



la vie

1
janv.-fév. 1989

des communautés
religieuses

La vie des communautés religieuses

Directeur :

Laurent Boisvert, o.f.m.

Comité de rédaction :

René Bacon, o.f.m.

René Baril, o.f.m.

Pierre Bisailon, o.f.m.

Laurent Boisvert, o.f.m.

Secrétariat :

Liliane Caron r.s.r.

Rédaction et administration :

La vie des communautés
religieuses

5750 boulevard Rosemont

Montréal, Canada H1T 2H2

Tél. : 259-6911

Courrier de la deuxième classe

Enregistrement n° 0828

Composition : Graphiti

Impression : L'Éclaireur Ltée

La revue paraît cinq fois par an

Abonnement:

de surface : 11,00 \$ (55 FF) (350 FB)

par avion : 14,50 \$ (75 FF) (475 FB)

de soutien : 20,00 \$

Sommaire

Vol. 47 — janv.-fév. 1989

Simon Légasse, o.f.m. cap.,
La fraternité dans l'Écriture
3-11

Si le mot «fraternité» ne se trouve que quatre fois dans la Bible, le mot «frère» par contre y pullule. La fraternité spirituelle, qui provient de la décision divine de rassembler les êtres humains dans un même amour, ne saurait se concrétiser sans notre collaboration. De plus, cette fraternité est constamment perfectible, étant donné qu'elle participe à l'inachevé de toute œuvre humaine.

Georges Perreault, o.p.,
**Le processus de formation
comme démarche de vérification**
12-25

Après avoir précisé la nature de l'évaluation, l'A. présente une démarche permettant d'évaluer la présence ou l'absence chez quelqu'un d'un appel de Dieu à un état de vie religieuse ou sacerdotale. Il faut qu'en accomplissant un projet la personne s'accomplisse elle-même, qu'en faisant l'apprentissage d'un rôle elle fasse l'apprentissage d'elle-même, qu'elle s'approprie toujours davantage sa propre réalité.

Pierre Brunet, o.f.m.,
**Une amitié spirituelle : François
et Claire d'Assise...**
26-48

L'A. cherche à percer le mystère de l'amitié spirituelle liant François et Claire d'Assise. Dans ce but il utilise la voie symbolique, car elle permet de mieux accéder aux réalités mystiques. Entre François et Claire, il y a plus qu'une amitié purifiée; le fond de leur relation reste enraciné et comme enfoui dans le Mystère de Dieu.

Alfred Ducharme, s.j.,
**Discernement et interpellation
communautaires**
49-58

Le discernement communautaire a besoin d'être clairement défini. Il ne s'identifie pas avec l'interpellation communautaire qui, elle, est beaucoup plus fréquente. Pour constituer un discernement spirituel, une démarche doit être attentive à l'action des esprits dans le cœur. Pour constituer un discernement communautaire, elle doit mener à une décision qui sera vécue par tous les participants à cette démarche.

Alfred Ducharme, s.j.,
**À propos d'un ouvrage : « La
consécration religieuse »**
59-61

La fraternité dans l'écriture

Simon Légasse, o.f.m. cap. *

Le mot qui correspond au français « fraternité » est très rare dans la Bible : on ne le trouve que deux fois dans l'Ancien Testament (en grec : 2 M 12, 10.17) et deux fois dans le Nouveau (1 P 2, 17 ; 5, 9). Par contre, le mot « frère » y pullule.

Comme il arrive dans nos langues, son sens est sujet à des nuances diverses. La Bible connaît le sens propre, plus ou moins élargi du reste aux dimensions de la famille : Abraham dit à Lot, son neveu : « Nous sommes frères » (Gn 13, 8). Mais la Bible, qui tient en cela de l'ancien Orient, déborde à ce propos les limites de la famille pour étendre l'usage du mot « frère » à une population, à un peuple tout entier. Les Israélites sont « frères » entre eux et le Deutéronome (17, 15) s'aligne sur cet usage quand il régleme la royauté : « C'est du milieu de tes frères que tu prendras un roi, pour l'établir sur toi ; tu ne pourrais pas te donner pour roi un étranger qui ne serait pas ton frère », c'est-à-dire un Israélite. Plus largement encore et toujours dans la ligne de l'ancien Orient, le terme en vient à exprimer toute sorte d'associations, comme par exemple des rapports diplomatiques entre souverains : « Quelles sont les villes que tu m'as données là, mon frère ? » demande Hiram, roi de Tyr, mécontent des villes que lui a cédées Salomon (1 R 9, 13).

Israël, peuple de frères

Il nous faut à présent considérer les choses de plus près en ce qui concerne Israël.

* 33 av. J. Rieux, F-31500 Toulouse. France.

La Bible connaît l'idée de Dieu père d'Israël. Dieu fait dire à Pharaon : « Israël est mon fils, mon premier-né... Laisse aller mon fils » (Ex 4, 22). De même, « D'Égypte j'ai appelé mon fils » (Os 11, 1), appliqué ultérieurement par Matthieu (2, 11) au retour d'Égypte de l'enfant Jésus. L'image de la mise au monde est appliquée à la constitution du peuple par décision du vouloir divin (Dt 32, 6.18). Sans compter les noms propres, dits « théophores », qui désignent Dieu du nom de « père », comme Abner, « (mon) Père est lumière », Abiézer « (mon) Père est secours » etc.

Jamais toutefois cette paternité de Dieu n'est mise en rapport avec l'idée de frères pour désigner le peuple : ce n'est pas du fait que Dieu est *père* d'Israël que les Israélites sont dits *frères* entre eux. Pourtant leur fraternité n'en vient pas moins de Dieu. Si les Israélites sont frères, c'est parce qu'ils forment un peuple. Or, ce peuple, Dieu l'a voulu, choisi, fondé. Son existence, selon la réflexion sur le passé qui s'exprime dans le Deutéronome (7, 6-8 ; 14, 1-2), n'est pas le résultat d'une simple fédération humaine entre groupes ethniques, clans ou tribus, mais l'œuvre d'une élection gratuite.

Son maintien cependant ne s'effectue pas sans que les membres du peuple n'y collaborent. Dans la réponse que le peuple doit à son Dieu s'inscrivent non seulement les actes d'obéissance qui visent Dieu lui-même mais encore ceux dont l'objet est le « frère » israélite. Une solidarité sous forme d'actes concrets et journaliers s'impose :

Quand il y aura chez toi un pauvre d'entre tes frères, dans l'une de tes portes, au pays que le Seigneur, ton Dieu, te donne, tu n'endurciras pas ton cœur et ne fermeras pas ta main à ton frère pauvre ; mais tu lui ouvriras ta main et tu lui prêteras de quoi pourvoir à ses besoins selon ce qui lui manque (Dt 15, 7-8).

Quand tu verras le bœuf ou la brebis de ton frère égarés, tu ne t'en détourneras pas, mais tu les ramèneras à ton frère...

Quant tu verras l'âne de ton frère ou son bœuf s'abattre sur le chemin, tu ne t'en détourneras pas ; tu ne manqueras pas de l'aider à les relever (Dt 22, 1.4 ; voir aussi Lv 25, 35-36 ; Dt 15, 9.11-12 ; 19, 18-19).

Mais en définitive tout remonte à Dieu. Israël est « un royaume de prêtres et une nation sainte » (Ex 19, 6), il est consacré à la gloire de Celui auquel il doit son existence et sa durée. Les « frères » font monter vers Dieu dans le culte l'hommage collectif de leur gratitude. On pourrait citer ici bien des psaumes de louange, même là où le poète s'exprime en son propre nom. À son chant l'individu associe ses semblables (Ps 34, 4 ; 40, 10-11 ; 66, 14), ses « frères », en se rendant en esprit dans l'assemblée cultuelle du peuple au sanctuaire. Tel est le cas de l'innocent délivré de ses persécuteurs :

J'annoncerai ton nom à mes frères, au milieu de l'assemblée je te louerai... Car il n'a pas méprisé, il n'a pas rejeté la souffrance de l'affligé... Grâce à toi, mon hymne retentira dans la grande assemblée, j'acquitterai mes vœux en présence de ceux qui te craignent (Ps 22, 23.25-26).

La « fraternité » israélite est finalement doxologique et elle ne peut que l'être. Ayant reçu son existence même de Dieu, elle lui doit sa reconnaissance et l'individu qui a bénéficié des faveurs divines se joint à son peuple, à ses « frères » pour rendre grâce.

Les « frères » chrétiens

Lucien de Samosate, écrivain satirique du II^e siècle de notre ère, n'épargne pour ainsi dire personne, pas même les divinités païennes. Dans un de ses petits écrits intitulé « La mort de Pérégrinos », il fait des chrétiens la cible de sa verve, sans du reste les malmener à l'excès. Il les dépeint avant tout comme des naïfs daubés par ce charlatan de Pérégrinos. Entre autres caractéristiques,

ces pauvres gens se sont... persuadés qu'ils seront absolument immortels et qu'ils vivront éternellement... En outre, leur premier législateur les a convaincus d'être tous frères, une fois qu'ils ont changé de religion et renié les dieux de la Grèce, pour adorer leur fameux sophiste crucifié et vivre selon ses lois (§ 13).

Lucien ne s'est pas trompé : dès le début du christianisme les chrétiens se désignent entre eux du nom de « frère ». Le Nouveau Testament en est le premier et éloquent témoin.

Comment s'est introduite cette appellation ?

Si nous lisons le Nouveau Testament, nous remarquons que les communautés chrétiennes auxquelles s'adressent et que reflètent ces écrits sont, pour une bonne part sinon en totalité, composées d'anciens païens. Paul vise ces derniers en leur donnant le nom de « frères » (1 Co 1, 10.11.26 ; 2, 1 etc.) et, ce faisant, ne donne pas le moins du monde l'impression d'innover : de toute évidence il s'aligne sur un usage établi. On pourrait se demander si cet usage ne provient pas du monde païen environnant où, de fait, les analogies ne manquent pas. Mais, d'une part, ce vocabulaire est loin d'y être envahissant ; d'autre part et surtout, la désignation des chrétiens du nom de « frères » apparaît dans des passages du Nouveau Testament qui échappent au milieu gréco-romain pour s'enraciner dans le monde sémitique palestinien (Mt 5, 22.23.24.47 ; 7, 3.4.5 etc.). D'où il ressort que, pour fixer l'origine de l'usage chrétien en question, c'est à l'Ancien Testament et au judaïsme qu'il convient de recourir.

Rien en cela d'un emprunt machinal résultant du simple fait que les premiers chrétiens étaient des Juifs. Car on a tout lieu de croire que la communauté des origines se considérait déjà comme la réalisation des promesses de Dieu dans l'Ancien Testament. Paul, en définissant les chrétiens comme l'authentique descendance d'Abraham (Ga 4, 21-31) et le vrai peuple de Dieu (2 Co 6, 16 ; Rm 9, 7-14), n'a pas fait œuvre révolutionnaire ; pas davantage Pierre quand il s'adresse à des Églises composées d'anciens païens pour leur dire que les prophéties de l'Ancien Testament les visaient (1 P 1, 10.12) et leur déclarer : « Mais vous, vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, un peuple acquis (Ex 19, 6)... vous qui n'étiez pas un peuple et qui êtes maintenant le peuple de Dieu » (2, 9-10). On conçoit que, dans la même épître, la communauté chrétienne soit désignée du nom de « fraternité » (2, 17 ; 5, 9) et, en général, que les chrétiens aient vu en chacun d'eux des « frères », dans la certitude de former le véritable et définitif peuple de Dieu.

Mais quel est le fondement de cette certitude ? Il est lui aussi dans la ligne de l'Ancien Testament.

Ce n'est pas d'aujourd'hui que les hommes s'unissent, s'associent. De par le monde et tout au long de l'histoire diverses formes de communautés ont vu le jour : communauté nationale, que soude une histoire commune et une volonté de vivre ensemble ; communauté humaine, quand les hommes, à une échelle plus ou moins grande, prennent conscience des solidarités qui les lient entre eux et des responsabilités qui en découlent ; communauté de travail, dans un but commun, visant à la fois l'entreprise et ceux qui actionnent sa marche etc. Partout l'on trouve l'initiative d'un ou plusieurs hommes, partout le lancement et le fonctionnement sont humains et on le sait.

Or, comme on l'a vu, l'entreprise divine avec Israël est tout autre. Israël, dans sa conscience, sait et croit qu'il n'existerait pas comme peuple si Dieu n'avait pas décidé de le choisir et de le constituer.

Il en va de même pour le peuple de Dieu formé par les chrétiens. Ce n'est pas en raison d'une conjonction de bonnes volontés animées d'un même idéal religieux que l'Église existe, en totalité et dans chacune de ses composantes, mais par un geste divin initial et gratuit, sans lequel elle ne serait pas née.

Mais tout n'est pas dit et, désormais, nous allons devoir quitter l'Ancien Testament et la tradition israélite pour aborder l'inédit chrétien.

Le Médiateur

Les chrétiens n'ont pas inventé le Messie : les Israélites de l'Ancien Testament lui confiaient déjà un rôle dans la réalisation définitive du plan de Dieu. Qui ne vibre à la lecture liturgique des passages d'Isaïe annonçant le règne pacificateur du fils de David (Is 9, 5-6 ; 11, 2-6) ? Mais on s'illusionnerait en étendant cette perspective à toute la Bible, où bien des annonces du bonheur final passent entièrement le Messie sous silence : par exemple, il n'y a pas de Messie dans la nouvelle Jérusalem évoquée au chapitre 54 d'Isaïe.

Or, pour ce qui est du peuple de Dieu formé par les chrétiens, la place de Jésus, tenu par eux pour le Messie, est essentielle. Dieu a mis dans le Fils bien-aimé tout son vouloir d'amour pour les hommes (Mc 1, 11 par.), tout son plan de restauration de l'humanité ; c'est en lui et par lui qu'il a décidé de fonder la société nouvelle qui prolonge et épanouit, dans de nouvelles conditions, le peuple de l'Ancien Testament. Dès lors, les chrétiens sont « frères » parce que Dieu, par Jésus Christ, crée un peuple. Sans doute, c'est toujours par le biais de l'idée de peuple que l'on parvient à celle de frères, mais ici s'ajoute le fait que ce peuple n'existe que par la médiation de Jésus.

Pourtant le Nouveau Testament nous parle d'une autre dérivation de l'idée de frère chrétien. Outre le point de départ dans la notion de peuple, il faut signaler le lien qui existe entre Jésus *Fils* de Dieu et ses disciples. D'après S. Paul, Jésus n'est pas Fils de Dieu pour lui seul. Il communique à ceux qui croient en lui une qualité qui est participation à ce qu'il est lui-même. L'homme a été créé à l'image de Dieu. Il a été défiguré par le péché. Jésus est la parfaite image de Dieu pour nous. Les chrétiens la reproduisent à la mesure de leurs possibilités. Cela constitue une famille, une famille de « frères » qui se ressemblent, parce qu'ils reproduisent, avec Jésus et par Jésus, l'image du Père : « Ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères » (Rm 8, 29).

Alors que, nous l'avons vu, l'Ancien Testament ne met jamais en rapport la paternité de Dieu avec la fraternité qui unit entre eux les Israélites, dans le Nouveau Testament un rapport fondamental Père-Fils et le lien qui unit les chrétiens à Jésus ont pour résultat de faire d'eux des frères en tant que fils du même Père.

À partir de tous les peuples

Dernière et importante nouveauté si l'on compare le Nouveau Testament à l'Ancien sur le point qui nous occupe : dans l'Ancien Testament le mot « frère » est limité aux relations entre Israélites. Dans le Nouveau Testament nous assistons à un éclatement de la

notion de peuple de Dieu et, par le fait même, de celle de « frère ». Tout homme, à quelque nation qu'il appartienne, est appelé, sans autre condition que la foi au message évangélique et le baptême, à faire partie du peuple des sauvés : « Il n'y a ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3, 28 ; voir aussi 1 Co 12, 13 ; Rm 10, 12 ; Col 3, 11). Les « frères » se recrutent désormais parmi les « hommes de toute race, langue, peuple et nation » (Apc 5, 9).

On aurait tort cependant d'en conclure que, selon le Nouveau Testament, tout le monde est frère. La fraternité internationale n'y affleure pas et l'appellation de « frère » est strictement limitée aux chrétiens. C'est du reste logique si l'on réalise que ce titre a pour antécédent son emploi dans l'Ancien Testament, où il est lié à la notion de peuple de Dieu. Certes, l'humanité tout entière est appelée à en faire partie, mais seuls ceux qui en font partie sont et se dénomment frères entre eux.

La vie entre frères

Fondée par une décision antécédente et gratuite de la volonté de Dieu, la fraternité chrétienne n'est effective que si les frères se comportent comme tels.

On connaît la scène où la mère et les proches de Jésus surviennent pour lui parler alors qu'il est entouré par la foule (Mc 3, 31-35 par.). L'épisode est traité de façon un peu différente suivant les évangiles ; mais un enseignement commun s'en dégage : on ne peut appartenir à la parenté spirituelle de Jésus sans être fidèle à la volonté de Dieu qu'il communique, sans obéir à une ligne de conduite, sans adopter une façon de vivre qui obéissent aux normes reçues de lui.

Or, parmi ces normes il en est qui engagent nos rapports avec nos semblables. Autrement dit, être frère de Jésus implique qu'on vive en frère avec et envers les autres membres de sa famille.

Nous rencontrons ici les obligations intracommunautaires que nous prescrivent de nombreuses pages du Nouveau Testament au nom de l'amour que les chrétiens doivent se porter entre eux: service mutuel (Ga 5, 13), pardon des offenses (Mt 18, 21-22 par.), réconciliation (Mt 5, 23-26), charité envers les faibles (1 Co 8; 10, 14-33; Rm 14, 1-15, 13), partage (2 Co 8-9 etc.), amour conjugal (Ép 5, 25), autant de manifestations de ce que le Nouveau Testament désigne du terme d'« amour des frères » (*philadelphia*: 1 Th 4, 9; Rm 12, 10; He 13, 1; 1 P 1, 22; 2 P 1, 7).

Mais outre ces devoirs positifs, il en est de négatifs. La polémique contre les rabbins au début du ch. 23 de Mt est un repoussoir à l'intention des chrétiens: « Pour vous, ne vous faites pas appeler Rabbi... », ni « Père », ni « Guide ». Vous n'avez qu'un seul maître d'enseignement, c'est le Christ, et vous n'avez qu'un seul père, c'est le Père des cieux. Quant à vous entre vous, « vous êtes tous frères » (Mt 23, 8-10). Ce dernier terme est ici tout le contraire d'une titulature, il souligne l'égalité foncière de tous les membres de la communauté et, avec l'ensemble du passage, fait ressortir l'ineptie évangélique des honneurs sous toutes leurs formes.

Conclusions

1. Nous ne créons pas la fraternité. Ce n'est pas de leur initiative, par choix réciproque, par cooptation dans un but donné que les chrétiens sont frères entre eux. La fraternité spirituelle provient de la décision divine de rassembler les hommes en un même amour par l'œuvre du Christ. Elle est créée par Dieu d'office, parce que Dieu est Dieu; elle est créée par grâce, parce que Dieu est amour.

2. La fraternité ne saurait exister concrètement sans notre collaboration. De même que Dieu ne sauve pas les hommes sans qu'ils le veuillent, de même le rapport fraternel, don de Dieu, ne peut exister sans que les hommes n'acceptent de le vivre. Les responsables y sont spécialement invités (1 P 5, 2-3), frères eux aussi de leurs frères.

3. Cette fraternité est perfectible. Du moment qu'elle nécessite la collaboration de l'homme, elle participe à l'inachevé de toute œuvre humaine, si sublime soit-elle. D'où l'on devra se garder de brandir cette fraternité comme un étendard et d'imiter certains écrivains de l'antiquité chrétienne, trop enclins à en ignorer les limites. Emphase et arrogance envers ceux de l'extérieur entachent péniblement cette argumentation d'un apologiste du second siècle, Minucius Félix :

Ainsi nous nous aimons les uns les autres, ce qui vous vexe, car nous ne savons pas haïr ; ainsi nous nous appelons frères, ce qui vous rend jaloux... Vous, en réalité, vous ne vous reconnaissez pas les uns les autres, vous vous déchaînez en des haines mutuelles, et vous ne vous retrouvez frères que pour le parricide (*Octavius* 31, 8).

À moins d'être frappé d'aveuglement mental, un chrétien pourrait-il aujourd'hui s'exprimer de la sorte, après vingt siècles de christianisme jalonné de luttes fratricides et au spectacle contemporain d'affrontements à l'intérieur d'une même Église, sans compter la part d'aversion qu'un chacun est capable d'entretenir au fond de son cœur ?

Au lieu de cette vantardise méprisante, on fait mieux d'adopter l'attitude que suggère le Nouveau Testament. Aucun des écrits qui le composent ne distribue aux chrétiens des prix d'unité et d'amour fraternel. Encore moins les incitent-ils à se prévaloir de leur réussite dans ce domaine pour se démarquer des païens. Leurs auteurs connaissent la fragilité de ceux qu'ils instruisent et, non en théorie mais sur pièce, jugent que la perfection en la matière est loin d'être atteinte. Autrement, ils ne détourneraient pas les communautés, comme Paul, d'une conduite consistant à se mordre et à se dévorer mutuellement au risque de s'entre-détruire (Ga 5, 15) ; ils ne leur rappelleraient pas, comme Jean, que celui qui hait son frère est un homicide, à l'image de Caïn (1 Jn 3, 12). Pourquoi tout cela et pourquoi tous ces appels à l'unité et à l'amour fraternel (Ph 2, 2-4 ; Jn 13, 34-35 ; 15, 12.17 ; 17, 11.21-23) si c'était chose faite ? Ici, grâce à Dieu, aucune illusion n'est possible qui paralyserait nos efforts.

Le processus de formation comme démarche de vérification

Georges Perreault, o.p. *

Dans la perspective déjà esquissée concernant l'intégration du projet religieux ou sacerdotal et de la personne du candidat, on sait maintenant qu'il faut reconnaître une priorité pédagogique à la personne sur le projet. Cette priorité implique pratiquement que, au niveau du discernement et de la formation, on devra d'abord s'occuper de la personne pour vérifier jusqu'à quel point elle peut s'investir dans le projet. En somme, on vérifie dans quelle mesure la personne, en s'actualisant, réussira par voie de conséquence à actualiser aussi en elle-même le projet religieux ou sacerdotal, et non l'inverse.

Dans ce contexte, on distingue habituellement une première étape où l'on procède à un discernement initial, au terme duquel on ne gardera que les candidats offrant des possibilités suffisantes pour pouvoir s'engager fructueusement dans une formation systématique. Suit alors une période prolongée de formation proprement dite, au cours de laquelle on poursuivra une évaluation de plus en plus spécifique et exigeante, jusqu'à l'acceptation décisive de ceux qui paraissent capables d'un engagement définitif.

Peut-on préciser davantage les rapports qui existent entre évaluation et formation? Notons d'ailleurs que, dans le présent contexte, les termes de discernement, évaluation et vérification peuvent pratiquement s'employer l'un pour l'autre, puisqu'ils se réfèrent à une même fonction au plan méthodologique.

* 216, rue de l'Église, Saint-Sauveur-des-Monts, Qc. JOR 1R0.

Prenons ici un exemple emprunté à l'univers de la productivité. Une usine de montage d'automobiles a besoin de personnel spécialisé pour l'assemblage de composantes électroniques sophistiquées. Aux candidats qui se présentent pour postuler des emplois dans ce secteur, on applique les questionnaires nécessaires pour vérifier leur compétence de base en électronique. Ceux qui sont sélectionnés recevront alors une formation avancée, destinée à les habiliter à l'assemblage en question. Fait à noter : la vérification initiale ne change rien chez ces ouvriers, alors que la formation ultérieure, elle, introduit un changement significatif dans leurs connaissances théoriques et dans leur habileté technique.

En vie religieuse ou sacerdotale, le discernement initial ne change rien non plus chez les candidats éventuels ; mais ceux-ci changeront au cours de leur formation. Qu'en est-il alors de l'évaluation que l'on effectuera par la suite au cours de leur formation ? Cette évaluation n'est-elle qu'une étape périodique, généralement fort limitée dans le temps, scandant le processus de formation qui, lui, s'étale sur une durée incomparablement plus longue ? La réponse à cette question demande une compréhension plus poussée de la réalité qu'est l'évaluation.

Ce qu'est une évaluation

Selon Robert, l'évaluation est l'activité ou le processus par lequel

- (1) on examine la valeur de quelque chose par une confrontation avec les faits, ou par un contrôle de la cohérence interne ;
- (2) ou on examine une chose de manière à pouvoir établir si elle est conforme à ce qu'elle doit être, si elle fonctionne correctement.

Toute évaluation présuppose donc d'abord l'existence d'une réalité insuffisamment connue, et que l'on veut connaître davantage. Pour ce faire, on la met en rapport avec une autre réalité, censément mieux connue, et qui va servir d'étalon ou de pierre de touche pour

révéler ce qui échappe encore à la connaissance portant sur la première réalité. L'évaluation implique donc ordinairement un rapport, une relation entre deux réalités, dont l'une sert à mieux faire connaître l'autre.

Dans le cas de la vocation religieuse ou sacerdotale, on se trouve devant une personne dont on peut croire qu'elle porte un appel de Dieu à un état de vie religieuse ou sacerdotale, sans toutefois que cela soit suffisamment garanti. Pour le savoir de façon satisfaisante, on va confronter cette personne avec un ensemble de réalités distinctes destinées à rendre de plus en plus claire, de plus en plus probable, la présence ou l'absence de cet appel de Dieu.

Quel est donc cet ensemble de réalités qui va servir de révélateur pour effectuer la vérification désirée ? Et comment doit s'appliquer à la personne cet ensemble de réalités pour procéder à cette vérification ? La réponse à ces deux questions fondamentales va éclairer d'un jour décisif le processus du discernement vocationnel et de ses rapports avec la démarche de formation.

Évaluation d'un candidat à la vie religieuse ou au sacerdoce

Comment s'y prend-on pour évaluer une personne ? Ainsi posée, la question s'avère trop vaste, trop bourrée de sous-questions implicites, pour permettre une réponse satisfaisante. Il va falloir déterminer plus précisément quels aspects de la personne on désire évaluer. Car on ne procédera pas de la même manière si l'on veut savoir combien elle pèse, ou si l'on s'enquiert de son développement mental : une balance, utile pour vérifier son poids, n'est d'aucune utilité pour évaluer son quotient intellectuel.

Comment alors évaluer la présence ou l'absence chez quelqu'un d'un appel de Dieu à un état de vie religieuse ou sacerdotale ?

Le versant extérieur

Commençons par distinguer les aspects de la personne qui sont déterminants en regard d'une éventuelle vocation religieuse ou sacerdotale.

En procédant du plus apparent au plus caché, du plus clair au plus secret, on rencontre d'abord des activités manifestes, portant sur des objectifs définis et directement observables. Ces objectifs se situent à un double niveau : d'une part, l'accomplissement de tâches à caractère pastoral, éducatif ou caritatif, et d'autre part la fidélité à certaines conditions de vie, personnelle et communautaire, sous-tendant la réalisation des tâches en question.

On reconnaît ici ce qu'on appelle communément un projet de service et de vie, défini de façon autorisée et vérifiable extérieurement, ne serait-ce que par les constatations sociales les plus courantes. Ainsi, en vivant avec un candidat, on est en mesure de vérifier s'il pose les gestes manifestes requis pour répondre aux exigences des tâches et des conditions de vie relatives à ce projet de vie et de service.

Le versant intérieur

Ce qui est moins apparent, donc moins facilement vérifiable, c'est ce qui se vit à l'intérieur de la personne en regard de ces mêmes objectifs.

Sur ce versant intérieur, on a donc à effectuer les vérifications suivantes :

- (1) Jusqu'à quel point un candidat possède-t-il les aptitudes de base nécessaires à la réalisation d'un projet d'Église ?
- (2) Jusqu'où peut-il aller dans un processus d'apprentissage destiné à développer et à articuler ses aptitudes en conformité avec les exigences du projet et ses propres exigences de croissance ?

- (3) Dans quelle mesure acquiert-il ainsi les attitudes desquelles jailliront, d'une façon toujours plus stable et fonctionnelle, les activités déjà identifiées sur le versant extérieur ?
- (4) Finalement, possède-t-il les motivations appropriées pour s'actualiser de mieux en mieux dans tout son être, en actualisant son projet de vie et de service ?

Difficulté croissante de toutes ces vérifications

Ces vérifications s'étalent selon une progression d'autant plus délicate et difficile à effectuer, qu'elles portent sur des réalités de plus en plus intériorisées.

On parvient tout de même à effectuer assez aisément les vérifications relatives au versant extérieur. Sur le versant intérieur, on réussit encore à poursuivre les vérifications portant sur les trois premiers aspects, parce qu'ils comportent des critères objectifs extérieurement observables : on procédera donc avec une certaine assurance aux vérifications requises à ces niveaux.

Là où les vérifications deviennent de plus en plus complexes et subtiles, c'est, bien sûr, en regard des motivations, parce qu'elles plongent dans une subjectivité toujours plus opaque et insaisissable.

La délicate question de la vérification des motivations

Or, c'est précisément au niveau des motivations que se nouent fonctionnellement toutes les forces vives, dont l'actualisation et l'articulation vont donner consistance et élan à toute vocation. Car ce sont ces motivations qui vont appliquer à la réalisation du projet de vie et de service les aptitudes et les attitudes dont la mise en œuvre contribuera à la croissance personnelle du candidat, en même temps qu'à la réalisation de ce projet.

De plus, les motivations même les plus élevées opèrent en symbiose étroite avec les énergies les plus primitives et les plus fondamentales de la personne, au niveau du physiologique et de

l'instinctuel. Cet univers dynamique, on le sait, peut agir indépendamment de toute intervention consciente de la personne, et peut donc infiltrer subtilement les fonctions supérieures de l'être humain, qui en est ainsi conditionné à son insu.

Par conséquent, parce que baignant dans cet univers dynamique inconscient, les motivations reflètent l'ensemble des forces affectives de la personne. Ainsi, en vérifiant la qualité des motivations, on apprend à sonder et à évaluer tout cet univers dynamique obscur. C'est dans cette perspective qu'on pourra vérifier la maturité d'un candidat, son équilibre affectif, sa capacité d'initiative et de décision, et ainsi de suite pour toutes les composantes fondamentales de ce qu'on appelle sa personnalité.

D'où la difficulté — et l'urgence — de procéder aux vérifications les plus exigeantes à cet égard. C'est trop souvent pour avoir manqué à ces exigences, habituellement en toute bonne foi, que les institutions diocésaines et religieuses en sont arrivées à enregistrer tant de départs de leurs membres au cours des trois dernières décades. Par leur manque de rigueur sous ce rapport, par leur ignorance de certaines données fondamentales concernant les dynamismes de base de la personne, elles portent, elles aussi, une part de la responsabilité qu'on fait habituellement peser sur les seules personnes qui quittent.

Un exemple de motivations ambiguës

À titre d'exemple, qu'on se rappelle ici les réflexions de Pascal sur la différence entre l'obéissance du militaire et celle du chartreux, différence qui en est une de motivations. Et pour s'en tenir à ce seul point, comment vérifier les motivations décisives inspirant la fidélité d'un candidat à l'accomplissement des tâches et à l'acceptation de conditions de vie en rapport avec un projet d'Église ?

Ce faisant, ce candidat entend sans doute bien rencontrer Jésus-Christ en servant l'Église. Mais il ne faudrait pas manquer de naïveté pour croire, sans plus ample vérification, que c'est là sa seule — ou même sa principale — motivation à l'obéissance.

On ne pourra le conclure avec une probabilité suffisante que dans la mesure où on l'aura amené à discerner et à dépasser progressivement d'autres motivations probablement inavouées parce qu'inconscientes, mais qui n'en risquent pas moins d'hypothéquer sa volonté d'obéir à cause du Seigneur. Ces motivations louches peuvent être une quête de sécurité faisant chercher un refuge dans un milieu bien encadré; un besoin de servir qui, entraînant en retour l'estime d'autrui, procure des gratifications affectives obscurément recherchées; une insertion dans une structure sociale permettant un accès progressif à des postes de pouvoir; ou bien une soumission qui favorise une fuite infantile des responsabilités; ou encore une recherche de structures extérieures dont on attend un contrôle efficace sur des pulsions intimes sournoisement vécues comme menaçantes, etc.

Combien d'autres facettes de la vie affective ne faudrait-il pas encore explorer dans cette démarche de vérification des motivations à la vie religieuse et sacerdotale !

Pour une démarche unifiée de vérification

On touche donc ici un point crucial où finissent par apparaître impitoyablement les conséquences néfastes résultant d'une intégration inadéquate, d'une part, des exigences objectives d'un projet de vie et de service en Église, et d'autre part, des exigences subjectives d'une saine actualisation de la personne du candidat. Il faudra donc trouver une démarche unifiée de vérification pour évaluer correctement toutes ces dimensions de la vocation; et on verra qu'il est aussi nécessaire que difficile de faire l'unité dans cette démarche globale de vérification, unité sans laquelle vont continuer de filtrer des erreurs d'évaluation entraînant des conséquences toujours douloureuses à long terme, et pour les candidats, et pour les institutions d'Église.

On peut chercher à unifier cette démarche en la centrant prioritairement, ou bien sur le projet de vie et de service caractéristique d'une institution d'Église, ou bien sur la personne du candidat et sur son actualisation croissante. On va donc examiner successivement

chacune de ces deux perspectives pour en comparer les mérites respectifs.

Démarche de vérification centrée sur le projet de vie et de service

Dans la première perspective, en proposant au candidat les objectifs propres au projet en question, on lui indique aussi les activités à accomplir et on lui signale les conditions de vie requises à leur exécution. On invite donc cette personne à actualiser ses énergies en fonction de ces objectifs, à se modeler sur les exigences inhérentes à ces activités et à ces conditions de vie. Dans la mesure où cette personne y parvient, on peut évaluer son degré de conformité avec les attentes et les exigences de ce projet.

Une vérification effectuée à même les activités de la formation

C'est justement en se modelant sur les exigences du projet que la personne se forme à ce style de service et de vie. C'est en s'appliquant à elle-même les exigences du projet, qu'elle s'actualise en conformité avec ce projet. Or, c'est cette application même qui constitue ou qui réalise la démarche de vérification. Car toutes les activités de cette personne pour vivre conformément à cet idéal de vie et de service sont précisément les activités requises pour vérifier son degré de conformité avec les exigences du projet ; et du même coup, l'accomplissement de ces activités forme la personne à ce projet de vie et de service.

Une formation acquise par l'application de la vérification

En somme, il n'existe aucune distinction réelle entre les activités de formation et les activités de vérification : car c'est très exactement l'application des conditions nécessaires à la vérification qui fait que,

en posant les gestes exigés par ces conditions, la personne s'actualise en fonction de ces exigences, qu'elle se forme à la vie et au service propres à ce projet. Au point de vue de la dynamique et de la cohérence internes, c'est donc bien la démarche même de vérification qui constitue le processus de formation.

Prenons, par exemple, le cas d'une préadolescente qui aspire à devenir une gymnaste : elle va répéter inlassablement des gestes qui sont de nature à développer et à assouplir sa musculature d'une façon bien différente de celle qui veut devenir une nageuse. En se conformant aux exigences du modèle proposé à une gymnaste, elle se forme d'une manière très spécifique. Les activités qu'elle doit accomplir constituent autant de critères pour vérifier la réussite de sa formation ; et c'est bien en s'appliquant ces critères, en accomplissant ces activités, qu'elle se forme à une discipline de gymnaste.

Cette formation, on le voit, n'est pas vérifiée par l'application, comme venant du dehors, d'un modèle qui servirait de point de référence extérieur et occasionnel : au contraire, c'est ce modèle continuellement présent qui commande chacun de ses gestes, dont l'apprentissage progressif constitue la formation. L'application continue de la démarche de vérification constitue donc bien le processus même de sa formation.

Par conséquent, une formation qui ne serait pas en même temps une vérification est impensable, qu'on le sache ou non. Sans doute vaut-il mieux le savoir, pour éviter, à l'instar d'un nouveau M. Jourdain, de faire de la vérification sans le savoir, alors qu'on croit peut-être ne faire que de la formation. Mais il importe surtout de le savoir pour éviter d'ajouter ou d'enlever au processus de formation des conditions qui ne relèveraient pas des exigences de la démarche de vérification.

Par exemple, on peut souhaiter qu'un candidat se forme à un style de vie communautaire ou à une forme d'obéissance qui n'ont pas un lien suffisamment fonctionnel avec tel projet de vie et de service. Au terme de cette formation, on aura vérifié la capacité, pour ce candidat, de vivre cette vie communautaire ou cette forme

d'obéissance, mais on n'aura pas suffisamment vérifié pour autant sa capacité de vivre conformément à ce projet de vie et de service en Église.

Opérationnaliser la vérification pour rendre efficace la formation

Il est donc extrêmement important, pour les responsables de formation, d'identifier clairement toutes les exigences de base du projet de vie qu'ils proposent à tout candidat, pour définir clairement aussi les exigences de vérification qui en découlent. Encore faut-il les définir de façon opérationnelle, c'est-à-dire de façon à ce qu'on puisse autant que possible les ramener à des opérations, à des activités perceptibles au niveau de la vie quotidienne, en sorte qu'on ne puisse faire autrement que de constater leur présence ou leur absence. Car c'est ainsi seulement que s'effectuera une véritable vérification de la présence ou de l'absence d'une vocation, parce que c'est ainsi seulement que s'acquiert une authentique formation en regard de cette vocation.

Caractère coextensif de la vérification et de la formation

Ainsi comprise, la démarche d'évaluation ou de vérification ne se ramène pas à une simple étape, de durée d'ailleurs plutôt limitée, scandant périodiquement le processus de la formation. Au contraire, elle couvre toute la durée de la formation à laquelle elle s'identifie, même si des temps forts, nécessairement limités dans le temps, chercheront à cueillir de façon plus condensée les fruits de vérification mûris tout au long de la formation. Il serait donc vain d'escompter des résultats valables d'une vérification qui n'aurait pas été programmée et appliquée à même tout le processus de la formation.

On vient donc de formuler, dans des lignes encore très générales, la réponse à la double question posée au début par la définition même de l'évaluation. L'ensemble des réalités destinées à servir de

révélateur de la présence ou de l'absence de vocation, ce sont les activités mêmes inhérentes au projet de vie et de service en Église. Et c'est le candidat, accompagné par ses responsables de formation, qui, en accomplissant ces activités, s'applique à lui-même cet ensemble de réalités constituant autant de critères de vérification.

La vérification des motivations

Dans cette perspective axée sur le projet, a-t-on pour autant procédé à une vérification adéquate des motivations intégrant progressivement toute la personnalité du candidat? Aussi longtemps qu'on part du projet et qu'on en applique les exigences comme critères de vérification, on doit consentir à une imprécision et à une ambiguïté inévitables concernant les motivations.

Bien sûr, une certaine intériorisation dans l'accomplissement du projet, tant au niveau des tâches qu'à celui des conditions de vie, rassure déjà beaucoup sur la qualité des motivations sous-jacentes. Mais elle ne suffit pas pour garantir que seules des motivations saines et appropriées y sont à l'œuvre; et elle suffit encore bien moins pour garantir que toutes les motivations du candidat y concourent selon une articulation qui correspond précisément à ses attentes et à ses exigences les plus personnelles de croissance humaine et spirituelle. Car les infiltrations inévitables des poussées plus ou moins inconscientes, affectant les choix par ailleurs les plus conscients et les plus consciencieux, laissent toujours ouverte la possibilité d'une erreur d'aiguillage ou d'une recherche suspecte de soi-même. Par conséquent, le candidat aura beau cultiver la plus grande sincérité et avoir les meilleures intentions du monde, il pourra fort bien se tromper à son insu, en toute bonne foi, sur les motivations qui l'animent, s'il ne maintient en même temps une démarche constante de vérification particulièrement éveillée. On peut donc tout aussi bien se fourvoyer dans l'évaluation de ses motivations, si l'on s'en tient prioritairement à l'accomplissement du projet de vie religieuse ou sacerdotale.

Apprentissage d'un rôle ou apprentissage de soi-même ?

Car cet accomplissement, comme tel, ne vérifie directement que la qualité de l'apprentissage grâce auquel peuvent naître des attitudes adaptées à l'exécution des activités constitutives de ce projet : on ne vérifie donc directement que l'apprentissage d'un rôle, dans le sens le plus noble du terme.

La présence de motivations adéquates n'est alors vérifiée que d'une manière approximative, au prix d'une sérieuse imprécision. En effet, dans ce contexte, on sait que le projet est accompli correctement. Mais qu'en est-il de la personne qui l'accomplit ? Tout en faisant l'apprentissage de son rôle, fait-elle d'abord et avant tout l'apprentissage d'elle-même, de l'art de s'approprier toujours davantage sa réalité ? est-elle en train de s'accomplir elle aussi, à même l'accomplissement du projet ? se construit-elle en réalisant le projet ? ou risque-t-elle de s'hypothéquer lourdement à son insu, en alimentant obscurément des motivations néfastes pour elle ?

Ainsi, les pharisiens menaient à bien leur projet d'accomplir toutes les prescriptions de la Loi, mais leurs motivations hypocrites leur ont valu la malédiction du Seigneur. Et pendant la captivité de saint Paul, des prêcheurs réalisaient sans doute bien leur projet de prêcher le Christ, mais ils se faisaient du mal à eux-mêmes à cause de l'envie et de la rivalité qui les habitaient.

Question-clé de toute vérification des motivations

Que se fait-on vivre à soi-même, alors qu'on accomplit un projet ? Telle est la question-clé dont la réponse peut seule révéler la véritable nature des motivations. Tant qu'on n'aura pas réussi à répondre à cette question, on doit honnêtement reconnaître qu'on ne sait pas ce qu'on se fait vivre à soi-même, alors pourtant qu'on sait ce qu'on fait en regard du projet extérieur qu'on poursuit. Dans cette perspective, on risque, comme il est arrivé à un certain Père Gaucher, de sacrifier son âme pour le bien de la communauté. Qui

consentirait lucidement à investir dans un projet qui se solderait par un tel risque pour son investisseur ? C'est pourtant le risque inévitable inhérent à la perspective axée trop exclusivement sur le projet.

Une expertise psychologique en regard des motivations

On peut, bien sûr, obvier aux inconvénients de cette approche en recourant à une démarche complémentaire, c'est-à-dire à une expertise psychologique appropriée. Complément fort valable en soi, pourvu que soient correctement identifiées les limites méthodologiques de ce fonctionnement bi-disciplinaire, où il y a risque d'engendrer une confusion d'interventions là où l'on souhaite une intégration.

En effet, on utilise alors deux démarches de vérification bien distinctes, exigeant une nette distinction en regard des objectifs poursuivis, des règles de fonctionnement, des critères de vérification, des points d'application, des niveaux de fonctionnement, et du contexte des interventions. Tant qu'on ne sait pas exactement à quoi s'en tenir par rapport à tous ces paramètres méthodologiques, on ne sait décidément pas à quelle confusion on s'expose en recourant à une expertise dont on ne connaît pas bien les exigences et les limites. Qui saura alors s'il n'y a pas abus involontaire de pouvoir de la part de l'un ou l'autre intervenant ? Et comment le responsable de formation saura-t-il quel usage il peut faire d'une expertise dont il ne sait pas bien comment intégrer les résultats ?

De toute manière, il est bien clair que, dans ce contexte, ce n'est plus à une démarche unifiée de vérification qu'on recourt, mais à deux démarches que l'on souhaite complémentaires, mais dont on ne sait pas bien si elles le seront véritablement. Ce qu'on peut quand même conclure pour le moment, c'est que l'approche centrée sur le projet de vie et de service s'avère incapable d'offrir une démarche unifiée de vérification, particulièrement en regard des motivations, et de tout ce qui se vit au plus intime du candidat.

En épilquant sur la complexité du versant intérieur de la vocation, on peut se rappeler l'enseignement traditionnel de l'Église, qui ramène la vocation à deux composantes intérieures : les aptitudes et l'«*intentio recta*». Cette «*intentio recta*» se limite-t-elle à la sincérité lucide et consciente du candidat, ou n'englobe-t-elle pas aussi toutes les motivations, conscientes et inconscientes, que l'on apprend à mieux connaître et discerner aujourd'hui ? Et cette «*intentio recta*» n'est pas seulement un ingrédient essentiel juxtaposé aux aptitudes : elle est décidément le nerf de toute la vocation, dont elle recueille tous les éléments pour les structurer en fonction d'une visée orientée vers Dieu : visée dont la rectitude garantira que le candidat accomplit vraiment le dessein de sagesse et d'amour de Dieu sur lui, en accomplissant le dessein de Dieu sur le Royaume en train de s'édifier par les activités du candidat en croissance jamais achevée.

Conclusion

Pour valable qu'elle soit à tant d'égards, la démarche de vérification centrée d'abord sur le projet s'avère insuffisante pour intégrer dans une démarche unifiée toutes les composantes d'une vocation religieuse ou sacerdotale. On sait maintenant en effet qu'elle ne peut à elle seule englober adéquatement les motivations, qui constituent pourtant la clé de voûte de la vocation.

Toutefois, l'examen de cette démarche aura permis de mieux comprendre en quel sens la formation est le fruit de l'application constante d'une démarche de vérification.

Il faudra donc conserver cette même perspective méthodologique pour aborder l'approche axée d'abord sur la personne du candidat, dont on vérifiera alors dans quelle mesure elle peut offrir une démarche unifiée de tous les facteurs constitutifs de la vocation, y compris l'univers des motivations. C'est ce qu'entreprendra un prochain article.

Une amitié spirituelle : François et Claire d'Assise vus par les symboles de leur itinéraire

Pierre Brunette, o.f.m.*

Tant de choses ont été écrites sur François et Claire d'Assise depuis le début du siècle ! Il semble prétentieux d'ajouter aux savantes études, surtout en ce qui touche leur amitié spirituelle. Le défi de mes propos est imposant : il s'agit d'en arriver à interroger les Sources sur leur rapport, sans pour autant trahir l'intimité de ce rapport qui nous restera toujours voilé. Je propose donc une descente progressive dans les Sources franciscaines par la voie symbolique, dimension privilégiée pour accéder au Mystère de Dieu ou encore, aux réalités mystiques. Des questions surgissent : que disent les Sources sur François et Claire ou, que disent François et Claire eux-mêmes sur leur partage ? Comment et à quel niveau se rencontrent-ils ? Quelle impression leur expérience va-t-elle produire sur leurs contemporains ?

Nous enquêterons d'abord dans les sources directes, les écrits des saints : entre 1212 et 1226 dans le cas de François, c'est-à-dire entre l'élaboration de sa Forme de vie et sa mort ; entre 1234 et 1253 pour Claire, de sa première lettre à la formulation définitive de sa Règle. Suivra ensuite un survol de documents hagiographiques, les *Legenda* et le Procès de canonisation de Claire, la période de 1206 à 1253, c'est-à-dire de la conversion du saint à la mort de la sainte. Finalement, nous ferons appel à des récits ou documents étalés à travers le XIII^e siècle. À chaque niveau d'enquête, un défi herméneutique va se poser à l'aide des symboles littéraires récoltés : lire le drame de sens en train de transformer leur expérience religieuse.

* C.P. 336, Lachute, Qc. J8H 3X5.

I. La parole de François et de Claire

Prenons deux témoignages qui se réclameraient du courant médiéval des *Exempla*, issus l'un et l'autre de la tradition orale, et pris de la bouche même des saints. Ces deux témoignages indirects révèlent cependant l'importance que François avait pris aux yeux de Claire et la place que Claire devait occuper dans le cœur de François. Le premier des *Exempla* est une vision rapportée par la sœur pauvre, Philippa, au procès de canonisation de Claire, vision attestée ensuite par trois autres sœurs (Can 3 : 39 ; 4 : 16 ; 6 : 13 ; 7 : 10) :

Madame Claire racontait encore qu'une fois, en rêve, elle s'était vue portant à saint François une cuvette d'eau chaude avec une serviette pour s'essuyer les mains. Elle montait une échelle très haute, mais elle le faisait avec autant d'aisance et de légèreté que si elle avait marché sur un terrain plat. Lorsqu'elle fut arrivée à saint François, celui-ci sortit de sa poitrine une mamelle et lui dit : « Viens, reçois et suce. » Elle le fit, puis saint François la pria de sucer une deuxième fois. Et ce qu'elle goûtait ainsi lui paraissait si doux et délectable qu'elle n'aurait pu l'exprimer en aucune manière. Et après qu'elle eut sucé, cette extrémité ou bout de sein d'où sort le lait demeura entre les lèvres de la bienheureuse Claire ; elle prit avec les mains ce qui lui était resté dans la bouche, et cela lui parut de l'or si clair et si brillant qu'elle s'y voyait comme en un miroir.

Des analyses historiques et psychanalytiques de cette vision existent. Le mot *somnus* du latin englobe à la fois l'état onirique et le rapt extatique. L'événement se situerait après 1228, date de la canonisation du saint et l'entrée dans la vie religieuse d'un témoin-clé : sœur Amata. L'archétype maternel attribué à François, le jeu des rôles entre les deux, les thèmes spirituels courants de la lactation et de la jouissance, les rappels de la symbolique mystique de l'échelle, du trésor, du miroir, de la brillance et de la lumière, en somme tout le fond verbal de Claire révèle son amour pour François, sa dépendance spirituelle de lui et l'union mystique avec lui.

Le deuxième *Exemplum* figure au Testament de Claire (Test Cl 9-14). Il s'agit de la prophétie de François à son égard :

En effet, alors que le saint lui-même n'ayant encore ni frères ni compagnons, quasi aussitôt après sa conversion, alors qu'il édifiait l'église de Saint-Damien, où totalement visité par la consolation divine il fut poussé à abandonner tout à fait le siècle, en raison d'une grande allégresse et de l'illumination de l'Esprit-Saint, il prophétisa de nous ce que le Seigneur ensuite accomplit. Montant en effet à cette époque sur le mur de la dite église, il parlait à haute voix de langue française à quelques pauvres qui demeureraient juste à côté : Venez et aidez-moi au chantier du monastère de Saint-Damien, parce qu'il y aura là des dames dont la vie renommée et la sainte conduite glorifieront notre Père céleste dans toute sa sainte Église.

Cette prophétie emprunte le ton courtois de la chanson des troubadours dans la langue d'usage. L'imagerie de la dame est celle d'un éloge public. François associe Claire et ses sœurs au monde des pauvres, de la paternité de Dieu et de l'Église. Le lien a beau être collectivisé (*Dominae*) la figure paternelle de Dieu est liée à Claire et à François (*Pater noster*).

Ainsi, la vision et la prophétie trahissent un attachement mutuel certain. Elles évoquent une complémentarité de destin entre François et Claire, de même qu'une complémentarité à l'intérieur de chacun (François/mère nourrice ; Claire dont la réputation et la conduite glorifieront le Père). Chacun alimente le projet de vie, la spiritualité et la psyché de l'autre.

Mais que se sont-ils dit réellement ? Qu'ont-ils partagé ? Qu'est-ce que l'un a dit de l'autre ? Toutes ces questions nous centrent sur leurs propres écrits.

Que disent-ils ?

Du point de vue de François

Sur une trentaine d'écrits de François, trois s'adressent aux Clarisses. Dans ses *Ipsissima verba* il ne parle pas à Claire exclusi-

vement. La Forme de vie écrite à son intention dès les toutes premières années, l'Exhortation aux Pauvres Dames et le billet contenant sa dernière Volonté, deux exhortations de fin de vie, concernant autant les Pauvres Dames que Claire. Il les appelle « filles et servantes du très haut et souverain roi », « pauvrettes », « reines » avec Marie, « mes dames », « épouses de l'Esprit ». Elles sont l'objet de son attention et de sa tendresse (*curam diligentem et sollicitudinem specialem*). « Par grand amour », il les prie, les exhorte et les conseille. L'absence de tout dialogue direct entre les deux saints ne diminue en rien l'idée d'un lien privilégié entre eux. Claire reste la première destinataire de ses propos ; François la comprend liée à ses sœurs dès 1212. À part l'une ou l'autre évocation biblique ou courtoise, François ne dévoile pas son intensité émotive ; il qualifie beaucoup plus son rôle paternel et fraternel : sa sollicitude à leur égard. Les trois textes ramassent l'essentiel du projet de vie qui l'habite et qu'il voudrait partager avec elles.

Ce qui frappe ici c'est la solidarité de destin et la célébration de liens humains en Dieu. Le genre littéraire favorise autant l'idéalisation que l'intimité des liens. La *Forma Vitae* à elle seule retient cinq modes relationnels différents (filles, servantes, Père, épouses, frères) tandis que le billet sur sa Dernière Volonté en retient moins (mère, frère, dames). Serait-ce l'indice déjà d'une distanciation progressive dans leur amitié en l'espace de quinze ans ?

Ailleurs, Claire confirme des partages avec François par le biais de « sermons », d'« exemples » et de « plusieurs écrits » transmis aux sœurs (Test CI 34). Elle se mentionne avec ses sœurs comme destinataires ; mais la tradition hagiographique tend à singulariser leur rapport. Par exemple, si Claire rapporte que « peu avant sa mort, il nous écrivit encore son ultime volonté » (Reg CI 6 : 6), la Légende de Pérouse amplifie et fait prophétiser un François ému de compassion :

Va porter cette lettre à Dame Claire. Tu lui diras de bannir la douleur et la tristesse qu'elle éprouve à la pensée qu'elle ne me

verra plus. Qu'elle sache en vérité, qu'avant ma mort, elle et toutes ses sœurs me verront encore et recevront de moi grande consolation.

Quoique plus modestes que les légendes, les sources directes témoignent d'un amour de sollicitude entre deux saints, mais en rapport étroit avec la vie évangélique. L'hagiographie reste discrète sur comment François voit Claire. Si, par vertu, il rencontrait les femmes en « se baissant la tête et se réfugiant dans le silence », au dire de son biographe, il affirmait aussi pouvoir en reconnaître deux seulement (2C 112) : Claire, tout comme Dame Jacqueline de Settesoli, avait « mérité le privilège d'une affection toute particulière » de sa part (3C 31). Une source secondaire raconte que le saint appelait Claire « Christiane » ou « Chrétienne », selon son habitude de changer certains noms (Thomas de Pavie, Claire — Documents 273). Mais le témoignage de François, sous forme de *reportatio* se trouve en 2C 205. Les frères lui reprochent son manque de visites aux sœurs et Celano met cette justification sur ses lèvres :

Ne croyez pas que je ne les aime pas profondément... Si j'agis ainsi, c'est pour vous donner l'exemple afin que vous fassiez comme moi.

Ces dires sont aussi un plaidoyer en faveur de la conduite vertueuse des frères visiteurs auprès des Clarisses. Or ce qui frappe dans tous ces écrits, autant ceux du saint que ceux qu'on lui attribue, c'est l'absence de dialogue entre François et Claire, du moins directement ; le constat d'une communication inclusive qui englobe Claire et ses sœurs ; le lien de prédilection fondé sur le choix « de vivre selon la perfection du saint évangile » (F. Vie 1). Quant aux dénominations de Claire et des sœurs (filles, servantes, épouses, dames) à côté de la paternité de Dieu et de la maternité mariale, elles nous informent d'un modèle *familial* et *domestique* dans les liens de François avec Claire. Ce sont des titres de proximité qui combleraient la carence des propos de même que l'intensité émotive. L'archétype féminin que François projette dans ce qu'il dit aux sœurs est celui d'une femme multiple, la fille, la sœur, l'épouse, la dame, à la fois idéalisée et proche par sa complicité à son projet de vie. Le vocabulaire révèle un amour de *dilectio* mêlé de bienveillance et de vénération.

Du point de vue de Claire

Sur sept écrits de Claire, deux écrits parlent abondamment de François : sa Règle et son Testament. Nulle part Claire parle à François. Mentionnons de plus les deux écrits du saint : sa *Forma Vitae* et son *Ultima Voluntas*. Claire les insère tels quels au chapitre 6 de sa Règle où il est question de non-possession. C'est-à-dire qu'elle place en plein cœur de sa Forme de Vie les idées chères à François sur la *sequela Christi* et la vie de pauvreté.

Tous les *Ipsissima verba scripta* (les propos écrits) de la sainte font large mention du nom de François ; elle le nomme 32 fois : 17 fois dans son Testament et 11 fois dans sa Règle. Quant aux attributs conférés au saint, ils sont très variés et la nomenclature imposante. François est qualifié de « père » 28 fois, dont 22 dans le Testament et 3 dans la Règle ; il est « bienheureux » 26 fois, qualificatif qui accompagne celui de père ; il est « fondateur, planteur et aide des sœurs » (Test C1 48).

C'est en rapport avec cette image de jardinier que Claire par 4 fois, se présente comme la « petite plante » de François (I Reg 1 : 3 ; Test C1 37, 49 ; B C1 6). Le motif de la sainte est situé : « tant qu'il vécut, fut soucieux de toujours, en parole et en acte, bien nous cultiver et nous encourager. » Claire voit aussi en François sa « colonne, notre unique consolation après Dieu et notre appui » (Test C1 38), « vrai amant et imitateur » du Fils de Dieu (Test C1 5) et l'auteur incontesté de la Forme de vie des sœurs pauvres (*Franciscus instituit* I Reg C1 1 : 1)

De tous ces titres, l'image paternelle est prédominante. Mais il y a là plus qu'une simple dépendance spirituelle de Claire à son égard. Elle s'appuie, de façon répétée, sur ce saint reconnu pour garantir l'identité d'inspiration et la survie de sa *Forma Vitae*. Ce qualificatif est aussi stratégique. Sa lutte obstinée pour sauvegarder son Privilège de pauvreté devant quatre papes en est une illustration. Mais la revendication de la paternité de François couvre plus que sa propre conversion et sa vocation (Test C1 5, 24, 57). Elle concerne surtout le projet collectif de vie, de pauvreté, de fidélité des sœurs à

la suite du Christ. Et ce, en accord avec François et ses frères. Claire affirme qu'il est père de son Ordre et l'associe au Seigneur « qui a donné un bon commencement, donne l'accroissement, donne aussi la persévérance finale ». Toutes les images franciscaines appartiennent à cette dynamique de croissance et de génération, même les plus stables et sécuritaires comme celle de la *colonne* issue d'un contexte de croissance. Dans les écrits, il paraît évident aussi que Claire comprend son rapport avec François toujours en lien avec ses sœurs, ce que nous avons vérifié du point de vue de François. Une scène hagiographique nous montre le lien affectif paternel/filial. Lorsque Claire et les sœurs vénèrent la dépouille du saint, elles s'écrient : « Père, qu'allons-nous devenir ? Pourquoi nous abandonnes-tu à notre triste sort et nous laisses-tu seules et désolées ? »

Dans les témoignages du procès de canonisation de Claire comme dans la *Vie de Claire* par Celano, nous n'avons aucune parole de Claire à François ou sur François, comme si le silence de la tradition avait voulu préserver leur intimité. Nouveau constat qu'il reste difficile de sonder la profondeur de leur relation.

De leur point de vue

Il y a une étroite complicité entre eux malgré la disproportion entre les deux groupes d'écrits. François écrit plus que Claire, se réfère peu à elle et à ses sœurs. Claire écrit moins que François et se réfère beaucoup plus à lui, mais surtout dans ses textes législatifs. La somme de leurs propos qui les concerne ne dévoile aucunement leur intimité amoureuse et spirituelle ; elle témoigne d'abord de leur relation ouverte et agrandie. Il faudra plutôt analyser les prières des saints et les lettres de la sainte à Agnès de Prague pour interpréter jusqu'où l'un est présent à la psyché et à la spiritualité de l'autre.

Ce qui ressort des écrits directs, mentionnés plus haut, c'est un attachement et une dépendance mutuelle quant à la forme de vie pauvre et évangélique ; un engagement explicite de l'un face à l'autre à travers la réalité communautaire. Le partage existe. Ce qui n'est pas partagé de leur intimité, à cause de la teneur des écrits et des genres littéraires, ne diminue aucunement l'intimité et la relation

privilegiée. Leur lien est tissé de dépendance complémentaire ; les rôles et les attributs qu'ils se donnent en disent long sur le fait qu'ils ont pu transposer au plan communautaire l'affection et le soin qu'ils se vouaient. Ils sont « amants » au sens concret de la chanson de geste, « amants et imitateurs » du Christ, ensemble, selon l'expression de Claire.

Que partagent-ils d'après les écrits ?

Partage de ce qu'ils sont

Il y a une communion réelle par le fond de leur personnalité. C'est en consultant l'ensemble de leurs écrits que l'on peut vérifier leurs lieux d'influences, de ressemblances et de différences réciproques.

François intègre positivement le féminin de son être et de son entourage. Les réalités de dame, sœur et mère traversent ses écrits les plus lyriques (Sal V, Sal M, C Sol, Exh PD) comme ceux qui offrent une vision de la vie chrétienne (2 L Fid, Reg Erm, 1 & 2 Reg). Celles qu'il nomme Dames sont la Vierge, les Clarisses, la pauvreté et la charité. Cette parenté est étonnante. Simplicité, humilité, obéissance, de même que la lune et les étoiles (Sal V, C Sol) sont des personnifications du mot sœur autant que Claire peut l'être. Éloi Leclerc parle d'une influence de Claire sur les puissances intimes de François : il est d'ailleurs révélateur qu'il ait composé son Cantique des créatures en temps de maladie, à l'ombre de Claire à San Damiano. Cette expérience de soin est d'ailleurs à l'origine de la vision initiale dans les actes du procès. Quant au titre de mère, le plus fréquent (24 fois) avec ses fonctions de mise au monde, de nutrition, de protection et d'affection, François l'insère dans ses trois Règles, dans sa Lettre à tous les fidèles, dans son mot à Léon. François reconnaît en l'Église une mère (LCle 13), des mères spirituelles en ses frères et dans les fidèles, tout comme Marie (Sal M 5) sut être mère de Jésus : « nous sommes ses mères quand nous le portons dans notre cœur et notre corps, par amour et par une conscience pure et sincère et quand nous l'enfantons par de saintes œuvres (2 L Fid 53) ». De plus, il se sert de l'exemple de la tendresse

de toute mère naturelle comme modèle pour les siens (2 Reg 6 : 8 ; 1 Reg 1 : 4, 5 ; 9 : 11). Il serait forcé de voir la personne de Claire derrière ces trois attributs. Il est sûr cependant que son lien avec elle a alimenté sa vision des êtres et des choses, et aidé la spiritualisation de ses forces obscures. Il y aurait une équation à établir entre la vision de François à la mamelle et tous les textes où François exige la même qualité maternelle de prévenance et d'amour de la part de ses frères : « si une mère nourrit et chérit son fils charnel, avec combien plus d'affection chacun ne doit-il pas chérir et nourrir son frère spirituel ? » (2 Reg 6 : 8)

Claire est allée puiser en François une figure paternelle porteuse de vie et garante de son projet. Rappelons-nous le fréquent titre de *pater*. Elle lui doit des écrits, des enseignements, des paroles et des exemples au sujet de sa Forme de Vie. Son Testament véhicule cette conviction (5, 16, 24, 26, 33, 34, 36, 46, 49, 51) ; le sixième chapitre de sa Règle également. Claire attribue son propre cheminement spirituel à la paternité de François. Il devient évident que cette situation face à François l'amène à intégrer spirituellement sa propre dimension fraternelle et maternelle. Le vocable *mater* malgré ses 19 fréquences, passe majoritairement à la Vierge et à sa correspondante Agnès de Prague. Pourtant, François son père, la révèle comme sœur et mère. Il suffit de constater que son image de « petite plante » dérive de François comme père et renvoie toujours à l'option évangélique (*forma vitae, professio, promissimus, perseveraverint*) et à sa responsabilité fraternelle/maternelle. Si elle ne se réserve pas souvent le titre (Test C1 19) du moins elle envisage la fonction (4 LAg 31). Ne pourrait-on pas émettre l'hypothèse que Claire se découvre elle-même « mère et sœur » de ses filles, en partie au contact de François ? (BC1 6)

Nos deux saints se rejoignent aussi par la grande valeur qu'ils attribuent à ce qu'ils veulent vivre. Ils se rencontrent autour de la symbolique du *trésor*. François, en bon fils de marchand, reste marqué par le symbole à la fois économique et évangélique du trésor à exploiter. La réalité d'enfouissement des biens pour le Royaume à travers le vocabulaire visuel de la thésaurisation abonde dans ses Admonitions (Adm 4 : 3 ; 11 : 12 ; 18 : 2 ; 28 : 1). La quête

même du Royaume est de l'ordre de la vision lumineuse. Ses Salutations à Marie et aux Pauvres Dames reposent sur un langage sacré et précieux; même les éléments de la nature prennent le qualificatif de *pretiose* (CSol 5). Dans son fond, François est mû par quelque chose d'inestimable. Claire, pour sa part, adopte la symbolique du trésor dans ses quatre lettres à Agnès de Prague. Elle la monnaie dans des images étincelantes de l'épouse royale (atours, vêtements, bijoux, miroir). Elle annonce ainsi sa célébration de l'union au Christ, à même des catégories bibliques parlantes à l'âme médiévale. Cependant, elle s'éloigne de François par le langage. Tout le côté précieux que François accorde à la vie chrétienne, elle le donne à l'union mystique. Cette symbolique les unit par le fond: elle signifie un double processus d'individuation et d'achèvement.

Là où leurs personnalités se distinguent et, par conséquent, se complètent, c'est dans leur vision de l'homme. Si François s'émerveille devant le Tout-Puissant, après plusieurs dépossessions intérieures, il garde toujours une vision sombre et sévère de l'homme, laissé à lui-même. On parle de son réalisme pessimiste. Il accorde à l'homme une place d'excellence dans la création (Adm 55: 1) mais se méfie de sa fragilité et de sa misère (LOrd 50). « Par notre faute, nous sommes tombés » (1 Reg 23: 2). Il connaît la lourdeur de son cœur dans la contemplation des choses célestes, sa propension à dominer, sa difficulté à vivre en frère. Il se méfie constamment de son Moi prétentieux: son orgueil, sa volonté propre, son premier ennemi intérieur à craindre et à mâter (Adm 10). François le matérialise dans le mot médiéval *corpus*. Claire, par contre, entretient une vision optimiste et vigoureuse. Serait-ce dû à un environnement plus « protégé » ?

Ses Lettres la montrent souvent ouverte aux bienfaits et aux merveilles de Dieu. Il n'y a chez elle ni méfiance ni réserve. Sa lutte acharnée pour son Privilège de pauvreté se solde plutôt par un attachement passionné à la personne de François et au Seigneur, au lieu de trahir l'amertume. Le symbole qui lui convient à ce propos est celui d'une âme libre, *anima*: « Soyez toujours des amantes de vos âmes et de toutes vos sœurs » dit-elle (BC1 14). Il y a moins de résonances augustinienne qu'en François. La vision de l'un complète

donc celle de l'autre et vice versa. Au plan personnel, l'un a besoin de l'autre pour enrichir le fond de son être !

Partage d'une forme de vie

Ils se reconnaissent autour d'une même forme de vie évangélique. Partant d'un projet initial commun condensé entre 1210-1215, nous assistons de part et d'autre à l'élaboration progressive de leur Règle propre. François et ses frères façonnent leur Règle, jusqu'en sa forme définitive de 1223, tandis que Claire formule la sienne entre 1247-1253. Mais pour les deux, il s'agit d'une « Vie » avant tout (*Vita*) qui a valeur de « religion ». François lui donne « la forme du saint évangile » (Test 14) refusant de dissocier le mot *regula* du mot *vita* pour appeler la suite du Christ (1 Reg 1 : 1) et l'observance de l'évangile (2 Reg 1). Claire modèle sa Règle sur la Règle définitive des Frères Mineurs, en écartant toujours le mot *regula*. L'expression *Forma Vitae* revient chez elle 21 fois ; bien plus, elle trace une voie communautaire « *Via* » fondée sur la voie même du Fils de Dieu (Test CI 5). Il est étonnant de vérifier à quel point leur forme de vie s'est précisée « en chemin » (Ps 15 : 7).

Ils rencontrent de nombreux problèmes tant dans l'élaboration que dans la survie de leur Règle respective. François se heurte à la cléricisation et à la sédentarisation de la Fraternité, à la structuration interne et à la croissance rapide de son mouvement en un Ordre. Claire subit des pressions papales pour conformer son projet à trois différentes Règles établies : la Règle de St-Benoît assortie des Constitutions du cardinal Hugolin (1218) et la Règle d'Innocent IV (1247) ; elle doit lutter contre des pressions en faveur de revenus stables et d'acceptation de biens, et doit se confronter à la fusion progressive avec d'autres monastères féminins se réclamant du courant monastique traditionnel. Mais ces difficultés n'atteignent pas la saveur évangélique radicale de leurs Règles : une pauvreté basée sur celle du Christ, l'autorité vue comme un service, l'obéissance filiale et caritative, des relations fraternelles de sollicitude, etc.

Si leurs écrits législatifs abondent en prescriptions concernant l'organisation de la vie, un juriste risque d'être déconcerté à maintes

reprises devant les nombreuses implications personnelles des saints. François et Claire se permettent de parler en « je » pour conseiller, avertir, exhorter et défendre. C'est un ton d'insistance qui vient renforcer ce à quoi ils tiennent le plus. François insiste surtout sur la manière dépouillée de vivre en frères (2 Reg 10 : 7), « catholiquement » (Test 34). Claire insiste beaucoup sur la pauvreté (Test Cl 40, 42, 56 ; Reg Cl 6 : 10) ; elle diverge du saint en matière de vêtement, d'argent, de terrain et de jeûne, mais engage ses sœurs à obéir à François, selon la vie promise. Ainsi, les deux se retrouvent par le fond radical du projet.

Deux vertus symboles peuvent illustrer leur accord : *PAUVRETÉ* et *FRATERNITÉ*. La pauvreté comprise par François est un moyen, une « part au Royaume » (2 Reg 6) vécue en conformité avec le Christ et indissociable de la fraternité. Ce mot rencontre moins de fréquence qu'en Claire (15 fois chez l'un, 11 fois chez l'autre). Mais la majorité des fréquences de *paupertas* chez Claire se réclame de celle du Christ, de Marie et de François. François en fait un privilège et un héritage, une condition d'itinérance avec sa « soeur humilité » ; Claire en fait la clé de voûte de sa spiritualité et une responsabilité ecclésiale et pour le monde (Test Cl).

Leur façon de vivre la fraternité peut avoir des accents différents : François prend non seulement un modèle relationnel, familial égalitaire, mais aussi de type « monarchique » (ex. : la structure des ministres) ; Claire offre une structure fraternelle plus « démocratique » (ex. : le processus de décision, les discrètes, la vicaire). Mais les deux exigent à la base une charité de bienveillance et de prévenance.

En somme, les divergences dans les applications du projet de vie sont minimales et dépendent du contexte vital dans lequel vivaient les saints et leur communauté. Il est étonnant de voir que rien de l'essentiel n'est trahi et reste viable tant en milieu plus propice à l'itinérance qu'en milieu plus retiré. Le mot *vita* devient l'archétype de la vie qu'ils veulent mener ; dans leur esprit et dans l'évolution de leur forme de vie, cette *vita* est aussi *via*, un chemin.

Une parenté spirituelle

Un survol des textes lyriques des deux saints risque d'étonner par la disproportion réelle entre la quantité de leurs écrits et le contenu de leurs propos. Mais la complémentarité de leur itinéraire en ressort tout autant.

François nous laisse une collection de 14 prières de genres variés : Laudes, Cantiques, Eucharistie, oraisons circonstanciées, paraphrases et formules liturgiques, Office psalmodié, bénédictions et Salutations. Les théologiens ont longuement commenté sa spiritualité de type « archaïque », c'est-à-dire classique, à cause des multiples racines bibliques, patristiques et liturgiques ; à cause de son approche de Dieu aussi. Il est convenu de parler de THÉOCENTRISME TRINITAIRE. Ses prières le prouvent. Sa vision d'un Dieu Très-Haut, bon, tout-puissant et très saint (les quatre adjectifs qu'il lui préfère) s'appuie sur l'expérience même que Jésus fait de Dieu. Il rend le Fils humain, proche et fragile. Pourtant il est « créateur » comme le Père est « rédempteur et sauveur » comme le Fils. L'espace de cette révélation se fait en Esprit.

François prie donc une Trinité sainte et agissante dans le bien, dans l'autre et dans le créé. Le mot *Dominus* vocable le plus fréquent de tous les écrits (40 fois) résume sa vision trinitaire d'un Dieu proche et transcendant. Quelques indices dans ses prières accentuent le côté « laïc » de cette vision. Cependant, si François parle à Dieu ou de Dieu, c'est toujours pour objectiver son être divin sans décrire ce que le priant éprouve à sa visite. Une seule exception, la prière devant le crucifix de Saint-Damien le surprend à exposer la propre ténèbre de son cœur. Ailleurs, c'est l'exubérance en vue de tout rendre à Dieu, « à qui seul appartient tout bien ». (Adm 7, 8)

Claire offre moins de choix, seulement une bénédiction et quatre courtes lettres où elle s'épanche devant son âme sœur, Agnès. À la différence de François, on ne l'entend pas prier ni parler à Dieu. Elle parle du Christ surtout. Les commentaires théologiques taxent sa spiritualité de « moderne » en conformité avec le courant cistercien (Bernard). Claire est CHRISTOCENTRIQUE au sens de

centrée sur le Mystère de l'humanité du Christ humble, pauvre et méprisé. Elle aussi objective l'âme sous l'emprise de Dieu (3 LAg 22); elle emprunte la symbolique à François où l'âme fidèle est une demeure de Dieu (2 LFid 48; 1 Rg 22). Mais c'est une exception puisque partout ailleurs, il est fait plus état des vibrations subjectives de l'âme d'Agnès. Claire ne parle pas d'elle-même; il faut deviner la spontanéité de son expérience derrière celle d'Agnès. Les Lettres dégagent donc une mystique intimiste dont les résonances « laïques » de François sont absentes. Un point commun se dégage cependant, c'est la grande sensibilité de leur vision. Il suffit de relever le langage sensible de François au sujet de l'Eucharistie ou le langage amoureux de Claire à l'occasion de l'union au Christ.

Des particularités mystiques

François exprime l'union objective à Dieu par le langage de l'INHABITATION. L'âme humaine devient ce lieu où réside l'Esprit du Seigneur. La DEMEURE tient lieu de premier archétype chez lui : cœur pur et âme sont *habitaculum, mansio, atrium* (2 LFid 48; 1 Rg 22:27; Adm 27:5). Le contexte littéraire de ces images ramène à l'adoration, l'union au Christ ou à la sauvegarde de la contemplation. Cette symbolique touche à la fois les frères et les fidèles. Sur un autre plan rappelons d'autres symboles sacrés d'inclusion conférés à Marie : elle est palais, tabernacle, maison, vêtement du Seigneur (Salm). Par conséquent, l'INHABITATION entraîne, dans la logique associative du saint, un nouveau mode relationnel : le Seigneur qui réside dans le cœur suscite des lieux neufs de communion. Nous retrouvons sa symbolique FAMILIALE en lien avec celle de la RÉSIDENCE. Le croyant peut se faire tour à tour « fils du Père céleste », « époux, frères et mères de Jésus-Christ » (2 LFid 50) un harmonieux mélange de masculin/féminin et de matrimonial/filial. Le titre d'époux est réservé uniquement à l'union mystique de l'âme au Christ par l'Esprit, thème que Claire saura amplifier. La spiritualité cistercienne contemporaine associait déjà la maternité spirituelle à l'habitation de l'âme. François élargit la thématique de la maternité en relations familiales, ajoutant aussi au mystique le pratique, c'est-à-dire joignant la réalité d'union à celle de la charité (*opera et*

exempla), tout cela dans les catégories lumineuses : une expérience qui doit « luire » pour les autres.

Claire propose une mystique NUPTIALE dans le langage des Noces du Cantique des Cantiques. Le thème revient 18 fois par exemple : (1 LAg 8-11 ; 2 LAg 5-7 ; 3 LAg 16 ; 4 LAg 8-15). Le symbole-clé est celui du Christ-ÉPOUX. Cette union intime adopte l'imagerie de la proximité physique, des fiançailles, de la chambre nuptiale, etc. Les mises en scène dans ses Lettres abondent en détails visuels et tombent sous les sens. L'image de François, de l'« épouse du Christ », conférée aux Pauvres Dames et à Marie, reste théologiquement discutable mais revient peu souvent (DVol ; RegCl 6:3 ; AntPs). Claire emploie aussi peu souvent la dynamique relationnelle familiale franciscaine d'« épouse, mère et sœur de mon Seigneur Jésus-Christ » (LAg 12.24). Elle n'y retient qu'une concentration féminine par opposition à l'Époux. Mais sa trilogie n'est pas utilisée pour l'union mystique ; elle concerne plutôt le genre de vie radicale professée. Le symbole intégrateur de Claire est celui de l'ÉPOUSE qu'elle reconnaît de préférence en sa sœur Agnès (1 LAg 1 ; 2 LAg 1 ; 4 LAg 1, 4, 7, 15, 30).

Notons, au-delà de leurs différences symboliques, que tous les deux envisagent l'union à Dieu sur la ligne d'un temps long et ascétique où ressortent les réalités de patience, de persévérance et de fidélité ou de promesse à maintenir. François et Claire se retrouvent autour d'un même Christ pauvre et humble. Il est d'ailleurs significatif d'inventorier les croix byzantines de l'Italie centrale des XIII^e et XIV^e siècles : l'iconographie les range côte-à-côte aux pieds du Christ, nouveaux représentants de l'humanité, au bas de l'Arbre de Vie.

Les écrits restent impuissants à dévoiler le côté subjectif de la mystique des deux saints. Nous pouvons déduire tout au plus quelques indices aptes à suggérer le fond de leur expérience. Les Laudes divines de François à frère Léon d'une part, la symbolique du MIROIR de Claire, d'autre part. Dans les Laudes, la litanie des noms de Dieu recouvre toutes ses autres prières, se simplifie et se concentre en un chemin descendant. Dieu très haut et bon s'approche,

traverse les vertus privilégiées de la contemplation et de la charité et atteint l'expérience communautaire :

Tu es beauté, tu es mansuétude, tu es protecteur, tu es notre gardien et notre défenseur, tu es force, tu es rafraîchissement. Tu es notre espérance, tu es notre foi, tu es notre charité, tu es notre douceur, tu es notre vie éternelle, grand et admirable Seigneur Dieu tout-puissant, miséricordieux Sauveur (LD 5.6).

Le symbole moteur de son expérience pourrait être celui du CŒUR pur et contemplatif (Adm 16). Claire, elle pourrait se résumer en celui du MIROIR où ce qui est pressenti, c'est sa propre transformation en Christ par la suite, la contemplation et l'imitation (2 LAg 19-20). Quand elle écrit à Agnès, on a l'impression d'assister à son propre itinéraire :

pose ton esprit sur le miroir de l'éternité, pose ton âme dans la splendeur de la gloire, pose ton cœur sur l'effigie de la divine substance et transforme-toi tout entière par la contemplation dans l'image de sa divinité. (3 LAg 12-13)

Plus on avance dans leurs textes lyriques, plus on perçoit leur originalité de pensée et la différence d'imagerie religieuse. Ces deux spiritualités complémentaires se compénètrent par le fond de leur être. Ils partagent plus que des catégories culturelles et religieuses de leur temps, ils intègrent le cœur et l'âme de l'autre. François a une sorte de préséance dans les influences mutuelles, surtout au niveau de la forme de vie. Claire incarne la fidélité à son projet initial et le courage de le mener à terme. Leur vision de Dieu porte des accents différents, mais en même temps s'interpellent et se nourrissent. Ce que l'un n'a pas, l'autre l'offre ; ce que l'un propose, l'autre le radicalise. Quant à l'espace intime de leur partage intérieur, il faut le deviner d'une part et le prendre à l'hagiographie d'autre part. Claire et François ne divulguent qu'une pointe de leur expérience. Nous en savons assez pour avancer que l'âme religieuse de l'un a besoin de celle de l'autre. La vision et la prophétie initiales se vérifient donc dans les écrits : il y a plus que complémentarité psychologique, mais fécondation spirituelle réciproque.

II. La relation de François et de Claire vue par les sources primitives

Partons d'un *Exemplum* significatif retenu par Celano et à situer dans les dernières années du saint (après 1221):

Vaincu par les instances de son vicaire (Elie) le saint, de séjour à Saint-Damien, consentit à prêcher à ses filles la parole de Dieu. Elles se réunirent comme à l'habitude pour entendre la parole de Dieu, et aussi pour voir leur Père. Mais lui, levant les yeux au ciel où son cœur était toujours fixé, se mit à prier le Christ. Ensuite il se fit apporter de la cendre, il en dessina un cercle autour de lui sur les dalles et répandit le reste sur sa tête. Toutes les sœurs étaient dans l'attente; lui, demeurait à genoux en silence au milieu du cercle de cendre; l'étonnement avait envahi tous les cœurs. Il se leva enfin, et la stupeur fut à son comble lorsqu'elles l'entendirent déclamer, en guise de sermon, le psaume Miserere; quand il eut terminé, il n'attendit pas davantage et sortit. (2C 207)

Laissons de côté l'interprétation spirituelle et la leçon morale que l'auteur déduit de cette symbolique théâtrale: un sermon sur la précarité humaine et le genre de conduite du saint à l'égard des Pauvres Dames. La conclusion de Celano sert davantage notre propos: «telles étaient ses visites, très utiles malgré leur brièveté et leur rareté». Cette scène est un condensé du type de relation François/Claire que l'hagiographie a transmise par la suite. Retenons là l'idée d'une rencontre entre les deux saints où c'est François qui visite, la dépendance de Claire (et des sœurs) quant au besoin de voir et d'entendre le saint, la prière, le silence et l'exemple partagés comme en un jeu. Ce sont des éléments déjà retrouvés dans leurs écrits. Mais ajoutons un élément symbolique capital: le cercle de cendre peut être vu comme la visualisation d'une distance mystérieuse, opérée avec le temps, par le saint face à Claire (et ses sœurs). Les *Vita* de Celano de même que les actes du Procès de canonisation de Claire montrent une relation amoureuse/fraternelle entre eux qui, tout en s'approfondissant et en se spiritualisant, s'espace matériellement, comme si plus ils entraient en communion l'un avec l'autre, moins ils se voyaient. C'est François qui provoque cette distanciation (appelons-la spirituelle, matérielle et stratégique).

Or nous savons par leur biographe et par les témoins oculaires qu'au temps de la conversion de Claire (ils ont 12 ans de différence) ils se visitaient souvent, mais clandestinement pour ne pas éveiller les commérages. N'oublions pas que François commence à peine sa vie évangélique avec quelques disciples (1210-1212). Déjà les textes parlent explicitement d'une attraction mutuelle (4C 5; Can 12:2; M:3). François est fasciné par Claire et par sa réputation (*fama*); il désire « la voir et lui parler ». Claire est doublement gagnée à la renommée et à la prédication de François; elle brûle d'envie « de le voir et de l'entendre ». Déjà leur relation est éclatée puisqu'ils se rencontrent, l'un accompagné par Philippe le Long, l'autre par une familière, Bona. De ces visites, retenons l'influence prépondérante de François sur Claire; déjà il lui propose de s'unir au Christ et déjà elle choisit François comme « guide de sa vie » (4C 6; Can 4:2; 6:1; 12:2; 16:3; 17:3). Nous connaissons la suite: l'entrée clandestine de Claire en vie religieuse à Sainte Marie des Anges, berceau du premier Ordre. Selon l'expression courante, elle sort du « siècle ».

La deuxième période de fréquentations, plus brève, montre Claire secondée par François dans la recherche d'un lieu qui s'ajusterait à son option évangélique de pauvre pénitente. Mais il s'agit toujours de François et des frères qui la suivent dans ces séjours monastiques (S. Angelo, S. Paolo) jusqu'à son établissement au lieu prophétique de San Damiano. (4C 10)

Les *Legenda* et documents officiels exposent ensuite leurs relations pendant le cours de leur vie religieuse. D'un rapport d'amitié et d'admiration mutuelles, nous passons à un rapport profondément fraternel (Frère François/Sœur Claire). Les visites du saint sont aussi intenses et fréquentes et pleines d'attention. (« C 201; LP 45; SP 90). François au dire de Claire est « ému de pitié à notre égard » (Test CI 29) devant la radicalité de vie, tandis que Claire dépend de lui (et des frères) pour le service de la Parole et le Pain (l'enseignement et la quête).

Des exégètes fondent ce rapport sur la conscience d'un esprit et d'un accord commun au sujet d'une lecture sans glose de l'Évangile. Les historiens font durer ces rapports intenses jusqu'à l'imposition

des Constitutions hugoliniennes pour Claire en 1218-1219. Le texte est formel et au désavantage de Claire : elle se voit « imposer » la Règle de Saint Benoît et la clôture permanente. Avec l'imposition de la clôture, Claire va dépendre doublement des frères pour le matériel et le spirituel.

Les dépositions de ses sœurs et son biographe montrent à quel point elle reçoit l'influence de François au sujet de son rôle d'abbesse (4C 12 ; Can 7), ses conseils quant à ses jeûnes excessifs (4C 8 ; Can 1:8 ; 4:6 ; 2:8 ; 4C 31) à sa maladie (Can 10:7) et à la formation de ses sœurs (4C 36). François s'appuie sur Claire : sur sa prière, son accueil et son dévouement au sujet des malades, des frères ou des femmes qu'il lui envoie. (Fior 33 ; 4C32 ; Can 2:15). Nous remarquons aussi la permanence de leur relation de type ouvert ou éclaté.

Leur amitié spirituelle s'intensifie avec le temps (1220-1226). Si les visites sont espacées et méritent à François le reproche de ses frères, la sollicitude continue. (2C 204 ; 205 ; Fior 15). Le besoin qu'ils ont de l'un pour l'autre et de la pratique évangélique de l'autre se creuse. François consulte Claire au moment crucial de sa vie, au sujet de son dilemme intérieur : prêcher par le monde ou se retirer dans la prière solitaire (LM 12:2). Claire tout comme Sylvestre, interprète la volonté de Dieu dans le sens de l'apostolat. Pour sa part, deux de ses consœurs témoignent du désir de la sainte de se joindre au projet missionnaire des frères, à la nouvelle des martyrs du Maroc. (Can 6:6 ; 7:2). Nous vérifions chez l'un et l'autre la tension action/contemplation.

Le sommet de leur partage culmine dans les dernières années du saint. L'intensité dramatique des dernières rencontres est amplifiée par la maladie de François. C'est à San Damiano, dans une cabane sur le terrain des sœurs qu'il est hébergé, soigné, alors qu'il est terrassé doublement par ses maladies et une longue angoisse spirituelle (LP 45). L'issue du séjour est connue : après avoir reçu l'assurance du Royaume de la part du Seigneur, il compose ce que l'on convient d'appeler son Cantique de l'homme réconcilié (CSol). Il faut deviner Claire dans l'ombre, l'entourant de soins et de sollicitude. À la même époque selon la Légende de Pérouse, il avait composé

son Exhortation aux Pauvres Dames, affligées par la maladie. Ce cantique est une grande révérence à Claire et aux siennes. Une sorte de fusion des cœurs s'opère à la fin. François moribond doit reconforter Claire, elle aussi gravement malade. Devant sa tristesse (LP 109). Il la console par une dernière lettre, sa « bénédiction et l'absolution » à tous les manquements :

Il fera dire par le frère intermédiaire : « Tu lui diras de bannir la douleur et la tristesse qu'elle éprouve à la pensée qu'elle ne verra plus. Qu'elle sache en vérité, qu'avant sa mort, elle et toutes ses sœurs me reverront encore et recevront de moi grande consolation ».

François prophétisait ainsi la vénération de sa dépouille par Claire et ses sœurs. La distance physique entre les deux, soldée par la maladie, s'amplifie avec sa mort. Les récits de la vénération des restes de François montrent un bref rapprochement (1C 116 ; LM 15, 5 ; 4CStig ; 4C 38). Bonaventure en fait l'ultime rencontre entre Claire et le saint mort par la reconnaissance des stigmates (LM 13, 8).

L'espace amoureux et spirituel entre eux pourrait se traduire par un mot cher à leurs yeux : *exemplum*. Il s'agit d'une amitié spirituelle, d'un amour réel et croissant, partageant même à distance, les tournants de leur vie. Leur rapport, symbolisé par *exemplum* montre à quel point il fut une expérience au vu et au su de leurs proches, de leur entourage immédiat. Mais plus nous nous éloignons des sources primitives, plus la tradition amplifie le côté romantique de leur relation.

III. La tradition : de la réalité à la légende

Une étude approfondie mériterait de s'intéresser à l'impact de l'expérience religieuse de François et de Claire sur leurs contemporains.

Des témoins externes du 1^{er} et 2^e Ordres

Les témoins les plus crédibles sont les contemporains les plus proches de leur expérience. Pensons entre autres à Innocent IV dans sa bulle de ratification de la Règle de Claire, à l'évêque chroniqueur Jacques de Vitry dans une lettre de 1216, à une notice sur Claire dans la légende dorée du dominicain Jacques de Voragine (1270). Ces quelques documents-témoins nomment François et Claire en une solidarité de destin, quand ce n'est pas comme un phénomène évangélique unitaire. Jacques de Vitry associe les frères mineurs aux sœurs mineures par le radicalisme de leur pauvreté et de leur vie. Derrière les figures de François et de Claire, il reconnaît une communauté d'hommes et de femmes, ne formant qu'un cœur et qu'une âme, à la manière de l'Église primitive. Nous retrouvons dans sa lettre une nouvelle confirmation d'une relation agrandie, se posant nécessairement sur la ligne fraternelle. (J. de Vitry, *Lettres*, éd. Huygens, Leyden, 1960, 75-76).

Il ne faut cependant pas prendre à la légère les légendes et les récits populaires qui sont encore en cours depuis le Moyen Âge. Dans les embellissements de la tradition orale se cache toujours une part de vérité. L'historien Fortini, dans sa *Vita* de saint François raconte un *fioretto* issu des campagnards autour d'Assise. La Parabole en dit long sur l'amour profond entre les deux saints :

Un jour que François et Claire se promenaient sur les rives opposées d'un cours d'eau, le saint désira passer de l'autre côté. Le courant profond et tourbillonnant l'en empêchait. Il était triste à l'idée de ne pas pouvoir rejoindre la sœur de son âme. Tout d'un coup, Claire lança son manteau sur les vagues, monta dessus et passa de l'autre côté. François rempli de vénération, dit : je vois, ma sœur, que tu es plus près de Dieu en grâce que moi.

Il existe de nombreuses légendes tardives de ce genre, qui font état d'une relation idyllique entre eux et amplifiant le fait que les deux âmes sœurs ne se sont jamais quittées (cf. W. NIGG, *François l'homme d'Assise*, Centurion, 1976, 34-35).

Des témoins internes

Les sources hagiographiques primitives font peu mention de leurs ravissements mystiques (4C 115, 2C 190, 4C 46, Can 11:3). Le plus beau témoignage interne à l'Ordre sur l'union mystique entre François et Claire paraît dans la parabole du repas de Claire avec François à Sainte-Marie-des-Anges (Fior 15).

Sainte Claire sortit du monastère avec une compagne, et escortée des compagnons de saint François, elle vint à Sainte-Marie-des-Anges. Après qu'elle eut salué pieusement la Vierge Marie devant son autel, où elle avait eu les cheveux coupés et avait reçu le voile, ils la menèrent voir le couvent jusqu'à ce qu'il fût l'heure du repas. Pendant ce temps, saint François fit préparer la table à même la terre, comme il était accoutumé. Et l'heure du repas venue, ils s'assirent ensemble, saint François et sainte Claire, et l'un des compagnons de saint François avec la compagne de sainte Claire : puis tous les autres compagnons prirent humblement place à table. Et au premier mets, saint François commença à parler de Dieu avec tant de suavité, avec tant d'élévation, si merveilleusement, que la grâce divine descendant sur eux en surabondance, ils furent tous ravis en Dieu.

Nous connaissons la suite : les gens des alentours croient voir Sainte-Marie-des-Anges brûler et courent pour éteindre le feu ; ils comprennent à voir nos hôtes contempler qu'il s'agit du feu divin, selon la parabole. Les éléments thématiques et symboliques de l'union mystique foisonnent : la convivialité, le repas, le partage de la parole, l'extase, le *feu*, la communion autour de la même contemplation. Nous retrouvons notre constante d'une union partagée, ouverte non seulement aux intimes, mais aux gens d'Assise.

En conclusion, les écrits et les sources nous présentent plus qu'une amitié si purifiée soit-elle, mais un rapport humain de nécessité. Le mot *dilectio* de François prend tout son poids, leurs personnalités se rejoignent, leurs symboliques se complètent et s'enrichissent. La paternité spirituelle de François que Claire lui reconnaît permet de vérifier ce qu'elle intègre et ce en quoi elle est originale. Tous les symboles relevés appellent une dynamique de croissance multiple : de leur personne, de leur relation privilégiée,

de leur place dans les mouvements qu'ils engendrent et de la maturation de l'option évangélique fondamentale. Notre enquête retrouve la figure humaine des deux saints au-delà des canons hagiographiques ; on découvre juste assez pour reconnaître que le fond de leur relation reste enfoui dans le Mystère de Dieu.

Discernement et interpellation communautaires

Alfred Ducharme, s.j.*

Il y a une grande ambiguïté. On parle beaucoup de discernement communautaire. Le mot est galvaudé. On en parle à tort et à travers. Il importe de définir clairement ce que c'est. Pour moi, il y a une grande différence entre un discernement communautaire et une interpellation communautaire. Le véritable discernement communautaire est très rare. Par contre l'interpellation communautaire se multiplie.

Le discernement communautaire

Le congrès des Cahiers de Spiritualité Ignatienne de 1986 a précisé les caractéristiques de la communauté.¹ Elle est polarisée autour d'une *mission* précise sur laquelle il y a un consensus et sur un *engagement personnel* de chacun dans la charité au service de cette mission. La communauté a, en quelque sorte, une « personnalité » qui lui est propre. Elle fonctionne comme une unité.

Le discernement communautaire prépare une décision qui intéresse la communauté comme telle et engagera chacun de ses membres. Une décision reliée à la mission commune. Une décision

* C.P. 130, Saint-Jérôme, Qc. J7Z 5T8

1. John Futrell s.j. « Spiritualité des exercices et "communautés de foi" apostoliques » Suppl. n° 21 des CSI, Québec, Manrèse, 1987.

donc que tous acceptent d'avance et qu'ils devront porter comme communauté. C'est donc dire que le discernement communautaire est très rare. Rares en effet les décisions que tous doivent vivre comme équipe. C'est un discernement de cette sorte qu'ont effectué les premiers jésuites en 1534.

La dynamique du discernement communautaire

Quelle est la dynamique d'un tel discernement ? Tout discernement effectué communautairement atteint son but s'il favorise l'accroissement de la charité et le service de la mission à laquelle la communauté s'est vouée. La décision prise par le supérieur qu'a éclairé un discernement commun devrait affermir la communauté en ses deux éléments constitutifs : la charité et la réalisation de la mission.

Quelle est alors la dynamique de ce discernement commun qui sert nos visées apostoliques et religieuses ? Elle n'est pas dans l'étude objective, parfois effectuée par des professionnels, ou dans les échanges sur les aspects techniques de la question en cause, ou encore dans la cueillette des données et des informations. Tout cela est un prérequis qui s'appuie sur une sagesse humaine et sur des méthodologies humaines.

Le discernement commence à partir des données recueillies dans cette recherche. Il devrait être effectué par les personnes (communauté ou équipe apostolique) qui auront à vivre ensemble la décision prise. Par ceux qui devront porter la décision.

Pour être spirituel, le discernement doit être vécu dans la prière et l'attention à l'action de l'Esprit en soi. (Il suppose la pratique du discernement personnel). Au départ, chacun face à la décision à prendre discerne les mouvements spirituels par lesquels l'Esprit lui indique ce qui pour lui aujourd'hui serait le meilleur. Cela se fait dans la prière et la disponibilité à Dieu. Cette première démarche veut respecter la liberté de chacun et lui permettre de bien discerner

ce qui lui convient. Durant cette étape, les premiers compagnons de saint Ignace avaient convenu « qu'aucun compagnon ne parlerait de la question à un autre ». Il s'agit donc de trouver et de formuler librement ce qui convient à chacun.

Dans une rencontre commune, chacun exprime spontanément aux autres comment il évalue la décision pour lui. Raisons et motifs entrent en ligne de compte. Ce partage effectué dans l'écoute et le respect est accueilli par chacun. Il est un nouvel éclairage pour préparer la décision. Celle-ci sera portée par tous. Il faut donc savoir comment chacun pourra la porter. Est-ce qu'elle l'aidera à croître ou est-ce qu'elle l'écrasera ?

Dans une autre rencontre avec le Seigneur, chacun revoie sa première option mais tempérée cette fois par la charité qui le fait accueillir les autres. Il ne cherche plus — comme dans le premier temps — la meilleure décision pour soi mais pour la communauté. La décision qui semblait la meilleure pour soi apparaîtra peut-être moins bonne pour le groupe, ou vice versa.

Un nouveau partage alors a lieu, suivi d'une délibération : des suggestions ou des amendements surgiront pour atténuer des inconvénients ou appuyer des aspirations légitimes.

On reprend alors la prière, écoute l'Esprit, et multiplie les partages selon les besoins du groupe et selon l'importance de la décision à prendre, jusqu'à ce que le groupe sente que le temps est venu de décider.

Comment procéder

Chaque communauté trouvera le rythme et les modes qui conviennent à sa personnalité et à l'objet de la décision. Parfois, la cueillette de l'information et le discernement se feront d'une seule volée, parfois cela se déroulera par étapes. Parfois le tout se fera au cours de quelques rencontres plus formelles, parfois aussi ce sera tout simplement au cours des repas.

Schématiquement, le discernement comportera les étapes suivantes :

1. Déterminer avec précision la décision à prendre. Pour qu'elle soit réaliste, toute l'information pertinente doit être disponible à tous. Si des études techniques sont requises, il faut les faire et communiquer les résultats à tous. Avant de discerner s'il faut bâtir, il est réaliste de se demander si on a les moyens de le faire. Tous doivent comprendre la situation dans tous ses éléments et tous doivent les comprendre de la même façon. Il est bon de vérifier cette compréhension commune.

2. Dans un premier temps de discernement personnel, chacun se demande « quelle est pour moi actuellement la meilleure décision ? Celle qui m'aidera à mieux servir ma mission dans la paix et à vivre la charité ? » C'est un discernement personnel effectué dans l'attention aux mouvements spirituels en soi. Dans cette étape on considère d'abord ce qui porte à rejeter la proposition et dans un second temps (après le premier partage) les raisons en faveur de la décision.

3. Chacune des deux étapes est suivie d'un temps de partage et d'accueil. Il ne s'agit pas de discuter mais d'écouter et de comprendre les autres, leur point de vue, leurs motivations, le dynamisme interne de leur vie. De comprendre comment la décision se situe dans leur cheminement. Donc il faut les accueillir dans le respect et l'affection.

4. Un second temps de discernement personnel tempère la décision première. Chacun, ici, inclut les autres dans sa décision. Quelle est, à la lumière du partage effectué, la meilleure décision pour nous ? Il s'agit ici encore d'un discernement effectué par les motions spirituelles.

5. Un nouveau partage ouvre la délibération. Si cette délibération semble dégager un consensus, la décision « tombera comme un fruit mûr ». (Discernement des premiers jésuites). Sinon, on peut alterner, en y mettant le temps, les périodes de discernement dans la prière et les délibérations jusqu'à ce qu'un certain consensus se dégage.

6. Le supérieur prend la décision à la lumière du cheminement du groupe. Sa décision confirme le discernement.

S'il est fait dans l'Esprit, le discernement donne du dynamisme à la communauté, affermit la charité (même les dissidents se sentent respectés) et attache plus fortement à la mission commune qui unifie le groupe et le soude.

L'interpellation communautaire

L'interpellation communautaire est aussi un discernement. En un sens, elle implique la communauté. Mais elle ne porte pas sur une décision communautaire. Elle est un discernement personnel ou une évaluation de ses comportements ou de ses pratiques à la lumière de l'expérience des autres éclairées par l'Esprit.

Sa dynamique ressemble beaucoup à celle du discernement communautaire, pourtant elle est différente par certains aspects car son but n'est pas le même. L'interpellation permet de situer son regard de foi en Eglise. De l'inscrire dans le grand courant spirituel qui anime celle-ci.

Au départ, on précise la question sur laquelle porte l'interpellation. La formulation doit être nette et positive. On vérifie la compréhension de l'énoncé. Evidemment, comme dans le discernement communautaire, on ne discute pas entre membres de la question en dehors de la démarche.

1. Dans un premier temps de prière, chacun laisse monter dans son cœur, en partant de son expérience éclairée par sa foi, ce qui porte à rejeter l'énoncé. Et l'on reste attentif aux mouvements intérieurs qui enveloppent ces « raisons ». L'intensité des mouvements positifs et négatifs permet de discerner l'importance à accorder à chaque inspiration qui monte du cœur.

2. Un partage libre et spontané où chacun s'exprime suit alors. Il ne s'agit pas comme dans le discernement communautaire de

recueillir la réaction des autres en vue de l'intégrer dans une décision ultime qui sera prise par le groupe. Il ne s'agit pas de se demander : « si nous décidons contre la proposition, comment l'autre vivra-t-il la décision ? » Mais il s'agit de se laisser interpeller par la parole de l'autre et par son attitude. Il faut supposer que l'Esprit parle par la bouche de l'autre et se demander : « Qu'est-ce que l'Esprit veut me dire par ces paroles ? » Quelle lumière nouvelle l'Esprit projette-t-il sur mes attitudes et mes comportements ?

3. Un temps de prière où l'on recherche dans l'Esprit ce qui en soi semble s'accorder avec l'énoncé s'écoule alors.

4. Un temps de partage enfin reprend la même démarche qu'en deux au sujet des pour cette fois.

5. Un long temps de prière permet d'être attentif à ce que l'on a vécu. Reprendre globalement ce qui s'est passé en soi pendant les étapes un et deux. Puis pendant les étapes trois et quatre. Si le temps le permet des lectures peuvent aussi compléter l'interpellation. Mais tout cela doit être porté et regardé dans la prière et l'attention aux mouvements intimes dans le cœur.

Chercher ce que l'Esprit veut me dire sur mon comportement et sur mes attitudes. C'est par les mouvements intérieurs que l'Esprit signifie ses désirs, qu'il éveille des inspirations ou freine des pratiques. Le danger est toujours de chercher à défendre et à réaffirmer ses convictions face aux réflexions qui nous heurtent. Or ce qui importe, c'est de se laisser interpeller par les autres. Être plus attentifs à ceux qui ne pensent pas comme soi pour chercher ce que l'Esprit veut dire par ce regard différent du sien.

6. Un nouveau partage s'amorce alors où l'on cherche à se donner un regard neuf sur le problème, un regard d'Église, qui ne réaffirme pas sa pratique mais trouve une nouvelle source de lumière plus large, plus ecclésiale. Une nouvelle intuition spirituelle qui situe vraiment en Dieu.

Évidemment, on peut reprendre les étapes de prière et de partage aussi souvent que nécessaire. Ces partages devraient

conduire à un regard nuancé, peut-être un peu différent pour l'un ou l'autre. Chacun en effet est différent et doit réaliser l'orientation donnée selon les circonstances particulières qu'il vit. Aucune décision n'est prise qui lie les membres et les engage dans une activité commune. Mais le regard de chacun sort purifié par la lumière et la foi de ses frères. L'Église (ou la communauté) l'a interpellé pour le faire cheminer... et dans la bonne direction.

Souvent ces interpellations sont plus importantes que les discernements. Elles devraient se multiplier dans les communautés. Un signe que la démarche a été vécue dans l'Esprit et a vraiment atteint son but, c'est l'attitude de chacun à l'égard de ceux qui ont un regard différent du sien. Si on écoute davantage les dissidents, si on les accueille, essaie de pénétrer dans leur regard de foi, l'interpellation fait cheminer. Si tous sortent de la réunion libérés et se sentent vraiment accueillis du groupe, la démarche a vraiment été spirituelle. Et bien sûr elle fait progresser la communauté et tous ses membres. Elle unifie nécessairement la communauté dans une charité plus grande.

Des critères pour situer en Église

Les mouvements spirituels, dit le père Cantin, « sont la répercussion dans sa sensibilité humaine et spirituelle de l'acte de foi, d'espérance et de charité ». Le regard de foi de chacun sur le monde et l'univers est donc important. Celui dont le regard est faux connaît des mouvements intérieurs faussés et sombre dans l'illusion.

Il est donc essentiel, quand l'interpellation ou le discernement est fait au sein d'un groupe, d'être certain que le regard de foi de ce groupe est vraiment celui de l'Église, celui de l'Esprit. Des groupes au regard plus psychotique que spirituel lancent facilement dans la voie de l'illusion.

Pour un groupe inspiré par la spiritualité ignatienne quelques critères aideront à vérifier si son regard de foi est vraiment authentique. Ces critères caractérisent la spiritualité des Exercices de saint Ignace.

Les Exercices (le fondement, l'intégration du mal et le règne) donnent un regard positif sur la création, sur l'univers et sur l'homme. La création est bonne et belle. Malgré les ratés du péché et les impasses des cheminements humains, le chrétien a la certitude que la marche avant de notre monde torturé est une montée vers Dieu. De la mort, l'Esprit fait jaillir la vie. Ce regard profondément biblique n'est pas exclusif à Ignace.

Les contemplations du Christ, en son incarnation et en sa vie, développent un attachement profond et personnel à Jésus-Christ, compagnon de route. La vie du Christ se réalise dans une culture précise et se déroule dans un monde défiguré par le péché ; tout cela donne au chrétien des Exercices la conviction que c'est par un engagement profond avec le Christ dans le monde et dans l'histoire des hommes que se déploie sa foi. Cela lui donne aussi un regard d'espérance et un dynamisme efficace pour s'engager avec le Christ. « Mecum in poena, mecum in gloria » (Ex. n° 95). Le chrétien est certain de la victoire finale de l'Esprit. Mais d'une victoire acquise par son effort dans le monde animé du souffle de Dieu.

Un groupe inspiré de la spiritualité franciscaine rejoindrait, sans doute, les critères suivants. Une attitude contemplative face à l'univers, le ciel, l'eau, le feu ; attitude qui se développe dans l'émerveillement, la joie et la simplicité. Une chaleur fraternelle aussi qui commande et éclaire les relations avec ses sœurs et ses frères humains. Cet engagement dans la création et cette fraternité conduisent nécessairement à une profonde solidarité avec les pauvres et les petits et à un engagement pour la justice et la paix. L'annonce de la bonne nouvelle du salut en Jésus-Christ par sa vie même qui se déroule dans un monde concret, tout simple et tout « quotidien » émane d'une telle attitude.

De ces prémices, dégageons quatre critères de la spiritualité des Exercices ; une spiritualité qui est devenue un patrimoine d'Église et non une chasse-gardée des jésuites. Ces critères expriment aussi le déploiement de la spiritualité franciscaine. Ils donnent la certitude d'un regard de foi vraiment spirituel et authentique.

1. Une vie selon l'Esprit doit se déployer dans l'histoire des hommes et dans le chantier du monde. Le projet de Dieu se vit dans le projet de la société et non parallèlement à lui. Les groupes en attente d'un miraculeux qui désincarne et arrache des enjeux terrestres n'aident ni le discernement ni l'interpellation.

2. Une décision inspirée par l'Esprit ou une interpellation vraie font entrer dans une solidarité humaine. Le Christ, compagnon, rassemble dans la communion. Le Christ est le sommet de la création. Sans solidarité dans le Christ, l'homme reste faible, écrasé par la masse matérielle et par les puissances terreuses. Seule une solidarité avec le Christ et les hommes permet d'attirer l'univers et de le faire monter par l'unique sacrifice qui rejoint le créateur, celui du Christ.

C'est pourquoi tout groupe qui se marginalise, qui s'isole, qui se coupe de la masse des chrétiens vit d'illusion. L'Esprit rassemble dans l'unité ; il n'enclôt pas dans un ghetto. Le regard fraternel de François est éclairant à cet égard.

3. L'exemple du Christ invite chacun à s'engager avec et pour les victimes d'injustice, les pauvres et les démunis. L'injustice en effet est la contrepartie du projet créateur. Dieu a remis l'univers à tous les hommes pour qu'ils le dominent, le mettent à leur service et atteignent par lui leur plénitude de vie. Le Christ a toujours porté la vie là où elle était menacée. On le trouve chez le malade, l'affamé, le pécheur, chez celui que la société rejette. Le groupe qui se réfugie dans une prière qui est refus de responsabilité marche sur une fausse piste.

4. Une décision ou une interpellation de l'Esprit implique chacun dans sa personnalité et son identité propres. Elle respecte chaque chrétien. C'est moi qui réalise le Royaume de Dieu. C'est avec mes pieds que le projet de Dieu avance, avec mes mains qu'il se bâtit, avec ma créativité qu'il grandit, par mon cœur qu'il exprime l'amour du Christ. Le Christ n'apporte pas un modèle à copier mais une inspiration, un souffle, qui de l'intérieur élève un homme en ce qu'il a de personnel. Elle ne nivelle pas les hommes, mais utilise leurs ressources, leurs talents et leurs charismes.

Conclusion

On entend beaucoup de religieux parler de discernement communautaire. Le Conseil se réunit, la communauté locale prie et... discute, un individu consulte sa communauté sur un projet... on parle alors de discernement communautaire. Pour être un discernement « spirituel », une démarche doit être attentive à l'action des esprits dans le cœur. Pour être un discernement communautaire, cette démarche doit conduire à une décision qui sera vécue ensuite par tous les participants à la démarche, comme communauté. En dehors de cela, ne parlons pas de discernement communautaire.

L'interpellation communautaire se vit aussi dans la mouvance de l'Esprit. Mais ne conduit pas à une décision vécue communautairement. Il y a aussi beaucoup de décisions personnelles ou même prises par un conseil ou un comité. Ces décisions peuvent bien être éclairées par une consultation effectuée, bien sûr, dans l'écoute de l'Esprit. Tout cela, c'est la vie normale d'un chrétien attentif à l'action de l'Esprit à travers les événements et les personnes mais cela n'est pas au sens strict un discernement communautaire. Il s'agit de la démarche normale d'un chrétien qui se laisse interpellé par l'Esprit. Et l'Esprit parle à travers les événements et par la bouche de ses compagnons de montée vers lui.

À propos de l'ouvrage « La Consécration religieuse » *

Alfred Ducharme, s.j., **

Un merveilleux bouquin qui clarifie des idées. L'auteur s'attaque à un problème délicat. Définir la consécration religieuse. Il le fait avec rigueur et clarté. Son argumentation emporte facilement notre adhésion. Le volume répond bien au projet de l'A. : définir la relation entre la consécration particulière des formes de vie consacrée et la consécration baptismale dans laquelle elle s'enracine. (p. 7)

Dès le début, l'A. rattache la consécration à l'alliance « qui définit les rapports de Dieu avec un peuple ». (p. 12) Cette alliance suppose une initiative de Dieu. Pour l'individu la consécration, loin d'être une rupture sociale, est l'« individualisation » d'une vocation collective. On se sent à l'aise. Dès le départ, on est dans le grand courant spirituel qui emporte l'Église.

L'A. précise ensuite les quatre formes de vie consacrée reconnues par l'Église : celle du religieux, celle du membre d'un institut séculier, les vœux de l'ermitte solitaire et la consécration de la vierge par l'évêque. Tous se donnent une règle de vie. Un élément commun caractérise ces formes de vie consacrée, « le célibat choisi à cause du Royaume » et « cette volonté ferme, inspirée par l'Esprit, de se livrer totalement à l'emprise du Christ ». (p. 46 et 47) L'ermitte vit sa consécration dans « un retrait plus strict du monde et une situation de solitaire » (P. 47 et DC 603, § 1). La vierge consacrée s'engage « uniquement dans le célibat » et vit « seule en plein monde ». (P. 47 et DC 604 § 2) Donc deux formes de vie « solitaire ».

* Laurent Boisvert, o.f.m., *La Consécration religieuse (Perspectives de vie religieuse)*, Paris, Cerf, 1988, 119 pp.

** C.P. 130 — Saint-Jérôme, Qc. J7Z 5T8.

Les instituts vivent un projet commun. Mais comment distinguer institut séculier et institut religieux ? Il faut, dit l'A. s'appuyer sur *Lumen Gentium* n° 31. Ce texte présente une définition particulière du « laïc ». Cette définition, qui maintient la trilogie « clercs, religieux, laïcs », rappelle le Père Beyer, est un compromis.¹ Il me semble moins recommandé d'insister sur ce texte. Par contre l'A. rappelle une différence importante entre institut séculier et institut religieux : la vie communautaire du religieux et la vie non communautaire dans l'institut séculier. (P. 50) Ce point de départ me semble une base plus solide pour établir une distinction. L'A. s'y appuie pour définir la différence « en terme de modalité de participation à cette vie et à cette mission de l'Église ». (p. 50) Le religieux dans une vie et un apostolat communautaires, et l'autre dans les situations humaines ordinaires. (p. 50-51) Cela me semble juste et bien fondé.

Les chapitres quatre et cinq sont éclairants. L'A. distingue la « sacralisation », qui est une mise à part, et la « divinisation », qui est une transfiguration. Or il montre clairement que la vie religieuse n'est pas une sacralisation. Elle se situe dans le mouvement de sanctification. Cela implique des prises de position importantes. Le religieux, loin de se couper du monde, doit s'y inculturer. Il reste un levain dans la pâte, non une levure sur la tablette. Le religieux est voué à Dieu, non sacralisé. L'entrée dans la vie religieuse n'est pas « un adieu au monde », mais à l'esprit du monde.

Ce même chapitre cinq aborde avec à propos le service de la mission. (p. 108) Avec raison, l'A. rappelle que tout apostolat est service de la mission, non pas parce qu'il est apostolat, mais parce qu'il est mandaté par la communauté. Le lien du travail apostolique avec la communauté est essentiel.

Mais en parlant des communautés actives, l'A. insiste sur le primat de la vie commune sur l'apostolat. (p. 111 en bas) Je crois que cette affirmation doit être nuancée. Ce que dit l'A. est juste, mais il oublie qu'à côté de communautés de vie commune, il existe

1. Voir J. Beyer « Vie consacrée et vie religieuse de Vatican II au Code de Droit canonique », dans *NRT* 110 n° 1. Janv.-Fév. 1988 pst p. 75-78 avec la note 8.

aussi des communautés de vie apostolique. Dans les premières, de style franciscain, la vie fraternelle est nécessaire. Mais dans les secondes, de style jésuite, l'apostolat est premier. Pour la première la *vie commune* est essentielle. Pour la seconde, la vie commune ne l'est pas. C'est le *lien d'obéissance* qui fonde l'unité et qui en fait une communauté. L'union des esprits et des cœurs est assuré par l'obéissance. Franciscains et jésuites sont tous deux religieux. Et il y a des communautés qui s'inspirent de l'un et de l'autre esprit. L'A. insiste sur le premier type. Il aurait été bon de signaler l'autre aussi.

Au total, ce livre rendra de grands services. Sa clarté et sa simplicité le rendent accessible à tous. Le Père Boisvert avec sa lucidité et sa rigueur nous offre un volume concis, agréable à lire et qui pénètre au fond de la question. C'est un livre à lire.

Retraites intercommunautaires — 1989

Juin 11 au 16

« Ta Parole faisait mon ravissement » (Jr)

Méditation de grands thèmes bibliques Michel Gourgues, o.p.

Juillet 2-9

« Prière du cœur » (Nom de Jésus)..... André M. Syrdard, o.s.m.

Juillet 23-30

Retraite avec Élisabeth-de-la-Trinité.... André M. Syrdard, o.s.m.

Informations et Inscriptions :

Les Servites de Marie

a/s Alexis M. Brault, o.s.m.

4974, Lionel-Groulx

St-Augustin-de-Desmaures, Qc

G3A 1V3

Tél. : (418) 872-8300

Retraites et sessions intercommunautaires — 1989 Ouvertes aux laïcs.

- Février 18-25 (7 j.)*
Le Cœur de Jésus dans l'Écriture P. Édouard Hamel, s.j.
- Mars 14-21 (7 j.)*
La Sagesse chrétienne des Béatitudes P. Gérard Deschamps, s.m.m.
- Avril 12-18 (6 j.)*
Donne-nous, Seigneur, un cœur nouveau.
(Retraite charismatique) Abbé Roger Cyr
- Mai 4-11 (7 j.)*
Montée vers la Pentecôte P. Robert Choquette, c.s.c.
16-23 (7 j.)
L'Alliance dans l'Écriture P. Édouard Hamel, s.j.
- Juin 1-8 (7 j.)*
Prière et Volonté de Dieu Abbé Gaston Vachon
14-22 (8 j.)
Retraite avec la communauté de Marie
Réparatrice. Rencontrer le Jésus eucha-
ristique dans Saint Jean..... P. André Gélinas, s.j.
23-29 (6 j.)
« Le Seigneur, soleil de justice, brille pour
ceux qui aiment son NOM » Mi. 3, 20.... M. Robert Gagné, p.s.s.
- Juillet 3-10 (7 j.)*
Du Magnificat de Marie à la prière sacer-
dotale de Jésus..... P. Claude Sumner, s.j.
- Août 13-19 (6 j.)*
L'expérience de Dieu..... P. Florian Larivière, s.j.
22-29 (7 j.)
Prier le Nom de Jésus..... P. André-M. Syrdard, o.s.m.
- Sept. 24-30 (6 j.)*
Approche spirituelle de l'Évangile de
Jean..... P. Jean-Luc Vannay
- Octobre 4-11 (7 j.)*
Croissance de la vie spirituelle par les
dons de l'Esprit-Saint..... P. André Nottebaert, o.m.i.
24-31 (7 j.)
Le Cœur de Jésus nous est ouvert..... P. J.-M. Rocheleau, s.j.
- Nov. 3-5 (2 j.)*
Dieu t'aime aujourd'hui..... P. André-M. Syrdard, o.s.m.
7-14 (7 j.)
Regards sur l'Eucharistie..... P. Alfred Ducharme, s.j.

FRAIS: Retraites de 6, 7 et 8 jours: Inscription 20.00 \$ payable en faisant la réservation.
Chambre et pension: 25.00 \$ par jour.
Retraites de fin de semaine: Inscription 10.00 \$ s'il y a un prédicateur.
Pension: 50.00 \$

Centre de prière Marie Réparatrice

1025 ouest, boul. Mont-Royal
Montréal, Qc H2V 2H4
Tél.: (514) 279-5619

Activités du Centre Christus — février-mai 1989



COURS

Mercredi soir: 19 h 30 — 21 h 15

15 et 22 février

Pour prier la PAROLE (initiation à la Lectio divina)..... Odette Saint-Pierre, s.s.a.

1, 8, 15 mars

Spiritualité de la Libération..... André Leblanc, p.m.e.

5, 12, 19 avril

Discerner et vivre selon l'Esprit..... Odette Saint-Pierre, s.s.a.

Jeudi après-midi: 14 h 30 — 16 h 15

2 fév.-2 mars

Les Actes des Apôtres et la spiritualité chrétienne..... André Leblanc, p.m.e.

CONFÉRENCES PUBLIQUES

16 mars (jeudi)

19 h 30-21 h 15

Contempler un Visage (court diaporama et prière contemplative)..... Raymond Beaugrand-Champagne

6 avril (jeudi)

19 h 30-21 h 15

L'ENNEAGRAMME: Une théorie de la personnalité pour la croissance spirituelle..... M.-Anne Quenneville, o.s.u.

ACTIVITÉS DU SAMEDI

4 et 11 février

9 h-16 h 00

* Autonomie personnelle, co-responsabilité et obéissance religieuse (pour religieux-ses)..... Rachel Fréchette, s.n.j.m.

18 février

10 h 00-16 h 00

Récollecion pour le carême :

Effort spirituel et réconciliation..... Claude Mayer, o.m.i.

1^{er} avril

10 h 00-16 h 00

Récollecion pour le temps pascal :

Pâques, Pentecôte et sainteté chrétienne Claude Mayer, o.m.i.

8, 15, 22 avril

10 h 00-12 h 00

* Vatican II et la vie religieuse: Bilan et prospectives (pour religieux et religieuses) Louis Telmosse, c.s.v.

6, 13, 20 mai

9 h 30-12 h 00

Nouveaux regards sur le visage de Dieu dans la théologie de Leonardo Boff André Leblanc, p.m.e.

SESSION DE FIN DE SEMAINE

10, 11, 12 mars

Vendredi soir à dimanche midi

Les étapes de la vie aux plans psychologiques et spirituels (pour tous).....

Yvon St-Arnaud, o.m.i.

* Cette session aura lieu au 7400, boul. St-Laurent, Montréal.

LIEU : Sous-sol de l'église Notre-Dame-des-Neiges (angle Côte-des-Neiges et Lacombe), à Montréal. À deux pas du Métro Côte-des-Neiges. Autobus 51 ou 165.

Informations et inscriptions :

Secrétariat du Centre Christus

3770, av. Saint-Kevin # 6

Montréal, Qc H3T 1H7

Tél. : (514) 737-7201



Retraites pour religieux et laïcs — 1989

23 fév. - 1^{er} mars

« Marcher en présence de Dieu, prière et
vigilance » S. Thérèse Drolet, c.s.c.

23-26 mars

Jours Saints Mgr P.-Émile Charbonneau

9-15 juillet

« La Sagesse a bâti sa Maison » P. Bruno Richard, s.m.m.

16-22 juillet

Les grands axes de la spiritualité de
l'Orient chrétien P. Lucien Coutu, c.s.c.

23-29 juillet

« Porté par ta lumière, conduis-nous par
ton Amour ». (S. Paul) P. Claude Sumner, s.j.

30 juil. - 5 août

« Jésus nous interpelle » Mgr Fernand Lacroix, c.j.m.

6-12 août

« Trouver son repos dans le Seigneur » P. Bernard Carrière, s.j.

13-19 août

« Apprends-nous à prier » P. Raymond Tremblay, c.ss.r.

12-18 sept.

« L'Esprit-Saint et la prière » P. Robert Choquette, c.s.c.

Les retraites débutent à 20 h 00 et se terminent à 16 h 00 aux dates indiquées.

Inscription : 20 \$ (non remboursable) Pension : 150 \$

Stages de repos pour laïcs et religieuses :

Du 25 juin au 8 juillet et du 20 août au 31 août.

Pension : 25.00 \$ par jour.

Renseignements :

Ermitage Sainte-Croix

a/s M.-Laure Courtemanche, c.s.c.

21269 ouest, Boul. Gouin

Pierrefonds, Qc H9K 1C1

Tél. : (514) 626-6379



la vie
des communautés
religieuses

5750, boulevard Rosemont
Montréal, Québec,
Canada H1T 2H2