

## **L'INTUITION THEOLOGIQUE DE SAINT FRANÇOIS D'ASSISE\***

### **INTRODUCTION**

François d'Assise n'était pas un expert en théologie, mais un saint qui avait une "pratique" chrétienne. Il a ainsi donné à l'histoire une impulsion si riche et si ample qu'on a pu attribuer à sa personne et à son charisme une orientation de la théologie, celle de l'école franciscaine. Ce fut possible car le charisme de François contenait une intuition bien précise mais en même temps ouverte. Sa pratique n'était pas seulement une mise en œuvre, elle était aussi le reflet d'une spiritualité et une théologie précises. En cela, François ressemble aux grands fondateurs des Ordres religieux qui l'avaient précédé ou lui étaient contemporains : Saint Benoît, Saint Bernard de Clairvaux, Saint Dominique de Guzman.

La spiritualité de François a été l'objet de nombreuses recherches ; il ne faut donc pas s'attendre à ce que tout soit nouveau dans l'exposé d'une étude récente. Quelques motifs nous incitent à entreprendre, une fois encore, l'étude de son charisme du point de vue théologique.

Le premier de ces motifs est externe : il s'agit de la célébration du VIII<sup>e</sup> centenaire de la naissance de François. Il semble que trop souvent encore - peut-être jusque dans le cadre du centenaire - on présente François de manière partielle et fragmentaire, sans voir la richesse globale de son charisme, tel qu'il s'est développé dans son union au Christ. A notre époque, le plus dangereux, le plus désastreux pour une compréhension d'ensemble de François, consisterait à dissocier l'aspect social et l'aspect théologique de sa vocation.

Un deuxième motif justifie notre étude. En 1976 une édition critique des *Ecrits de Saint François*<sup>1</sup> qui sont parvenus jusqu'à nous, a été réalisée. Ce travail a été mené avec un tel soin et sur la base de tant de manuscrits, qu'on peut affirmer sans crainte que nous n'avons jamais disposé d'une édition aussi excellente de nos sources. Sur la base de cette édition, Lothar Hardick OFM et Engelbert Grau OFM ont refait la traduction allemande des *Ecrits de Saint François* qui était disponible depuis 1951 et l'ont pourvue de commentaires plus amples et plus à jour<sup>2</sup>. De plus, il ne faut pas oublier que chaque époque évalue à sa façon un saint et son charisme, car - même lorsqu'on s'efforce d'éviter toute partialité volontaire - la vision est toujours conditionnée par une certaine perspective.

Il n'en va pas autrement dans notre étude. Rappelons que c'est ainsi que l'on découvre habituellement ces accents cachés qui, jusque là, n'avaient pas été mis en lumière parce qu'on leur avait accordé peu d'attention.

---

\* A. GERKEN, OFM, *Die theologische Intuition des heiligen Franziskus von Assisi*, in *Wissenschaft und Weisheit* 2, (1982) pp- 2-25. Traduction A. Ménard.

<sup>1</sup> K. ESSER, *Opuscula Beati Francisci Assisiensis*. Grottaferrata 1976 (Spicilegium bonaventurianum, t.13)

<sup>2</sup> K. ESSER, *Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi*. Einführung, Übersetzung und Erläuterung von Lothar Hardick und Engelbert Grau. Sechste, völlig neu bearbeitete Auflage. Werl 1980 (Franziskanische Quellenschriften, t.1)

Voilà qui justifie d'essayer, une fois encore, de formuler l'intention théologique de François en partant de ses écrits. Pour une telle entreprise, l'espace qu'offre un article de revue est bien étroit, mais il peut s'avérer suffisant lorsqu'on se propose seulement de présenter une ébauche globale.

Nous pouvons partir de la Kénose du Christ, de l'abaissement de Dieu dans notre monde humain, pauvre, pécheur et déchu. Cette idée a été considérée, durant des siècles, comme le noyau de la vision de Saint François et elle nous saute aux yeux, partout dans ses Ecrits. Cette intuition fondamentale de François a été souvent exprimée par une triade : crèche/croix/autel. Autrement dit : l'incarnation comme abaissement du Fils de Dieu dans la pauvre existence pèlerine des hommes (naissance dans une étable = crèche) se prolonge durant la vie de Jésus pour atteindre son point culminant d'abaissement et de pauvreté dans la croix (croix) et obtient ainsi son efficacité historique dans une Eglise pauvre et dans les "humbles" sacrements de celle-ci, spécialement dans les "simples" apparences du pain eucharistique (autel). [Cf. *LOrd* 26-29 ; cf. SC 248-251]

Cette triade recueille en effet l'essentiel de l'intuition de Saint François. Nous devons cependant nous demander si sa vision n'est pas plus riche. Nous croyons qu'il est possible de développer notre étude en nous servant de la trame, dont nous venons de parler, comme d'une clef de lecture. Reste cependant à envisager que les textes puissent présenter des "restes" et exiger une amplification de ce schéma. Il nous faudra donc être prêts à suivre les Ecrits de Saint François et à changer notre problématique initiale.

## 1 Théologie de la Parole

Dans les Ecrits de Saint François, c'est certainement, la deuxième rédaction de la *Lettre à tous les fidèles*, qui nous fournit l'exposition la plus ample d'un concept théologique (*2Lfid* 3-4 sv ; cf. SC 228-231). Remarquons-le, François y développe la révélation de Dieu dans le Christ, avant tout comme une théologie de la Parole, non pas seulement en voulant communiquer aux fidèles les "paroles du Saint Esprit, qui sont "esprit et vie", mais en soulignant également que le Christ est "le Verbe du Père".

" Ce Verbe du Père, si digne, si saint et glorieux, le Très Haut Père céleste, au moyen de son saint ange Gabriel, l'annonça dans le sein de la sainte et glorieuse Vierge Marie, et de son ventre il reçut la vraie chair de notre humanité et fragilité" (*2Lfid* 4 ; cf. SC 228-229).

S'agit-il d'une façon de parler occasionnelle et qui ne se trouve que dans ce texte ? S'agit-il au contraire d'une vision générale que l'on peut retrouver en d'autres passages des Ecrits ? Cette seconde hypothèse est la bonne. Dans les nombreux textes où François parle de la kénose de l'incarnation du Christ, - à la lumière de laquelle il contemple aussi l'eucharistie - il ne se contente pas d'indiquer les termes de "corps et sang", il parle également des "noms et paroles" ; par exemple, dans la *Lettre aux Clercs* :

" Du même Très Haut, nous ne possédons et ne voyons corporellement rien d'autre en ce monde, si ce n'est son corps et son sang, ses noms et ses paroles au moyen desquels nous avons été créés et rachetés de la mort à la vie" (*LCler* 3 ; cf. SC 216-217).

Pareillement, un peu plus loin dans la même lettre, François qui ne se contente pas de se préoccuper de la garde des espèces eucharistiques, ajoute :

"Pareillement, partout où l'on trouvera les noms et paroles écrites du Seigneur en des lieux malpropres, qu'on les recueille et les place en un lieu honnête" (*LCler* 12 ; cf. SC 218-219).

Laissons retentir à nos oreilles peu habituées à un tel langage l'admonition de la Lettre à tout l'Ordre :

"Et puisque celui qui est de Dieu écoute les paroles de Dieu, nous, qui de façon toute spéciale sommes chargés des offices divins, nous ne devons pas seulement écouter et faire ce que Dieu dit, mais aussi garder les vases sacrés et les livres liturgiques qui contiennent ses saintes paroles afin d'enraciner aussi en nous la hauteur de notre Créateur et notre soumission à lui.

J'avertis donc tous mes frères et les encourage dans le Christ, là où ils trouveront les divines paroles écrites, qu'ils les vénèrent autant qu'ils pourront et selon que cela relève d'eux, si elles ne sont pas bien gardées et gisent éparpillées de manière inconvenante en quelque lieu malhonnête, qu'ils les recueillent et les gardent, afin d'honorer le Seigneur dans les paroles qu'il a prononcées. Bien des choses sont en effet sanctifiées par les paroles de Dieu, et c'est en vertu des paroles du Christ qu'est produit le sacrement de l'autel" (*L'Ord* 34-37 ; cf. SC 250-252).

S'agit-il pour François, d'une manière de voir extravagante et magique qui lui permettrait d'attribuer aux paroles du Christ la même dignité qu'à son corps eucharistique ? Lorsqu'il affirme que "nous devons garder aussi les vases sacrés et les livres liturgiques qui servent aux offices et qui contiennent ses saintes paroles", il paraît bien identifier la parole et le pain eucharistique. Que cette théologie de la parole n'apparaisse pas en un seul endroit mais soit pareillement utilisée en diverses occasions, cela nous montre qu'il ne s'agit pas d'un hasard, mais de quelque chose d'essentiel pour François. Regardons y de plus près en examinant deux autres de ses attitudes.

Tenons compte d'abord de sa grande estime de l'Évangile. Lorsque, dans la *Legenda Maior*, Bonaventure décrit les dernières heures de la vie de François, il rapporte qu'

"Il se mit à parler de la nécessité de conserver la patience, la pauvreté, la fidélité à la sainte Église romaine et de mettre le saint Évangile au-dessus de toutes les autres normes"[*LegMai* 14,5 ; Cf. DV 693].

Cela correspond parfaitement à ce qu'avait pensé et vécu François et à ce qu'il voulait recommander à ses frères : mettre l'Évangile, révélation de la vérité de Dieu, au-dessus de toute autre norme. Le fondement d'une telle attitude n'est rien d'autre que ceci : la révélation de Dieu se manifeste à lui d'abord et fondamentalement sous la forme de la parole, une parole qui se rapporte vraiment à la vie et à la pratique et qui ne reste pas une simple théorie, bien que ce soit toujours sous la forme de la parole.

A propos de l'idée que François se fait de Dieu, nous devons encore réfléchir à autre chose de grande importance. Pour louer Dieu le Père, inaccessible et ineffable, source de tout bien, François emploie une série d'expressions. Cela n'arrive pas que dans le *Cantique de frère Soleil* ("et nullus homo ène dignus Te mentovare"), mais en d'autres textes, comme par exemple, dans l'hymne que constitue le chapitre 23 de la *Regula non bullata* :

"Ne désirons donc rien d'autre, ne veuillons rien d'autre, ne prenons plaisir et satisfaction en rien d'autre qu'en notre Créateur et Rédempteur et Sauveur, seul vrai Dieu, qui est le bien plénier, tout bien, tout le bien, le vrai et souverain bien, qui seul est bon, pieux, indulgent, suave et doux, qui seul est saint, juste, vrai et droit, qui seul est bienveillant, innocent, pur, de qui et par qui et en qui est tout pardon, toute grâce, toute gloire de tous les pénitents et justes, tous les saints qui se réjouissent ensemble dans le ciel" (*Rnb* 23,9 ; cf. SC 176-177).

A partir de ces expressions, nous pouvons essayer de définir l'intuition théologique de saint François, comme une théologie de la parole et la formuler ainsi : Dieu, qui seul est bon, ne reste pas isolé dans sa gloire ; il se révèle, au contraire, comme un amour qui se donne sans limite à l'homme, pauvre, fragile et pécheur. La révélation de la bonté de Dieu le Père se réalise au moyen de la Parole en personne, au moyen de la Parole éternelle du Père. Il en est ainsi parce que cette parole du Père a été envoyée dans le sein de la glorieuse Vierge Marie, et parce que lors de sa naissance de celle-ci (et donc en dernière instance du Père) la révélation a été donnée au monde.

Dieu se révèle lui-même dans la petitesse humaine, mais c'est surtout à travers la parole qu'il se révèle. Le Fils de Dieu fait homme, l'unique Parole du Père, pénètre dans le monde, dans les "noms et paroles" qui embrassent et révèlent toute l'histoire du salut. La réalité sacramentelle est elle aussi une réalité de la révélation et de la parole, puisqu'elle est une réalité christologique. Voilà qui permet de comprendre que François reconnaisse, dans "les paroles et les noms écrits du Seigneur", le symbole réel du Seigneur lui-même, le lieu où, dans notre petitesse, il révèle sa Seigneurie. Devant la révélation amoureuse de Dieu dans la parole, la réponse d'amour venant de l'homme, est la seule réponse qui convienne et qui

permette à la révélation de Dieu d'atteindre son but : " Nous ne devons donc rien désirer, ni vouloir ni aimer ni apprécier que notre Créateur et Rédempteur et Sauveur".

Le nœud central de cette pensée est toujours le même : l'autoanéantissement de Dieu, la kénose. La parole est, elle aussi, condescendance de Dieu, abaissement par amour de notre humanité coupable et fragile. Que "les noms et les paroles" puissent se trouver en des lieux indignes en est la démonstration. L'homme peut placer la Parole de Dieu au milieu des ordures. D'après François, c'est précisément ce qui arrive lorsque l'homme omet de répondre, avec amour, à l'amour de Dieu. Car, pour lui, cela aussi, c'est abandonner la Parole du Seigneur dans des lieux malpropres (*L'Ord* 36 ; cf. SC 250-251).

Chez François il s'agit toujours d'une connaissance globale et intuitive : intelligence, volonté et sentiments sont intégrés dans l'unité du cœur, puisque Dieu risque lui aussi son cœur en envoyant sa Parole en notre monde fragile et se donnant à nous à travers elle.

## **2 La kénose de l'incarnation comme amour qui se révèle et s'abaisse.**

Lorsque Celano nous décrit la célébration de Noël à Greccio, il nous dit :

85 Finalement François arrive, voit que tout est prêt et déborde de joie. On prépare la mangeoire, on apporte du foin et on amène le bœuf et l'âne. Ici, on honore la simplicité, loue la pauvreté et recommande l'humilité et de Greccio on fait une nouvelle Bethléem. La nuit est aussi lumineuse que le jour... 86<sup>1</sup>Le saint de Dieu revêtu ses habits de diacre... Puis il parle au peuple qui est là et avec des mots aussi doux que le miel, il évoque le pauvre Roi qui vient de naître et la petite cité de Bethléem (*1Cel* 85-86 ; cf. DV 265-266)

Que tirer d'une telle description ? Nous avons vu que lorsque François parle de l'envoi de la Parole éternelle dans le sein de la Vierge Marie, il ne s'agit pas, pour lui, d'une théorie abstraite, mais de la véritable incarnation de la Parole. Il voit le crèche de Bethléem comme s'il l'avait devant les yeux. L'étable de Bethléem se trouve aussi à Greccio. Le Fils du Père a vraiment rejoint le monde et l'homme dans la situation de sa réalité concrète de chaque jour.

De la part de Dieu, cela implique une incompréhensible condescendance que l'amour seul peut mettre en oeuvre. François est donc convaincu que non seulement le fils de Dieu fait homme, l'homme Jésus de Nazareth, est "humble de cœur" (Mt 11,29) mais aussi que cette humilité de Jésus manifeste une humilité qui vit d'abord dans le cœur de Dieu. De fait l'humilité, n'est pas autre chose que l'amour qui s'abaisse et rejoint le pauvre en s'unissant à lui et à son destin.

A partir de là, on comprend que dans ses *Louanges au Dieu Très Haut*, François se tourne vers le Dieu éternel qui est "le bien, tout bien, le souverain bien " en lui disant :

"Tu es amour, charité...tu es humilité, tu es patience" (*LD* 3-4 ; cf. SC 338-339).

Expression théologique fascinante, mais aussi très cohérente, lorsqu'on pense vraiment que, par amour, la Parole éternelle du Père s'est faite "chair", a reçu dans le sein de Marie, "la vraie chair de notre humanité et fragilité" (*2LFid* 4 ; cf. SC 228-229). De fait, cette incarnation de la Parole éternelle apparaît vraiment comme la révélation – nous avons déjà vu qu'il s'agit de révélation – de quelque chose qui existe déjà en Dieu avant l'incarnation, et que celui-ci manifeste aux hommes précisément dans l'incarnation. Dans la vie de Jésus – qui commence avec sa naissance dans l'étable de Bethléem – c'est ce qu'il y a de plus intime en Dieu qui se montre, se tourne vers l'extérieur, se révèle, se met à la disposition des hommes et attend leur réponse.

Mais que représente concrètement cet humble amour qui se dépouille de son éternité, de sa sainteté et se met à cheminer à côté de l'homme pécheur, tourmenté et faible ? François n'a pas essayé de développer tout cela ; le contenu de cette révélation de Dieu était, pour lui,

extrêmement pratique, porteur de son expérience personnelle et proche de sa réalité concrète. Toutefois, lorsque nous nous appuyons sur le récit de la fête de Noël à Greccio écrit par Celano et sur d'autres faits qui se rapportent à François et que nous connaissons, nous voyons clairement que Dieu est venu jusqu'à nous non pas dans la grandeur mais dans la bassesse, en son Fils sans puissance, pauvre et petit. La splendeur de sa divinité ne brille pas seulement sur la grotte de Bethléem, mais sur tout ce qui est pauvre, humble et tout petit en ce monde. Cela aussi est d'une parfaite cohérence. Quand Dieu se révèle, son action devient paradigmatique et universelle, sinon il ne s'agirait pas d'une action de Dieu. Ce qui se passe dans l'incarnation du Fils de Dieu a donc une expression et une portée universelle et nécessaire. Lorsque la lumière que Dieu nous a apportée par sa venue, se répand sur le monde et sur les hommes, elle ne nous révèle pas seulement qui est Dieu, mais aussi qui est l'homme. Avec la venue de Dieu dans l'obscurité de ce monde et avec la naissance de Jésus dans la nuit, l'obscurité s'illumine, le monde s'illumine et la nuit respandit, non de sa propre lumière, mais de la lumière de Celui qui a choisi le monde et la nuit comme lieu de sa révélation.

De ce point de vue, les mots que Celano choisit d'employer dans ce récit prennent une valeur spéciale :

"Ici, on honore la simplicité, loue la pauvreté et recommande l'humilité et de Greccio est on fait une nouvelle Bethléem. La nuit est aussi lumineuse que le jour..."

Il ne s'agit pas seulement de louer la simplicité, la pauvreté et l'humilité en elles-mêmes. Greccio apparaît plutôt comme un sacrement de Bethléem : Bethléem brille à travers les temps et se manifeste en Greccio ou, comme le dit Celano, "de Greccio on fait une nouvelle Bethléem". Comme Bethléem est devenu le sacrement originel de Dieu par la naissance du Fils, pareillement Greccio devient le sacrement de Bethléem.

François et les hommes qui l'entourent se sentent touchés par la gloire que Dieu a réservée à la pauvreté dans la naissance du Fils. Ici, ce n'est pas la gloire d'une parole humaine qui se montre, mais celle de la Parole divine. L'obscurité et la pauvreté du monde deviennent, par la puissance de l'amour de Dieu, le lieu où se révèle sa gloire.

Il devient alors possible de comprendre les relations qu'entretiennent les deux séries d'expressions que contient le texte de Celano. D'un côté nous avons "crèche, bœuf, âne, simplicité, pauvreté, humilité, pauvre Roi, petite cité de Bethléem", de l'autre nous trouvons "il déborde de joie, respandit, loue, la nuit aussi lumineuse que le jour", "le pauvre Roi est le Roi éternel, il exalte la petite cité de Bethléem avec tendresse". On tente souvent d'enlever à François cette aura céleste dont on l'aurait entouré plus tard, afin de voir en lui un guide du peuple, génial et préoccupé par les mouvements sociaux de son époque. Cela et cela seul relèverait de l'histoire. Lorsque nous scrutons les Ecrits authentiques et les actions du saint nous voyons, à chaque pas, combien cette vision est loin du vrai François de l'histoire. La figure intérieure, spirituelle de François est très éloignée de toutes ces intentions qui supposent une cassure de son charisme. Il n'est certes aucunement possible ou licite de ne pas faire attention à l'environnement humain concret, sobre et fragile dans lequel François a vécu. Il est tout entier homme de son époque, de l'Assise de ce temps là, des tensions sociales de cette époque. Mais son charisme consiste justement à découvrir en ce monde humain concret, jusqu'en ses obscurités et discordes, la révélation de la splendeur divine, parce qu'il avait déjà découvert celle-ci sur le visage du petit enfant de Bethléem, sur le visage de Jésus. Chez François, la réalité terrienne, nue, historique et la révélation du fond lumineux des cieux – qui, lui aussi, est une réalité – sont unies et désormais inséparables, parce qu'il les pense en fonction de la vie : dans l'incarnation, la gloire du Dieu éternel a choisi notre obscurité et notre fragilité, notre réalité terrienne, comme lieu de son éclat.

D'autres événements de la vie de François confirment qu'il s'agit bien de l'une de ses expériences fondamentales. Prenons comme exemple le moment de la composition du Cantique de Frère Soleil. Si nous lisons cette louange du Créateur, exultante et exceptionnelle, (le premier poème de la langue italienne qui nous soit parvenu), détachée de son fond historique, nous pourrions supposer qu'elle fut écrite en un période sereine et sans

problèmes. Nous savons bien que ce ne fut pas le cas. Celano nous raconte que la nuit qui précède la composition du Cantique, fut une nuit pleine de douleurs. François gisait malade à Saint Damien, près d'Assise. Il ne pouvait trouver le sommeil ; les mulots le tourmentaient, il était au bord du désespoir. C'est justement alors qu'il se trouvait plongé dans cet abîme humain, qu'il expérimenta la grâce d'une promesse de triomphe, une grâce qui correspondait évidemment à sa manière d'être et de penser et qui coïncidait avec son charisme. A l'aube, il était en mesure de comprendre que ce monde (où il avait expérimenté la douleur et la fragilité de l'homme de manière si directe et si concrète) était le symbole de la lumière de Dieu et il voulut louer le Créateur en toutes ses œuvres (2Cel 213 ; cf. DV 502-503).

Nous sommes dans le droit fil de ce que nous avons exposé jusqu'ici. François a été gratifié d'une vision où la lumière de Dieu et la joie du salut resplendissent justement dans l'abîme, ce point de l'être apparemment le plus éloigné de Dieu. Une telle vision ne pouvait s'enraciner ni dans une simple mystique de la nature ni dans une pure ivresse poétique, toutes deux insoutenables dans la nuit de Saint Damien.

Son fondement ne pouvait se trouver que dans la certitude de foi du saint, là où il lui avait été donné d'expérimenter que, dans l'incarnation du Fils, Dieu s'est rendu présent avec son amour et sa lumière, de manière définitive et pour toujours, dans la nuit de l'éloignement et de l'abandon, dans la nuit de Bethléem.

Pour François, la main du Créateur était intimement liée à son œuvre, non pas d'abord en raison même de la création, mais parce qu'il avait lui-même assumé la fragilité humaine en faisant sien le destin de celle-ci. L'amour de Dieu expérimenté en Christ, un amour qui de notre obscurité a fait sa propre demeure, donne à François la force de découvrir, dans l'infirmité et la précarité de son existence humaine, une lumière qui naît de la source originelle. A partir du moment où l'amour de Dieu ne réside pas seulement dans les hauteurs célestes, mais vient à nous dans la petitesse, un passage s'ouvre qui embrasse et transforme de sa miséricorde le cours entier de notre existence, la joie et la souffrance, la vie et la mort.

Il faut pourtant éviter de croire que la spiritualité de la création selon saint François est une vision du monde tronquée où il n'y aurait que beauté et joie tandis que douleur et faute en seraient exclues. Cela constituerait évidemment une fausse interprétation du Cantique de Frère Soleil, comme le prouvent surtout les dernières strophes, ajoutées ultérieurement par François, qui loin de créer une fracture interne montrent au contraire sur quel fondement repose cette louange au Créateur :

10 Loué sois-tu, mon Seigneur,  
pour ceux qui pardonnent par amour pour toi  
et supportent maladies et tribulations.  
11 Heureux ceux qui les supporteront en paix,  
car par toi, Très-Haut, ils seront couronnés.  
12 Loué sois-tu, mon Seigneur,  
pour sœur notre mort corporelle,  
à qui nul homme vivant ne peut échapper.  
13 Malheur à ceux qui mourront dans les péchés mortels,  
heureux ceux qu'elle trouvera dans tes très saintes volontés  
car la seconde mort ne leur fera pas mal.  
14 Louez et bénissez mon Seigneur,  
et rendez-lui grâces  
et servez-le avec grande humilité.  
(CSol 10-14 ; cf. SC 344-345)

Si notre analyse est correcte, cette dernière partie de type historicosalvifique n'est pas un corps étranger, une pièce rapportée, mais le fondement sur lequel repose tout le Cantique. L'expérience qui a donné naissance au Cantique est très précisément celle d'un malade qui ressent et éprouve dans sa propre chair la faiblesse humaine, les symptômes de la mort ; il les vit cependant de telle façon que, par sa foi dans le Fils de Dieu fait homme, il entrevoit non seulement le bonheur éternel, mais parvient à en avoir un avant-goût. A cause de cela

et de cela seulement, il peut donner le nom de sœur à la mort et inviter le soleil, la lune et toute la création à louer Dieu. Sans cette clef de lecture historicosalvifique, la louange de la création se révélerait suspecte et insoutenable pour un homme comme François, qui n'était pas sans remarquer les injustices sociales de son temps et les péchés de certains ministres de l'Eglise.

Mais le sens que François donne à sa vision du monde est encore plus important. Il faut remarquer que François n'aborde jamais de front et en révolutionnaire, les problèmes sociaux de son temps ni les suspicions qui pesaient sur la vie et sur le ministère des hommes d'Eglise. Il ne se prend jamais pour quelqu'un de supérieur aux autres, capable de faire mieux qu'eux. Il ne méprise jamais le pécheur ou les pécheurs, et ne cherche pas à les convertir par la force ; il ne se sert jamais de la violence externe ou interne, en utilisant des armes matérielles ou des arguments spirituels. L'unique exception à cela, c'est son attitude vis à vis des frères de l'Ordre qui "ne sont pas catholiques", c'est-à-dire qui sont entrés dans l'Ordre sans en accepter les valeurs spirituelles fondamentales (Cf. *Test*31-33 ; cf. SC 208-209). Mais il n'a jamais un comportement de révolutionnaire à l'égard de ceux qui n'appartiennent pas à l'Ordre ni avec les ministres de l'Eglise.

Surgit alors spontanément une question : comment peut-il se faire qu'un homme se présentant avec un message universel qui s'adresse à tout le monde, qui appelle tout le monde à la conversion, n'assure pas, ne protège pas et ne défende pas sa mission ? Face au mal, François ne connaît qu'une seule attitude et diamétralement opposée à celle du marxisme. Alors que celui-ci utilise la violence pour éliminer le mal et les mauvais, c'est-à-dire tout ce qui à son avis est contre la future société sans classe, François dit :

"Et quand nous voyons ou entendons dire ou faire du mal ou blasphémer Dieu, nous bénissons et faisons le bien et louons Dieu qui est béni dans les siècles" (*Rnb* 17,19 ; cf. SC 156-157).

Ainsi, face au pouvoir des ténèbres, la seule lutte que François connaisse, c'est une pratique contraire. D'où tire-t-il cette force, cette patience ? Est-ce seulement le résultat de la réflexion de quelqu'un qui lutte avec violence contre la violence, qui renforce d'autant plus la chaîne de la discorde et ajoute l'injustice à l'injustice ? Cette idée a probablement tenu une place importante dans sa vie. Pourtant on comprend mieux son attitude lorsqu'on la regarde à la lumière de son expérience de foi. Son expérience de foi, lui fait voir comment dans l'incarnation le Christ rejoignait l'abîme et le pouvoir des ténèbres et en triomphait en souffrant par amour et en remettant son existence dans la profondeur d'un tel abîme. C'est à partir de là que François a pu atteindre la sérénité et vivre sa vie en union au triomphe du Christ ; il n'avait pas besoin de combattre le mal avec les armes de celui-ci, puisqu'il savait qu'il était déjà vaincu et définitivement dépassé par l'amour et que s'il disposait encore d'un certain rayon d'action, il était désormais privé de tout avenir.

### **3 La kénose de la Croix comme sommet de l'amour qui se révèle.**

La façon dont le Christ a définitivement vaincu le pouvoir des ténèbres c'est de l'avoir assumé, c'est-à-dire d'avoir supporté dans son propre corps l'assaut du mauvais, en prenant sur lui le péché du monde et cela surtout à travers la croix. Que, sur l'Alverne, il ait reçu les stigmates, - événement déjà interprété du temps de François comme le sceau par lequel Dieu assimilait sa vie à celle du Christ, - voilà qui démontre que, pour lui, le Christ pauvre est avant tout le Christ crucifié. L'Alverne est le but auquel conduit le chemin de saint François. A ce sujet nous pouvons toutefois faire quelques observations en nous appuyant sur les Ecrits.

François, dans ses écrits, parle avec moins d'étendue et de profondeur de la Croix du Christ que de sa façon de voir la Parole de Dieu, l'Evangile, l'incarnation, la pauvreté du Fils de Dieu. Les textes où il parle de la croix sont marqués par le motif de la rédemption de l'homme et de l'amour miséricordieux de Dieu et requièrent aussitôt après une réponse d'amour par la "suite" du Crucifié.

Nous en avons un exemple dans la prière que François, selon le Testament, ne cessait de répéter dans les églises :

"Le Seigneur me donna et me donne une telle foi dans les églises, que je priais ainsi simplement et disais : Nous t'adorons, Seigneur Jésus-Christ, ici et dans toutes tes églises qui sont dans le monde entier et nous te bénissons, parce par ta sainte croix tu as racheté le monde" [Test 4-5 ; cf. SC 204-205]

Nous trouvons quelque chose d'identique dans la première Règle :

"Tout puissant, très saint, très haut et souverain Dieu, Père saint et juste...nous te rendons grâce à cause de toi-même, parce que, par ta sainte volonté et par ton Fils unique avec le Saint Esprit tu nous as créés ... et par sa croix, son sang et sa mort, tu as voulu nous racheter nous les captifs" [Rnb 23,1-3 ; cf. SC 170-171].

On pourrait ne voir dans ces deux passages qu'une simple évocation de la mort du Christ en croix ; mais compte tenu du contexte, ce serait une erreur. Car cette expression est totalement insérée dans une réponse d'amour, dans une pratique ; il est vrai, qu'il ne s'agit pas, ici, de la pratique de la *sequela Christi* dans la vie de pénitence ou dans le service des lépreux, mais de la pratique de l'adoration, qui est une pratique décisive pour François, ainsi que le démontre la multiplicité de ses prières et louanges à Dieu. Il ne se limite pas à constater que le Christ s'est donné à nous jusqu'à mourir sur la croix et qu'il nous a rachetés par ce don de lui-même ; il exprime tout cela sous la forme de l'action de grâce, sous la forme de l'adoration et de la reconnaissance, sous la forme de la louange. Nous nous trouvons devant un discours analogue à celui que les exégètes ont relevé dans les couches les plus anciennes de la théologie des communautés chrétiennes du Nouveau Testament.

Dans les autres passages où François parle de la croix du Christ, nous percevons immédiatement que celle-ci est incluse dans la pratique de la suite du Christ.

Ainsi l'une des quatre citations bibliques avec lesquelles *la première Règle* caractérise brièvement la vie des frères mineurs est une parole sur la suite de la croix :

"Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix et me suive"(Mt 16,24) (Rnb 1,3 ; cf. SC 124-125).

Nous trouvons la même perspective dans la 6<sup>o</sup> *Admonition* :

"<sup>1</sup> Considérons tous, frères, le bon Pasteur, qui pour sauver ses brebis a supporté la passion de la croix. <sup>2</sup> Les brebis du Seigneur l'ont suivi dans la tribulation et la persécution, dans la honte et la faim, dans l'infirmité et la tentation et tout le reste ; et de cela, elles ont reçu du Seigneur la vie éternelle. <sup>3</sup> Alors, c'est grande honte pour nous, serviteurs de Dieu : les saints ont agi et nous, en racontant leurs œuvres, nous voulons en recevoir gloire et honneur". [Adm 6,1-3 ; cf. SC 100-101]

Nous voyons clairement qu'ici, François s'oppose fermement à une théologie de la croix de type hagiographique et séparée d'une pratique de la croix.

Il en va de même dans le texte de la deuxième rédaction de la Lettre à tous les fidèles, où François expose de manière certes schématique mais pourtant complète, sa conception théologique : lorsqu'il mentionne la mort du Christ en Croix, il introduit aussitôt – ce qu'il ne fait pas en parlant de l'incarnation – la pratique de la *sequela* :

"Et telle fut la volonté du Père : que son Fils béni et glorieux qu'il nous donna et qui est né pour nous, s'offrit lui-même par son propre sang, en sacrifice et en victime sur l'autel de la croix, non pour lui, par qui tout a été fait, mais pour nos péchés, nous laissant un exemple pour que nous suivions ses traces" (2LFid 11-13 ; cf. SC 230-231)

Lorsqu'on analyse ce texte en profondeur, on se rend compte que l'incarnation contient une dynamique interne qui conduit à la mort salvifique en croix. Pour François, le chemin de pauvreté et d'humilité ouvert par Dieu dans l'incarnation du Fils, s'achève dans la mort en



croix. Ceci nous explique que, dans la deuxième rédaction de la lettre aux fidèles, cette dynamique peut être regardée comme une unité dont le but, la conséquence pratique, est la suite du Christ, une suite conçue et prévue depuis le premier moment de tout ce processus. C'est dire aussi qu'on ne peut parler d'une théologie de la croix chez François - mais il s'agit surtout d'une pratique de la suite de la croix – sans s'appuyer sur la théologie de la révélation de Dieu à travers la Parole et l'Incarnation. La croix est le point d'aboutissement extrême du chemin de l'humilité divine.

C'est justement parce que l'amour de Dieu atteint sur la croix une dimension inimaginable, (poser sur le Fils l'abîme du péché et des ténèbres afin de sauver les hommes) que François cherche à éviter, autant qu'il le peut, une contemplation purement théorique et à conduire immédiatement à la pratique de l'adoration et de la suite. Cela ne nous empêche pas – cela nous impose plutôt l'obligation - de regarder la croix comme le sommet de la révélation divine et donc comme le centre de l'Évangile.

A cause de cela, et dès le début de sa vocation, lorsque, dans la chapelle de la Portioncule, François reconnaît que Jésus lui adresse aussi la parole avec laquelle il envoie en mission les disciples, il prend conscience qu'il est urgent de parcourir le chemin de l'identification avec le Crucifié, qui le conduira jusqu'au sommet de l'Alverne.

Peu-on appliquer à cette expérience de la croix le trait fondamental du style de pensée propre à François, trait que nous avons relevé dans l'analyse de sa vision de l'incarnation du Fils de Dieu ? Nous faisons allusion au fait que, pour lui, la pauvreté de l'être terrestre a été changée par la venue du Christ en lieu où brille la gloire de Dieu, et que la lumière surgit vraiment de l'obscurité, la joie de la simplicité, le bonheur de l'humilité. Peut-on penser que dans le terrible événement de la croix, il nous parle encore de la révélation de la gloire de Dieu et de la lumière divine ? Si c'était le cas, il faudrait affirmer que la vision de saint François est tout à fait semblable à celle de la théologie johannique du Nouveau Testament. De fait, comme on le sait, dans le Nouveau Testament, Saint Jean l'Évangéliste présente l'heure de la croix comme l'heure de la glorification de Jésus (voir par exemple Jn 12,23 sv). Qu'en est-il chez François ?

Nous trouvons dans les admonitions un long texte qui rappelle que la gloire et l'honneur de l'homme consiste à s'unir à la croix du Christ :

" De quoi peux-tu donc te glorifier ? Même si tu étais subtil et sage au point de posséder toute science et de savoir interpréter toutes espèces de langues et scruter avec subtilité les réalités célestes, tu ne peux te glorifier de rien de cela ; car un seul démon a connu des réalités célestes et connaît maintenant des réalités terrestres plus que tous les hommes bien qu'il y ait eu quelqu'un qui reçut du Seigneur une connaissance spéciale de la souveraine sagesse. De même, si tu étais plus beau et plus riche que tous, et même si tu faisais des merveilles, comme mettre en fuite les démons, toutes ces choses s'opposent à toi, tu n'es pas concerné et tu ne peux pas t'en glorifier. Mais voici de quoi nous pouvons nous glorifier : de nos infirmités et de porter chaque jour la sainte croix de notre Seigneur Jésus Christ" (*Adm 5,4-8 ; SC 98-99*).

Le raisonnement qui sert de base à ce texte est le suivant : puisque la croix est le point culminant de l'humilité de Dieu et de sa solidarité avec l'homme, elle est en même temps le lieu de l'amour définitif et insurpassable de Dieu. Or l'amour de Dieu est la gloire divine, la lumière de Dieu. La croix nous révèle donc l'essence de l'homme et le lieu où celui-ci atteint la lumière et la gloire. La gloire de l'homme consiste à participer à la croix du Christ, elle n'est pas dans les richesses ou le prestige extérieur, puisque l'homme, être à l'image de Dieu, est appelé à l'amour et à l'humilité.

C'est la seule manière d'expliquer comment dans tous les récits de ce qui s'est passé sur l'Alverne, deux ans avant la mort de François, on retrouve ensemble le thème de la compassion à l'égard du crucifié, de l'horreur devant la vision de la croix et le thème de la joie et de la jubilation. Prenons en exemple la *Vita prima* de Celano :

"Il était envahi d'une joie vive et débordait d'allégresse en voyant la douceur du beau regard que portait sur lui le séraphin à la beauté inimaginable ; mais au même moment il était effrayé de le

voir attaché à la croix frappé par la douleur acerbe de la passion. Il se leva, pour ainsi dire, triste et joyeux puisque joie et amertume se succédaient en son esprit. (*1Cel 94* ; cf. DV 274)

Nous avons là, sous la forme d'un récit bien vivant, la théologie de la croix, qui dans l'Évangile de Jean nous présente la mort et la gloire se compénétrant. François semble poursuivre jusqu'à son point culminant la vision de grâce par laquelle il contemple, dans l'incarnation, l'abaissement et la pauvreté de Jésus qui se changent en lieu de la lumière et de la gloire de Dieu. Cette tension devrait conduire, humainement, à l'éclatement, alors qu'elle exprime, divinement, l'irruption de l'amour et de la gloire par celle du déclin et de la mort.

Une telle vision présuppose une anthropologie précise. L'amour qui constitue l'essence de l'homme ne s'atteint pas lorsqu'on devient "toujours plus grand" et "toujours plus fort", mais lorsqu'on est capable de s'abaisser toujours plus profondément et de s'unir à la croix du Christ qui "a donné sa vie pour ses amis" (Jn 15,13). Compte tenu de toutes les informations que nous donnent les biographies, il est fort probable que le don des stigmates sur l'Alverne comprenne justement ce don "de sa propre vie pour ses amis" : ce qui a le plus crucifié François durant les deux années qui ont précédé sa mort, ce fut la division de l'Ordre qui avait trop grandi pour lui. Il souffrait de voir la désunion qui existait au sein de l'Ordre et que nombre de ses frères ne pouvaient ou ne voulaient pas suivre l'idéal primitif. Ne pas les abandonner, mais les aimer dans leur fragilité, jusqu'à la croix, voilà le contenu et la cause de son expérience de la croix sur l'Alverne. La souffrance pour l'Ordre lui a imprimé les plaies, et dans son amour de croyant il a su que c'était les plaies du Crucifié, qui n'a pas gardé sa vie pour lui-même, mais qui l'a donné pour nous tous.

#### **4 Parole et sacrement dans l'Eglise, comme nouvelle présence de la Kénose du Christ. L'Eglise comme sacrement kénotique.**

Nous avons vu comment François expérimente dans la Parole la révélation du Dieu vivant, mais nous n'avons pas considéré l'un des problèmes qui se rattachent à ce thème : Comment François est-il entré au XIII<sup>e</sup> siècle, en contact avec la Parole de Dieu, une parole adressée aux hommes depuis longtemps ? Dans les textes que nous avons cités, François montre que sa rencontre avec la Parole de Dieu a été immédiate et directe. Cette immédiateté était possible du fait qu'il expérimentait dans la parole et dans les sacrements de l'Eglise la continuation et l'actualisation vivante de la révélation de Dieu. Qu'il ait, dès le début et avec force, mis l'accent sur la sainte Mère Eglise, comme unique marque d'une vie selon l'Évangile, cela apparaît avec une particulière clarté à la fin de la deuxième Règle :

"afin que, toujours soumis et prosternés aux pieds de la même sainte Eglise, stables dans la foi catholique, nous observions la pauvreté et l'humilité et le saint Évangile de notre Seigneur Jésus Christ, que nous avons fermement promis" (*Rb 12,4* ; cf. SC 198-199)

Devant ces données, on ne peut mettre en discussion la vision non univoque de l'Eglise que François affirme à maintes reprises comme la sienne. Nous tenons à faire une remarque en nous appuyant sur le texte que nous venons de citer. Il y est continuellement affirmé que François maintient toujours sauve la foi dans l'Eglise, en sa hiérarchie et en ses prêtres, mêmes pécheurs. C'est ce que montrent aussi les paroles du Testament :

"Après cela, le Seigneur me donna et me donne une telle foi dans les prêtres qui vivent selon la forme de la sainte Eglise romaine, à cause de leur ordre, que même s'ils me persécutaient, je veux recourir à eux. Et si j'avais autant de sagesse que Salomon, et si je trouvais de pauvres prêtres de ce siècle, je ne veux pas prêcher dans les paroisses où ils demeurent au-delà de leur volonté (*Test 6-7* ; cf. SC 204-205)

Qu'y a-t-il à la racine d'un tel comportement ? Après ce que nous venons de dire, la réponse n'a rien de difficile. Le mystère de la révélation de Dieu au monde s'est manifesté dans le Christ et en sa parole comme mystère de kénose, de dépouillement. Pareillement la révélation qui demeure vivante dans l'Eglise sera comprise comme un mystère de kénose.

Qu'est-ce à dire ? Que Dieu, pour faire resplendir le mystère de sa pureté et de son amour, n'exclut pas l'homme vil et pécheur, qu'il se montre au contraire un véritable amant en s'introduisant dans le mystère de la fragilité d'une humanité pécheresse et en révélant sa gloire par cela même. François indique lui-même une telle motivation:

" Et je ne veux pas considérer en eux le péché, car je discerne en eux le Fils de Dieu et ils sont mes seigneurs. Et je fais ainsi, parce que dans ce siècle je ne vois rien corporellement du très haut Fils de Dieu, sinon son très saint corps et son très saint sang qu'eux-mêmes reçoivent et qu'eux seuls administrent aux autres. Et ces très saints mystères, je veux qu'ils soient par-dessus tout honorés, vénérés et placés en des lieux précieux" (Test 9-11 ; cf. SC 206-207).

Ce texte affirme avec clarté que l'Eglise est un "sacrement kénotique", qu'elle ne proclame donc pas le Dieu sublime et son amour au moyen de la grandeur et de la sublimité humaines, que Dieu utilise, au contraire, la pauvreté et la fragilité comme signes de sa gloire. La gloire de Dieu est si puissante que sa lumière resplendit au travers du péché humain et se montre par exemple dans l'eucharistie et l'ordre sacerdotal à celui qui reconnaît dans la foi le caractère kénotique de la révélation de Dieu.

Par suite, le slogan souvent avancé aujourd'hui : "Jésus oui, l'Eglise non" serait totalement incompréhensible à François et lui montrerait qu'au lieu d'avoir compris le mystère du Christ dans sa profondeur authentique, on est resté attaché à la projection de ses propres désirs. Jésus Christ, l'homme qui est en même temps le Fils de Dieu, nullement atteint par le péché dans ses actes humains, n'a pas lié son amour et sa présence aux mérites de l'homme – s'il en était ainsi, à qui aurait-il pu offrir sa grâce ? – mais en fait don à des êtres humains et fragiles.

Voilà précisément – également dans l'histoire de l'Eglise – la structure interne de Bethléem et du Golgotha. François souligne donc très fortement l'aspect kénotique quand il parle de l'eucharistie :

"Que l'homme tout entier craigne, que le monde entier tremble et que le ciel exulte, quand le Christ, Fils du Dieu vivant, est sur l'autel, dans les mains du prêtre ! Ô Admirable profondeur et stupéfiante faveur. Ô humilité Sublime! Ô Humble sublimité : que le Seigneur de l'univers, Dieu et Fils de Dieu, s'humilie au point de se cacher pour notre salut, sous une modique forme du pain. Voyez, frères, l'humilité de Dieu et répandez vos cœurs devant lui; humiliez-vous, vous aussi, pour être exaltés par lui. Ne retenez donc pour vous rien de vous, afin que vous receviez tout entiers celui qui se donne à vous tout entier.(L'Ord 26-29 ; cf. SC 248-251).

Une foi de plus, nous voici en présence d'une loi structurante qui nous est maintenant familière : en ce mystère se compénètrent l'humilité et la condescendance, mais aussi la sublimité et la profondeur, si bien que l'humilité de Dieu est expérimentée comme le sommet de sa sublimité, comme le plus haut point de sa gloire. Dans sa grandeur, Dieu s'avance toujours plus loin que n'ose le penser ou l'imaginer l'homme. Dieu s'abaisse, se fait petit : par amour. En présence du mystère de l'amour kénotique de Dieu, François n'est pas seulement celui qui est attentif et qui annonce, mais aussi celui dont la parole devient jubilation, la jubilation cri d'admiration et l'admiration adoration.

Voilà justement pourquoi l'homme doit répondre à l'amour condescendant de Dieu par la pratique d'une vie d'amour. Ainsi que nous l'avons vu, les simples espèces du pain, devenues dans l'eucharistie le lieu de la révélation de Dieu et de son amour, doivent être "honorées et conservées en des lieux précieux" ; il en va de même à l'égard du mystère de l'Eglise engagée non seulement dans la parole et le sacrement, mais aussi dans l'administration de la parole et du sacrement. Il faut honorer les prêtres, et il ne faut pas reconnaître leurs péchés, mais dans leur fragilité et malgré cette fragilité, le Fils de Dieu et le mystère de son anéantissement par amour. Pour François, seul celui qui n'a pas reconnu le mystère de l'autoabaissement de Dieu dans la vie du Christ peut se scandaliser de l'Eglise et refuser d'accepter l'offre du salut que le Christ lui fait en elle. Par contre celui qui contemple avec foi ce mystère, accueillera la gloire du Christ dans la figure pauvre et humble de l'Eglise.

Il est possible d'y voir un clair parallèle avec l'Eucharistie. Qui reconnaîtra le Christ sous les humbles espèces du pain, traitera avec respect tout ce qui s'y rapporte et accueillera avec respect la sublimité et la gloire de Dieu :

" pour que pénètre en nous la profondeur de notre créateur et notre soumission envers lui, nous devons garder les vases et autres objets liturgiques qui contiennent ses saintes paroles" (*LOrd 34* ; cf. *SC 250-251*) .

Si l'on suit la logique de pensée de François, on peut donc affirmer qu'il pénètre dans la profondeur du Créateur, celui qui, dans la foi, reconnaît la gloire du Christ dans l'image pauvre et pécheresse de l'Eglise– y compris dans l'image institutionnelle, ecclésiale et sacramentelle, qui caractérise le ministère sacerdotal. Pour François cette dialectique de l'amour réside essentiellement dans la foi, en vertu de la force kénotique de la révélation de Dieu dans le Christ pauvre.

Il convient d'ajouter à tout cela que saint François était parfaitement conscient que si un prêtre avait compris cette relation, il se serait senti personnellement touché et transformé par elle et son dynamisme interne. Aussi, lorsqu'il demandait que l'Eglise pécheresse se configure au Christ, il ne mettait jamais sa confiance dans la dureté d'un "Tu dois", ni dans une simple condamnation, mais dans la force du Christ qui se manifeste dans la faiblesse et, par conséquent, il s'appuyait toujours sur l'approfondissement de la foi dans le mystère du Christ. Sa prédication, loin de faire la morale, voulait introduire dans le mystère, et le faisait de telle manière que sa conséquence éthique, la suite du Christ, jouait toujours un rôle central. Ainsi dans sa lettre aux Clercs leur dit-il de considérer qu'ils administrent les mystères eucharistiques et qu'ils doivent en tirer les conséquences pour leur propre vie :

" Et partout où le très saint corps de notre Seigneur Jésus Christ sera placé de manière illicite et abandonné, qu'on le retire de ce lieu et qu'on le dépose et en un lieu précieux et qu'on l'y consigne" (*LCle 10-11*).

François croyait qu'une profonde assimilation du mystère de l'Eucharistie transformerait les prêtres eux-mêmes.

Vient à l'esprit un épisode de la vie du Pape Jean XXIII. Alors qu'il était patriarche de Venise, on l'informa que le curé d'un village buvait et ne s'occupait pas de sa paroisse. Il voulut le visiter en personne et arrivé sur place, il s'enquit de lui. Avec un brin d'ironie on lui dit qu'il était à l'auberge, où de fait il le trouva. Il lui demanda de l'accompagner. Une fois chez lui, au lieu de le réprimander il le pria de l'entendre en confession. Le fait de reconnaître la gloire du Christ, tandis qu'il administrait le sacrement de la pénitence au Patriarche, devait faire réfléchir ce curé plus que toute prédication.

## **5 La kénose de la "suite" et ses conséquences sociales. Implications du disciple dans l'existence kénotique de la Révélation du Christ dans l'Esprit.**

Malgré tout ce que nous avons dit jusqu'ici, nous n'avons pas encore présenté de façon complète l'Eglise. De fait, celle-ci n'a pas qu'un aspect institutionnel ; pour autant qu'elle est signe et sacrement, son visage institutionnel a, plus profondément encore, comme objet de rendre présent dans le monde la gloire du Christ.

Et cette gloire – qui est essentiellement amour kénotique et don de soi-même – se rend réellement présente dans le monde quand elle suscite une réponse adéquate, quand des hommes concrets lui répondent par leur propre vie. Pour François, dans la mesure où l'on reconnaît la présence du Christ dans le sacrement, cette reconnaissance se transforme en une réponse qui est pratique d'adoration et pratique de la "suite". Quand il parle de l'humilité de Dieu dans l'eucharistie, il exhorte immédiatement à y répondre :

"Voyez, frères, l'humilité de Dieu, et répandez vos cœurs devant lui ; humiliez-vous, vous aussi, pour être exaltés par lui. Ne retenez donc pour vous rien de vous, afin que vous receviez tout entiers celui qui se donne à vous tout entier" (*L'Ord* 28-29 ; cf. SC 250-251).

La "suite" ne peut être accomplie à moitié, elle doit être totale, tout d'une pièce, parce que l'amour avec lequel le Christ s'est anéanti pour nous fut sans mesure, tout d'une pièce.

La vie qu'il nous faut vivre en réponse à la révélation de Dieu dans le Christ, François l'appelle vie de l'Evangile – et là apparaît une fois de plus le point de départ de son intuition théologique, sa façon de voir la Parole de Dieu. Il ne faut pas regarder l'institution Eglise comme un point final ni selon la verticale, ni selon l'horizontale en direction du monde. Vers le haut, dans son rapport à Dieu, l'Eglise est le lieu authentique dans lequel se manifeste, aujourd'hui et en tout temps, la révélation de Dieu en Jésus-Christ ; il s'agit très exactement de ceci : de la *révélation de Dieu en Christ*, non de la révélation de l'Eglise. Horizontalement, l'Eglise est le lieu où doit s'exprimer la réponse à la révélation de Dieu, où les hommes doivent vivre "la vie" de l'Evangile. Ainsi donc l'Eglise est nécessaire comme sacrement, comme médiation du salut, une fonction que François lui a toujours reconnue ; elle n'est pourtant pas, au moins sous son aspect institutionnel, la fin du salut: la fin consiste dans la "suite" vivante du Christ, une "suite" qui doit se réaliser à l'intérieur de l'Eglise. Dans la mesure où cela s'accomplit, se réalise aussi l'Eglise, une Eglise vivante, pleinement consciente d'elle-même : elle provient de l'Evangile (par la force du Christ qui ne l'abandonne jamais comme Eglise du Christ institutionnelle et sacramentelle) et est appelée à être Evangile vivant.

François a très bien compris que cet appel à suivre le Christ regarde toujours en premier lieu notre propre cœur : on n'obtient rien en exigeant de l'Eglise une telle "suite", sans la mettre en œuvre soi-même. Voilà pourquoi le saint d'Assise a commencé lui-même à mettre en œuvre cette existence kénotique de l'Evangile en commençant par lui-même et, voilà pourquoi c'est à ses frères qu'il adresse d'abord ses exhortations :

" Que tous les frères s'appliquent à suivre l'humilité et la pauvreté de notre Seigneur Jésus Christ, et qu'ils se rappellent que du monde entier nous ne devons rien avoir d'autre, que ce que dit l'apôtre : "si nous avons des aliments et quoi nous couvrir, nous en sommes contents" (1Tim 6,8). Et ils doivent se réjouir quand ils vivent parmi des personnes viles et méprisées, parmi des pauvres et des infirmes et des malades et des lépreux et des mendiants le long du chemin. Et quand ce sera nécessaire, qu'ils aillent à l'aumône. Et qu'ils n'aient point honte et qu'ils se rappellent que Notre Seigneur Jésus Christ, le Fils du Dieu vivant et tout puissant, rendit son visage comme un pierre très dure (Is 50,7) et n'a pas eu honte ; et il fut un pauvre et un hôte, et il vécut d'aumônes, lui et la bienheureuse Vierge et ses disciples. Et quand les hommes leur feraient honte et refuseraient de leur donner l'aumône, qu'ils en rendent grâce à Dieu, car pour ces affronts ils recevront grand honneur devant le tribunal de Notre Seigneur Jésus Christ" (*Rnb* 9,1-6 ; cf. SC 140-141)

On peut donc dire, si l'on veut, que la suite du Christ ici exigée est une suite apostolique, mais il s'agit d'un apostolat aux caractéristiques propres, en raison de sa structure kénotique. Il s'agit d'abord d'un apostolat qui tout en ayant sa structure propre comporte un impact social à l'égard du monde concret. Christ qui était riche, puisqu'il était Dieu, n'a pas gardé pour lui sa richesse, mais est entré avec sa propre existence dans notre pauvreté et notre péché ; puisque cela a constitué la première mission, d'où sortirent l'Evangile et l'Eglise, suivre le Christ, signifie assumer ce mouvement kénotique, ou mieux insérer sa propre existence humaine de disciple dans ce mouvement kénotique. Voilà pourquoi François ne recule pas devant les méprisés, les pauvres, les lépreux ; au contraire, il va à leur rencontre avec la conscience d'être envoyé et de porter avec son amour – qui est vraiment "sacrement" – un amour plus profond, différent, plus grand : l'amour de Dieu en Jésus Christ.

La dimension sociale dans la pensée et dans l'action de François trouve son fondement et sa structure dans le comportement du Christ. Si on veut comprendre François, il ne faudra jamais perdre de vue cette structure christologique, qui constitue le facteur essentiel de son action sociale. A cause de cela nous retrouvons, ici aussi, l'impact social de la vie évangélique, l'interaction qui existe entre "pauvreté et humilité" d'un côté et entre "gloire et

honneur" de l'autre : dans le dernier texte cité, l'humiliation supportée à cause des hommes produit un grand honneur devant le tribunal de Jésus Christ. Celui-ci est couronné de gloire précisément parce qu'il s'est d'abord humilié lui-même (Phi 2,5-11). C'est justement parce qu'il est l'humilié, parce qu'il est l'esclave de tous, parce qu'il est le crucifié, que Jésus Christ est ensuite le Juge des vivants et des morts, exalté par Dieu, le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs. C'est ainsi que par la foi, François pénètre la situation kénotique de la honte, y voit la révélation de la gloire de Dieu et peut "rendre grâce à Dieu pour cela", dans le prolongement du sermon sur la Montagne : "Bienheureux êtes vous quand on vous insulte, vous persécute et qu'on dit toute sorte de mal contre vous à cause de moi" (Mt 5,11).

Lorsque François porte un regard rétrospectif sur le service des lépreux, il reconnaît, en employant les mots d'amertume et de douceur, que la misère et la gloire sont pareillement liées :

"Lorsque j'étais dans les péchés, il me semblait extrêmement amer de voir des lépreux. Et le Seigneur lui-même me conduisit parmi eux et je leur fis miséricorde. Et en m'en allant de chez eux, ce qui me semblait amer fut changé pour moi en douceur de l'âme et du corps".(Test 1-3 ; cf. SC 204-205).

Quand j'étais dans les péchés, cela signifie : quand je vivais dans la sphère de l'évidence égoïste et n'avais pas encore expérimenté le changement des valeurs dans l'expérience de la révélation kénotique du Christ. Seule un comportement de foi, dont l'impulsion était venu du Seigneur lui-même, pouvait conduire François au milieu des lépreux et faire ensuite – par une immersion dans l'existence kénotique du Christ – qu'au lieu de rester à la surface des choses, il expérimente la profondeur de la réalité : et la réalité du service au lépreux se fit douceur, expérience de la gloire de Dieu, d'un Dieu qui est toujours l'amour qui se donne. Voilà d'où vient et se situe l'engagement social de saint François et, ajoutons-le, des franciscains ; c'est de cela seul qu'il peut tenir la force de son élan.

C'est ainsi que la vie selon l'Evangile atteint, pratiquement sans y prétendre, une autre orientation, s'adresse à une Eglise sécularisée et qui a besoin de réforme. En pareil cas l'existence agit comme témoignage. François n'a jamais cherché à mettre personne sur le banc des accusés ni à avancer des revendications à l'encontre de l'Eglise. Cela n'aurait pas été cohérent avec sa façon de comprendre la "suite" du Christ, en partant de la kénose comme abaissement. Il n'avait pas de droits à faire valoir. Il dit au contraire :

"Heureux le serviteur qu'on trouve aussi humble parmi ses sujets que s'il était parmi ses seigneurs. Heureux le serviteur qui demeure toujours sous la fêrule de la correction. C'est un serviteur fidèle et avisé, celui qui, dans toutes ses offenses, ne tarde pas à se punir intérieurement par la contrition et extérieurement par la confession et la satisfaction en actes" (Adm 23 ; cf. SC 112-113)

Celui donc qui voudra exercer, de manière kénotique, dans l'humilité, le droit correspondant à son office, ne sera ni revendicatif ni autoritaire dans ses projets et idées de réforme, mais suivra la route de l'engagement de sa propre existence. De là, l'effort constant de François pour considérer l'apostolat avant tout comme un témoignage, comme un exemple, comme l'expression de sa propre existence et, seulement dans un second temps et s'appuyant sur ce témoignage existentiel, comme prédication orale.

Aux frères qu'il envoie en mission il dit :

"Les frères qui s'en vont, peuvent vivre spirituellement parmi eux de deux manières. Une manière est de ne faire ni disputes, ni querelles, mais d'être soumis à toute créature humaine à cause de Dieu et de confesser qu'ils sont chrétiens. L'autre manière est, lorsqu'ils voient que cela plaît au Seigneur, d'annoncer la parole de Dieu" (Rnb 16,5-7 ; cf. SC 150-151)

On peut déduire du contexte que la première manière de prêcher est celle qui est demandée à tous, à laquelle personne ne peut renoncer et que c'est la seule qui suffit dans le cas de

nombreux frères. Et "lorsqu'ils voient que cela plaît au Seigneur", ils peuvent, soutenus par le témoignage de leur propre vie, s'adonner à la seule prédication.

L'une des admonitions montre clairement que François fut toujours très préoccupé du péril que les frères oublient le témoignage de leur propre vie et se contentent de la "lettre" de l'Écriture.

"L'apôtre dit : la lettre tue, mais l'esprit vivifie" (2Cor 3,6). Ils sont tués par la lettre ceux qui ne désirent savoir que les mots, pour être tenus comme plus sages parmi les autres, et pouvoir acquérir de grandes richesses à donner à leurs parents et amis" (Adm 7,1-2 ; cf. SC 100-101)

Une fois encore, ce qui est décisif, c'est que la Parole perd sa forme existentielle kénotique, lorsque le chrétien se contente de l'assumer intellectuellement, sans mettre en pratique son caractère kénotique, lorsqu'elle cesse finalement d'être Parole de Dieu et devient seulement une lettre incapable de transmettre aucune vie. Que la parole ait perdu sa forme kénotique on en a l'évidence dans le fait que le prédicateur ou le commentateur de l'Écriture sainte veut "être tenu pour plus sage parmi les autres".

En agissant ainsi, il nie le dynamisme de la parole, qui pousse à vivre parmi "les pauvres, les méprisés", parmi ceux qui ne comptent pas ; il ne vit pas en suivant la Parole, mais en suivant seulement l'enveloppe de celle-ci, la lettre donc. Naturellement, il ne faut pas oublier que François ne considère pas comme seuls pauvres les hommes qui ne possèdent aucun bien matériel, mais aussi et en premier lieu, tous les hommes qui dans leur situation de péché et de fragilité mènent une vie pauvre de sens et d'espérance. A ceux-là une proclamation de la parole qui tombe de haut sans le témoignage de l'existence, ne sert de rien, parce que ce qui les intéresse et dont ils ont besoin c'est de la Parole qui est "esprit et vie".<sup>3</sup>

Autrement dit : une réforme de la prédication et une réforme de la vie chrétienne, doivent toujours être une réforme dans l'esprit, dans l'esprit vivant du Christ. Quand la parole ne s'est pas devenue vie et témoignage, quand elle n'est pas esprit, elle ne peut pas faire son travail ni porter du fruit. Et c'est compréhensible. C'est uniquement "par l'action de l'esprit saint" que la Parole a pu s'incarner et s'est incarnée en Marie. Pareillement ce n'est que "par l'action de l'Esprit saint" qu'elle pourra à nouveau s'incarner, c'est-à-dire redevenir efficace dans l'histoire. Et l'Esprit saint est toujours un esprit efficace, proche de la vie et de la réalité.

C'est avec encore plus de force que, dans un autre texte, François met en parallèle la naissance de Dieu de la Vierge Marie dans l'incarnation et la naissance de Dieu dans l'homme à travers le témoignage :

"Nous sommes époux (du Seigneur), quand par l'Esprit-Saint l'âme fidèle est unie à Jésus Christ. Nous sommes vraiment frères, quand nous faisons la volonté de son Père qui est dans le ciel ; mères, quand nous le portons dans notre cœur et dans notre corps par amour et par une conscience pure et sincère, et quand nous l'enfantons par de saintes œuvres qui doivent luire en exemple pour les autres " (2LFid 51-53 ; cf. SC 236-237)

## **6 Dieu est amour, Dieu est humilité.**

Reste encore une question, plus spéculative, mais nullement étrangère à la vie : qui est donc ce Dieu de qui provient un tel mouvement kénotique de révélation au monde ? La réponse ne peut être cherchée que dans la révélation de Dieu lui-même, au moment même où quelqu'un s'ouvre à elle et y relie sa propre vie. La première lettre de Jean formule cette réponse de la manière suivante : "Dieu est amour" (1Jn 4-8) Et il poursuit : "L'amour consiste en ceci : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimé et

---

<sup>3</sup> Voilà comment François conçoit sa charge de prédicateur, ainsi qu'on peut le déduire de 2LFid 3 : "Aussi considérant en esprit que je ne puis vous visiter chacun personnellement à cause de la maladie et de la faiblesse de mon corps, je me suis proposé de vous rapporter, par les présentes lettres et par ce message, les paroles de notre Seigneur Jésus-Christ, qui est la Parole du Père, et les paroles de l'Esprit Saint, qui sont vie et esprit"

qui a envoyé son Fils comme victime d'expiation pour nos péchés" (1Jn 4,10). C'est compréhensible, à partir du moment où le dynamisme de la révélation descend de Dieu et pénètre dans le monde pécheur et incapable d'aimer. D'autre part, il est évident que cette révélation du Dieu d'amour peut libérer le monde de son péché, de la haine, de la mort et le rendre capable de répondre avec amour à son amour.

Chez Jean, cette réponse d'amour est un prolongement, une immersion dans l'amour qui vient de Dieu : "Bien aimés, si Dieu nous a aimés ainsi, nous aussi nous devons nous aimer les uns les autres... Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous" (1 Jn 4,11-12) et cela ne tient pas à ce que notre amour, humain, aurait la force de faire descendre Dieu et de le faire habiter parmi nous – il s'agirait là d'un grave malentendu, même s'il s'agit d'une opinion aujourd'hui répandue – mais parce que Dieu est déjà descendu et habite parmi nous et parce que la réponse à son amour est donc l'unique possibilité et l'unique signe pour montrer que l'amour qu'il nous a donné librement et gratuitement demeure au milieu de nous.

Cette vision de la première lettre de saint Jean est pour François le fondement de la vie : le montre l'usage du mot "humilité", une parole qu'il applique à Dieu même, mais que nous ne trouvons pas en saint Jean. François ose dire à Dieu :

"Tu es le bien, tout bien, le souverain bien, le Seigneur Dieu vivant et vrai. Tu es amour, charité ; Tu es sagesse, Tu es humilité, Tu es patience" (LD 3-4 ; cf. SC 338-339)

S'agit-il de quelque chose qui va de soi et ne mérite pas qu'on y fasse attention puisque que, dans le texte, toutes les vertus se retrouvent en Dieu et lui sont attribuées ? C'est peu probable. Surtout que dans la théologie de l'Eglise existe justement une ample et constante tradition selon laquelle seul le Fils de Dieu fait homme peut être humble, mais pas Dieu lui-même. Pour François il est remarquable que l'humilité comme l'amour est attribuée à Dieu même dans son éternité. Pourquoi ?

Il est aisé d'en voir la raison. L'abaissement du Christ dans l'incarnation provient de l'amour de Dieu, mais d'un amour spécial. Il provient d'un amour et s'exprime dans un amour qui va à la rencontre de ce qui était perdu, et cela non pas en restant à l'écart de cette perdition, mais en se faisant l'un de ceux qui sont perdus. Cet abaissement est humilité, "devenir poussière" (*humus* = poussière), humilité. Par amour, Dieu cherche et visite avec humilité l'humus, la poussière, la terre dans sa caducité mortelle. Et puisque ce mouvement de l'amour de Dieu commence en Dieu lui-même, l'humilité au sens propre est aussi une caractéristique de Dieu. De fait, l'humilité ne consiste pas d'abord en ce que Jésus, le Dieu fait homme, vive avec les pauvres et les méprisés, avec les publicains et les pécheurs, mais avant tout et essentiellement en ce qu'il descende de sa divine richesse et se penche sur notre monde humain. La structure fondamentale de l'incarnation et de la venue parmi nous de Dieu se comprend donc mieux lorsqu'on voit comment est mise en route cette incarnation humaine du Christ, dans sa façon de vivre et dans sa prédication.

De tout cela il résulte clairement que pour François Dieu est celui qui "ne garde pour lui rien de lui", celui qui se donne, qui se vide, jusqu'à l'ultime cri de Jésus sur la Croix : "J'ai soif", dans lequel s'exprime cette soif d'amour qui marque Dieu de sa divinité et le porte à faire don de lui-même dans la recherche de celui qui s'était perdu. Et il est tout à fait clair que, pour François, tout engagement social chrétien ne peut se comprendre correctement qu'à partir de cette soif qu'a Dieu lui-même. Là nous trouvons – soit dit en passant – un accord entre François et mère Thérèse de Calcutta, qui considère sa recherche des mourants, son service à leur égard, comme un prolongement de ce cri du Christ en Croix. Dieu a soif de ceux qui sont perdus, des moribonds, des hommes sans espérance, et il les cherche en son Fils. Et il continue à les chercher dans la mesure où les hommes se laissent approcher par l'Évangile, par l'Esprit du Christ dans l'Eglise, se transformant ainsi en sacrements vivants de l'amour de Dieu.



## 7 La structure de l'intuition théologique de François.

Lorsque nous faisons attention aux divers moments de cette intuition théologique, nous nous rendons compte qu'elle est profondément unitaire. Lorsque nous la comparons à d'autres visions actuelles du mystère du Christ, ce qui frappe, c'est que la résurrection de Jésus ne fait pas parti de l'ensemble du système comme l'incarnation et la mort en croix. C'est tellement vrai que dans l'index analytique de la dernière édition allemande des écrits de saint François le mot résurrection n'apparaît pas. Comment expliquer cela ? Faut-il admettre que la cohérence et l'unité de la vision de François ont été obtenues en masquant la victoire pascale du Christ ? Faisons quelques remarques à ce propos. Des recherches portant sur le Nouveau Testament nous ont appris que dans les lettres deutéropauliniennes, la lettre aux Colossiens et lettre aux Ephésiens, le concept de résurrection n'apparaît pas, mais qu'il est remplacé par celui d'exaltation, terme qui, unis au concept de résurrection, joue un rôle important aussi dans l'Evangile de saint Jean. La lettre aux Colossiens et la lettre aux Ephésiens contiennent cependant une vision intégrale du mystère du Christ. On peut donc se poser une question : François ne s'est-il pas référé à une autre expérience, n'a-t-il pas utilisé un autre langage pour exprimer ce que désigne l'expression "résurrection du Christ" dans la théologie paulinienne de la lettre aux Romains ?

Il semble bien que c'est le cas. Nous avons souligné à plusieurs reprises que c'est précisément dans l'anéantissement du Christ – sous toutes ses formes, jusqu'à la fragilité des ministres de l'Eglise – que se révèle à François la gloire de l'amour ; et qu'ainsi la victoire du Christ, qui par essence ne peut être qu'une victoire d'amour, se manifeste toute puissante déjà au cœur du temps, c'est-à-dire dans la pauvreté, dans l'humilité. L'union étroite entre amertume et douceur dans le service des lépreux, l'interpénétration de l'anéantissement et de la sublimité dans la célébration de l'Eucharistie et de la Nativité à Greccio, l'union de la douleur et de la joie dans la vision du séraphin à l'Alverne : tous ces événements parlent la même langue. Nous avons devant nous une expérience chrétienne dans laquelle le Vendredi saint et le matin de Pâques ne font qu'un, sans que pourtant l'un ne supprime l'autre. La pauvreté continue à être pauvreté, la mort à être mort et l'anéantissement à être anéantissement ; et cependant chaque réalité a été transformée par la force de l'amour et de la foi, a été changée en sacrement de la gloire et de la vie. Pour le non croyant c'est quelque chose d'inconnu, de totalement incompréhensible. Pour le croyant qu'est François, cette transformation des événements et des choses est une réalité.

Comme nous avons déjà pu le vérifier, François montre beaucoup d'affinité avec la théologie johannique du nouveau testament. Chez Jean, le Vendredi saint et le dimanche de Pâques forment une unité, selon la loi du grain de blé qui meurt (Cf. Jn 12,4). Cela revient plusieurs fois dans l'Evangile de Jean. "Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tout à moi", dit Jésus en Jn 12,32 ; et l'évangéliste ajoute : "Il disait cela pour dire de quelle mort il devait mourir" (Jn 12,33). Certes l'élévation de terre signifie d'abord la mort en croix, la perte de tout appui, l'abandon maximal. Mais elle signifie aussi, sur terre, l'exaltation du Christ vainqueur, sa toute puissance, sa gloire. Pensons également aux paroles dont Pilate se sert pour présenter le Christ : "Ecce homo" (Jn 19,5). Est-ce que, dans la pensée de l'évangéliste, ces paroles sur le roi couronné d'épines et objet de dérision ne sont pas en même temps une allusion à la gloire de Jésus, celui qui est l'homme authentique et vrai, l'homme dans son sens plénier ? Il nous faut voir ici l'union des deux plans : Jésus objet de dérision, souffrant, dénudé, dépouillé de ses biens et privé de ses droits, qui est précisément l'homme, au plein sens du mot, le roi authentique, tel qu'il s'est fait connaître de Pilate.

Dans la même ligne nous trouvons l'expression "le sang et l'eau" qui coulent du côté du Christ mort (Jn 19,34). Le sang fait allusion à l'eucharistie et l'eau au baptême, si bien que l'expression a un caractère pleinement pascal : le corps ouvert de Jésus mort se convertit en fontaine de vie inépuisable, éternelle. Ainsi, une fois encore nous trouvons dans l'évangile de saint Jean une pensée et une expression sacramentelle pour nous dire comment l'expérience de la mort, de la pauvreté, de l'anéantissement montre en transparence l'amour de Dieu dans sa surabondance et le triomphe et la gloire de cet amour. Il se manifeste ainsi fort et glorieux, poussé jusqu'à la pauvreté et à l'abandon, jusqu'au don de sa vie, assoiffé de ce qui était perdu. Avec cela, la pauvreté ne cessa pas d'être pauvreté, ni la mort de

Jésus ne cessa pas d'être une mort et une mort terrible – et il est nécessaire qu'il en soit ainsi, puisque autrement l'amour n'aurait pas été jusqu'à l'extrême, jusqu'au bout, jusqu'à ce qui était perdu.

Mais comme l'amour du Christ a vraiment la force de l'extrême et de la fin, de l'eschaton – sa mort l'a confirmé – la mort a été anéantie dans sa mort. Anéantie dans la mesure où lui, en se vidant complètement, a donné tout ce qu'il pouvait donner de lui. A cause de cela la croix brille d'un éclair de triomphe, de la victoire de cet amour.

François qui a expérimenté quelque chose de semblable, parle dans ses écrits, de la noblesse et de la gloire de la pauvreté, de la récompense éternelle et du jugement futur, sans jamais prononcer le moindre mot à propos du sens de la résurrection de Jésus. Le triomphe pascal se fait voir autrement : le pouvoir et l'exaltation du Christ se lisent dans la force et dans la gloire de son amour, qui se manifeste précisément dans la pauvreté, dans l'anéantissement et dans la mort. Par là, François meurt d'une vraie mort, humaine, mais tout ce qui arrive en elle est inondée de la lumière de la vie éternelle (Voir 1Cel 109-111 ; cf. DV 286-288 ; 2Cel 217 ; cf. DV 506-507). Bonaventure décrit ainsi la mort de François :

" Enfin, quand se furent accomplis en lui tous les mystères, son âme sainte se sépara du corps, fut plongée dans l'abîme de la clarté divine et le bienheureux s'endormit dans le Seigneur" (Leg Mai 14,6 ; cf. DV 694-695).

Il faut en dire autant de la phrase que saint François prononce peu avant sa mort, ajoutant au Cantique de frère Soleil :

"Louez sois-tu, mon Seigneur, pour notre sœur la mort corporelle" (CSol 12 ; cf. SC 344-345)<sup>4</sup>

Cela permet de comprendre que puisse manquer chez François une théologie particulière de la résurrection. On peut donc se demander s'il est possible, en notre temps, d'avoir une expérience de foi selon cette structure ? Nous savons que les chrétiens d'aujourd'hui suivent souvent le Christ plongés dans l'expérience de l'absence de Dieu, qu'ils doivent se tenir avec persévérance dans l'obscurité, supporter une apparente absurdité bref, "espérer contre toute espérance". Au sujet d'une telle expérience, le Nouveau Testament nous donne également des points de repères. Par exemple, l'histoire de la passion selon saint Marc présente la souffrance de Jésus d'une autre manière que saint Jean. Chez Marc il n'y a absolument aucune lumière qui illumine l'obscurité de la mort. Le poids du péché et de l'absurdité se concentre sur l'unique Juste qui en vient à crier : "Mon Dieu, Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?" (Mc 15,34), un cri que l'on chercherait en vain dans l'évangile de Jean. Et cependant, dans l'évangile de Marc, le centurion qui avait vu Jésus mourir de cette façon, dit : "Vraiment cet homme était fils de Dieu" (Mc 15,39). Et pourtant, dans les deux évangiles, sommes en présence d'une expérience de foi : dans l'évangile de Marc dans l'obscurité, comme opposition aux ténèbres ; dans celui de Jean comme lumière qui illumine la réalité terrienne tombée dans la mort et qui se transforme en signe de vie éternelle. Par principe nous devrions éviter d'étiqueter les divers moments de l'Eglise et de l'expérience chrétienne. A notre époque nous nous trouvons aussi en présence d'une ample gamme d'expériences chrétiennes, où prennent place et sens les divers aspects que nous avons soulignés. Personne n'est donc obligé de copier la structure de fond de l'expérience de foi de François, même pas ceux qui le reconnaissent comme guide spirituel sur leur chemin à la suite du Christ et voient en lui un modèle.



<sup>4</sup> Voir O. SCHMUKI, Franciscus Dei laudator et cultor. De orationis vi ac frequentia in eius tum scriptis tum rebus gestis, in Laurentianum 10 (1966) 1-36 ; 245-282 ). La même vision se trouve chez Claire dont les dernières paroles furent : "Beni sois-tu Seigneur de m'avoir créé" LegC 46