

**Giovanni Miccoli**

**BONAVENTURE ET FRANÇOIS**

**Traduction André Ménard**

**BRON**

**2010**

**Giovanni Miccoli,**

***Bonaventura e Francesco***

In

**FRANCESCO D'ASSISI,  
REALTA E MEMORIA DI UN ESPERIENZA  
CRISTIANA.**

**Einaudi Paperbacks 217, Torino, 1991,**

chapitre 8  
pp.281-302.

Trad. A. Ménard.

## BONAVENTURE ET FRANÇOIS

Bonaventure a été Ministre Général des Frères Mineurs pendant près de dix sept ans. Mais c'est dans les neuf premières années, que se sont déroulés les trois actes peut-être les plus significatifs et les plus spécifiques de son généralat : la liquidation du groupe des frères liés de quelque manière que ce soit au scandale de *'l'Introductorius in evangelium aeternum'*, la composition de la *Vita Sancti Francisci* et la destruction qui s'ensuivit de toutes les *Legendae* antérieures consacrées à Saint François. Ce sont trois actes dont il me paraît difficile de ne pas voir le lien réciproque. Sans nous lancer, ici, dans un examen de ce que l'on sait - peu de chose - de la terminologie et des modalités du premier joachimisme franciscain, il paraît assez clair qu'il ne faut pas chercher les origines du Joachimisme des Frères Mineurs dans une sorte de 'patriotisme' de l'Ordre : celui-ci pouvait certes trouver dans les écrits de Joachim des prophéties qui l'annonçaient, lui et son fondateur, et qui expliquaient son rôle dans l'Eglise. Il faut plutôt chercher du côté des grandes difficultés qu'allait susciter chez les zéloteurs de la règle et les tenants du mythe des origines, une véritable insertion des Frères Mineurs dans l'organisation et le gouvernement de l'institution ecclésiale. Embrasser la doctrine de Joachim était une façon de se préparer aux inévitables et providentiels renouvellements et dépassement de ces structures ecclésiales qui paraissaient difficilement compatibles avec la ligne de pauvreté évangélique proposée par François. Le fait qu'il cherche à éviter toute rébellion contre l'Eglise et toute rupture avec la hiérarchie, permet d'expliquer les événements complexes et les difficultés de l'Ordre entre 1240 et 1250. On pourra souligner autant qu'on le voudra la partialité d'Ange Clareno dans son histoire franciscaine, /282/ reste qu'il dit vrai lorsqu'il affirme qu'à côté de l'accusation de Joachimisme, unique raison officielle des procédures qui, durant les premières années du généralat de Bonaventure, ont frappé quelques Joachimites notables dont Jean de Parme, il existait d'autres motifs bien réels même si on gardait le silence à leur sujet, savoir les reproches de déviationnisme adressés à l'Ordre et l'annonce d'une réforme<sup>1</sup>. En vérité, il s'agit bien de deux thèmes qui n'en font qu'un avec le Joachimisme dont ils sont à la fois la cause et la

---

<sup>1</sup> In F. Ehrle, *Die "historia septem tribulationum ordinis minorum" des fr. Angelus de Clarino* in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II (1886), p. 283 (IV trib.).

conséquence. Bonaventure commença par frapper les formes les plus avancées d'une telle position - quelques années auparavant, à la fin du pontificat d'Innocent IV, elles avaient failli compromettre l'Ordre tout entier - puis, après cette première période nécessairement répressive, il passa à un discours positif qui lui permit de supprimer à la racine toutes les raisons des oppositions, tensions et déchirures apparues dans l'Ordre et autour de l'Ordre. La rédaction d'une nouvelle vie de saint François et la destruction des légendes antérieures constituent deux moments visibles d'une oeuvre bien plus vaste qui s'efforçait de proposer pour l'histoire de l'Ordre des critères d'évaluation et des schémas de jugement différents de ceux qui avaient cours et qui tentait ainsi de changer de manière quasi imperceptible pourrait-on dire, les points de référence, les données premières essentielles, spirituelles et idéologiques, des frères et de l'Ordre. En remodelant une biographie de François adaptée à la situation présente de l'Ordre et en écartant, autant que possible, ce qui paraissait y contredire, Bonaventure cherche à éliminer au moins partiellement les références idéales des débats et discussions. Les éditeurs de Quaracchi et d'autres après eux ont voulu situer et relativiser le rôle disciplinaire et régulateur que la vie de saint François devait remplir. Il me semble cependant nécessaire de le rappeler avec insistance. Il ne me semble aucunement possible de minimiser une délibération aussi lourde de sens que celle du chapitre général de Paris en 1266 qui ordonna la destruction de toutes les légendes antérieures à celle de Bonaventure<sup>2</sup>. Elle atteste que les dirigeants des Frères Mineurs sont pleinement conscients de l'urgente nécessité d'offrir aux frères un modèle moins en contradiction /283/ avec la nouvelle situation et la ligne désormais assumée par l'Ordre. Je m'excuse de rappeler des faits encore trop peu connus, mais je ne crois pas qu'il existe quelque chose de semblable dans l'histoire de l'hagiographie et de la culture médiévale. Le décret fut exécuté, comme on le sait, avec une extrême rigueur : à peine plus d'une dizaine de manuscrits de la *Vita prima* de Thomas de Celano, peu de manuscrits de la *Vita secunda* et des *Miracula*, de rares exemplaires de la *Vita* de Julien de Spire, les rares collections des *Flores* qui remontent plus ou moins au matériau des "compagnons", bref les restes de ce qui nous est parvenu de cet ensemble exceptionnel, appartiennent pour la plupart à des monastères bénédictins ou cisterciens - le chapitre de Paris s'est préoccupé aussi des *Legendae* qui se trouvaient "hors de l'Ordre", mais en ce cas évidemment leur destruction systématique s'est révélée moins facile - ou datent d'une période plus tardive, quand surtout *ad opera* des spirituels, on avait recouru à des manuscrits privés ou à quelque rare exemplaire qui avait échappé à la destruction, et cherché à reconstruire difficilement l'image primitive de François.

Pour la lecture commune et privée, le chapitre général de Paris imposa ainsi à tous les couvents, d'adopter la *Legenda* écrite par Bonaventure : "parce que cette légende, composée par le ministre général en rassemblant les faits qu'il avait appris de la bouche de ceux qui furent presque toujours avec le bienheureux François et savaient tout cela avec certitude, *et probata ibi sint posita diligenter*" (*et parce qu'on y a mis avec soin ce qui est prouvé*). Le décret parle de toute évidence des faits certains et surs, faisant ainsi implicitement allusion à cette oeuvre de purification à l'égard de tant ces choses inexactes, imprécises, sujettes à discussion, et à cause de cela suscitant des oppositions, et que l'on trouve dans les autres textes. C'est un

---

<sup>2</sup> Cf. *Id.*, Die ältesten Redaktionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens, in Archiv. VI (1892), p.39.

discours qui suggère aussi une clef de lecture possible pour la *Vita sancti Francisci* bonaventurienne : puisqu'elle se présente comme une œuvre d'histoire - et puisqu'elle relève vraiment d'une histoire telle qu'on la pensait au XIII<sup>e</sup> siècle -, on la lira donc aussi comme une œuvre d'histoire, et pas seulement comme une réflexion spirituelle et théologique.

Faisant semblant de recueillir le sens profond de l'esprit et de la mentalité que supposaient l'œuvre et l'initiative de Bonaventure, Etienne Gilson relevait il y a bien des années "qu'il a voulu supprimer des erreurs d'ordre moral et religieux là où nous l'accusons d'avoir voulu supprimer des documents historiques"<sup>3</sup> /284/ et Damien Vorreux a repris récemment ce jugement dans sa traduction de la *Legenda maior* pour les Editions franciscaines<sup>4</sup>. Aucun doute sur la finalité pédagogique et morale de l'œuvre d'atténuation, de modération, d'oblitération assez souvent radicale des actes et faits de la vie d'un saint François qu'accomplit Bonaventure. S'il s'agissait d'accorder une absolution sur la base des intentions qui l'ont poussé, je pense qu'il ne fait aucun doute que Bonaventure la mériterait totalement. Mais c'est ce genre d'argumentation - on le choisit pour absoudre, on le choisit pour condamner - qui n'a aucun sens pour un jugement historique sur l'œuvre. Gilson est certainement un grand historien, mais sa préoccupation apologétique l'aveugle, lui fait pour ainsi dire changer les cartes sur table, quand il oppose les intentions morales, au récit et à la vérification des faits, comme si Bonaventure n'avait pas voulu, à sa façon et avec les conceptions historiques de son temps, faire œuvre d'histoire. Les deux choses ne sont pas opposées, elles vont ensemble : Bonaventure l'affirme explicitement dans le prologue de sa *Legenda* et le décret du chapitre de Paris le rappelle : c'est la "vraie" histoire de François. Dire qu'elle ne suit pas l'ordre chronologique afin de soutenir son caractère non historique et donc opposé à la mentalité d'un historien moderne, c'est appauvrir le caractère et le sens de notre étude de l'histoire.

Une histoire, celle de Bonaventure donc, qui se proposait indubitablement des objectifs moraux et édifiants, mais qui n'en voulait pas moins être de l'histoire ; le décret de destruction du chapitre de Paris se proposait lui aussi des objectifs moraux et édifiants, sans que cela veuille dire que dans ce monde-là on ne savait pas et ne voulait pas faire disparaître de la vie de François quelques choses fausses mais aussi bien des choses vraies. Et ce qui nous intéresse au premier chef, c'est justement de chercher à voir quel François Bonaventure a consciemment construit, où et comment il est intervenu sur les textes et événements qu'il avait devant lui, quel sens prend la reconstruction qu'il a opérée et finalement quelle historicité réelle - parce qu'il s'agit aussi de cela et qu'il serait absurde, /285/ de vouloir éluder le problème avec des cabrioles historicistes - quelle historicité réelle dis-je, assume cette reconstruction par rapport à François, à sa prédication et à son œuvre.

Sophronius Clasen dans une importante recherche sur la biographie bonaventurienne, parue il y a quelques années, a fortement insisté sur le sérieux, le soin et l'effort fourni par l'auteur pour établir la certitude des faits, dans l'intention de le soustraire ainsi, au moins en partie, à ce développement de l'élément miraculeux

<sup>3</sup> E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, 1953, p. 25.

<sup>4</sup> D. Vorreux, *Introduction à la Vie de Saint François d'Assise par saint Bonaventure* in Th. Desbonnets et D. Vorreux, *Saint François d'Assise. Documents, écrits et premières biographies*, Paris, 1968, pp. 568 sv..

si facilement perceptible dans les trois écrits de Thomas de Celano<sup>5</sup>. Si certaines de ses insistances, comme la présence quasi continue d'une tradition orale dans l'œuvre de Bonaventure, nous laissent perplexes, quelques-unes de ses indications et de ses ouvertures sur de nouvelles perspectives de recherche restent importantes. Il ne me semble pourtant pas que les affirmations, les jugements, les orientations de sa minutieuse analyse du texte, touchent en réalité le nœud essentiel, le centre de l'œuvre bonaventurienne. Affronter la vie de saint François c'était affronter la vie de son propre fondateur et modèle, une vie possédant une telle force et capacité de suggestion que pour en trouver une du même ordre dans l'expérience religieuse occidentale, il fallait remonter jusqu'au Christ. Il n'est pas fortuit que toute la partie centrale du prologue bonaventurien développe le thème de l'imitation de la vie de saint François, imitateur de la pureté angélique que l'on donne ainsi en exemple à ceux qui suivent parfaitement le Christ, ni que les diverses parties de la biographie, à l'exception du début et de la fin qui, pour ainsi dire, tiennent d'eux-mêmes, sont construites en recueillant une série d'épisodes qui se rapportent à une vertu spécifique du saint, avec un souci apologétique et pédagogique qui soulignait déjà dans le choix de cette organisation du matériau, le rôle d'exemple et de point de référence de saint François pour tous et chacun des frères. Le premier et principal problème pour porter un jugement historique sur la biographie de Bonaventure se tient donc là : quel François présente-t-il à l'imitation des frères et quelle imitation, quelle fidélité propose-t-il à partir de là.

Reprendre ici une analyse ponctuelle et minutieuse de la biographie bonaventurienne de saint François - mais il faudrait aussi parler des nombreux sermons et de ses autres écrits franciscains - /286/ est impossible. Par souci de clarté j'énoncerai donc les résultats auxquels je pense être parvenu, cherchant à les éclairer par quelques exemples ponctuels. Je m'arrêterai ensuite à quelques aspects qui me semblent d'importance dans la rencontre entre Bonaventure et François.

Dans sa construction de la biographie de François, et en particulier dans sa construction d'un François modèle pour les frères, Bonaventure a, me semble-t-il, suivi deux lignes. D'un côté, il souligne tous les aspects iréniques de sa figure, qui font - et c'est ce qui importe - que son exemple est par-dessus tout un exemple d'ascèse et de mortification individuelle, une route solitaire que chaque frère doit s'efforcer de répéter et de parcourir à nouveau de la meilleure façon possible, mais avec une claire conscience du caractère non réitérable de cette figure et de cette expérience très particulière. François est un modèle, qu'on ne peut pas simplement rejoindre, mais un modèle pour les individus, dans chacune de ses vertus individuelles, qui ne réagissent que de manière secondaire sur l'organisation, sur le mode d'être de l'Ordre. Ceci impose à Bonaventure d'oblitérer consciemment toute une série de faits et d'actes de la vie de François, d'en atténuer et d'en édulcorer d'autres, avec l'objectif d'éliminer de son existence tout problème au sujet de l'Ordre entendu comme entité autonome, tout engagement, toute discussion et toute opposition interne à son organisation et à son mode d'être, se rapportant à ce que finalement François avait senti avec une force extrême comme un essai pour

---

<sup>5</sup> S. Clasen, *S. Bonaventura S. Francisci Legendae maioris compilator*, in *Archivum Franciscanum historicum*, LIV (1961), pp. 241-272 ; LV (1962), pp.3-58 et 289-319. Cfr. pour un jugement opposé qui à travers une analyse ponctuelle de quelques parties de la *Leg. mai.*, valorise de manière convainquante les critiques d'Ubertin et des milieux spirituels qui les ont émises, E. Pasztor, *San Bonaventura : biografo di San Francesco ? Contributo alla questione francescana*, in *Doctor Séraphicus*, XXVII, 1980), pp. 83-107.

proposer, à la société de son temps, l'expérience paradoxale de la vie évangélique dans sa dimension intégrale et concrète. Bonaventure traduit dans les termes pédagogiques d'un exercice ascétique individuel, ce qui était originairement la prise en compte radicale d'une optique et d'un point de vue différents, alternatifs aux courants de la société, que François proposait, pleinement conscient qu'il était de la nécessité de les traduire en une organisation et un modèle d'existence, qui comme tel ne permettrait pas de compromis ou d'atténuations : ces concessions et ces chutes inévitables au plan des individus devenaient inacceptables pour l'Ordre dans son entier./287/

Mais Bonaventure ne se contente pas de cette œuvre de simplification, d'oblitération et d'atténuation des épisodes et événements de la vie de François. Pour lui, dans le cadre de sa biographie, construire cet exemple exceptionnel d'ascèse et de sainteté individuel, c'est maintenir au second plan le fait d'expérience religieuse communautaire qu'est l'Ordre. Il peut donc proposer aux frères et à l'Ordre un critère de lecture différent, et donc un style d'imitation différent de ces mêmes épisodes de la vie de François, c'est-à-dire mettre en avant un concept de fidélité à son enseignement différent du critère littéral auquel restaient solidement attachés quelques-uns de ses compagnons et une partie des frères. Saint grandiose et incomparable que François, - Bonaventure n'hésite pas à accueillir, à ce propos, des thèmes et des suggestions qui auront un grand avenir dans les milieux de joachimites franciscains - mais l'Ordre n'en constitue pas moins quelque chose d'autre : c'est quelque chose qui a pris corps autour de lui, sous son impulsion, mais surtout par volonté divine, et qui a, depuis le début, une histoire propre et autonome. C'est un aspect que j'ai déjà eu l'occasion de traiter ailleurs, mais j'y reviens brièvement, parce qu'il me semble que c'est important pour évaluer l'attitude de Bonaventure à l'égard de François et de l'expérience franciscaine des origines<sup>6</sup>. L'analogie qu'il établit entre la croissance de l'Eglise, "qui commença avec de simples pêcheurs et se développa jusqu'aux docteurs renommés et valeureux", et l'histoire de l'Ordre à ce moment-là, lui permet de reprendre implicitement une analogie subtile entre François et le Christ, nettement distincts de ceux qui les suivent, et d'appliquer aussi aux événements de l'Ordre un schéma d'évaluation et de jugement qui élimine tout problème de fidélité et d'imitation littérale par rapport aux origines qui deviennent seulement le commencement d'une histoire qui se place toute sous le signe de la volonté providentielle de Dieu. De ce point de vue, la croissance et l'articulation de l'Ordre, comme les changements intervenus dans son recrutement et dans sa pratique quotidienne (la présence de prélats et de gens cultivés, et à cause de cela la nécessité de livres nombreux, de grandes églises et de couvents spacieux, d'une pratique et d'une organisation autre que celle commandée par la pauvreté, et tout ce qu'on peut dire) n'est pas présentée comme le fruit d'une trahison /288/ mais comme une assistance divine constante à l'égard de cette œuvre propre : un jugement qui fait voir clairement ce que Bonaventure entend par fidélité intelligente et vivante à soi-même et à sa fonction originale. Et les abus éventuels, que Bonaventure ne nie pas, et leurs désapprobations et leurs réprimandes, qui existent vraiment, prennent en raison de cette ligne, une signification et une portée différente de celle que leur donnent Thomas de Celano et le matériau des "compagnons", qui dénonçaient clairement un processus de

<sup>6</sup> Cf. G. Miccoli, *Di alcuni passi di san Bonaventura sullo sviluppo dell'ordine francescano*, in *Studi medievali*, XI (1970), pp. 381-395 et in *Francesco d'Assisi*, pp. 264-280.



décadence dans le développement de l'Ordre : parce que ces abus ne regardent pas et n'investissent pas l'ensemble de l'Ordre, ils restent un fait substantiellement marginal qui, d'une certaine manière est normal : "*cum nec in duodecim apostolis talis perfectio potuerit reperiri*"<sup>7</sup> ("puisque'une telle perfection ne s'était même pas trouvée chez les douze apôtres").

Ce deux lignes de lecture se retrouvent ponctuellement dans toute une série d'épisodes de la *Vita sancti Francisci*. Il est sur, comme on le sait, que Bonaventure avait sans cesse sous les yeux les œuvres de Thomas de Celano, de Julien de Spire, et il est difficile qu'il n'ait pas eu une connaissance partielle de l'autre matériau originel des "compagnons" : le fait qu'il témoigne explicitement avoir appris beaucoup de choses de la bouche même de nombreux compagnons du saint, peut certainement valoir comme une indication qui va dans ce sens. Nous pouvons donc assez facilement mesurer à quels récits traditionnels il s'est opposé et quels épisodes, événements ou interprétations il avait en vue : ses atténuations, omissions, son adoption d'un autre schéma général de jugement ressortent ainsi avec une extrême clarté.

Le chapitre VI de la *Legenda* bonaventurienne est entièrement consacré à l'humilité de François, humilité entendue comme composante essentielle de la parfaite imitation du Christ. Dans ce contexte, quelques épisodes deviennent caractéristiques d'une sainteté particulière inaccessible, d'autres plutôt d'une attitude intérieure qu'il n'est pas toujours possible ni nécessaire de réaliser de cette façon ni de la même manière. Bonaventure évoque entre autres épisodes celui où François qui avait mangé un peu de viande durant sa maladie, se fait conduire, lié comme un malfaiteur, à la cathédrale d'Assise et s'accuse, devant tous, d'être un homme charnel et glouton<sup>8</sup>. Chez Thomas de Celano et dans la *Legenda* de Pérouse, /289/ l'épisode se termine par l'émotion des citadins d'Assise qui, en voyant François s'accuser ainsi d'une telle faute, se sentent percés de remord pour leurs propres fautes d'un poids et d'un genre tout différent<sup>9</sup>. Il n'y a pas lieu de discuter ici quel sens précis pouvait prendre un tel épisode dans les intentions de François : Il recourt souvent dans ses prédications à des formes de dramatisation, à des mots, expressions, mises en scène de situations quotidiennes, pour renvoyer ainsi de manière clairement compréhensible à des problèmes d'une toute autre importance : les biographes qui se préoccupent habituellement de mettre en lumière les mérites de François, donnent l'impression de compliquer les choses et mettent souvent en difficulté ceux qui les lisent. Ce qui importe ici, c'est de relever l'allure particulière que Bonaventure donne à l'épisode : dans les réactions qu'il attribue aux spectateurs et dans son commentaire final prudent, cet épisode n'est plus en quelque sorte une possibilité de réflexion ponctuelle pour celui qui écoutait et voyait, il devient surtout une occasion d'exalter l'ascèse extraordinaire et très particulière de François : tous ceux qui sont présents, "*devoto corde compuncti*" (le cœur pieusement contri), "proclamaient qu'une telle humilité était plus admirable qu'imitable" tandis que de son côté Bonaventure conclut :

<sup>7</sup> Cfr. Bonaventura, *Epistola de tribus quaestionibus*, [VIII, 336].

<sup>8</sup> *Leg. mai.*, c.6,n°2 [VIII, 582].

<sup>9</sup> Cfr. *1Cel.*,52 ; *Leg. per.* 39, in *Scripta* p. 156. Nous trouvons une excellente table de concordance entre les diverses vies de Saint François dans Th. Desbonnets et D. Vorreux, Documents.



"Ce trait semble être en effet une merveille rappelant la parole prophétique (Is.,20,3) plutôt qu'un exemple à imiter. Cependant il comporte une leçon d'humilité parfaite, apprenant au disciple du Christ à mépriser le bruit des louanges passagères, à refréner l'orgueil qui enfle le cœur, et à confondre la fausseté des apparences mensongères".

La signification exemplaire de l'épisode qui a été volontairement réduite et considérée comme secondaire par rapport à la signification principale du témoignage de vertu exceptionnelle donné par François, est finalement réintroduite par Bonaventure dans son invitation globale à une attitude d'humilité intérieure, par ailleurs sans liens précis à des situations et à des comportements concrets.

Mais d'autres épisodes de ce même chapitre sont significatifs de cette ligne dont nous parlions : outre le fait /290/ que Bonaventure signale en passant la renonciation de François au généralat, la présentant comme une simple recherche pour gagner le plus de mérite possible durant cette vie<sup>10</sup>, - une explication et une allusion qui frisent cette fois la mystification - sont également caractéristiques par exemple, quelques changements que Bonaventure opère dans le récit de la proposition qu'Hugolin fait à François d'introduire les frères dans la hiérarchie ecclésiastique<sup>11</sup>. Il tire l'épisode de la *Vita secunda* de Thomas de Celano<sup>12</sup> en veillant à éliminer toute allusion aux pressions/conditionnements de la curie romaine sur François au sujet du développement de l'Ordre. Ce qui, chez Thomas de Celano, n'était déjà qu'une proposition formelle d'Hugolin, devient, dans notre récit, une demande d'avis, presque une demande de permission. Voici ce que disait Hugolin dans le texte de Thomas de Celano : "Dans l'Eglise primitive, les pasteurs étaient pauvres, dévorés d'amour et non d'avarice. Pourquoi donc ne prendrions-nous pas de vos frères pour en faire des évêques et des prélats qui surpasseraient les autres en doctrine et en conduite?". Bonaventure, voulant probablement éviter toute pointe polémique à l'égard de la hiérarchie, formule simplement la question comme suit : "Le cardinal lui demanda s'il lui plairait que les frères fussent élevés aux dignités ecclésiastiques". La réponse de François, rapportée par Bonaventure est entièrement calquée sur celle de Thomas de Celano, mais non sans quelque coupe et simplification qui en changent partiellement le sens et la portée. Selon Thomas, François aurait répondu :

"Seigneur, si mes frères ont reçu le nom de mineurs c'est pour qu'ils n'aspirent jamais à devenir grands. Leur vocation est de rester en bas et de suivre les traces de l'humilité du Christ : c'est ainsi qu'ils s'élèveront plus haut que les autres dans l'assemblée des saints. Si vous voulez qu'ils fassent du bon travail dans l'Eglise de Dieu, maintenez-les et conservez-les dans le cadre de leur vocation, ramenez-les, même contre leur gré, toujours plus bas, et pour les empêcher de devenir d'autant plus orgueilleux, insolents et méprisants qu'ils sont plus pauvres, je vous en prie, ne leur permettez jamais d'accéder aux dignités".

Bonaventure se contente de dire de manière plus concise :

"Seigneur, mes frères ont reçu le nom de Mineurs pour qu'ils n'aspirent jamais à devenir Majeurs. Si vous voulez qu'ils fassent /291/ du bon travail dans l'Eglise de Dieu, maintenez-

<sup>10</sup> Leg. mai, c.6,n°4 [VIII,583].

<sup>11</sup> Leg. mai, c.6,n°5 [VIII,584].

<sup>12</sup> 2Cel., 148.

les et conservez-les dans l'état de leur vocation et ne leur permettez en aucune façon d'accéder aux dignités de l'Eglise" !

La réponse négative de François est entièrement maintenue : nous savons par ailleurs la réelle perplexité de Bonaventure face à l'augmentation constante du nombre des frères élevés aux dignités et charges ecclésiastiques. Non seulement disparaissent de cette réponse toutes les pointes polémiques évidentes chez Thomas de Celano face à une situation hypothétiquement différente, mais cette réponse est réduite et simplifiée de telle sorte que le refus des charges est substantiellement justifié comme un exercice d'humilité personnelle qu'il serait périlleux de menacer avec des tentations et des ambitions trop faciles, sans que pour autant la prélature soit elle-même présentée - comme cela est évident chez Thomas de Celano - comme radicalement opposée au style de vie et au camp choisis par les frères et l'Ordre.

Il serait sans aucun doute facile d'étendre ces constatations à nombre d'épisodes et de considérations qui se trouvent dans la *Legenda* de Bonaventure : dans son récit, le travail est recommandé par François aux frères, uniquement comme un antidote à l'oisiveté<sup>13</sup>, mais n'est pas imposé à tous comme une obligation spécifique en vue de se nourrir soi-même, comme c'était certainement le cas dans la fraternité primitive, et alors que la règle continuait à le répéter, non sans quelque ambiguïté, que le Testament l'avait rappelé avec force, et que cela se trouvait encore implicitement affirmé comme un enseignement authentique de François dans le passage de la *Vita secunda* de Thomas de Celano dont dépend Bonaventure :

"Je veux que tous mes frères travaillent et se donnent de la peine ; ceux qui ne connaissent pas de métier, qu'ils en apprennent un et il en donnait le motif : C'est afin d'être moins à charge aux hommes, afin aussi d'éviter que nos cœurs et nos langues n'aillent verser dans le mal à cause de notre oisiveté"<sup>14</sup>.

"Je veux que mes frères travaillent pour qu'ils ne tombent pas dans l'oisiveté" est-il dit dans la *Legenda maior*, selon une interprétation nettement réductrice de cette pratique des Mineurs, qui réapparaît avec une large argumentation encore dans les autres écrits de Bonaventure. L'interdiction de manier l'argent - l'aspect le plus paradoxal du magistère franciscain - que Bonaventure rappelle évidemment, /292/ subit d'autre part toute une série d'atténuations et de limitations. Cette partie de la *Legenda maior* reprend et remanie un groupe de chapitres de la *Vita secunda* de Thomas de Celano<sup>15</sup> : Bonaventure élimine pourtant les premiers épisodes, ceux qui sont manifestement les plus généraux et les plus extrêmes, pour ainsi dire, qui interdisent en toute occasion et absolument, avec une référence explicite à la règle, quelque usage que ce soit de l'argent ; il maintient et rapporte au contraire les deux derniers épisodes, qui représentent deux cas particuliers et qui se prêtent, à cause de cela, à recevoir une interprétation particulière, évitant toute conséquence de type trop général et absolu : l'interdiction de garder pour l'usage des frères une partie des biens des novices et le devoir d'utiliser l'argent d'autrui, trouvé par hasard, afin de le donner aux pauvres. Clasen pour nier ce caractère réducteur du texte bonaventurien, montre comment est maintenue l'affirmation générale du saint contre

<sup>13</sup> Leg. mai., c.5, n°6.

<sup>14</sup> 2Cel., 161.

<sup>15</sup> 2Cel., 65-68 et Leg. mai., c.7, n°4-5

l'argent : "*Pecunia servus Dei, o frater, nihil aliud est quam diabolus et coluber venenosus*" (Frère, pour les serviteurs de Dieu, l'argent n'est rien d'autre que le diable et un serpent venimeux". : mais en réalité il s'agit d'une affirmation extrêmement générique, servant à souligner les risques et périls, que d'ailleurs Bonaventure n'entend pas nier ni sous-évaluer, - non pas à transmettre la minutieuse et radicale spécificité de l'enseignement de François à ce sujet, que justement les épisodes de Thomas de Celano, éliminés par Bonaventure, gardaient avec leur côté paradoxal.

Cette ligne bonaventurienne apparaît encore avec grande évidence dans les passages de la *Legenda* qui parlent de la règle et du développement de l'Ordre. J'ai déjà amplement traité cela ailleurs, analysant chacun de ces passages, et il n'est pas question de le répéter ici<sup>16</sup>. Il suffit de rappeler comment chacun des problèmes des origines, moment privilégié de grâce pour l'Ordre, est supprimé avec soin, comment la naissance et tout le développement des Mineurs sont mis sous le signe de la volonté divine, selon cette analogie avec l'histoire de l'Eglise que nous avons déjà relevée.

Ce n'est pourtant pas dans cette ligne poursuivie avec cohérence, que se trouve l'aspect le plus important et le plus significatif historiquement de cette rencontre de Bonaventure avec François./293/ Il ne fait aucun doute qu'il s'agit d'une oblitération voulue, parfois masquée, d'actes et de faits de la vie de François, afin d'ajuster de quelque façon ce modèle à la situation et aux besoins présents de l'Ordre et de l'Eglise. Bonaventure connaissait les sérieuses difficultés que François avait eues avec la curie romaine, tout au moins avec une grande partie de celle-ci, il connaissait aussi les grosses oppositions internes à l'Ordre depuis les dernières années de la vie de François, il connaissait les débats nés autour de la nouvelle rédaction de la règle, avant son approbation par Honorius III, il connaissait cette mystérieuse "grande tentation" qui avait assailli le saint pendant plus de deux ans ; il savait au moins tout cela parce que les biographes qui l'avaient précédé en avaient parlé de manière plus ou moins voilée. Il connaissait donc une situation, des épisodes et des événements qui attestaient la présence de discussions et de divergences qui portaient sur l'Ordre, sur son rôle et son orientation, déjà du vivant de François. Mais il a tout camouflé avec soin, dissimulant le peu qu'il en disait sous le manteau de la pure mortification individuelle ( l'humilité de renoncer au généralat), pour éliminer ainsi tout arrière pays idéologique aux critiques qu'élevaient ses contemporains au sujet du développement et de la situation de l'Ordre. Il a donc fait le contraire de ce que faisaient quelques-uns des compagnons, surtout frère Léon. Ceux-ci rattachaient consciemment leur bataille pour la fidélité à l'époque des origines, à ce qu'ils savaient ou pensaient avoir été le comportement et les préoccupations de François : lui disparu, ils se sentaient investis de la responsabilité qui auparavant avait été la sienne (qu'on se rappelle les dernières volontés de François par frère Bernard, avec l'exégèse détaillée et précise qu'en a fait R. Manselli<sup>17</sup>), ils se plaçaient sur une ligne de continuité ininterrompue avec son enseignement. La biographie de Bonaventure se propose justement d'interrompre

<sup>16</sup> Cf. G. Miccoli, *Di alcuni passi di san Bonaventura sullo sviluppo dell'ordine francescano*, in *Studi medievali*, XI (1970), pp. 381-395 et in *Francesco d'Assisi*, pp. 264-280, ici p. 273 et sv.

<sup>17</sup> Cfr. R. Manselli, *L'ultima decisione di s. Francesco (Bernardo di Quintavalle e la benedizione di s. Francesco morente)*, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 78 (1967), pp. 137-153. repris dans R. Manselli, *Francesco et i suoi compagni*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma, 1995, pp.327-341.

cette continuité, en supprimant du cadre de la vie de François toute discussion sur l'Ordre qui dépassait une préoccupation générique de fidélité à quelques principes généraux, eux-mêmes revus et réinterprétés sur la base des exigences du moment. Lorsque cela ne suffisait pas, Bonaventure recourait à un autre procédé, /294/ en appliquant à la sainteté de François et à l'histoire de l'Ordre un schéma de jugement qui établissait des distinctions précises, qui tout à la fois reconnaissent explicitement la différence de situation et de possibilité. Correspondent au fond de sa problématique, les considérations que l'auteur des *Determinatae quaestionum super regulam* oppose à ceux qui reprochaient aux Mineurs de ne pas exercer une présence pastorale plus organique auprès des "frères de la pénitence". Après avoir énuméré les nombreuses raisons qui militaient en faveur d'un désengagement, il remarque finalement :

"Saint François eut un tout autre comportement, parce que la situation de son pays et de son temps était bien différente, tant pour ce qui regarde l'Ordre que pour ce qui regarde les autres hommes, et la renommée diffuse de sainteté du saint Père et de ses premiers frères fit qu'alors il en résultait un bien qui aurait, maintenant et en d'autres pays, du mal à trouver un résultat aussi heureux"<sup>18</sup>.

Il me semble qu'il existe encore un autre élément qu'il faut mettre en lumière dans le comportement de Bonaventure au sujet de l'expérience religieuse de François et de ses premiers compagnons. La proposition religieuse de François, concrète et historique avait un sens aigu du lien qu'il y a entre manières de sentir et manières d'être, entre ce qui consistait à choisir de manière définitive le camp des humbles, des rejetés, des marginaux de la société et les conditions de vie faites à l'Ordre : pauvreté, humilité, itinérance, précarité et service, toutes choses qu'il était impossible de réduire à quelques conceptions et normes générales pensées à nouveaux frais à partir des termes dont disposait la tradition ecclésiastique. Et c'est là qu'intervient subrepticement la seconde opération effectuée par Bonaventure à l'égard de François. Opération inconsciente et irréfléchie, fruit d'une mentalité et d'une culture qui ne connaissent qu'une façon de lire les mots, les faits et les actes qui se présentent à eux. Ainsi, tout en retrouvant le problème de l'historicité de la vie par Bonaventure, le discours s'étend à l'insertion de l'expérience et de l'oeuvre de François dans le cadre de l'institution et de la tradition ecclésiastique, insertion qui commença par un choix /295/ conscient et volontaire de François puis se développa sous des modes et des formes qui, de son vivant déjà, furent la cause de déchirures et de confrontations, longue et lente insertion qui trouva en Bonaventure l'un de ses derniers et plus grand protagoniste. Je veux dire, que de ce point de vue, l'oeuvre franciscaine de Bonaventure ne peut être examinée indépendamment d'une continuité évidente d'attitudes et de considérations qui la relie à des événements et des problèmes qui remontent au moins aux dernières années de la vie de saint François : elle clôt un cycle. A cause de cela, on n'a donc pas tort de parler de Bonaventure comme d'un second fondateur de l'Ordre. C'est avec lui en effet qu'arrive à son achèvement même au plan doctrinal et spirituel, le processus qui voulait que l'Ordre soit pleinement inséré dans la vie de la cité et occupé à une

<sup>18</sup> Cité dans G.G. Meersseman, *Dossier de l'ordre de la pénitence aux XIII<sup>e</sup> siècle*, Spicilegium friburgense 7, Fribourg, 1961, p.125. Pour les *Determinatae quaestionum* et leur caractère "bonaventurien" cfr. G. Miccoli, *Di alcuni passi di san Bonaventura sullo sviluppo dell'ordine francescano*, in *Studi medievali*, XI (1970), pp. 381-395 et in Francesco d'Assisi, pp. 264-280, ici p.273, note 35.

activité pastorale et magistérielle de grande ampleur à partir d'une organisation des études et de l'enseignement.

On a récemment insisté sur le caractère raisonnable et inévitable de l'évolution de l'Ordre. Gabriel Le Bras a traduit en termes généraux une considération communément sous-entendue dans les recherches sur les rapports entre l'expérience religieuse de François, l'ordre et l'institution ecclésiastique.

"Dès que le rêve du fondateur est partagé, pour aussi spirituel qu'on l'imagine, une discipline s'impose et bien vite la rigueur du droit. Pour s'établir la famille religieuse a besoin d'une reconnaissance formelle de la hiérarchie ; pour vivre, elle a besoin de règles d'admission, de ressources temporelles et d'un statut pour ses membres, d'un gouvernement"<sup>19</sup>.

Reste, même si on ne la pose pas dans les mêmes termes, la difficulté que formulait dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, le bollandiste C. Suyskens, d'admettre que "les ministres des Mineurs, hommes certes sérieux et pieux, avaient résisté avec tant de persévérance à François, qu'ils vénéraient tous comme un père très aimé rempli de l'Esprit saint"<sup>20</sup>. On continue à souligner l'inégalable fidélité de François à l'Eglise de Rome, sa constante profession d'obéissance à la hiérarchie, presque comme si cela devait exclure la profonde conscience de l'originalité de son institution, l'angoisse et la révolte lorsqu'il la voyait progressivement /296/ dénaturée et trahie. Mais la vraie question de fond ne se trouve pas là, tout comme le vrai problème historique n'est pas de mesurer la plus ou moins grande fidélité à l'enseignement de François de la part de ses disciples de la communauté ou de la part des "zelanti" ou des spirituels de la fin du treizième à propos des interminables questions au sujet de la pauvreté : sur l'usage pauvre, sur les limites et le sens de certaines prescriptions de la règle et ainsi de suite. Le drame de François, si l'on veut bien encore utilisé cette formule rebattue, réside dans le fait que l'institution ecclésiastique de son temps est dans l'impossibilité objective d'accueillir l'intention profonde qui l'anime : "*Et dixit Dominus michi quod volebat quod ego essem unus novellus pazzus in mundo*"<sup>21</sup> [Et le Seigneur m'a dit que je devais être un nouveau fou dans le monde.] Le choix évangélique prend forme hors des critères de bon sens, hors des normes offertes par l'histoire, la tradition et la sagesse de la société. Il n'est pourtant aucunement individualiste ou abstrait, n'a rien d'un étrange rêve intemporel. Il suffit de parcourir les écrits de François pour saisir l'effort constant qu'il déploie afin de déterminer ses choix en fonction des problèmes posés par l'Eglise et la société de son temps, afin de prendre, à la lumière d'une vision et d'une condition qu'il avait choisies une fois pour toutes, les mesures appropriées, les mises à jour nécessaires, les décisions qui répondaient à de nouvelles questions. C'était le chemin du témoignage, le souci de révéler aux autres le mystère du Christ en l'incarnant dans le quotidien d'un amour fraternel, reprise du mystère du sacrifice eucharistique : il ne s'agissait pas du bon exemple au moralisme clérical un peu court, mais d'une manière d'être différente, en dehors des rails habituels, en appelant constamment, dans le contexte social et politique du temps, à des valeurs autres, démenties, niées ou absentes. Tandis que François gisait malade à Assise, l'Evêque et le Podestat étaient en lutte : l'Evêque avait excommunié le Podestat et celui-ci avait interdit tout commerce avec l'Evêque.

<sup>19</sup> *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, I, in A. Fliche e V. Martin, *Histoire de l'Eglise* 12, Tournai, 1959, p.181.

<sup>20</sup> AA.SS., Oct.,II, p.638A.

<sup>21</sup> *Leg. per.* 114, in *Scripta* p.288.



François qui avait déjà composé le cantique des créatures, y ajouta une autre strophe et ordonna à deux frères d'aller le chanter sur la place de l'évêché en présence de l'Evêque, du Podestat et des citoyens./297/

"Loué sois-tu, mon Seigneur pour ceux qui pardonnent par amour pour toi,  
qui supportent épreuves et maladies.  
Heureux s'ils conservent la paix,  
car par toi, le Très Haut, ils seront couronnés"<sup>22</sup>.

Il ne proposait ni argumentation ni discussion ni examen des raisons et des torts, mais une attitude que tous pouvaient tenir et que François voulait voir mise en oeuvre avec attention et grand concours de moyens et d'instruments jusque dans son Ordre.

Un principe des sociologues du droit veut que les groupes particuliers, comme éléments constitutifs d'une société globale, tirent de celle-ci leurs propres caractères historiques. L'histoire des origines de l'Ordre franciscain pourrait bien en fournir un exemple et une vérification. Le recrutement change et s'élargit, la pression du contexte social et institutionnel sur le groupe qui se répand, se fait sentir et s'accroît. Le noyau initial de ceux qui suivent François devait être constitué surtout des membres des classes subalternes, de pauvres travailleurs et de petits artisans. Suffirait à l'attester, le fait que, à propos du travail, la première Règle éprouve le besoin de préciser, de manière spécifique : "*Et liceat fratribus habere ferramenta suis artibus oportuna*"<sup>23</sup> (Que les frères puissent avoir les instruments nécessaires à leur métier). Très rapidement, l'extension et l'accroissement du recrutement produisit l'arrivée de nombreux clercs, de maîtres en théologie et en droit, des hommes qui provenaient des couches supérieures, forts, eux, d'une tradition culturelle, qui constituaient en raison de leur mentalité et de leurs exigences intellectuelles, une minorité au regard de l'ensemble des frères, mais de gens naturellement influents et destinés au commandement. Le sort de l'Ordre se joua probablement en premier entre François et ceux-ci alors que la grande masse des frères assistait à l'événement sans s'en rendre compte : il s'agit d'une impression et d'un jugement qui devraient être ponctuellement vérifiés, mais à lire dans Jourdain de Giano et en Thomas d'Eccleston les évocations nostalgiques du bonheur et de la pauvreté des premières missions franciscaines, les abondantes louanges d'un passé dont on ne sait pas comment s'expliquer la disparition sinon en terme d'infidélité et de décadence morale, on en vient à penser que tout ce qui s'est passé durant les cinq ou six dernières années /298/ de la vie de saint François a échappé à une grande partie des frères. Fidèles dévots de François qu'ils tenaient pour saint, mais dépourvus en raison de leurs origines sociales et de leurs traditions culturelles et de leurs revendications, ils restent fondamentalement inconscients de l'opposition qui se développe autour de la règle parce que François, en cohérence avec sa ligne de conduite, ne veut pas utiliser la force mais éviter toute lutte et tout blâme public. Il serait cependant absurde de penser que ces clercs et ces maîtres seraient entrés dans l'ordre pour trahir, chercher une vie facile et courir après le pouvoir. Ils ont certainement vu dans l'Ordre un choix de sainteté, un moyen de renouvellement offert par la grâce, un instrument de sanctification et de renouvellement pour l'Eglise et pour la société. Mais ils l'ont vu avec leur regard,

<sup>22</sup> *Cant. Sol., Scripta* 44, p.166 (cfr. aussi *Spec. perf.*, 101).

<sup>23</sup> cfr. H. Boehmer, *Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi*, Tübingen 1930, p.5 (cap.7).

leur culture, en fonction d'une tradition bien solide que leur offrait la doctrine, la spiritualité, le droit et la pastorale de l'institution ecclésiastique. Inévitablement Rome se rangea de leur côté. Les termes et les attitudes que François avait employés et proposés en un sens bien précis et original étaient naturellement ramenés à leur contexte habituel. La mendicité et l'aumône constituaient dans le projet originel de François, uniquement un moyen pour communier à fond au sort des autres humiliés et rejetés. Il disait souvent cette phrase :

"Je n'ai jamais été un voleur : je veux dire que des aumônes qui sont l'héritage des pauvres j'en ai toujours pris moins que j'en avais besoin pour ne pas priver les autres pauvres de leur part. Agir autrement serait commettre un vol"<sup>24</sup>

Mais pour la tradition monastique et ecclésiale les dons et les offrandes étaient le prix du à la sainteté, tout comme les privilèges papaux en représentaient l'inévitable récompense. C'est donc en ce sens qu'on en viendra à comprendre les aumônes et les offrandes faites aux Mineurs "parfaits" - comme le claironnera quelques années plus tard toute la propagande de l'Ordre qui s'appuyait encore une fois sur les textes de la spiritualité patristique et monastique - parce qu'ils avaient choisis la pauvreté volontaire. Une observation en passant de Salimbene, qui est une mine pour des observations de ce genre, /299/ sans pour autant qu'il faille croire que l'on se trouve devant un vulgaire profiteur, est extrêmement révélatrice d'une attitude qui assez rapidement devait s'emparer d'une bonne partie de l'Ordre.

"Il y a 48 ans que je suis chez les Mineurs et je n'ai jamais voulu habiter avec les Parmesans en raison du peu de dévotion qu'ils semblent avoir et ont à l'égard des serviteurs de Dieu. Ils ne se soucient pas de leur faire du bien alors qu'ils pourraient très bien le faire s'ils le voulaient, parce qu'ils se montrent plein de largesse avec les histrions, les jongleurs, et les mimes et qu'il leur arrive parfois de donner aussi de grandes récompenses aux chevaliers de cour, comme je l'ai vu de mes propres yeux. Certainement que s'il existait en France une cité grande comme l'est Parme en Lombardie, il y aurait là une centaine de frères mineurs qui y vivraient, y seraient dignement logés et auraient en abondance tout le nécessaire"<sup>25</sup>.

François avait entendu la prédication comme l'une des tâches principales de ses frères : une prédication simple, élémentaire, faite de parole et d'action. Mais de l'obligation de la prédication on tira immédiatement l'exigence de faire des études, d'avoir des livres, ce que les frères clercs ne manquèrent de proposer à François. Dans la même ligne, quelques années plus tard, Bonaventure argumente contre un maître dont il tait le nom, qui critiquait l'ordre parce qu'il possédait des livres :

"Pour ce qui regarde les livres, écoute ce que je pense. La règle impose aux frères l'autorité et la charge de la prédication, en termes tels qu'on n'en trouve pas de semblables dans une autre règle. S'ils ne doivent pas prêcher des stupidités, mais les paroles divines ; ils ne peuvent connaître celles-ci, s'ils ne lisent pas ; ils ne peuvent pas lire s'ils n'ont pas de livres ; il est donc parfaitement clair qu'avoir des livres fait partie de la perfection de la règle au même titre que la prédication"<sup>26</sup>.

C'est un raisonnement qui correspond en substance à ce qu'un épisode de la *Legenda* dite de Pérouse attribue à de nombreux frères alors que François est

<sup>24</sup> *Scripta* III, p.284.

<sup>25</sup> Salimbene de Adam, *Cronica*, a cura di F. Bernini, vol.II, Bari, 1942, p.854.

<sup>26</sup> Bonaventura, *Epistola de tribus quaestionibus* [VIII, 332]



encore vivant : selon ceux-ci des couvents et des églises spacieuses, la culture et la doctrine théologique, des vêtements dignes provoquent une plus grande édification du peuple que le contraire, et cela dans la ligne d'ailleurs de la meilleure tradition ecclésiastique<sup>27</sup>. La construction de nouvelles et grandes églises franciscaines, largement commencée dès la moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, constitue un aspect de l'actualisation victorieuse de cette tendance, reflète et exprime la profonde /300/ insertion des Mineurs dans le cadre des cités. Ce n'est pas un hasard si Bernard de Besse, après avoir décrit l'extrême pauvreté mais aussi la grande accessibilité des premières habitations franciscaines, enregistre comme inévitable la profonde mutation qui est advenue : " *Sed in urbibus ita esse nec malitia hominum nec fratrum multitudo permittit*"<sup>28</sup> ("Mais la malice des hommes et la multitude des frères ne permet pas de vivre ainsi en ville").

L'Ordre de François offrit à l'Eglise de Rome un instrument essentiel pour le recrutement des nouvelles couches sociales, surtout citadines, et pour l'organisation d'une nouvelle présence pastorale. Aussi celle-ci tout en contribuant à l'insérer autant qu'il était nécessaire, sur les rails de la tradition régulière, le combla de bulles et de privilèges d'exemption, recourant amplement à l'Ordre pour introduire, à travers ses nouveaux membres, un personnel nouveau dans les rangs de la hiérarchie épiscopale, et pour les charges diplomatiques et les missions de confiance.

Le problème, en terme d'évaluation historique générale, n'est pas d'établir - on l'a déjà relevé - s'il est question ou non de trahison. Subjectivement, pour ce qu'on peut en voir, François l'a vécu en partie comme cela ; et c'est ainsi que l'ont également vécu les zéloteurs de la règle, spirituels et Fraticelles dans le cours du treizième, du quatorzième et au-delà. Mais en ce cas, le problème ne tient pas seulement dans la volonté et les modes subjectifs de voir des protagonistes. On peut reconnaître tranquillement l'intime conviction d'une fidélité à François dans le service de l'Eglise toujours présent dans la ligne officielle de l'Ordre. Bonaventure en est sans doute l'exemple le plus remarquable. Le véritable problème historique tient donc, comme nous avons essayé de le montrer, à l'impossibilité de faire tenir ensemble, de manière objective, des expériences et des exigences si différentes. Nous retrouvons, ainsi, le problème de l'historicité de la biographie bonaventurienne. Au-delà des choix et des opérations constantes dont elle est le témoin, elle tire son sens et ses limites d'être le document le plus ample, le plus cohérent et le mieux structuré d'une refondation de l'ordre et de son modèle et cela selon des termes et des façons d'être qu'on pouvait finalement faire rentrer pleinement dans le cadre institutionnel et spirituel, dans les modes de présence et d'organisation par lesquels, depuis des siècles déjà, l'enseignement et le message du Christ avaient pris corps dans la société de l'Europe occidentale. Il me semble pourtant difficile de nier que l'on n'y trouvait plus la nouveauté de l'expérience religieuse et chrétienne de François.

---

<sup>27</sup> Cfr. Leg. per., 75, Scripta p. 216.

<sup>28</sup> *Liber de Laudibus beati Francisci*, cap. IV, in *Analecta Franciscana*, III, Quaracchi, 1897, p.674.