l'a conduit. La perspective d'une vie dépouillée, sans rien à soi, fait de François un homme soucieux des risques d'appropriation: l'appropriation non seulement de biens, mais aussi des rôles dans l'église, des ministères à l'intérieur de l'Eglise, de l'office de la prédication et de toute autre fonction à l'intérieur de la communauté chrétienne. Il sera interdit aux frères, libres de leur choix de vivre « sine proprio », de réclamer une quelconque lettre de privilège à la Curie romaine (il s'agit donc de positions ecclésiales)

« Si dans une contrée on ne les reçoit pas, eh bien ! qu'ils fuient dans une autre pour y faire pénitence avec la bénédiction de Dieu. »¹⁴¹.

L'attitude de restitution est une attitude sur laquelle se bâtit tout le parcours spirituel que nous venons d'illustrer, et qui s'exprime aussi dans l'Eglise et pour l'Eglise: François sait qu'il peut rendre grâce à

¹³⁹ 2Test 8-10.

¹⁴⁰ Cfr. Am 1,12-13.

¹⁴¹ 2Test 26.

Dieu avec l'Eglise entière, qu'il peut élever sa voix, dans l'Eglise, pour exhorter à la pénitence et pour annoncer la paix. Il est également convaincu qu'il doit 'rendre' sa dette à l'Eglise en donnant le bon exemple et par les bonnes œuvres.

Dans le chapitre 23 de la *Regula non bullata*, cette conscience ecclésiale de François est bien claire : son action de grâce s'élargit et implique l'Eglise céleste et l'Eglise terrestre, d'où sont citées, l'une après l'autre, les différentes catégories et les divers ordres, et finit par atteindre des dimensions universelles, se consumant dans une invitation aux louanges:

«Sachons magnifier et remercier le très haut souverain Dieu éternel, Trinité et Unité, Père, Fils et Saint-Esprit, Créateur de toutes choses, Sauveur de tous ceux qui mettent en lui leur foi, leur espérance et leur amour »¹⁴².

IV. L'EXIGENCE DU TOUT

Dans la spiritualité de François, l'exigence du *tout*, autrement dit la prétention de se référer au «tout», est très caractéristique et mérite qu'on le rappelle de temps en temps.

A noter que chaque spiritualité exprime généralement l'exigence d'organiser en synthèse la totalité de l'expérience chrétienne, sans se limiter à des formulations partielles ou sectorielles, mais chez François, une telle exigence semble revêtir une valeur significative.

On peut rappeler à ce propos certains textes significatifs de François dont les plus évidents forment une série de «listes» visant à «tout» exprimer: en citant minutieusement tous les membres de l'Eglise céleste ou terrestre¹⁴³, et en détaillant tous les attributs de Dieu¹⁴⁴, dont il affirme vouloir avoir une

«toujours plus lumineuse... connaissance que nous avons de toi, afin que nous puissions mesurer la largeur de tes bienfaits, la longueur de tes promesses, la hauteur de ta majesté, la profondeur de tes jugements»¹⁴⁵,

avec une référence qui est encore à la totalité des dimensions spatiales.

François paraît ne pas savoir regarder un simple fragment sans se rapporter immédiatement à ce «tout» dont il fait partie; ce comportement on le retrouve dans son rapport à la création, quand il renvoie immédiatement chaque créature au Créateur, donnant à chaque réalité sa signification propre, mais une signification toujours liée à la sphère morale, comme il l'affirme explicitement dans sa *Salutation des vertus*:

«Qui possède l'une et ne blesse pas les autres, il les possède tous. Qui blesse l'une les blesse toutes et n'en possède aucune. Chacune d'elles met en déroute les vices et les péchés »¹⁴⁶.

Telle exigence de totalité trouve son aboutissement en un Dieu qui est justement ce «tout» auquel tout se réfère:

¹⁴² Rnb 23,11.

¹⁴³ Rnb 23,6-7.

¹⁴⁴ Rnb 23,9-11; HLF 1,11-14; différentes prières, notamment LodAl, mais aussi Lore e EDD.

¹⁴⁵ Pater 3.

¹⁴⁶ Lodv 6-8.

«Tout puissant, très saint, très haut et souverain Dieu, souverain bien, bien universel, bien total, toi qui seul es bon, puissions nous te rendre toute louange, toute gloire, toute grâce, tout honneur et toute bénédiction ; puissions nous toujours rapporter à toi seul tous les biens ! - Amen. Fiat! Fiat! »¹⁴⁷.

Dans ce texte, la répétition de l'adjectif *omnis*, qui veut dire «tout» ou «chaque» en latin, est évidente. Après celui de «dominus» (utilisé 410 fois), c'est le mot qui, dans l'ensemble des *Écrits* de François, est le plus significatif et le plus récurrent (399 fois)¹⁴⁸, confirmant ainsi statistiquement l'importance de ce que nous avons appelé l'exigence de totalité.

LA VIERGE-MARIE

Dans bon nombre des textes de François, la figure de Marie est évoquée de façon discrète, pour sa divine maternité¹⁴⁹, pour avoir partagé la pauvreté de son Fils¹⁵⁰, avoir été élu membre de l'Eglise céleste¹⁵¹, ou en référence à l'Eglise de la Portioncule¹⁵².

Mais il existe deux textes en particulier qui sont entièrement consacrés à Marie: la *Salutation à la Vierge-Marie* et l'*Antienne* de l'*Office de la Passion*.

Sans vouloir entrer dans le détail de ces textes, nous tenons néanmoins à vous faire remarquer que tous deux abordent la question de Marie à travers sa relation particulière avec les divines personnes de la Trinité.

L'*Antienne* s'ouvre sur une contemplation qui se poursuivra et finira en supplication: François contemple Marie dans sa relation avec la Trinité, dont elle est fille et servante, mère et épouse:

«Sainte Vierge Marie, aucune n'est semblable à toi parmi les femmes de ce monde : fille et servante du Roi très haut, le Père céleste, mère de notre très saint Seigneur Jésus Christ, épouse du Saint Esprit. Avec l'archange saint Michel, avec toutes les Vertus des cieux et tous les saints, prie pour nous ton Fils très saint et bien aimé, notre Seigneur et Maître »¹⁵³.

De la même manière, la première phrase de la *Salutation à la Vierge-Marie* s'adresse à Marie en la contemplant par rapport à l'action des trois personnes divines, qui sont expressément citées dans leurs relations à Marie:

«Salut, Marie, Dame sainte, reine, sainte mère de Dieu, vous êtes la Vierge devenue l'Eglise; Choisie par le très saint Père du ciel, consacrée par lui comme un temple avec son Fils bien-aimé et l'Esprit Paraclet; Vous en qui fut et demeure Toute plénitude de grâce et Celui qui est tout bien. »¹⁵⁴.

¹⁴⁷ Lore 10.

¹⁴⁸ Cfr. J.F. GODET-G. MAILLEUX, *Opuscula sancti Francisci Scripta sanctae Clarae*, Concordance Index Listes de fréquence Tables comparatives Louvain 1976.

¹⁴⁹ Cf. Rnb 23,3; 2Lf 4; LOrd 21; Uff. sal 15,3.

¹⁵⁰ Rnb 9,5; 2Lf 5; Uv 1.

¹⁵¹ Rnb 23,6; LOrd 38; Pater 7.

¹⁵² Rnb 18,2.

¹⁵³ Uff. Ant.

¹⁵⁴ SalV 1-3.

Nous retrouvons chez Marie l'intégralité des liens étroits avec les personnes divines que François, comme nous l'avons vu, propose à chaque chrétien dans sa *Lettre à tous les fidèles*¹⁵⁵. Il y affirme que tous ceux qui auront l'«Esprit du Seigneur» en eux, deviendront fils, époux, frère et mères de Dieu, transformés par son action.

Marie est le modèle de celui qui a vraiment en lui l'«Esprit du Seigneur» et qui vit jusqu'au bout les effets de cette relation spéciale avec Dieu. En elle l'«être fille, épouse, sœur et mère» de Dieu atteint un niveau absolument unique et singulier. François semble d'ailleurs vouloir le proposer de manière spéciale à Claire et à ses sœurs: il leur adresse en effet des paroles qui suggèrent un lien étroit entre la figure de Marie et celle de Claire:

«Puisque par inspiration divine, vous êtes faites filles et servantes du très haut Roi suprême, le Père céleste, et vous avez épousé l'Esprit Saint, en choisissant de vivre selon la perfection du saint Evangile, je veux, et j'en prends l'engagement, avoir toujours, par moi-même et par mes frères, pour vous comme pour eux, un soin attentif et une affection toute spéciale»¹⁵⁶.

Cette image de «fille et servante» du Père, et cette image (très singulière) d'«épouse de l'Esprit saint» revient encore, alors que la référence au Fils s'exprime dans le choix de «vivre selon la perfection du saint Evangile», étant donné que pour François, l'Evangile «est» en quelque sorte Jésus.

Il nous faudrait aussi mettre l'accent sur la correcte référence de Marie au Christ: dans son *Antienne* François s'adresse à Marie afin qu'elle prie pour «son Fils très saint et bien aimé, notre Seigneur et maître». De même dans la *Salutation*, cinq des six titres bibliques où Marie est acclamée, l'ont référence à elle comme étant le «temple» du Seigneur:

«Salut, Palais de Dieu ! Salut, Tabernacle de Dieu ! Salut, Maison de Dieu ! Salut, Vêtement de Dieu ! Salut, Servante de Dieu ! Salut, Mère de Dieu »¹⁵⁷.

Revient ici le «christocentrisme» de François qui, de manière toute spéciale, se sent reconduit au Seigneur Jésus à travers la contemplation de sa Mère.

Marie constitue donc un modèle pour chaque chrétien, et d'une manière spéciale pour Claire et ses sœurs; ce qui nous renvoie au premier point de notre synthèse, car l'*avoir l'Esprit du Seigneur* trouve en Marie une réalisation unique.

Et il est juste que la référence à Marie soit en première ligne, là où nous avons rencontré les éléments fondateurs de l'expérience spirituelle de François d'Assise: la référence à Marie n'est effectivement pas un rajout facultatif ou une option à la foi chrétienne, mais elle entre dès le début, là où se profile l'image chrétienne de Dieu, là où l'esprit du Seigneur crée des relations fondamentales avec le Père et avec son Fils Jésus.

Il nous faut nécessairement rappeler qu'il existe une «hiérarchie» des références et de l'importance des vérités de foi, et dans cette perspective le Christ vient certainement avant Marie (ce que François montre d'ailleurs avoir bien compris); mais cela ne veut pas dire qu'elle doit être placée au second plan, dans une

¹⁵⁵ 1Lf 5-10 et parallèle dans 2Lf 48-53.

¹⁵⁶ Fv.

¹⁵⁷ SalV 4-5.

spiritualité qui se veut chrétienne, et encore moins dans une spiritualité qui reconduirait à l'expérience de François d'Assise.