

SPÉCIFICITÉ DES ORDRES MENDIANTS

I. L'idéal de pauvreté ?

La bévue majeure est d'identifier les Ordres Mendiants à un idéal de pauvreté, et plus encore à la mendicité. Les franciscains se nomment frères mineurs et les dominicains frères prêcheurs. Il s'agit d'abord de renverser la tendance politique et celle des nations par la logique évangélique, invitant à prendre non pas la place du majeur mais du *plus petit* (*minor* ; vlg. Luc 22, 26), non de celui qui domine mais de celui qui sert (François d'Assise, *Admonitions* 5,12). Plus je suis mineur, plus je suis frère ! Ce qui fait écho à la théologie du *cadet* dans l'Ancien Testament. Et ce qui prime ici, c'est l'invitation évangélique à la *minorité* rompant l'envie et la jalousie, confrontée à la primauté, aux pouvoirs qui tyrannisent l'humanité. Et c'est l'écoute d'une telle invitation à abdiquer le pouvoir attaché à la propriété exclusive des terres, à l'argent, à l'usage de la violence, aux fonctions asservissantes, qui éclaire seulement la prédilection pour la pauvreté. Écoute au sens d'une entière disponibilité à la vie qui ne vient pas de moi ni d'abord du monde, mais de celui qui les provoque sans cesse à une vie renouvelée. Cet attachement à la parole évangélique identifiée à la Règle majeure de communautés réformées s'enracine d'ailleurs dans une série d'expériences religieuses du siècle précédent. Mais une note spécifique à la Règle franciscaine, c'est d'y inclure la *prédication modale* au sein du monde, soit silencieuse, soit doctrinale, suivant les circonstances, et le *témoignage* en dehors même du monde chrétien !

En outre, l'importance de la pauvreté n'est pas propre aux Ordres mendiants, car elle relève d'un vaste mouvement qui travaille nombre de régions en Europe et mobilise une multitude d'initiatives plus ou moins ecclésiales, répondant ainsi à la poussée démographique, à l'émergence d'une classe de nouveaux riches, et de la croissance angoissante des flux d'argent, comme du nombre des victimes de la pauvreté (plus ou moins assimilés aux lépreux, et même à l'altérité des hérétiques, des infidèles, voire des usuriers, car la pauvreté n'est pas seulement économique, ni même sociale). Il ne s'agit pas non plus ici de révéler une pauvreté qui serait impliquée par une vision sombre de l'histoire ou de la fin des temps, induisant une discipline ascétique, à la manière vaudoise, ni une façon de dévaluer la création, la matière, la nature et le corps (même si le corps est souvent rebelle à la volonté), pour surévaluer la destinée spirituelle. L'enracinement dans l'écoute évangélique, si importante qu'elle prime l'action et même la prédication, — car il faut recevoir avant de donner vraiment—, conduit à la louange de Dieu pour toute la création.

Il ne suffit donc pas de différencier la pauvreté *forcée* — qui est une misère à combattre avec énergie, comme celle de celui qui est dans le besoin, ou du lépreux qu'il faut soigner *avant* de pouvoir être frère mineur — et la pauvreté *volontaire*. La pauvreté des mendiants est sans doute librement *choisie* (la volonté est au centre de la vie de François et de toute la pensée critique franciscaine qui s'en inspire), mais elle n'est ainsi choisie que parce qu'elle offre l'épreuve libératrice des illusions de la nature intemporelle, de la possession qui se voudrait sans mémoire de sa violence, y compris du bienfait de ses actes, fussent-ils pacifiques, et l'expression positive d'une reconnaissance de la créativité première.

Être pauvre, c'est d'abord reconnaître que nous ne sommes propriétaires de rien, que tout nous est offert libéralement, qu'il aurait pu en être autrement, que tout ne nous est que d'usage contingent (mais non hasardeux, car dans le cadre d'une Alliance), et non de jouissance définitive. Bref, la pauvreté est la pratique même de la présence de Dieu, de son unique paternité. C'est elle qui fait outrepasser toutes les paternités métaphoriques, voire rompre s'il le faut, comme François, avec ceux qui nous ont transmis la vie, dès lors qu'ils font écran à la sagesse, à la simplicité et à la créativité première.

Être pauvre, c'est retrouver la racine paradisiaque, le principe de la jouissance, la proximité, l'intimité de l'homme avec Dieu, car alors l'homme était nu, avant que le déroulement du temps ne le revête d'habits tissés de passé, de biens et d'actions. La nudité signifie cette simplicité qui seule nous rend sujet d'une visitation par Dieu en personne, y compris sous la forme du Christ dans la nudité d'un enfant et finalement dans le dénuement d'un supplicié.

Être pauvre, c'est reconnaître partout la marque du créateur et du sauveur, sans souci de propriétés à acquérir ou à défendre, sans angoisse du manque ou de la perte : même la mort n'apparaît plus seulement comme une ennemie, mais comme une sœur, car la vie n'est pas ma propriété. C'est un bien insigne, mais que j'éprouve comme une bénédiction, sans en être propriétaire. À tel point que je ne vais pas envier ceux qui paraissent avoir une meilleure santé que moi, bénéficiaire de dons supérieurs et plus variés, une habileté plus performante, une plus forte culture, une intelligence plus acérée, ou ceux qui me survivront provisoirement. Au contraire, c'est toujours l'occasion de louer plus encore celui qui inspire et dispense de tels dons. C'est une telle expérience de rupture paradisiaque avec l'envie qui justifie et confirme la joie spirituelle véritable. D'où l'importance de la poésie, du chant, de la théologie musicale chez François.

Enfin, la pauvreté ne garantissant aucun héritage autre que celui des éléments bruts ou décapés du monde (la lumière stellaire, les feux, la pluie, les vents, la pierre ou les terres) et des dons de la grâce, n'assurant aucune réserve pour le futur, oblige à vouloir travailler, y compris de ses mains dans le cas de François. L'importance du travail déjà mise en évidence par Bernard de Clairvaux, prend ici une urgence singulière liée à la survie d'un mouvement qui ne dispose même plus de la sécurité sociale des monastères, exposé à l'itinérance évangélique. La pauvreté implique un travail pour vivre et non pour faire du profit, serait-ce au bénéfice de sa communauté. C'est seulement lorsque le travail ne suffit pas pour vivre, que le frère mineur devient mendiant, à moins que la tâche ingrate soit finalement réservée au laïc, au *frère quêteur*.

La prière de louange expose à la prière de *demande*, centrale ainsi dans l'esprit franciscain. Elle oblige à demander l'hospitalité et la provoque, comme dans les évangiles : les apôtres en apportant gratuitement la parole vive et véritable, provoquent un surcroît d'hospitalité. Ce qui bouleverse complètement les rapports sociaux qui se veulent nécessaires. Basés désormais non d'abord sur la puissance de la fonction, du statut ou de l'argent, en fonction de l'habit, du privilège de quelques-uns, mais d'abord sur la *fraternité humaine*. Elle constitue la possibilité concrète de vivre réellement la simplicité au quotidien. D'où l'importance de la fraternité fidèle des frères mineurs et prédicateurs — attestée par la Règle ou la forme ecclésiale (la pauvreté est une anarchie *écoutante*) —, pour assurer le suivi effectif du témoignage et de la prédication.

II. L'Itinérance et la rupture avec la vie monastique

Une fois encore, l'itinérance n'est pas propre aux Ordres mendiants. Elle participe à la naissance d'un monde en mouvement qui s'émancipe de la féodalité. Partout se déplacent des marchands, des artisans, des professeurs, des émissaires, des mendiants, des truands et des pèlerins. En outre, la mobilité des frères mendiants — cela ne concerne pas encore essentiellement les femmes, mais elles intrioriseront, parleront d'*itineratio interior* — n'est pas celle des pèlerinages développés lors des générations précédentes (à l'époque des premières croisades), car ils sont orientés vers un but précis.

Or l'itinérance est attachée à la vie de certains philosophes prédicateurs de l'Antiquité païenne, mais surtout à la vie monastique au moins au sens de la *xéniteia*, l'expérience de l'étrangeté. Selon Jérôme, on ne peut être moine sans quitter sa patrie. Mais alors l'itinérance comme libre exil est surtout un motif ascétique. Il faut attendre les prédicateurs itinérants comme Robert d'Arbrissel en France, lui qui ne veut avoir pierre où reposer sa tête, pour préparer l'itinérance des frères mendiants qui apparaissent au siècle suivant.

Ainsi, dès le VI^e siècle, la *Regula* de S. Benoît, sans exclure évidemment le motif évangélique de l'itinérance, ni même la pratique bénédictine très féconde de l'élan missionnaire à travers l'Europe, dans un premier temps, elle tend à l'intrioriser, surtout lors des réformes, à mettre en évidence les défaillances du moine vagabond (gyrovague), et à redouter avec la même vigueur le frère *acédieux*, celui qui trouble l'économie, la viabilité et la marche stable du monastère. Désormais la pratique de l'itinérance est placée du côté de la vie solitaire alors que la vie commune est exaltée comme *conversatio monastica*. Pour le dire en deux formules latines qui synthétisent la question, le vie monastique va privilégier la *peregrinatio in stabilitate* plutôt que la *stabilitas in peregrinatione*.

Ce qui est spécifique aux Mendiants, c'est qu'ils se conçoivent aussitôt comme une communauté en marche. Et chez François, elle est évidemment reliée à la suite des traces ou des signes du Christ itinérant. La manière de vivre du premier mouvement de Jésus se manifeste précisément par l'absence de domicile fixe (Mc 1,6 ; 10, 28 ss.), l'absence de famille (Lc 14, 26) — la famille nouvelle se constituant par l'écoute de la parole de Dieu (8,19 ss.) et par l'*hospitalité* qui commence déjà maintenant chez les sympathisants (Mc 10,30)—, l'absence de possession — car la liberté confiante de l'homme vaut mieux que l'insouciance prêtée aux oiseaux (Mt 6, 25 s) —, et l'absence de protection, de recours à l'auto-défense démonstrative, au bâton, car le meilleur avocat est la force de l'Esprit face aux contraintes. C'est ce qu'on a pu appeler l'*auto-stigmatisation sociale* du premier mouvement de Jésus ; terme sociologique qui est singulièrement parlant pour ceux qui se revendiquent d'un lien fraternel avec le crucifié et le premier stigmatisé !

Il est clair que François ne veut pas de monastères, mais il est question de se tenir là où l'on est arrivé, dans un simple lieu (*locus*). On trouve 52 occurrences du terme *locus* dans les breffs écrits du pauvre d'Assise ! Il s'agit pour lui de se tenir comme le Christ *in via*. Il rejette donc le couvent comme lieu de rencontre permanent et la « fraternité » comme édifice. Il s'agit seulement d'un lieu de rencontre, au sens d'une simple halte sur le chemin, comme d'une oasis qui relance le désir. Dans la *Chronica* (I, 54) du très itinérant Salimbene, on rencontre bien entendu l'usage du terme *conventus*, mais encore au sens de communauté fraternelle et pas nécessairement comme édifice.

Bref, rien dans les Règles successives attribuées à François ne relève de prescriptions précises réalisables seulement dans un monastère ou un couvent.

L'itinérance est immédiatement comprise comme mission, et chez François, comme *mission universelle*, y compris chez les Sarrasins (*Regula n. b.*, XVI). Avec le risque d'exposer sa vie. L'itinéraire, en effet, expose plus qu'une autre forme de vie au témoignage sanglant, indépendamment même de l'insécurité des chemins ! Et selon des modes différenciés : à la différence des Dominicains, ce n'est pas d'abord la mission intérieure qui prime, ainsi dans l'évangélisation face aux cathares. Un symptôme de cela se marque dans la différence des premiers martyrs des deux Ordres : les premiers, frères mineurs, tombent au Maroc (aussi à cause d'un zèle indiscret), en terre d'Islâm, et les seconds en terre chrétienne, dans le sud de la France, face aux « hérétiques », les ennemis de l'intérieur. Toujours est-il que l'itinérance des frères mineurs est liée immédiatement à un envoi en mission *in universo mundo* (*Lettre de François à tout l'Ordre*, 9). D'où la fameuse formule, notre cloître, c'est le monde ! Formule qu'il ne faut pas séculariser à outrance, car elle peut se renverser : le monde entier doit devenir semblable à un cloître ! Lieu de reconnaissance, car nous ne sommes pas les maîtres de la vie, du bien, des qualités dont nous jouissons.

Une conséquence de cette option préférentielle pour la mission universelle, c'est la manière singulière dont les candidats sont reçus dans l'Ordre. Ils ne sont pas frères lorsqu'ils entrent définitivement dans le Monastère ou le Couvent, mais lorsqu'ils sont reçus en obédience (*ad obedientiam* ; *Regula n.b.*, II, 9), autrement dit, lorsqu'ils sont insérés dans un réseau de frères. Certes, l'itinérance n'est pas un retour au vagabondage dénoncé par la Règle de S. Benoît. D'autant plus que l'évolution plus conventuelle, moins charismatique (exposée au despotisme), mais aussi plus démocratique de l'Ordre va s'inspirer de la législation monastique cistercienne (limitant ainsi l'effet de rupture), en sus des Constitutions dominicaines. Ce qui favorisera une *rationalité systémique*, et donc moins calculée que la rationalité charismatique ! Le génie de l'institution provoquant sans cesse les retours à l'intuition, le retour aux sources qu'elle seule a préservé de l'oubli, autorisant l'invention même de l'idée d'intuition, de charisme originaire, de voix minoritaire étouffée par la communauté. Il reste que le frère itinérant gyrovague, c'est celui qui vaque en dehors de l'obédience, de l'écoute de ses autres frères, de la mission reçue, pas d'abord celui qui a quitté le couvent, ou passe son temps, comme un acédieux, de couvent en couvent (*extra obedientiam evagari* ; *Regula n. b.* II,10 ; V, 16).

Il est vrai qu'il y a des inflexions chez les successeurs du mouvement initial, mais il est très révélateur qu'un Bonaventure, Ministre Général de 1257 à 1274, qui parachève la conventualisation amorcée bien avant lui, conserve malgré tout l'image d'un *Franciscus itinerans*. Il est vrai que le genre littéraire pédagogique à l'usage des novices tend très tôt, et on le comprend aisément, à mettre l'accent sur la clôture et la cellule, et sur l'itinéraire intérieur, comme chez Bernard de Besse, le secrétaire de Bonaventure (*De Disciplina in itinere*) ou chez le formateur David d'Augsbourg, lequel met l'accent sur le risque d'acédie ; certes dans la lignée bénédictine, mais aussi parce la première Règle de François (VII,16) ose, fait unique alors dans le genre régulier, *obliger à la joie* (et pas seulement censurer la paresse ou la tristesse spirituelle). Accent porté sur l'intériorisation que l'on trouvait déjà, mais sous une forme différente, chez les femmes dans la mouvance de Claire. Même les personnalités

de l'Ordre fascinées par le courant eschatologique ou joachimiste, comme Hugues de Digne, renforcent la tendance, serait-ce de manière originale.

Ainsi chez le provençal Pierre de Jean Olivi, la *peregrinatio* n'est pas entendue dans un sens littéral, mais profondément spirituel. Les frères mineurs ne sont pas seulement étrangers à la famille, aux biens, au monde, mais au temps passé et à ce qui, dans le présent, appartient encore au passé. L'itinérance passe de la démarche spatiale à la pérégrination temporelle. Les temps anciens sont révolus, celui de la loi paternelle et de la soumission filiale à la loi. Enfin, vient l'itinérance temporelle, celle des temps nouveaux, d'un monde plus spirituel, à comprendre comme plus libre, plus volontaire ! Ce qui ne sera pas oublié dans la pensée du Bx Jean Duns Scot, et la philosophie moderne qui va s'en suivre.

L'itinérance est aussi liée à un changement de vitesse, à une accélération, autre motif moderniste. Et cela, non seulement d'une manière externe, mais que certains relèvent de manière explicite, comme le fameux Guillaume de Rubroek, envoyé par le roi S. Louis, lorsqu'il relate, en un document unique pour l'époque y compris pour l'histoire autochtone, sa mission pionnière en Mongolie, entre 1253 et 1255 (*incepimus multum accelerare iter*). Accélération de la mission universelle qui ne va pas sans l'inconfort du voyage, les dangers qu'il comporte, et le risque intime du témoignage par sa propre vie. De cette manière, l'itinérance, nous l'avons dit, reste exposée à la mort entendue comme un *transitus*. La mort apparaît alors une forme ultime de l'itinérance !

III. L'Action des Frères Mendiants dans les villes

Le XIII^e siècle voit se confirmer la vague d'urbanisation. Avec ce que cela comporte comme mutation démographique, économique (où les services prennent une part plus grande que l'économie primaire), institutionnelle et juridique, mais surtout peut-être un changement significatif par rapport à la dépendance féodale. Toutefois, il y aurait confusion à concevoir un rapport indifférencié des Ordres Mendiants à la ville. Tandis que les dominicains se situent d'emblée dans les grands centres urbanisés, les franciscains continuent d'affectionner les implantations dans des villes plus modestes, comme en Italie, ainsi que les séjours en ermitage. L'acculturation est plus grande pour les Carmes (Ordre latin, fondé en Terre Sainte) et pour les Augustins de fondation récente, comme le souligne déjà un dominicain anglais du XIV^e s., face à la prétention de ces religieux de remonter à S. Augustin en personne. En réalité, ce sont des ermites rassemblés par le pape au milieu du XIII^e s., et qui doivent quitter leur « désert » pour s'installer en ville.

Le Goff a fait remarquer justement la substitution de la distinction romaine *ville et campagne*, par le binôme spirituel antique *ville et désert*, surdéterminé par la tension entre *la ville et la forêt*. S. Martin de Tours dont se réclament les frères mineurs occupe le lieu intermédiaire entre la ville et ce qui n'est pas cultivé. C'est un lieu d'ambiguïté visité par certaines figures romanesques du temps (*Roman de Renart*). Ce n'est pas un hasard si les Mineurs affectionnent ce lieu d'ambiguïté, favorable à la liberté, pour exercer leur mission. D'autant plus que François lui-même ne choisit jamais vraiment entre la petite ville d'Ombrie et l'ermitage. Sans cesse il va de l'une à l'autre. Avec toutefois cette précision capitale : l'ermitage n'est plus celui des ermites égyptiens ou des lieux fort éloignés des habitations ou des voies de passage. La plupart du temps, les ermitages se situent non loin des axes routiers, de chemins fréquentés, ou assez

facilement accessibles aux gens. Le temps d'hermitage sert à affermir les forces spirituelles pour la mission universelle (*vadere per mundum*).

Face à la critique rigoriste de ceux que l'on nomme spirituels (comme Ubertain de Casale dont certains appels à la désurbanisation seront réutilisées au XV^e s. par la réforme de l'Observance) et qui sont fascinés par le retrait érémitique, la communauté défend l'implantation urbaine de l'Ordre. Et cela au nom d'un souci pastoral, pour mieux subvenir à leur pauvreté et à l'hospitalité ou au soin des malades. Sans oublier le souci de sécurité. Tout cela est légitime dans la mesure où les Frères ne vivent pas des ressources et de la sécurité de leur domaine, et ne peuvent se suffire pour leur mission du minimum dont se contentent les ermites. Au fond, les villes offrent une structure qui rend possible concrètement la Règle franciscaine, et même l'éclaire.

Jamais François n'aurait pu tellement marquer son affranchissement face à la domination féodale, sa fraternité restrictive (limitée aux liens familiaux, féaux ou monastiques), ni insister sur la pauvreté volontaire, sur l'hospitalité, le soin des lépreux, l'absence d'auto-défense, s'il n'y avait pas les ressources de la franchise citadine, de la charité civile, de la sécurité sociale urbaine, bénéficiant de la sécurité intérieure et extérieure propre au corps politique local (tant il est vrai que le corps individuel est lui-même volontiers comparé à une ville, capable de résister aux invasions malades ou démoniaques). La justification dominicaine, dans le *De Eruditione Praedicatorum*, de Humbert de Romans, se fonde sur une relecture biblique favorable à la ville (Jérusalem), mais également sur l'efficacité de la prédication (avec un argument quantitatif), sur son urgence face à la dégradation des mœurs citadines, et sur la portée paradigmatique de la ville imitée par la campagne.

IV. Nouvelles méthodes d'évangélisation et le public des Franciscains

Depuis le haut Moyen Age, le *sermon* est l'instrument majeur de l'instruction religieuse et de formation du peuple le plus large, mais encore de ceux qui détiennent le pouvoir, les clercs, des frères en religion (au sens d'Ordre) et d'autres groupements religieux. Toutefois une importance singulière est donnée à ce mode de transmission lors du fameux Concile de Latran IV de 1215, lequel lie finalement la parole prononcée et l'effet personnel qu'elle doit provoquer chez chacun, en conscience, qu'il s'agisse de l'homme ou de la femme (*omnis utriusque sexus*), avant l'accès au corps sacramentel.

Le Concile s'adresse évidemment à tout le peuple chrétien et au clergé séculier, mais en réalité durant toute la période médiévale, il faut bien reconnaître que la prédication sera essentiellement le fait des Frères Mineurs et des Frères Prêcheurs, malgré l'entrée en service de prédication des Carmes et des Ermites augustins à partir du milieu du XIII^e s. La prédication de François qui n'est pas prêtre ni hautement cultivé, fait primer la rencontre sur la doctrine ; elle est sans doute une exhortation populaire à la conversion personnelle, au changement de vie proche du *concionatio* pratiquée par les hommes politiques, plus que par la technique des prédicateurs formés à l'art de la *praedicatio*. Ce n'est donc pas simplement une harangue faite par un *idiotus*, mais une parénèse qui use de la puissance de persuasion proche de la rhétorique de l'*Oculus Pastoralis* destiné à l'instruction des premiers Magistrats urbains.

Mais très vite des clercs formés rentrent dans la fraternité en formation, si bien que dès 1219 le pape Honorius III recommande les Frères Mineurs à tous les évêques, et

presse ces derniers à recevoir ces Frères comme des prédicateurs de la Parole de Dieu. Bonaventure donne de son côté une justification ecclésiale et sotériologique de la prédication. Elle doit être soutenue car nous sommes dans les derniers temps, une époque de séduction par les points de vue particuliers parfois très subtils, la raréfaction des hommes de bien, la difficulté de gouverner, la déficience du clergé séculier. Le Siège apostolique a donc décidé d'utiliser ce remède pour alléger les maux énumérés, et pour secourir les consciences en péril. C'est pourquoi, l'Eglise inspirée établit certains Ordres religieux pour *diffuser* la Parole et *écouter* la prise de conscience qu'elle provoque chez chacun des auditeurs qui sont invités à s'exprimer singulièrement.

Ainsi l'urgence de la parole devient également le symptôme d'une abréviation des temps, d'une accélération de la fin et une manière de gouvernement, certains diront, en exagérant, une police des consciences. Toutefois si cette parole provoque au réveil de soi, à la prise de conscience, elle éveille en même temps ses forces de résistance. Le fameux frère Tuc accompagnant la troupe de marginaux dirigée par Robin des Bois, illustre cette présence franciscaine au milieu du petit peuple qui résiste face au pouvoir en place ! Et puis le plus large public aime entendre certains frères particulièrement doués. Salimbene rapporte, au sujet d'un certain Ugo Pocapaglia da Reggio, à quel point il maîtrise la langue, en même temps qu'il fait le bouffon. C'est un maître orateur dont les sermons sont remplis de proverbes, d'histoires et d'exemples évocateurs.

En vérité, ce qui fait la force des Mendians dans la prédication, c'est aussi la supériorité de la formation par rapport au clergé séculier et même par rapport à certains maîtres en technique scolastique, doués pour la *lectio divina* et la *disputatio*, mais médiocre en *prédication*, comme Guillaume d'Auxerre, qui ne plaît pas au peuple, toujours suivant Salimbene. Par contre, un Frère est capable de passionner les foules, sans user des artifices scolastiques. Et cette césure concerne parfois les Frères eux-mêmes dont certains perdent en force vive au profit de la technique oratoire. Même si l'enthousiasme est généralement préféré, cela ne signifie en rien que la formation sérieuse est récusée. Salimbene lui-même rappelle fièrement la réussite de son examen face à ses supérieurs. Antoine de Padoue, le paradigme des prêcheurs franciscains, venu du monde canonial, est entré tout formé dans l'Ordre, et utilise dans ses sermons, outre son charisme de prédicateur touchant l'assemblée la plus large, hors même de la chrétienté (y compris les poissons *en banc*, et non plus seulement les oiseaux ou les loups, suivant la *Legenda* très révélatrice du phénomène), une technique intermédiaire entre l'exégèse rurale (*lectio* monastique traditionnelle), et la technique universitaire, proprement urbaine. Là encore, les franciscains marquent à quel point ils sont attachés à l'ambiguïté ou à la tension entre ruralité et urbanité. Ainsi, en liturgie, ils n'abandonnent pas l'Office monastique, mais utilisent des bréviaires (inventant ainsi le livre de poche !) au lieu des lourds antiphonaires, trop coûteux et difficiles à transporter partout rapidement.

À partir de 1240, Roest relève une prolifération d'*Artes Praedicandi* franciscains, rédigés non seulement par des maîtres en théologie, mais par des enseignants actifs à un niveau moindre ; manuels qui présentent le modèle du *sermo modernus*. Toutefois, le côté élaboré de ses distinctions (appréciés des clercs) devait subir des simplifications plus aptes à se faire entendre des foules et des *rusticos* dans les campagnes. Roger Bacon critique d'ailleurs la multiplication artificielle des distinctions thématiques et des virtuosités purement verbales qui masquent souvent une méconnaissance réelle des Ecritures. Les distinctions ne sont plus alors, comme chez Antoine, d'abord des aides

pour la mémoire. Par ailleurs, les modèles de sermons vont également proliférer. Mais ce qui retient l'attention des chroniqueurs se sont surtout les mises en scènes théâtrales, les dialogues plus ou moins improvisés, les gestes, les changements de tons, les silences calculés, les cris même expressément prévus, dans les sermons fameux de S. Bernardin de Sienne (XV^e) ou chez le fougueux Thomas Illyricus (†1528), recommandant expressément l'usage du contraste entre les silences et les cris déchirants !

Bien entendu, les sermons sont alimentés aussi par la haute culture des *Sentences* du Lombard, l'*Historia* de Pierre le Mangeur, par les *Sommes* de Pénitence, des collections d'*Exempla*, des *Vies* de saints, des chroniques, des encyclopédies comme le *De proprietatis Rerum* du Frère Barthélemy l'Anglais ou *Le Livre des abeilles* du dominicain Thomas de Cantimpré. Relevons encore des ouvrages auxiliaires comme le *Compendiloquium de Vitiis Illustrium Philosophorum* de Jean de Galles. Mais les sermons ne se prononcent pas uniquement en latin. Ils se font de plus en plus en langue vernaculaire et parfois macaronique (mélangeant des expressions latines avec la langue locale). Cette importance de la langue locale est aussi apparue après l'échec de la mission en Germanie, dont une cause majeure était l'incapacité à se faire comprendre correctement des gens. Par contraste, la mission en Angleterre fut un succès pour des raisons inverses.

Même si elle est un échec dans le monde musulman, la mission de R. Lulle († 1316), par ailleurs écrivain et romancier catalan, implique la connaissance de l'arabe, et même un respect supérieur pour la culture arabe à celui qu'il marque pour la culture présente chez les Juifs (comment rivaliser alors avec Avicenne ou Averroès et tant d'autres génies de la pensée ou de la vie spirituelle manifestés au sein des brillantes civilisations marquées par l'Islâm !). Plus tard, S. Jean de Capistran s'entoure de traducteurs dans ses multiples voyages diplomatiques et pastoraux, pas moins de 44 entre 1451 et 1453 ! La remarquable et séculaire présence de l'Ordre en Terre Sainte manifeste non seulement la faculté d'adaptation à l'Orient, mais aussi la capacité de résistance et de rationalité *systémiques* attachée à un Ordre international (à la différence des instituts soumis à la politique de leurs nations respectives, à leur appétit d'efficacité fonctionnelle) plus qu'aux qualités particulières ou aux charismes d'une minorité à la rationalité capable de maîtriser seulement un groupement simple, mais non trop *complexe*, et à la fonction ciblée.

Les frères en mission qui traversent les océans ne se contentent pas d'interprètes. Ainsi lorsque les frères, poussés par un désir de réforme insatisfait et un élan eschatologique, arrivent les premiers au Nouveau Monde (1524), en Nouvelle Espagne exactement (l'actuel Mexique) — remplaçant l'extension par contiguïté, à celle par bonds et rebonds —, ils créent de nouvelles techniques de communications missionnaires, apprennent non seulement la langue des Aztèques, mais constituent, comme le très remarquable Bernardino de Sahagùn († 1572 ; auteur notamment de l'*Historia general de las cosas de Nueva España*), les premières grammaires et anthologies de textes et de souvenirs des indigènes, en nahuatl, inventant ainsi pour ainsi dire l'ethnographie (on est donc loin d'une vision purement médiévale et stérilisée des Ordres Mendians privés de leur créativité sociale, culturelle et scientifique !). Ils fondent des écoles bilingues où l'on forme des jeunes autochtones en espagnol et en langue locale. Les Frères rédigent des pièces de théâtre pour les aider à assimiler la mémoire occidentale et leurs actions nouvelles, la rupture personnelle avec l'angoisse du système sacrificiel.

Ce qui plaisait aussi aux assemblées, c'est que, au cours des sermons qui pouvaient durer plusieurs heures, puissent se produire des guérisons ou des exorcismes, des conversions immédiates pour la forme de vie religieuse, outre la dévotion particulière à la souffrance du Christ et de Marie. Ce qui a la faveur populaire, c'est encore la présentation des matières de foi, de pratique sacramentaire ou de morale en septénaires comme les *sept vices capitaux*. Ce qui n'a peut-être pas la profondeur de la morale d'Aristote, ni la hauteur de la psychologie médiévale qui insiste sur les jeux de la liberté paradoxale et de l'intellect, de la rationalité de la volonté complexe et de celle de l'intelligence dans l'acte moral, mais offre un pouvoir évocateur incomparable, soutenu par les expressions artistiques de ces schémas, en sus d'une attitude moins rigide que les moines face à la vie sexuelle. Cela permet de mieux rejoindre des préoccupations très concrètes, les superstitions, l'usure, le prêt à intérêt ou par gage, la paresse qui entrave l'économie, la luxure, les abus sexuels, les jeux, le rire, et de susciter des réactions personnelles sous le secret de la confession auriculaire (même si certains censeurs ombrageux font exception pour le cas d'hérésie, contrairement à Bonaventure et Thomas d'Aquin).

Ils utilisent également volontiers des exemples fameux ou des figures initiatiques comme Marie-Madeleine, voire S. Joseph ou la sainte Famille, ainsi Bernardin de Sienne, avant Thérèse d'Avila. À cela s'ajoute, dans la réforme de l'Observance, les motifs qui touchent la restauration de la justice sociale, par la conversion personnelle et communautaire. Dans la foulée de ce mouvement, qui est une véritable renaissance de la prédication franciscaine au XV^e siècle, nous voyons l'invention franciscaine (à Pérouse), des lieux pour faciliter les crédits et pour alléger l'endettement des citoyens, les fameux *monts-de-piété* (*montes pietatis*). La prédication dérape parfois en anti-judaïsme populaire. Mais l'action pastorale qui reconnaît le travail de chacun, cherchant à éviter l'exclusion de quiconque, finit pas déculpabiliser le travail des banquiers (dont ils deviennent directeurs spirituels), à reconnaître son utilité, et, par ironie de la grâce, à favoriser même l'extension du réseau bancaire ! En outre, l'objectif explicite de la réforme observante, c'est bien « l'instruction de *tous* les esprits rationnels » (*omnium rationabilium animarum*).

V. Bref portrait de S. François d'Assise

Le nom de François existait déjà avant de nommer le pauvre d'Assise. Il n'est pas exclu qu'il signifie le *Français*, ce dont joueront les premiers hagiographes qui parleront de lui comme un homme *franc*, entendez un homme libre (*francus*), en quoi il tient déjà de son père faisant commerce de draps fins avec la France ! Le XIII^e siècle commence à rendre possible un portrait vraiment personnel, non seulement à cause de l'émergence, dès le XI^e s., de textes autographiques, de la pratique judiciaire inquisitoriale qui favorise la dimension de l'aveu singulier, la naissance de l'opposition entre le privé et le public, le développement du genre *testamentaire* et l'invention du purgatoire, impliquant un jugement immédiatement après la mort et non plus un jugement universel commun. Le portrait individuel devient possible à partir du moment où l'on prend acte de la perte de la *similitudo Dei*, et de l'imperfection de la ressemblance reconquise. Très tôt, François sera perçu comme un *alter Christus* et donc comme celui qui ressemble de plus près au Christ, retrouve accès à la ressemblance et à l'image même de Dieu imprimée en lui. D'ailleurs le corps même de François, petit noiraud, rompt déjà avec le *corps féodal* exaltant le grand gaillard blond !

Mais avant que sa vie se donne à *pourtraire* (terme qui signifie d'abord *ressembler à*), François, dans son propre *Testament*, rédigé l'année de sa mort en 1226, ne veut retenir lui-même de sa vie qu'il sent passer à Celui auquel il a été conformé, que le don de commencer (*incipere* ; *Testamentum* 1). Point de départ à entendre non d'abord comme rupture, mais comme inauguration d'une vie ou d'une conscience vraiment nouvelle, innovation par la force de l'esprit. Don essentiel, puisqu'il est lié à celui de démarrage et de reprise, d'itération, avant même l'itinérance. Toute la vie de François sera marquée par des commencements, des reprises : non par défaillance psychologique, pusillanimité, l'incapacité de durer ou d'achever, non par incertitude ou angoisse sur le principe, mais par force critique ou de répétition créatrice.

L'expression concrète de ce commencement, c'est la rencontre du lépreux, témoin des Croisades et ignoré par les puissants, de cet homme dont précisément il n'est plus possible de faire le portrait, cet homme dont la ressemblance même avec l'humanité est malmenée. D'autant plus que la rumeur implique un passé personnel ou familial scabreux ! Ce commencement n'est pas le primat de la parole de guérison ou de discernement, mais plutôt celle de la main, des lèvres ou du souffle ardent qui forme ou reforme le corps défiguré. C'est aussi une mutation du goût, de la saveur ou de la science des choses et des relations : ce qui était particulièrement amer au jeune François dégoûté par les lépreux devient suave non seulement à l'âme mais au *corps* (*mihi dulcedinem animi et corporis*). Expérience prophétique et apocalyptique, bien conforme au portrait d'un homme qui sera très vite assimilé à l'Homme nouveau qui doit venir (*homos novus*), car la transformation est radicale comme si l'ivraie devenait du bon grain, comme si le feu ne consommait plus le buisson. C'est la révélation de François, comme le buisson d'un autre Sinai.

Cela se marque également par l'attachement à l'espace, aux corps des Eglises, bientôt intériorisés. Attachement, jusqu'à la stigmatisation, à la forme *cruciale* des églises latines, car elles rappellent le moyen du salut, comme au « portrait » de Jésus-Christ les bras en croix. Attachement à tout ce qui évoque cela, à tous les corps aux bras tendus (même les buissons cruciformes !), les signes, les gestes, les fonctions, les personnes, y compris tous les théologiens (*omnes theologos*), qui rappellent l'événement, sa présence, et en dispense l'esprit comme la vie. Cela se marque par la volonté affirmée, de manière récurrente, inlassablement, de respecter et de recueillir tout cela, par l'*ego volo* martelé : non seulement un *je veux* (le latin *volo* suffit), mais un *ego volo* : c'est ce que je veux, moi, et personne d'autre ! Car personne (*nemo*), suivant ses dires, ne lui a montré ce qu'il devait faire, sauf le Très-Haut lui-même (*ipse*) qui lui révéla qu'il devait vivre selon la forme (*formam*) du saint Evangile et lui donna des frères ! Une telle volonté singulière, si fortement marquée, se veut pourtant soumise à tous (*subditi omnibus*).

Ce qui fondera l'abdication, le renoncement de François à la gouvernance de son Ordre, mais pas à la force du symbole attaché au pouvoir, ni au pouvoir papal et épiscopal dont il ne conteste pas la légitimité ! Il ne s'agit donc pas là d'intérioriser la critique du pouvoir comme Ange Clareno (†1337) pour qui la pauvreté, c'est le renoncement à la volonté *propre*. Il demeure qu'il ne faut pas faire du renoncement au pouvoir un nouveau mythe fondateur social, politique et historique (*cf.* Tite-Live ; Lactance), au lieu de la pauvreté entendue comme idéal régressif de *perfection*, et polémique face aux critiques des Séculariens ou des gens du Nord subjugués par

l'impuissance sociale, fascinés par le corps de l'Ordre sacralisé, voire occupés par autre chose (la science universitaire ?) que les méridionaux, les Marches paupérisées (vievier durable des réformes franciscaines successives) ou les Communes italiennes.

VI. Les Succès universitaires et la première mondialisation

Une pareille affirmation de la *volonté* qui se traduira dans la volonté de la pauvreté suivant la *forme* évangélique ou le « portrait » christique et apostolique, éclaire l'orientation de l'esprit critique dans la pensée franciscaine, son attachement au primat de la volonté charitable, l'accent mis sur la liberté et sur la rationalité de la volonté libre de ses choix. Ce qui implique non le refus des études mais une nouvelle orientation de la rationalité et de la science. Ainsi la théologie deviendra surtout une science des contingents qui démonte la partialité des sciences du nécessaire comme les illusions des idées et du langage, mais qui se veut aussi une science pratique, car la philosophie ne peut seule nous montrer celui vers qui nous devons nous orienter, et ce que nous devons faire pour répondre à son appel, à sa visée profonde : moins sa propre gloire ou la restauration de l'harmonie du monde, que l'union à l'essence divine.

Science théologique nécessaire à la formation du peuple chrétien d'autant plus que l'image même de l'ennemi du Christ a changé. Il n'est plus seulement une bête inculte mimant le sacrifice, mais capable d'user les fruits de la science pour séduire les clercs comme le peuple (suivant le frère S. Brulefer dans son *De paupertate Christi et Apostolorum*, Paris, 1500). Face à cela apparaît un Christ, à l'image renouvelée également, celui qui encourage le progrès, comme la découverte de la houille en 1198, car le charbon favorise le feu très ardent nécessaire aux entreprises métallurgiques nouvelles qui facilitent la vie des hommes ; la découverte de la houille est attribuée non à Caïn ou aux sorciers, mais à un forgeron sous l'inspiration du Christ, dans une *Chronique* liégeoise du XIV^e, écrite en vers par Jean d'Outremeuse.

Rien d'étonnant par contre que les Frères Prêcheurs fondés par un homme issu du monde canonial, un clerc par conséquent, attaché aussitôt à une solide formation pour la défense et l'illustration de la *vérité*, soient les premiers à tenir des chaires universitaires à Paris. Toutefois, ils seront rapidement suivis par les Frères Mineurs qui, en la personne et l'œuvre d'Alexandre de Hales (maître anglais entré tout formé dans l'Ordre) vont initier le genre capital du *Commentaire des Sentences* du Lombard, perfectionné par Bonaventure, et de la *Somme théologique* (dont le type est porté à son sommet par Thomas d'Aquin). Mais cette science théologique immense (capable d'abréviation géniale comme le *Breviloquium* bonaventurien) trouve des accents différents à Oxford, où un autre maître prestigieux, l'anglo-normand Robert Grosseteste, initie les frères à la science universitaire et y fonde l'école franciscaine. Science qui met moins l'accent sur la substance d'Aristote que sur la lumière ou la physique optique.

Certes, lorsque Duns Scot va commencer à briller, l'influence d'Aristote sera redéployée avec une intensité inouïe, mais orientée par la rationalité de la volonté libre reconnue plus grande que celle du jugement et de l'intellect *soumis* à ses objets. Pensée scotiste qui va trouver une efflorescence considérable dans la *via moderna*, la logique d'Occam (préparant l'attention anglo-saxonne pour la philosophie du langage), mais aussi dans le développement universitaire du XVI^e et au XVII^e en Espagne où se construit la scolastique baroque, en particulier suarézienne (et donc jésuite), qui exercera une influence puissante et directe — car l'essentiel s'écrit en latin de part et d'autre — sur

l'école métaphysique luthérienne allemande, y compris Leibniz jusqu'à la critique et l'éthique kantienne ; scotisme qui favorisera la constitution de l'ontologie comme science de l'être univoque, et qui offrira le sujet même de la thèse d'habilitation de Martin Heidegger (sur la grammaire spéculative, en 1915), comme certaines pages puissantes de Hannah Arendt, mais aussi de Gilles Deleuze dans *Différence et Répétition* (1968 !).

Dans le cadre de la civilisation communale italienne (où les préoccupations sociales sont fortes), par contre, c'est moins la métaphysique spéculative parisienne ou le modèle de la physique optique ou expérimentale anglaise (voir J. Peckham, R. Bacon) qui va briller, que les sciences du corps, comme l'anatomie ou la médecine (ainsi à Bologne avant Padoue), mais aussi celles de la musique (avec L. Da Viadana au XVII^e ou encore Martini au XVIII^e s., correspondant du jeune Mozart, également savant exceptionnel dans l'histoire musicale), voire de la cosmographie — avec les *sphères* du vénitien Coronelli, mort en 1718.

À tout cela, il faudrait ajouter la *science mystique* d'un capucin comme Benoît de Canfield (†1610) recueillant l'héritage de Harphius (lui-même marqué par les dominicains rhénans) mais indépendant de S. Jean de la Croix ou de la réforme alcantarine, et qui, le premier, *systématise* toute l'expérience mystique singulière (appelant le perfectionnement de l'autobiographie) autour de Dieu identifié à la *volonté essentielle* — excédant l'opposition entre la volonté extérieure et intérieure ! Ce qui ouvre des perspectives nouvelles, une fois ces thèses sécularisées, dans la philosophie dialectique, et la pensée de la contingence ou de la liberté qui précisément y résiste.

Canfield est un sujet anglais, venant d'un pays largement passé à la réforme protestante. Dans un récit très vivant, il nous raconte les spasmes de sa *conversion*, plus ou moins identifiée alors au martyre ou au changement radical de la *conversatio monastica*. S'il traduit finalement et développe en France sa *Rule of Perfection*, se sera dans un français hésitant, rocailleux, à une époque où la langue cherche encore sa fermeté. D'où le besoin qui s'est fait sentir de la mettre plus tard « en beau langage » comme le souligne la page de titre de la version parue en 1696 à Paris, précisant qu'il s'agit bien d'un « abrégé de toute la vie spirituelle réduite en un seul point ». Cet attachement à la belle *forme* fera que les moines les plus austères pourront recopier et ainsi nous faire connaître l'*Art d'aimer* d'Ovide ou les vers *athées* de Lucrèce. Quant à l'œcuménisme chrétien irénique, il sera initié durant 35 ans par l'abbé luthérien Molanus et l'évêque franciscain de Rojas y Spinola au XVII^e siècle, avant Leibniz et Bossuet ! Rappelons à ce propos le rôle déjà joué auparavant par un frère issu de l'Observance — Johann Eberlin von Günzburg (c. 1460-1533) — dans l'influence de l'opinion populaire allemande via la vulgarisation vigoureuse de thèses luthériennes par son utopie *Wolfaria*.

Le génie des Mendicants est tendu entre la contraction en un seul point, l'abréviation assimilante (*Breviloquium* ou *Itinerarium* de Bonaventure, *De Principio* de Duns Scot) et le vaste commentaire (comme celui d'Aristote et de ses commentateurs grecs, syriaques, arabes ou persans, dans la mesure où ils étaient rendus en latin) qui inclut, sans les effacer (chance pour des relectures, des renaissances), les sources fondamentales de la culture, latine tout d'abord. Mais ce monde latin dans lequel ce génie se développe n'est pas sans rapport intime à la manière dont les frères vont accueillir et reformuler toutes les cultures. En effet, la culture latine se tient moins dans sa culture propre que dans la *modalité*, la manière dont elle correspond aux autres cultures, à commencer par la culture grecque et la culture biblique. Dès le XIII^e s. un indomptable

franciscain anglais, le fameux Roger Bacon réputé notamment pour ses connaissances philologiques, dans une lettre adressée au pape Clément IV en 1265 (un Français méridional), pour encourager la création des écoles de langues étrangères (idée qui sera reprise par R. Lulle, avant Erasme et le Collège de France), prend conscience de ce trait typique de la latinité, peut-être parce qu'anglais — mais longtemps résidant au grand Couvent des Cordeliers de Paris —, et appartenant à un Ordre récent d'origine italienne : « la sagesse des latins est tirée de langues étrangères (*ex alienis linguis*)... tout le texte sacré et toute la philosophie sont descendues de langues extérieures (*a linguis extraneis*) ». Une telle lucidité facilitera sans conteste l'ouverture à l'Islam (enracinée dans l'attitude de François face au Sultan d'Égypte, mais allant parfois jusqu'à l'ambiguïté, ainsi chez le frère majorcain Encelm Turmeda, un des premiers écrivains catalans, devenu Abdallah al-Turjuman en 1387, dont le nom même évoque sa fonction de traducteur, de drogman ou de truchman), comme la mondialisation de l'Ordre, et notamment son travail philologique et culturel au Mexique (*Codex Florentin*, 1575-1577), au Brésil (*cf. l'Historia Natural*, de Cristóvão de Lisboa ; *Nove Orbe seráfico Brasilico*, de Jaboaão), en Amérique du Nord (San Francisco, Los Angeles, San Diego, fondé par le frère majorcain Junipera Serra en 1769 !), en Afrique centrale précoloniale (*cf. le voyage de Pierre Fardé, un récollet gantois arabophone, vers 1686*), aux Philippines, au Japon (inclus dans les chroniques de Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*), au Cambodge (*cf. le parcours du dominicain portugais Gaspar da Cruz*) et en Chine (*cf. le Chu wui wen da* publié à Canton en 1680, par le franciscain Pedro de la Piñuela, un créole mexicain !). Le métissage lui-même est singulièrement favorisé au Brésil : un sermon allant jusqu'à prétexter de la couleur brune de la bure de S. François ! Une peinture d'époque le montre prenant le monde entier par sa corde pour la tendre au Christ souverain de l'univers.

C'est la *pauvreté* même de la culture latine, parce qu'elle n'a quasi rien en propre précisément en dehors du gouvernement des nations et de l'aménagement humaniste du territoire (jusqu'au mythe agrarien) et de la communication (traductions, routes, aqueducs), cette humilité virgilienne fait sa force, non seulement parce qu'elle fait mieux communiquer, comme le *droit* qui facilite les échanges, mais parce qu'elle oblige à se concentrer sur les problèmes nouveaux au lieu de se figer dans une arrogance instrumentale. Mais la prise de conscience de cette *secondarité essentielle*, comme pour le christianisme par rapport au premier Testament (non seulement chronologique, mais principe constant), facilite également la rupture avec le mode d'être antique, et sans paradoxe, avec la voie romaine elle-même : au lieu de se glorifier d'être la source comme culture, l'homme latin devenu européen, va découvrir la vraie source dans la personne, la libre volonté, la contingence des fins et moyens, l'individuation et la majorité morale capable de relativiser sa culture et, par là, de comprendre toutes les cultures passées, présentes et à venir, ce qui est complètement ignoré des cultures que la latinité véhicule. Même François d'Assise qui veut tout rendre à sa vraie source et à celui qui ordonne sa liberté (on ne crée pas une liberté), rompt avec une certaine latinité, écrit aussi dans sa langue ombrienne, martèle son vouloir personnel (*ego volo*), et insiste sur le fait que personne ne lui a montré ce qu'il devait faire (*nemo ostendebat mihi quid deberem facere*).