

# Irruption des traditions et figures de François d'Assise

Bernard Forthomme

*Tradition, tu fus étouffée comme une chamelle  
Étranglée à l'aorte, prête à expirer  
Crue gonflée à force de vouloir respirer  
Évanouie, avant de te réveiller fébrile  
Pour allaiter le chamelon à la mère morte  
La nouveauté vacillante, allogène, hostile*

## Qu'est-ce qu'une tradition ?

La transmission franciscaine qui constitue aujourd'hui notre préoccupation majeure, pose aussi la question de la tradition. Terme qui vient finalement de *tradere* ou de *trans-dare*, autrement dit : *transmettre, remettre*. On a l'impression que tout le monde comprend ce qu'est la tradition. On a tous une perception plus ou moins commune de ce que c'est qu'une transmission : faire passer quelque chose à un autre ! Et dans la perception commune, l'impression semble s'imposer que la *tradition*, c'est ce qui ne change pas ou peu, alors qu'en fait, si l'on regarde l'histoire du mot *tradition* de plus près, et celle de la réalité événementielle de sa conception, la tradition, en vérité, nous apparaît le fruit d'une construction datée, d'une composition pressée par l'urgence face aux évènements. Cela peut nous sembler assez abstrait, mais en réalité *la tradition ne se conçoit qu'à partir d'une rupture de tradition*<sup>1</sup>.

C'est la rupture de tradition qui fait prendre conscience de la tradition comme telle. Car, dans les sociétés qu'on appelle traditionnelles, il n'y a pas de tradition : pas de tradition consciente, pas de tradition thématifiée, objectivée, parce qu'on a l'impression que l'on vit, sinon dans une forme d'intemporalité, du moins dans un temps primordial, référé à un axe mythique ; comme telles, les grandes structures du monde et de la société ont toujours existé. La perception de l'histoire, la nouveauté de l'innovation ne sont pas du tout expérimentées, sinon de manière négative. Finalement, l'idée de *tradition* est beaucoup plus récente qu'on ne peut l'imaginer.

Je ferai un petit aperçu historique de cette question, car on ne peut pas comprendre la fameuse question franciscaine, qui est en fait un *exemplum*, un paradigme du problème plus vaste de la transmission, et de ses ruptures, de sa variété. Je vous propose donc,

---

<sup>1</sup> Cf. Bernard Forthomme, *Tradition et rupture de tradition*, in *Antonianum* (Rome), LXXIX, Janvier-Mars, fasc. 1, 2004, pp. 45-77 ; et LXXIX, Avril-Juin, fasc. 2, 2004, pp. 273-304. Ces deux articles sont accessibles en ligne sur [www.bernard-forthomme.com](http://www.bernard-forthomme.com)

Le présent *Essai* est une transcription attentive de l'exposé intégralement oral effectué lors du Colloque décennaire du Trimestre franciscain sis à Saint-Maurice (Suisse), et il n'aurait pas vu le jour sans la volonté persuasive, experte et chaleureuse de Brigitte Gobbé à laquelle je le dédie tout spécialement.

ce matin, une réflexion sur cette question préalable : Qu'est-ce que c'est qu'une tradition ?

L'idée de tradition sera lentement introduite dans le christianisme parce que le Christ coupe l'histoire en deux, parce que c'est un événement qui fait prendre conscience qu'il y a quelque chose de nouveau. Avec François, ce sera pareil : écoutons l'exclamation de nouveauté, l'*homo novus* du *De miraculis* attribué autrefois à Celano. Un homme nouveau s'est levé, et il a été marqué d'un signe nouveau : les stigmates... C'est cela qui crée la perception d'une tradition, car quelque chose s'est rompu avec le passé. Il faut la sensation et la perception de la nouveauté. Que cette nouveauté soit aussi recevable !

Avec le Christ, l'idée d'une connaissance traditionnelle va se forger et se déployer dans le bassin méditerranéen, mais c'est bien dans un contexte qui prédispose à cette reconnaissance : la domination de la culture grecque, à la suite de la conquête d'Alexandre et de ses héritiers. Nous sommes au III<sup>ème</sup> siècle avant le Christ. À ce moment, les sociétés commencent à découvrir qu'elles ont une tradition, parce qu'elles sont menacées. Quelque chose de nouveau est intervenu dans la culture de la Mésopotamie et de la Méditerranée. À ce moment-là, ces sociétés vont défendre leur tradition : non seulement négativement, parce qu'elles pressentent un horizon menaçant, mais parce qu'elles découvrent que leur monde n'est pas seul : il existe d'autres mondes !

## La découverte des traditions historiques

En Mésopotamie (en Irak aujourd'hui), des écrivains rassemblent les traditions orales de Babylone (les *Babyloniaca*) pour essayer de marquer la valeur de la tradition babylonienne, l'une des plus anciennes du monde, face à la culture grecque. De l'autre côté, en Egypte, Manéthon, un érudit égyptien, rassemble les traditions égyptiennes pour marquer l'originalité de la culture égyptienne face à la culture grecque qui menace d'ensevelir ce passé. Même si, en réalité, l'histoire ce n'est pas seulement la tradition.

Il n'en demeure pas moins vrai que l'on ne fait pas d'histoire sans traditions, et que l'on fait de l'histoire aussi pour répondre à un danger, lorsque la mémoire est menacée. C'est alors le cas pour deux grands pans de notre culture : l'Egypte et Babylone. Manéthon et Bérosee, ces deux grands érudits de l'Antiquité avant Jésus-Christ, s'attachent à élaborer cette mémoire. Les Juifs également se sentent menacés. La *Lettre d'Aristée* au II<sup>ème</sup> siècle nous raconte comment la Bible hébraïque a été traduite en grec : c'est un événement, c'est nouveau. Soudain une culture plus dominante risque de faire passer dans l'oubli une culture plus marginale comme celle d'Israël. Le seul moyen de démarginaliser cette culture est de la traduire. L'Ancien Testament est traduit en grec : c'est la Septante, parce que selon la légende de cette lettre, soixante-dix traducteurs se sont rassemblés et ont abouti séparément au même texte. La fidélité à la vérité, à la tradition, était assurée. Cette légende est importante parce qu'elle essaye d'introduire le sens d'une tradition authentifiée.

Dans la tradition juive, au temps de Flavius Josèphe, une vision d'Israël, une histoire d'Israël est en train de se constituer parce qu'elle est menacée, non seulement par la culture grecque mais aussi par l'Empire romain. Dans ses écrits, Flavius, qui est général, conteste la vision des Juifs que donnait l'Égyptien Manéthon dans ses *Aegyptiaca*. Ce conflit est intéressant, d'autant que les seules traces des écrits de Manéthon se trouvent précisément dans les citations qu'en fait Josèphe, pour préciser une question de mémoire, de tradition et de rupture. Il faut donc comprendre la tradition comme ayant elle-même une histoire et comme

comprenant, dans son essence, la rupture.

Pour le christianisme, il en est de même. Le *Contra Celsum* d'Origène est un débat avec Celse qui élabore une interprétation de la tradition païenne contre la nouveauté que, face aux usages païens, le christianisme représente à ses yeux. Les païens sentent qu'ils doivent se défendre : ils rassemblent alors leurs traditions, réécrivent l'histoire, l'interprétation de leurs propres traditions : elles seraient menacées par la nouveauté du christianisme. Or c'est dans le *Contra Celsum* chrétien que l'on trouve de larges extraits de l'*Alètheias Logos*, le texte de Celse, dont on n'a plus par ailleurs aucune trace. C'est donc, ici encore, un Chrétien qui permet à ce texte païen de passer à travers les âges et cela, parce qu'une rupture de tradition, une rupture consciente, sujet de débats ou de polémiques, a eu lieu.

L'idée de tradition se constitue donc très lentement, et contribue en même temps à forger aussi une évolution de la chronique, de l'historiographie, de la mentalité qui, plus tard, sera favorable au développement de la discipline que l'on appellera l'*histoire*. L'*histoire* apparaît tardivement dans la civilisation occidentale. L'Égypte, la Mésopotamie, le Judaïsme : ces trois grandes cultures de la Méditerranée réagissent l'une sur l'autre et, par là, constituent leur histoire, leur tradition. Elles élaguent, elles choisissent. Tout n'est pas repris du passé : on trie, on crible, on choisit, on discerne. Ce processus est très lent.

## La croisée des traditions

Au IV<sup>ème</sup> siècle, les Chrétiens font ce même travail d'histoire, à travers l'*Historia Ecclesiastica* d'Eusèbe de Césarée : un livre splendide, dont les Dominicains viennent de publier récemment une traduction intégrale intelligemment annotée. C'est toute l'histoire du christianisme des premiers siècles qui commence à se constituer lentement à partir des archives chrétiennes, de la bibliothèque d'Origène, ou de ce qu'il en reste, des lettres d'empereurs romains (dont on ne trouve pas trace ailleurs), et qui permettent d'éclairer la naissance du christianisme face aux persécutions. Les Chrétiens sentent la nécessité d'écrire leur histoire parce que la persécution fait rage. C'est le moment de savoir ce que c'est que d'être chrétien, de savoir si cela est fondé.

Le texte d'Eusèbe de Césarée est passionnant : c'est le roman des Origines ! Quand on commence à le lire, on ne peut pas s'arrêter. Il fourmille de détails extraordinaires, par exemple : la famille de Jésus avait des propriétés terriennes ! À Césarée, une statue avait été élevée à la femme atteinte d'un flux de sang !

L'Évangile n'est pas fermé : dans les sociétés, une interprétation vivante se développe sans cesse, à la fois littéraire mais aussi plastique, comme le montre l'exemple de la statue de Césarée. Tout ceci est doublement intéressant : non seulement par rapport au passé, mais aussi par rapport au futur. En effet, Eusèbe de Césarée s'est retrouvé au centre d'une polémique à la Renaissance, et surtout lors de la Réforme : polémique menée essentiellement par les protestants, notamment un grand historien comme Scaliger. Il attaqua Eusèbe de Césarée en mettant en question la théorie qu'il défendait concernant l'ancienneté du monachisme, de la vie religieuse sous sa forme monastique, dans la vie chrétienne.

C'est une polémique importante de la Réforme : Luther et Calvin attaquent la vie religieuse et visent à sa suppression, pour que tout chrétien, et non plus seulement les moines ou les religieux, assume les exigences de la vie religieuse. Les franciscains, pour réagir contre cela, représentent saint François sous la forme de saint Jean-Baptiste, comme si le saint François du XIII<sup>ème</sup> siècle était justifié par saint Jean-Baptiste, considéré comme la figure

phare de la vie religieuse, même si c'est historiquement faux ; ce n'est pas saint Jean-Baptiste qui a fondé le monachisme en Occident, ni en Orient. L'*Historia* d'Eusèbe de Césarée est donc acceptée, mais aussi mise en question, parce qu'il est arrivé un séisme au XVI<sup>ème</sup> siècle : la Réforme ! On lit son époque différemment, on se sépare de Rome – la pourriture de Babylone –, mais on relit aussi ses sources, on élague, on trie : il y a bien des témoignages de la vie monastique dans le texte d'Eusèbe de Césarée, mais peut-on s'y fier ? En effet, Eusèbe écrit un livre de six cents pages, pas de cent mille pages ; donc il choisit, il coupe dans les lettres importantes qu'il cite ; il ne nous donne que des passages qu'il choisit plus ou moins consciemment, avec une méthode plus ou moins élaborée, plutôt rudimentaire, sans une approche critique suffisante.

Nous constatons que la transmission a une histoire. Aussi, quand les traditionalistes disent "Il faut revenir à la tradition", pour celui qui connaît un peu l'histoire, cela ne veut rien dire. De quelle tradition voulons-nous parler ? La tradition, par définition, a été construite selon des objectifs déterminés, en fonction des milieux et des besoins de la communauté, par exemple pour se défendre face aux calomnies de Celse. Bède le Vénérable, de son côté, raconte l'histoire de la naissance de l'Eglise chrétienne en Angleterre : il pense la nouveauté, l'introduction du christianisme dans un monde qui n'est pas chrétien.

### L'histoire occidentale et la question franciscaine en germe

Qu'est-ce qui est neuf dans l'historiographie avec François d'Assise ? La question franciscaine est précisément née d'une évolution du rapport au fondateur et aux récits des grandes figures de la sainteté. Dès le départ, les biographies officielles, celles qui ont été commandées par une autorité (Grégoire IX pour *Celano* I, et le Général Crescent de Iesi, 15 ans plus tard, pour *Celano* II, une partie de l'Ordre soucieuse de l'efficace du saint, pour le *De miraculis*), mais qui ne sont pas forcément erronées ni serviles de ce fait – Celano est un poète bien informé, intelligent et raffiné, capable d'une interprétation des stigmates qui n'est pas celle d'Elie de Cortone – et, plus généralement, les sources franciscaines, sont d'une grande richesse, pour plusieurs raisons. En dehors de la complexité de François et de son oscillation entre contemplation érémitique et vie apostolique, il y a au moins une raison fondamentale qui est liée à la culture occidentale qui tend à l'assimilation subjective de la sainteté et des évangiles : François participe à un mouvement dont il a lui-même accéléré le dynamisme, parce qu'il est un moteur de culture, alors que – paradoxe ironique de l'histoire – il est considéré comme un illettré, un être singulier, un « idiot » (les grands moteurs de culture ne sont pas toujours très cultivés, et l'on songe ici à Jésus, à Mahomet ou au Bouddha).

Très vite toutefois, à partir de François, on ne se contente plus des biographies officielles : chacun veut assimiler *personnellement* l'histoire de François. Le mouvement culturel général, lié aussi à la personnalité de François, développe la volonté d'une assimilation personnelle du passé. La multitude des sources qui en découle est le fruit d'une assimilation *différenciée* par divers courants et personnalités (frères Léon, Gilles, Jacopone da Todi, Olivi, Ubertain de Casale, Ange Clareno), par diverses traditions orales. C'est l'*intentio beati francisci*, le mouvement profond, l'esprit qui animait François qui est recherché, à travers ses faits et gestes, et non seulement des anecdotes ou de simples annales. Certains textes sont privilégiés, d'autres sont mis de côté, ou au contraire relus, approfondis : Bonaventure relit, médite Celano, apportant même une valeur conceptuelle. Tout cela va constituer le véritable dynamisme spirituel des sources franciscaines.

C'est aussi, comme nous l'avons déjà relevé, c'est à partir des critiques de la

Réforme quant aux sources du christianisme authentique que les études historiques se sont développées, notamment chez les Dominicains ou les Jésuites, mais bien entendu aussi dans l'Ordre franciscain ; recherches sur les traces textuelles de son initiateur et de l'immense mouvement impulsé par lui. Nous songeons ici, bien entendu, à l'œuvre considérable de Lucas Wadding (1588, à Waterford, Irlande-, 1657), historien des *Annales Minorum*, éditeur des *Opuscula Francisci* mais aussi des *Opera omnia* de Duns Scot, et diplomate issu du mouvement de l'Observance, ce qui n'est pas un hasard, si l'on considère ce mouvement comme une volonté de remise en ordre et d'harmonie sociale, de restauration de la mémoire blessée (d'où l'importance, notamment, des réseaux ou de la solidarité rituelle entre les vivants et les morts, les amis défunts de l'Ordre). L'histoire de l'Eglise bénéficie alors de travaux immenses comme ceux de Baronius, non seulement dans le temps, dans la profondeur de la tradition, mais aussi dans l'espace. Ainsi, par exemple, Antonio Bosio, publie en 1632 sa *Roma Sotterranea*. La crise de l'église romaine oblige à sonder jusque dans les profondeurs de la Rome *subterraine*. Comme la Réforme ébranle, on retourne aux fondements : les catacombes romaines, le temps des martyrs, le sang des premiers témoins de la vie évangélique. Il ne s'agit plus seulement d'une constitution de la tradition par les textes, mais par les traces archéologiques de la communauté chrétienne primitive. Rome est ébranlée en surface, on retourne en dessous de Rome.

Au XVI<sup>ème</sup> siècle, on a aussi la dilatation énorme de l'Eglise. Dès la fin du XV<sup>ème</sup> siècle, les franciscains ont participé à l'ouverture au Mexique, aux épopées extraordinaires dans le Nouveau Monde, avec Cortès. Il faut lire le fin grain de ces traditions franciscaines des Amériques, de ces textes fabuleux qui, de fait, modifiaient la pensée occidentale, car ils explicitaient la première mondialisation. Prenons un autre exemple révélateur de ces mutations et de l'évolution de la perception des traditions et de l'histoire : Athanase Kircher, un savant jésuite bavarois ; il écrit un livre gigantesque intitulé *China*, au cours du dernier quart du XVII<sup>ème</sup> siècle, ouvrage dans lequel il publie pour la première fois la stèle de Xi'an (grand bloc calcaire de 2,79 m de haut ; 1756 caractères chinois et 70 mots en syriaque), découverte en 1623-1625, datée du VIII<sup>ème</sup> siècle, et qui nous offre le premier témoignage écrit de la confession de foi des chrétiens (nestoriens) en Chine et en chinois ! Et cela, parce que les Réformés attaquent les Jésuites sur leur politique en Chine (missionnaires précédés, il est vrai, par les Franciscains, et avant eux par les missionnaires nestoriens). Ce débat est véritablement gigantesque. Aujourd'hui les chrétiens chinois sont très attachés au fait que la tradition chrétienne en Chine excède le millénaire et n'est pas liée à la période coloniale. Mais c'est une tradition précisément qui ne s'est pas transmise, qui s'est interrompue, marquée par des ruptures et des reprises, renouée notamment par l'historiographie occidentale.

Au XVIII<sup>ème</sup> siècle, la tradition est encore mise à mal par la philosophie des Lumières. Et saint François, dans ce monde des Lumières, sera complètement incompris, notamment chez Voltaire (dont le prénom est François) qui voue une haine passionnée à son saint patron dans des textes extrêmement virulents. C'est aussi parce que Voltaire ne comprend pas le Moyen Age ; il n'entend pas non plus la spiritualité des Ordres mendiants, pas plus celle de S. François que celle de S. Dominique. Pour lui, c'est le travail qui compte, non plus la louange ; ce travail qui forge l'autonomie des sociétés et de la personne, où se manifeste leur liberté. En outre, il oppose Dieu à la Bible et à l'église chrétienne, et voit François comme un extravagant, "un fou tombé en démence" ; ce qui trouvera finalement bon accueil chez Maurras et la critique maurrassienne de l'esprit anarchique ou du « prophétisme juif ».

### **La tradition comme rupture de tradition**

Il faut bien comprendre qu'en Occident, nous avons une tradition de la rupture de tradition ; c'est devenu une tradition ! Cela choque les Orientaux. Ils ne comprennent pas notre culture, parce qu'elle a complètement assumé les fractures, une succession de fractures : la Réforme grégorienne, le Grand Schisme médiéval (avec sa double papauté), la croisade contre les Cathares, la Réforme, la Révolution française, la Révolution russe, les fréquents changements de Constitution... Nous sommes dans un monde où règne la tradition de la rupture. Notre tradition est désormais de rompre les traditions ! Et nous arrivons au point de la rupture de la rupture, surtout après les deux conflits mondiaux de 14-18 et de 39-45, qui ont fragilisé la culture occidentale dans sa confiance à la raison ; c'est aussi la raison qui a conçu et produit la bombe atomique.

Le monde apprend que ce ne sont pas seulement les Inquisiteurs qui torturent dans les prisons. Certes, la technique, c'est bon ; la raison, c'est bon, et la technique comme la raison doivent beaucoup à la pratique ecclésiale et à la rationalité chrétienne incarnée. Mais ça peut tout aussi bien servir au pire. Nos vieilles sociétés démocratiques et chrétiennes, infiltrées de résurgences païennes modifiées mais d'autant plus virulentes, ont été le lieu d'atrocités inconnues dans l'histoire des civilisations : on pense à Auschwitz... Cela a fragilisé la confiance, non seulement dans la raison, mais dans l'expérience, dans le passé. Là, nous rompons non seulement avec la tradition, mais aussi avec l'histoire. Encore au XIX<sup>ème</sup> siècle, le binôme de référence reste la raison ou l'expérience morale. Ce discours est aujourd'hui éreinté.

Nous sommes à l'heure actuelle dans une société qui n'a plus une confiance naïve, ni dans la raison, ni dans l'expérience. Ce que nous pouvons faire, ce sont *des* expériences, des flashes, surtout dans une certaine jeunesse, celle qui n'a pas de mémoire, qui n'apprend rien, et qui ne veut rien apprendre : "Je veux faire des expériences ; ma vie est une succession d'expériences". L'Expérience au singulier ou avec une majuscule, est une lanterne dans le dos, qui n'éclaire que le passé, qui ne m'éclaire ni moi, ni l'avenir.

Cette rupture dans le rapport au passé est très importante. Le fait qu'on n'a plus confiance en l'expérience dans sa profondeur fait qu'on est toujours sujet de soi-même, et de son expérience immédiate. On est en surcharge, parce qu'on doit se construire. On n'est pas construit, on doit sans cesse se construire ; chacun doit se construire : c'est un très beau discours, mais tout le monde n'est pas capable de se construire, tout le monde n'en a pas la force.

Alors, où va-t-on ? On est en *surcharge* de soi, ou selon l'expression d'un socio-psychiatre, on est "fatigué d'être soi", et non plus seulement des lois extérieures dont la

transgression, plus ou moins assumée, engendre la culpabilité, y compris obsessionnelle. Nous sommes désormais dans le régime du possible, de la puissance ou de l'incapacité, de l'impuissance, dans la douleur de n'être pas à la hauteur ! Ce qui contribue à une épreuve de l'affaiblissement. Il y a donc véritablement un drame psycho-historique de la *tradition comme rupture de tradition*, porté jusqu'à son extrême, avec un changement d'axe pathologique, un changement d'axe de la souffrance. Jusqu'à la guerre de 1914, le grand axe de la souffrance psychique, c'est la névrose obsessionnelle, c'est le rapport à la loi. Or après 1914, une évolution très marquée a lieu dans les sociétés occidentales : on ne se situe plus avant tout par rapport à la loi, mais par rapport à la norme et le souci de performance. Ceci donne une autre forme de souffrance : "Est-ce que je suis capable, est-ce que j'ai la puissance d'accomplir cette norme ?" La souffrance aujourd'hui, c'est l'impuissance, l'incapacité de fournir telle ou telle prestation aux yeux de ses parents, de la société, de l'employeur, des médias, de soi-même : "Je ne me sens pas à la hauteur".

Voilà un vaste champ, une ouverture pour poser, aujourd'hui, cette question de la tradition, de son effacement, et de l'émergence de la problématique de la puissance et de l'impuissance. On l'a bien vu au cours des Jeux Olympiques, le problème n'est pas de savoir si l'on a la permission de franchir les lois et d'oublier telle ou telle tradition — ce qui pourrait nous aider à nous construire sans effort inquiet ou insolent —, mais si on a la puissance ou l'impuissance d'accomplir des normes, des records, des performances. Nous sommes aujourd'hui dans une société prestataire.

\* \* \*

## La constitution de la tradition franciscaine

La société suivant l'esprit qui animait François, n'est pas d'abord une société prestataire, mais une société de *frères* ; et dans un sens que François fait évoluer. Le *frater* dans le monde du XII<sup>ème</sup> siècle, c'est d'abord le moine. François passe au-delà d'une manière étonnante : le frère ce n'est pas seulement le moine ou même le chrétien, le prochain comme frère en religion, mais tout aussi bien le sultan d'Egypte, sans en exclure les animaux, les végétaux, les éléments de la nature et les astres. C'est vraiment une révolution.

Dans la cosmologie ancienne, le monde est coupé en deux : le monde supra-lunaire, celui des astres qui se montrent avec régularité, gouvernés par la géométrie, incorruptibles ; et le monde *infra-lunaire* gouverné par la biologie, c'est-à-dire par la vie, par la corruption. En d'autres termes, le monde de l'éternité, des cycles, de la régularité ; et le monde de la vie, des cycles biologiques, mais ceux de la mortalité. En appelant l'étoile de notre système solaire non seulement le soleil, mais "frère soleil", François réunit ce qui était divisé dans la cosmologie de Ptolémée. Il le réunit d'une manière toute nouvelle. Il y avait déjà eu des essais de réunion, notamment dans l'astrologie qui essaie de faire un lien entre les astres et mon destin personnel ; mais c'est la fatalité qui gouverne cette union du cosmos. Et non la liberté des enfants de Dieu, la liberté des fils et filles de la même maison paternelle.

## Le “frère”

Avec François, c'est le “frère” qui fait le lien, qui réunifie l'univers entier. Et cette réunion est le terreau – c'est une thèse qui m'est chère, qui est développée aussi par d'autres que moi –, le préalable qui prépare le développement des sciences de la nature en Occident. Comme l'a bien montré Alfred Whitehead, mathématicien britannique, professeur à Harvard au début du XX<sup>ème</sup> siècle, il fallait, pour que les sciences modernes se développent, que l'univers entier, même les étoiles ou les systèmes les plus éloignés, voire s'éloignant dans l'expansion, que tout soit réuni, qu'il soit gouverné, non par le Tout lui-même, mais par une seule loi, le logos, et que ce logos soit promulgué par ce qui excède le Tout, et qu'il soit ce Tout comme à l'intérieur de ce Tout, qu'il soit incarné, c'est-à-dire proche, connaissable, vérifiable au sein d'une communauté, d'une instance vivante et universelle de discernement ; il ne s'agit donc pas seulement de savoir qu'il existe une logique du cosmos, les stoïciens le savaient depuis longtemps. Il fallait une unité logique et un langage accessible, proche, compréhensible, assimilable et, ce qui est essentiel ici, *transmissible*, donc *vérifiable* par d'autres, au sein d'une communauté scientifique !

Quand on dit qu'il y a une fraternité entre moi et le monde, un lien profond, au-delà des problèmes de tradition, en deçà des problèmes d'histoire – il n'y a pas de lien à proprement parler *historique* entre le soleil et moi –, comment éviter de réduire la fraternité à la seule richesse d'une métaphore ou à l'expression d'un bon sentiment, d'une dilatation affective ou d'une emphase, d'une hyperbole lyrique ? Cette expérience spirituelle géniale va être approfondie, notamment par Bonaventure. Dans sa *Legenda Major*, il interprète le mot “frater” non pas comme une simple métaphore – serait-ce là poésie au sens le plus fort du terme susceptible de faire communiquer ce qui est très éloigné l'un de l'autre –, il va en profondeur et donne des hypothèses de travail : il parle de l'esprit métaphysicien de François, aimant ramener, par la louange, toutes choses à son principe, à Dieu. C'est à partir de cette restitution de tout au principe générateur, librement créateur et *ordonnateur* des libertés (ce qui se différencie de créateur des choses), que toutes choses et libres existences peuvent être appelées “frère”.

## La “pietas”

Bonaventure utilise aussi un autre vecteur de réflexion, celui de la *pietas*. Il écrit que François était un homme pieux. Or *pietas* est un terme latin d'une extrême importance (Georges Dumézil le montre dans ses travaux sur les *Idées romaines*). Elle est liée à l'idée de consanguinité, une consanguinité qui apparaît ici entre moi et les astres, une consanguinité nouvelle : elle n'est plus seulement patriale ou familiale, ni uniquement féodale. “Volonté de reconnaissance” disait déjà Cicéron, “douceur” traduit encore Virgile. Elle introduit effectivement la volonté de reconnaissance ; François est bien cet être de louange qui mine l'envie, la jalousie, comme l'esprit de possession, pour restituer tout à son premier principe : ce n'est pas d'abord une purification platonicienne, ni même une ascèse religieuse ou monastique, mais bel et bien une joie de ne rien posséder, parce que tout vient de Dieu. Nous venons juste d'indiquer aussi le lien entre *pietas* et douceur : un univers ainsi restitué, un univers fraternel, nous introduit rapidement dans un monde de douceur. C'est seulement à partir de là que la notion de fraternité trouve une dimension qui n'est pas seulement métaphorique. Sans oublier, en outre, cela va de soi, l'importance objective, sociale, et culturelle du mot *frater* dans le langage de la courtoisie, et du monde féodal ancien.

Ce qui est tout à fait neuf, comme l'a bien montré Eloi Leclerc, dans son

magnifique ouvrage, sur le *Cantique des créatures*, c'est d'articuler, par la louange, un lien qui ne se contente plus d'un nœud étymologique ou logique pur, suivant l'origine créée ou la cohérence de la création. Son intuition est profonde, lorsqu'il montre l'importance et la nouveauté de l'émergence du mot "frater" à côté de celui qui désigne le soleil et toutes les créatures naturelles, par rapport à la louange traditionnelle que chantent les éléments eux-mêmes suivant le lyrisme des Psaumes, lorsqu'ils dansent et battent des mains en face de Dieu. Dans les Psaumes, eux-mêmes, on ne trouve précisément pas les mots "frère", ni "sœur" adjoints aux éléments. Il n'y a pas l'articulation poétique ni christologique du frère, dans l'esprit de l'épître aux Hébreux, exemplairement. En outre, il est vrai que la culture médiévale de la courtoisie introduit dans l'histoire de la civilisation occidentale non seulement une politique, mais aussi une poétique : une capacité d'exprimer d'une manière *singulière* ses sentiments face à ce qui en paraît justement dépourvu.

### Une culture de la joie

L'expression personnelle du sentiment : cela est fondamental pour fonder une culture nouvelle. Flemming, professeur de littérature romane à Harvard, a bien montré dans un beau petit livre sur la littérature franciscaine qu'il fallait comprendre la pensée, l'expérience, l'évangélisme franciscain comme une culture, mais pas comme n'importe quelle culture, une "culture de la joie". C'est profondément vrai : tout François est louange. Pourquoi la joie ? Quand on a renoncé à la rapacité du riche, à la rébellion et à l'envie du pauvre, lorsqu'on a renoncé à posséder ou à vouloir posséder, soit à la place des autres, soit à posséder plus, une autre civilisation est sûrement en train de se mettre en place, une autre tradition culturelle est en train de s'introduire dans la civilisation occidentale.

Un exemple concret : Dame Pauvreté. Dans l'intimité même de François, c'est une création poétique d'une importance étonnante, dont les prolongements vont bien au-delà de François, comprenant les inventions ultérieures du Mariage mystique avec la pauvreté entourée de ses humbles dames d'honneur, Obéissance et Chasteté, donnant lieu à de magnifiques tableaux italiens comme ceux de Sassetta au XV<sup>ème</sup> siècle, de pures merveilles... Cette Dame pauvreté rejoint la dame philosophique de Boèce – la consolatrice du prisonnier, condamné injustement comme Socrate dans sa prison (il y a toujours eu un lien profond entre l'esprit franciscain et l'esprit socratique) –, mais encore, évidemment, la Béatrice de Dante. Il y a un lien entre Dame Pauvreté comme consolatrice au sens presque sapientiel, et une ouverture initiatique vers une union paradisiaque avec le Seigneur : la Dame qui nous attire pour nous mener vers le Paradis, ainsi Béatrice... Ces créations poétiques sont multiples : songeons encore aux romans spirituels de Raymond Lulle taraudé par la restauration des liens avec les gens qui professent le judaïsme ou l'islâm, et la création d'une logique universelle des savoirs que relèvera Leibniz et son esprit œcuménique.

La culture franciscaine, c'est une tradition qui se constitue comme culture de la joie, du chant – le *Cantique de Frère soleil* –, poétique de la pauvreté, qui s'est ramifiée dans le théâtre franciscain médiéval, mais encore celui du Nouveau Monde au XVI<sup>ème</sup> siècle. Les historiens de la naissance du théâtre religieux en Angleterre montrent le lien avec le pathétique franciscain. En musique, relevons les ramifications superbes des écoles franciscaines de musique : avec Ludovico da Viadana à l'époque baroque, avec Martini au XVIII<sup>ème</sup> siècle, ami de Mozart... C'est toute une culture, une transmission, une tradition de la joie.

## Un souffle immense

La tradition franciscaine, il faut la saisir au sein d'un souffle immense, en lien avec le déploiement des arts, des lettres et des sciences : notamment celles des géographes ou des cosmographes, comme le vénitien Coronelli, ministre général des Conventuels, invité par Louis XIV pour établir des planisphères, selon une vision mondialiste très tôt partagée par l'historiographie franciscaine. Dans un couvent du Brésil, saint François est représenté entourant le globe avec sa corde pour le donner tout entier au Christ : le monde entier est pris dans le filet franciscain. Parmi ces globes de Coronelli, qui seront exposés à Marly avant de l'être aujourd'hui au Grand Palais de Paris, certains ont un diamètre – prouesse technique à l'époque – de quatre mètres.

Il faut aussi tenir compte des mouvements profonds comme la culture du Latran, liée au concile de Latran IV (1215), que les franciscains ont beaucoup répandue. Les franciscains ont surtout développé, jusqu'à Bernardin de Sienne, le rôle de la prédication vivante : ainsi les sermons pathétiques, mélodramatiques, théâtraux... Sans oublier les manuels de confesseur : les franciscains ont été de grands confesseurs ; cette lignée correspond à tout le mouvement de l'intériorisation, de la prise de conscience, de la liberté : "Je ne vais pas au Corps de Christ sans la liberté" ! C'est un des grands messages de Latran IV. Autrement dit, il faut d'abord se confesser avant de communier ; cela qui signifie *prendre conscience de soi* comme sujet responsable de ses actes : "J'accède au Corps par la liberté". Le refus de fonder la morale sur la seule nature ou finalité naturelle, c'est typiquement franciscain.

Même si ces lames de fond ne sont pas directement liées à l'Ordre franciscain, les Franciscains ont donné une orientation décisive, un pli singulier à cette manière de prêcher, de dispenser l'Évangile, d'inviter les laïcs à rentrer en eux-mêmes et à ressaisir leur vie, à quitter la religion comme perfection monastique autant que minutie culturelle, obsession rituelle, loi naturelle, pour la religion de la puissance volontaire, au sens évangélique du terme : entendons par là le "Je veux fermement..." ou le "Je ne veux pas..." du *Testamentum* de François ; cette affirmation de la volonté de la sagesse primordiale, de la pauvreté voulue, de la *libre* minorité, si éclatante et presque lancinante ou récurrente dans le *Testament*.

Une tradition vivante est précisément une forme de *répétition comme ressaisissement*. Une *reprise*, une répétition au niveau spirituel comme au niveau culturel, n'est jamais simple répétition mécanique. Une répétition est toujours une sélection. Implicitement, on fait des choix qui peuvent révéler des antinomies, c'est-à-dire des traits qu'on ne choisit pas, soit parce qu'on ne peut pas tout choisir, soit parce qu'on n'a pas envie de choisir certains traits avec lesquels on est en conflit. Une répétition comprend toujours une antinomie et une *sélection exclusive*. On imite et, en même temps, on rejette. Mais ce qui est encore plus intéressant, surtout en ce qui concerne les vies de saints, les modèles, les idéaux, c'est que se passe, au cœur de la reprise vivante, non seulement une sélection mais une *diffusion*, car celui qui imite favorise la communication de ce qu'il imite. Vous connaissez l'expression : "C'est un génie inimitable". Mais un génie inimitable serait un pauvre type, parce que personne ne le saurait, qu'il est inimitable.

Ce qui est intéressant avec François, avec le Christ, comme avec toutes les figures qui nous forgent et qui nous constituent, c'est que l'on opère toujours une sélection, mais cette sélection est aussi une forme de diffusion. En passant une vie au crible du discernement, on le passe, on transmet le génie unique, on le multiplie, on communique ce qui est singulier, incommunicable, le plus vif secret. C'est le problème de la communauté chrétienne qui multiplie Jésus-Christ. Nous retrouvons ici la fameuse formule de Bossuet : "L'Église, c'est le

Christ dispensé.” Et en tant que franciscains, nous dispensons saint François. Nous l'imitons dans la louange pour ce don singulier que Dieu a fait à l'histoire des hommes, nous le reprenons, le ressaisissons, mais nous sélectionnons, nous rejetons tous, chacun à notre manière, des aspects de saint François. Aucun franciscain, personne, en réalité, n'accepte tout de saint François. Et nous diffusons seulement ce que nous en avons retenu, ce qui sera à son tour capté par d'autres : d'où les problèmes de fractures à l'intérieur des traditions, et de la transmission controversée des figures de François.

## La pauvreté comme concept construit

Prenons par exemple, la question de la pauvreté qui est une question centrale. Dans notre *Groupe de recherches franciscaines*, mis sur pied il y a deux ou trois ans, nous avons travaillé cette question notamment parce qu'un groupe d'historiens de Dresde avait engagé une réflexion sur ce sujet comme “concept qui a une fonction”. La pauvreté, ce n'est pas seulement être pauvre au sens économique, ou symbolique, ou même christologique, spirituel et théologal. La pauvreté, ça sert aussi à quelque chose.

Ça sert, comme mythe, pour fonder ou refonder une communauté : “On en appelle à la pauvreté”. La pauvreté est enrôlée pour réformer, critiquer le passé, mettre à jour des dérives, des interprétations laxistes ou rigoristes, reconstruire une herméneutique, des règles de lecture, une tradition. En effet, la pauvreté n'est pas une simple vertu évangélique, un vœu religieux ou une Dame configurée dans le contexte d'une spiritualité courtoise. Ça peut servir à réformer une communauté, comme point d'Archimède pour soulever des siècles, comme leitmotiv du genre de celui-ci : “On a quitté la Très haute pauvreté, l'*Altissima poverta* ; il faut repartir de la Très haute pauvreté.”

Ça peut servir aussi, par exemple, à empêcher l'hémorragie des Observants vers les Capucins, au XVI<sup>ème</sup> siècle : “Nous, on est vraiment pauvres”. Inutile d'aller voir ailleurs ! Ça peut servir aussi *ad extra*, face à la réforme protestante : “Les Protestants, ils s'enrichissent sans vergogne. Nous, on est pauvre.” La pauvreté sert alors de raison sociale ou de facteur de visibilité d'une communauté par rapport aux autres, soit aux communautés nouvelles, soit aux communautés plus anciennes, surtout si elles sont proches. Ainsi, la pauvreté peut servir à une identité, face aux Dominicains : “Oui, ils se disent aussi un Ordre mendiant, mais sur le chapitre de la pauvreté, nous, on est fidèle aux sources.”<sup>2</sup>

L'invocation de la *pauvreté* peut servir à une politique contre les études et donc, finalement, contre la prédication informée, car pour enseigner la parole de Dieu, il faut apprendre à la connaître, et cela réclame habituellement autre chose que l'inspiration directe de l'Esprit saint: les livres que l'on prétend pourtant inspirés par lui ! Alors le slogan est du genre : “Les livres, ça coûte cher; nous sommes des fils de la pauvreté, il ne faut donc pas acheter de livres.” On s'imagine ainsi que l'on parle de pauvreté, mais en fait, on fait du “maoïsme” à la petite semaine : on fait retourner les intellectuels aux champs. On dit “pauvreté”, mais ce sont des armatures idéologiques ; armatures qui, parfois, ne sont d'ailleurs pas sans receler des aspects positifs et dynamisants. De même que le motif moderne de l'expérience spirituelle distinguée de l'exégèse biblique savante, comme on le voit chez Ignace, Fénelon ou Madame Guyon par exemple. Ce qui implique finalement les « illettrés » (en latin du moins), les laïcs, les femmes, et finalement les enfants dans un monde qui,

---

<sup>2</sup> Sur cette question de la singularité du mouvement appelé finalement « mendiant » et sur la pertinence ou l'impertinence de ce genre d'appellation, voir notre étude à caractère historique : *Spécificité des Ordres Mendians*, in *L'Orient des dieux*, Beyrouth, 2005, volume 5, pp. 63-82. Etude critique reprise intégralement en ligne sur notre site web : [www.bernard-forthomme.com](http://www.bernard-forthomme.com)

naguère, avait tendance à les forclore.

Quoi qu'il en soit, le concept de pauvreté fait partie de traditions ou d'élaborations conceptuelles qui peuvent servir simultanément le zèle, la ferveur spirituelle, la pensée, mais également les institutions anciennes, réformées ou nouvelles, servir ainsi de principe normatif d'attitudes très pratiques, concernant la formation des Frères, le positionnement vis-à-vis des collègues dans la même famille spirituelle, parmi les Ordres mendiants, face à la Réforme, vis-à-vis de la rupture au sein même de l'Ordre : faut-il rompre ou refonder ?

Il y a donc une multiplicité d'approches. C'est la même chose dans les pratiques de Mission, puisque la Mission est une forme de transmission : il y a des évolutions historiques mais aussi idéologiques. Les historiens des Missions ont montré qu'il y avait au moins deux grands modèles : la Mission par contiguïté, ou par dilatation, et la Mission par solution de continuité, la Mission utopique : par exemple, la Mission des Frères au Mexique (fin du XV<sup>ème</sup> - début du XVI<sup>ème</sup>). Autrefois, les monastères opéraient la Mission à partir du monastère, par contiguïté, ou bien par relais, de monastère à monastère. Par exemple, les Dominicains en Arménie : un Frère latin et un Frère arménien, deux par deux, vont de monastère en monastère, ou de couvent en couvent.

Le modèle par contiguïté risque de créer, dans une certaine mesure et sans le vouloir, un clivage entre les villes et les campagnes. Ainsi pour l'évangélisation monastique à partir des monastères situés dans le monde rural : que deviennent les villes ? D'où le problème des franciscains, et des ordres mendiants, inquiétés par l'évangélisation dans les Cités. En outre, que devient le rapport entre l'Orient et l'Occident ? D'où la tendance des mendiants à préférer le modèle discontinu, et même de rupture, dans le contexte de l'utopie eschatologique. Si les Frères, sur le continent européen, ne veulent pas de réforme, ne veulent pas retourner à la vraie pauvreté, si les Musulmans sont insensibles à toute tentative de conversion, si les Protestants sont véritablement fermés à l'Eglise romaine, on ira fonder le Royaume de Dieu aux Amériques, dans le Nouveau Monde ; on va entreprendre une mission qui va sauter les obstacles et les divisions anciennes. Ainsi le Royaume des cieux sera anticipé dans une vie tout à fait différente.

## Les refigurations de François

Revenons finalement à quelques images de saint François. C'est là que nous comprenons au plus près et au plus fin le travail de la tradition et du choix ; car si nous prenons les vies anciennes, par exemple *Celano I* et *II*, nous découvrons, à l'intérieur de chaque biographie, les figures irréductibles de saint François, surtout dans *Celano II* qui rassemble plusieurs témoignages dont les arêtes ne sont pas amenuisées.

On n'arrive pas à unifier complètement saint François : il y a le saint François comme image de la sainteté, ou comme *speculum* c'est-à-dire miroir de la sainteté ; or un *speculum*, ce n'est pas la même chose qu'un homme. Nous trouvons là une dimension pédagogique et même initiatique, mais il ne s'agit pas simplement de Monsieur François d'Assise. Il est justifié par le succès de l'Ordre et modèle institutionnel, peu imitable en lui-même chez Bonaventure, malgré ce qu'affirme le début de la *Legenda*. Il en va de même, serait-ce sur un autre registre, lorsque François est offert comme *imago perfectionis* ou comme *alter Christus*. Idée de l'autre Christ qui va trouver une fortune de plus en plus croissante, en dehors des idéologues du succès de l'Ordre (l'*Anonyme de Pérouse*, antithétique à la *Légende de Pérouse*, attribuée en partie à Léon, chantre de la faillite de l'Ordre, le tout étant rédigé entre *Celano I* et *II*), notamment chez ceux qu'on appelle Spirituels, mais aussi dans l'idéologie des *conformités* qui va exemplairement d'Arnaud de

Sarrant à Barthélemy de Pise . Il est intéressant de souligner aussi que, chez Bonaventure, prend force l'image apocalyptique de l'Ange du sixième sceau. Image qui insiste sur le dynamisme prophétique de François, et qui ouvrira finalement la question de l'âge spirituel ou celle de l'Evangile éternel ; thème qui va trouver une fortune particulière chez les Spirituels.

Toutefois, chez Bonaventure, saint François, c'est avant tout l'*exemplum* dont on atténue les aspects les plus singuliers. Le Ministre Général reprend, médite Celano, et d'autres sources. François se configure alors comme un exemple pour la communauté, ce n'est pas seulement un homme saint et un prophète qui ouvre une nouvelle intelligence de l'histoire et lui confère un dynamisme dégageant des perspectives neuves. Par contre, aux yeux de frère Léon, selon Salimbene de Adam (1221-1288), saint François, c'est le Fils de l'homme. Qu'est-ce que le Fils de l'homme ? Bien des exégètes peinent à savoir ce qu'est le Fils de l'homme dans le Nouveau Testament.

Pour résumer cette immense question, il y a là au moins deux éléments : le Fils de l'homme lié à la mission prophétique : c'est un prophète. Et le Fils de l'homme, comme anticipation eschatologique, lui-même personnage du futur ; vue sous cet angle, la miséricorde de Dieu s'anticipe alors en François, dès maintenant, comme elle s'est anticipée en Jésus. Ajoutons à tout cela, les Frères qui relisent l'Ancien Testament, tout en voyant saint François dès son ouverture. Ainsi par exemple, dans un manuscrit d'Assise du livre de la Genèse, daté du XIII<sup>ème</sup> siècle : François y figure, en marge du texte, comme nouvel Adam, nouvel homme, avec le Christ. Ainsi, saint François n'est pas seulement *renovator* du christianisme (Ubertin de Casale), mais véritablement un *homo novus*, un nouvel homme (cela nous rappelle l'image que Saint Paul attribue au Christ ; elle est ici attribuée à François). C'est seulement iconographique, et dans un premier temps, on n'ose pas l'écrire.

Dans un autre manuscrit enluminé de la même Genèse, également daté du XIII<sup>ème</sup> siècle, c'est François stigmatisé qui est peint en face du verset "Fiat lux", comme si la lumière qui sortait pour la stigmatisation, était celle-là même de la lumière originaire du monde réclamée par l'injonction créatrice. Ce qui constitue une nouvelle interprétation, certes profonde, de la création et de la lumière dans la Genèse, car elle lui confère une dimension anthropologique inouïe. Ce qui extrapole l'idée christologique ancienne du Christ comme modèle du monde dont Dieu se sert pour créer. La lumière n'est plus simplement cosmique ni même christologique, celle d'un logos primordial, mais liée aux plaies d'un homme mort récemment ! En le rencontrant, en touchant ses plaies, on touche comme la lumière qui a créé le monde à l'origine, et le recrée meilleur encore qu'il n'était !

Il faudrait aussi évoquer toutes les images du François eschatologique et apocalyptique dans la tradition des Spirituels au XIII<sup>ème</sup> siècle et au suivant : ainsi chez Pierre de Jean Olivi (Olivi), Ubertin de Casale ou Ange Clareno... Comme ils ont le sens de la fracture, ils ont le sentiment qu'une part de François, de son *intentio*, a été perdue. Un livre récent, publié par un médiéviste de l'Université von Humbolt de Berlin, consacre un chapitre entier à l'interprétation articulée par Olivi de l'*intentio* de François. La vérité apparaît d'abord une *intentio*, et seulement ensuite une *conformitas* ; est vrai ce qui est en conformité avec le Christ. Ceci est propre aux franciscains. Chez Thomas d'Aquin, la vérité se donne comme *adaequatio rei et intellectus*, l'adéquation de la réalité et de l'intellect. Quelle différence dans la perception de la vérité ! Quelle profondeur aussi ! Et quel profond clivage entre une vérité comme *adaequatio*, et une vérité comme *intentio*, qui constitue, archéologiquement, l'ancêtre du motif, de plus en plus envahissant au XIV<sup>ème</sup> et XV<sup>ème</sup> siècles, de la *conformitas*. D. Perler a donc fait toute une étude en comparant la théorie de l'intentionnalité au Moyen Age, depuis Olivi et le dominicain Thierry de Freiberg, jusqu'à Duns Scot, le grand maître de ces questions. Or, les Spirituels lettrés ont été considérés comme des rigoristes fanatiques, ce que

certaines pouvaient être sans doute. En réalité, ils pensent aussi la vérité de manière nouvelle, comme intentionnalité ; ils ne la pensent pas comme Aristote. Ils donnent aussi une autre image de François. Ils créent une tradition particulière parce qu'il y a, chez eux, l'épreuve de la contradiction et de la perte (à tort ou à raison) par rapport à l'*intentio* franciscaine. Il y a une souffrance des Spirituels ; c'est clair à la lecture de leurs écrits. Pour eux, il faut retrouver, il faut repartir de cette *intentio francisci*.

Cette problématique va revenir à la Renaissance et lors de la Réforme, pas seulement dans la réforme semblable à celle des Capucins. Même si le mouvement des Spirituels est vaincu, bel et bien mort au XIV<sup>ème</sup> siècle, le mythe tendra à le faire revivre à l'époque moderne. Or la réforme capucine est plus dépendante du champ de réformation actif chez les Jésuites ou autres Théatins ou Récollets, que du courant eschatologique des Spirituels. Et ce sont les Observants (en un sens les plus conservateurs), non pas les Capucins ou les Récollets, qui donnent un accès aux opuscules de S. François (outre la Règle et le Testament), et à la mémoire des Spirituels !

La configuration de François est aussi l'objet d'un retravail suivant la tradition mystique en pleine émergence. Les mystiques investissent de plus en plus la figure de François, non seulement sous les traits du nouvel Adam, mais aussi comme nouveau Moïse : car François, le législateur, s'attaque au veau d'or ; il réduit le veau d'or en poudre, disent les Récollets. Toute cette perception symbolique est extrêmement riche : Moïse est à la fois celui qui est contre l'idolâtrie, celui qui est le législateur d'une nouvelle communauté, et celui qui dirige la communauté vers la terre promise. C'est quelqu'un qui est toujours avec la communauté en exode, appauvrie, dépouillée de tout.

C'est pourquoi, dans mon petit livre sur les stigmates, pour sensibiliser les lecteurs à cet aspect trop peu étudié, j'ai tenu à mettre un saint François en *dédoublé*, parce que le dédoublement dans l'iconographie médiévale, comme l'ont très bien montré les spécialistes, représente toute la *communauté*. Les stigmates ne peuvent être comprises seulement comme une aventure psychologique personnelle ; non, c'est le travail de réappréciation de toute une communauté en devenant s'interrogeant sur son avenir. Le manuscrit de Rome, placé en première page de ce petit livre, suggère en toute évidence à la fois la prédication et le témoignage de la communauté : d'où l'importance de la figure de Moïse, et de celle de Jean-Baptiste, premier nom de saint François dans certaines traditions. On sait, par ailleurs, l'importance de la question moderne de la vie monastique, car elle est mise en cause par la Réforme, et se cherche de solides ancrages, retravaille sa tradition. D'où l'importance de l'iconographie, et des figures symboliques : François, nouveau Jean-Baptiste ! Et ne parlons pas de l'*alter Christus* : les mêmes termes ne signifient pas la même chose chez Barthélemy de Pise, chez Bonaventure ou chez un Celano.

Après cette grande efflorescence, à la fois historiographique, symbolique et mystique, cet approfondissement, cette intériorisation, cette relecture biblique avec ses personnages anciens configurant François et l'enracinant dans l'Ancien Testament jusqu'à l'origine de la création, – ce qui traduit la perception extraordinaire des frères de la nouveauté inouïe de l'*homo novus*, et pas seulement une rhétorique –, après ces vagues, notre regard est confronté à l'événement d'une telle nouveauté chez François que les innombrables biographies ne parviennent pas à l'épuiser !

Or, soudain, au XVIII<sup>ème</sup> siècle, c'est terminé ; on ne comprend plus : “Qu'est-ce que ce va-nu-pieds ?”. Voici ce que déclare un personnage d'une pièce de Voltaire : “Cet extravagant François d'Assise, cet énergumène de Dominique, cet insolent Norbert ! François est un fanatique en démence, qui marche tout nu, qui parle aux bêtes, qui catéchise un loup, qui se fait une femme de neige”. Et mis en vers, cela donne cet exercice de sarcasme qui vise

d'ailleurs les frères mendiants plus que S. François, mais il n'échappe pas lui-même à une incompréhension profonde :

*“ J'aime assez saint Benoît ; il prétendit du moins  
Que ses enfants tonsus, chargés d'utiles soins  
Méritassent de vivre en guidant la charrue,  
En creusant des canaux, en défrichant des bois.  
Mais, je suis peu content du bonhomme François.  
Il crut qu'un vrai chrétien doit gueuser dans la rue  
Et voulut que ses fils, robustes fainéants,  
Fissent serment à Dieu de vivre à nos dépens.  
Dieu veut que l'on travaille et que l'on s'évertue :  
Et le sot mari d'Ève, au paradis d'Eden,  
Reçut un ordre exprès d'arranger son jardin.  
C'est la première loi donnée au premier homme  
Avant qu'il eût mangé la moitié de sa pomme.”*

(*Epître à Madame Denis*, XCI, 14 mars 1761).

C'est profondément l'esprit du temps, et c'est sa méprise complète. Comme tous les spécialistes du capitalisme l'ont bien montré, Max Weber et bien d'autres, le capitalisme n'est pas né seulement à Genève, mais dans tous les monastères cisterciens. Saint Bernard a beaucoup fait évoluer la notion de *travail*. Et saint François également : la modernité du travail est déjà dans le *Testament* et dans la *Règle*, dans le “Je veux travailler de mes mains” : ce n'est plus seulement ici, comme au désert, un désir d'occupation pour éloigner l'*acédie*, l'ennui ou un lancinant désœuvrement, même si ce n'est pas encore le *burn out* moderne<sup>3</sup>. La critique que Voltaire représente contre saint François est alimentée par la culture ouverte par saint Benoît, saint Bernard et saint François.

Après cet épisode, le mouvement romantique change du tout au tout et ouvre des perspectives complètement nouvelles. Ce qui est intéressant avec Görres et Ozanam, qui ont ouvert le feu nouveau, c'est qu'ils ont le mérite d'intégrer François, non plus seulement dans l'histoire religieuse, mais dans l'histoire culturelle de l'Occident, et dans l'histoire de la création artistique — voyez l'ouvrage d'Ozanam sur la littérature italienne ! François est replacé dans un contexte : c'est ici le contrecoup positif de la critique du XVIII<sup>ème</sup> siècle. François n'est pas venu de nulle part, et le regard devient positif. Viennent alors les travaux historiques qui s'égrènent jusqu'à Sabatier, en passant par Renan. Malgré ou à cause de l'enracinement ombrien de François, les historiens romantiques aiment à en faire ressortir l'aspect « génial ». Aspect qui plaira beaucoup à Renan, car essence du religieux à ses yeux, comme on le surprend dans le fameux compte-rendu critique du livre, bien antérieur à celui de Sabatier, que l'historien protestant Karl von Hase a consacré à François en 1856 : “Finalement, grâce à François, je peux croire que Jésus était *possible*”. De manière à la fois très kantienne et fort traditionnelle, finalement, les saints montrent que l'Évangile est réalisable et possible. Nous *pouvons* l'Évangile : nous avons bénéficié de saint François, il y a eu les Apôtres, et tous les saints.

Et Paul Sabatier, de son côté, pose la question carrément en termes de civilisation. Ce qui obsède Sabatier, dès l'introduction de son ouvrage fameux de 1894, c'est de savoir comment faire vivre les institutions : « Quel est le problème de notre civilisation et de nos

---

<sup>3</sup> Sur la question du travail et de l'*acédie*, voir notre ouvrage : *De l'acédie monastique à l'anxi-dépression*, Les Empêcheurs (Seuil), Paris, 2000, pp. 361-388 (chapitres consacrés à François et à Bonaventure).

institutions ? demande-t-il dans sa Préface. Il y a un abîme entre notre liberté politique, que nous avons acquise à la Révolution, et notre liberté religieuse. Nous n'avons pas encore conquis notre conscience religieuse. Ni François, ni la Réforme, n'ont réussi à faire passer cette conscience de soi du religieux au même titre que l'on a dans notre monde la conscience politique ». Combien cela est encore vrai aujourd'hui ! Tout le monde révère notre liberté politique, notre indépendance et notre autonomie, mais où parle-t-on, pour faire vivre nos institutions civiles et démocratiques, de l'importance de la singularité d'une vie intérieure ? Où entendons-nous cela chez nos politiques ? On a l'impression que nos institutions vont vivre toutes seules, que l'Europe va se faire mécaniquement. Quelle illusion ! «L'importance des hommes comme François, dit Sabatier, est d'avoir essayé *d'émanciper les hommes*, pour que les institutions tiennent, et qu'une fracture ne s'instaure pas entre une liberté politique et une liberté spirituelle fondée sur une vie intérieure».

Aujourd'hui, beaucoup sont attirés par n'importe quoi. On ne croit plus à rien dans le christianisme, et on est prêt à croire à tout en dehors de lui. Symptôme d'un fort déficit de maturité ! Tant d'infantilisme qui se confronte à une majorité citoyenne qui, elle, bénéficie de la liberté morale et politique ! Après son importante *Préface*, Paul Sabatier entend précisément travailler sur la vie de ce François qui a essayé d'empêcher que notre civilisation croule, et pas seulement l'Eglise romaine. Ce n'est pas simplement l'Eglise qui risquait de s'effondrer, c'est toute la civilisation sise en Occident ! Mais pour Sabatier, il faut chercher le document primordial, la recherche de la biographie matricielle, la *legenda antiquissima* (*Speculum perfectionis* attribué à Léon) à l'invention et à la réfection de laquelle il a consacré pratiquement toute sa vie de chercheur. Face à cette orientation, l'école allemande se développe dans la continuation de von Hase, avec Walter Goetz jusqu'à K. Esser. L'école romantique de Görres entendait aussi comprendre François par ses propres écrits. Chez Manselli, on retrouve cela, même si l'écrit de référence est bien ciblé : le *Testament*. Le mot d'ordre est alors, pour faire bref : pas de Bonaventure ! Or, selon nous, on ne peut pas comprendre François sans les frères et l'Institution. Le chemin ne va pas de l'intuition pure ou prophétique à l'institution qui la trouble ou la dégraderait, car c'est l'institution elle-même qui engage à retourner à l'intuition, à la retrouver à chaque époque. C'est elle qui donne mission à Holzappel et à Esser de retourner aux sources !

Or l'école anti-institutionnelle, son romantisme de l'intuition (cf. Th. Desbonnets) a le désavantage d'enfermer François sur lui-même, et à ne pas voir dans l'Institution une instance herméneutique permanente, une instance de vie de la *Regula*. François n'est pas que François. François est complexe : en lui, il y a du Bernard de Quintavalle, du Léon, du frère Elie... Mais le génie de Manselli, prolongeant Sabatier, est d'enregistrer ces rôles dans la figure même de saint François. On n'est toutefois pas ce que l'on écrit, pas plus que l'on est seulement ce que l'on fait. Dans les années '30 toute une philosophie, l'existentialisme, nous travaille malgré tout dans ce sens, et les historiens n'y échappent guère. Toute cette école a contribué à mettre en valeur la force structurante de l'écrit personnel et de l'identification à l'acte. Aujourd'hui, d'autres chercheurs ouvrent d'autres perspectives.

En résumé, la période de recherche de la biographie matricielle (Sabatier), a fait place à l'importance centrale des *Ecrits* de François (Esser) mis en évidence pour contourner l'incertitude des sources et tenter de résoudre ainsi la fameuse question franciscaine. Une variation importante de cette optique a été mise en œuvre par Manselli lorsqu'il a élu un texte parmi ces *Ecrits* pour structurer la vie de François, en négligeant excessivement les données qu'il juge trop typiquement « augustiniennes » de l'enfance et de la jeunesse de François, suivant Celano. Mais ce rôle herméneutique attribué au *Testament*, est contesté par le courant qui choisit plutôt la *Regula non Bullata* et le *Sacrum Commercium* comme instances majeures d'interprétation, car le *Testament* semble trop loin des sources, du mouvement originaire où la

pauvreté signifie d'abord une critique de la puissance économique, sociale et politique (cf. D. Flood et M. Cusato). Enfin, cette optique elle-même est contestée par les courants narrativistes et institutionnalistes, étroitement liés, qui mettent en valeur les usages narratifs et institutionnels de la pauvreté comme l'herméneutique narrative et institutionnelle des *Règles* ou des lieux de Mémoire du type de Saint-Damien (la légende clarisse du Christ qui parle à François), de la Petite-Portion originaire, ou de l'Alverne avec ses reliques, sans parler du trompe-l'œil du *Sacro Convento* (Groupe de Dresde, G. Buffon). Ajoutons encore l'approche critique de l'émergence iconographique et liturgique de François, de leurs influences sur les textes du premier siècle franciscain (Ch. Frugoni).

Chers amis, nous arrivons à la fin de notre parcours. François dit que personne ne lui a montré le chemin. Aujourd'hui, cette phrase plaît énormément. Bien sûr, c'est la grâce qui lui montre le chemin. Mais quand on ne connaît pas la grâce, on comprend qu'un homme a fait son chemin sans qu'on le lui montre. Les expressions : "Je veux... Je ne veux pas... Je veux fermement..." , tout cela plaît à nos contemporains. Sans négliger pour autant l'angoisse ou le risque d'incapacité du « volo » qui percent dans le *Testament*, de manière exemplaire. Aujourd'hui nous sommes dans une dialectique de la puissance et de l'impuissance, et non plus de la loi ou de sa transgression, d'une angoisse obsessionnelle. Prenons par exemple, la technique : elle est une formidable emprise de puissance et, en même temps, une inquiétante détresse, une redoutable fragilité ; car elle change constamment (vos ordinateurs ne sont jamais à jour, tombent en panne... et l'on ne sait pas bien s'en servir, ou de manière assez optimale, au maximum de leurs capacités illimitées, mystérieuses). La technique est un vecteur de puissance et un véhicule d'impuissance. Pour se construire, comme on aime à dire insolemment aujourd'hui, il faut être capable de manipuler les leviers de la puissance, et chacun ne le peut, du moins au même degré. Que deviennent, dans ce monde, ceux qui ne trouvent pas les ressources suffisantes pour soi-disant se construire, dans le mépris de la mémoire, des récits croisés, des institutions porteuses, du don de l'être et de la provocation initiale à la liberté ?

Nous sommes dans une culture de la force et de la puissance, mais une *puissance sans miséricorde*. Dans un monde où l'on devrait se construire sans modèle, sans que personne ne vous montre la voie, que faut-il faire ? Or pour nous, François reste aussi une énigme ; en un sens, il ne nous montre pas la voie. Néanmoins, comme lui, nous avons à faire le même chemin de liberté, de vouloir ferme, de libération fraternelle ; c'est une manière de lui être fidèle, et d'être surtout fidèle à l'inspiration de l'Esprit Saint qui l'animait. Manière avant tout, au sein de notre monde de la puissance et l'auto-construction de soi par soi, de l'impuissance et de la destruction de soi par soi, de la surcharge, d'essayer toujours de *marier la puissance avec la miséricorde*, comme le disent déjà certains Psaumes, et les commentaires qu'en délivre saint Augustin.

\* \* \*

## La miséricorde : une tradition vive

Aujourd'hui, notre monde souffre surtout de puissance sans miséricorde. Mais qu'est-ce donc que la miséricorde ? C'est précisément une tradition vive, c'est une répétition vivide, une reprise comme un printemps somptueux et une patience bourgeonnante, une répétition différentielle, sélective, créatrice et dispensatrice du libre choix au sein du passé. L'absence de miséricorde, c'est la loi qui ne se répète pas ; comme une mère sévère, ou un père intraitable, qui dit à son enfant, avant de le gifler : "Je ne te le dirai pas deux fois".

La miséricorde répète inlassablement. Il faut retrouver un sens miséricordieux dans la répétition. Quand on est miséricordieux, on ne craint jamais de reprendre les choses. Ce n'est jamais définitif comme un nœud tranché au lieu d'être dénoué. Nous sommes dans une société où surgit parfois l'impression qu'on ne peut plus se reprendre, d'un destin auquel on ne peut opposer qu'une rébellion suicidaire, la miséricorde du glaive. Nous sommes obligés de nous construire, nous sommes poussés à une autonomie formidable et, en même temps, nous sommes confrontés à cette surcharge obscure de nous-même, à cette déchirure de soi avec soi sans pouvoir s'échapper de soi par le *sym-bole*, à une sorte de possession *diabolique*, donc à cette fatale fragilité.

La miséricorde ne nie pas simplement cette déchirure : la guérison n'est pas négation, mais enrôlement de l'énergie nécessaire à la souffrance, de la vie indispensable à la douleur, de l'espérance au fond de la détresse, force encore de la détresse, courage dans la mélancolie qui fait le premier pas lent. La miséricorde enrôle ce souffle douloureux pour décoller de moi dans le service d'autrui, dans l'*hospitalité*, dans l'invitation de l'autre et des autres au cœur du secret, passage même du secret qui se noue en se confiant ! L'*hospitalité*, c'est la répétition par excellence, la reprise comme miséricorde, là où l'un est déjà deux pour faire un, car là, tout se dit déjà deux fois, se reprend, se redit ! L'*hospitalité*, c'est quand je dis deux fois ce que j'ai à dire à l'enfant rebelle, au factieux en moi : c'est quand je suis cette hostie où l'ost, l'armé hostile, se transforme en hôte.

Il doit y avoir aussi un surcroît de miséricorde hospitalière, parce que la *haine* aussi est une reprise. Il y a bien deux formes de reprise : la haine hostile et la miséricorde hospitalière. En thérapie, il en va de même : répéter, raconter ses malheurs, voilà qui peut soit les aggraver, soit aider à les guérir. La haine répète ; elle a du *res-sentiment*. Heureusement, la miséricorde aussi est têtue, et plus encore peut-être que la haine : elle reprend, comme une véritable tradition. On ressaisit cette reprise même pour un nouveau printemps, et pour que, dans notre société de puissance privée de miséricorde, cette société de puissance inouïe et d'impuissance scandaleuse, cruelle, intraitable, la récurrence vivifiante soit une guérison incluant toutes les rechutes, ou cette *reprise miséricordieuse*.

\* \* \*

© Bernard FORTHOMME  
(Paris, Centre Sèvres)

