De narcisse à Jésus, le chemin spirituel de saint François[1]

La lecture de la Bible chez François ne doit pas être considérée comme quelque chose de figé. La vie spirituelle n'est pas une perfection, mais un questionnement et une croissance. Le rapport de François à la Bible ne peut pas être déduit simplement des textes. Ce rapport évolue en même temps que le cheminement de sa croissance spirituelle. Il s'agit d'essayer d'en raconter l'histoire jalonnant son récit de vie. Cela n'est pas facile et c'est risqué, mais cela ouvre des perspectives profitables pour notre propre lecture de la Bible et notre croissance spirituelle.

Grâce à son point de vue particulier de psychanalyste, Jean-Marc Charron jette un regard original sur le parcours de François. On est loin des simplifications du genre : quand François était jeune, il faisait la fête, ensuite il se convertit, et donc vit le reste de sa vie en saint. Le livre montre le long cheminement de François dans sa quête d'identité. Toute la vie de François, comme celle de tout un chacun, est animée par le désir. Ce désir d'être va devenir désir de Dieu à travers le cheminement de toute sa vie, mais cela ne s'est pas passé sans mal. Car il y a une différence, un écart entre le désir de chaque personne et le désir de Jésus. C'est au cœur de cette tension qu'émerge l'identité chrétienne. Jean-Marc Charron sait bien que l'accès à la vie de François est transmis par le témoignage des biographes qui sont elles aussi l'expression d'un désir, celui d'être témoin d'un homme exceptionnel, un saint. Fasciné par le saint et la façon dont on a l'habitude de raconter la vie des saints, ces témoins exaltent l'intervention divine (la transcendance), les bienfaits de la grâce de Dieu et minimisent les contingences historiques. Le saint est déclaré « grand pécheur » mais on se garde bien d'en décrire les péchés. Il devient ensuite modèle de vertus.

Conversion et identité

La question reste pourquoi un jeune homme François à qui tout semble réussir, dont l'identité semble bien intégrée dans les modèles de la société de son temps, pourquoi change-t-il radicalement en prenant la personne de Jésus comme pôle intégrateur de sa nouvelle identité ? Comme mineur, comme marchand, François aspire en son temps à de nouveaux modèles. Peut-on aller un peu plus loin que de dire que cela se passe dans l'intimité silencieuse de la conversion ?

Ce qui apparaît à travers les récits de conversion de François, c'est en particulier ce qui a trait au vêtement. Cela peut être lu comme le signe d'une rupture, par exemple l'abandon de ses vêtements devant son père. On le voit aussi ayant des moments de dépression et d'exaltation dans sa quête d'un nouvel équilibre. Dès sa naissance, sa mère veut l'appeler Jean, son père revenant de France François. Il y a une tension dans le désir des parents à propos de leur fils. Le nom est l'expression sociale du désir des parents pour leur enfant. Il y a donc tension dès le départ entre le projet religieux de la mère à l'image de Jean Baptiste et celui du père, le marchand fort de ses succès en affaire en France. En fait, François sera tenté par la réalisation du projet religieux de la mère. Les biographes soulignent d'ailleurs la complicité entre la mère et le fils. C'est elle par exemple qui le tirera du cachot où le père l'avait enfermé. La jeunesse de François est marquée par la vie de groupe, la recherche du vêtement et un idéalisme juvénile. Il se meut en plein idéal narcissique, où ce qu'il accomplit y compris auprès des pauvres, sert à redorer son image. Il se débattra toute sa vie sur cette question de l'image de soi et des apparences trompeuses qu'il voudra démasquer. Pour lui, le comportement extérieur doit être en harmonie avec l'attitude intérieure. Etre chevalier, accéder à la noblesse, aller en croisade, mais aussi la quête du Graal, objet idéalisé par excellence, tout cela révèle chez lui la quête de l'identité. Mis en prison après la défaite de la guerre contre Pérouse, François entre en crise, c'est-à-dire à un tournant, un moment crucial, un moment de choix, un moment de confusion marqué par le désarroi et la perte d'énergie, la passivité et l'activité débordante. Sa tentative avortée d'aller combattre en chevalier dans les Pouilles montre peut être que la blessure est profonde et que François a eu peur d'un nouvel échec. Il se met alors en quête d'une identité nouvelle qui saurait intégrer l'expérience de l'échec à travers l'exploration de la souffrance. Les récits ne manquent pas de nous montrer le tourment de François entre morosité, remords et sentiment de culpabilité dont l'origine reste mystérieuse. Par la suite, François adoptera une identité en rupture avec celle de son père, ou mieux l'identité négative dans l'esprit de son père : la déchéance, la pauvreté. Il s'identifie aux pauvres, aux prisonniers, aux pèlerins, à l'homme inutile, à la créature indigne avec les traits dominants de Jésus, de la mère et du pauvre.

[1] Jean-Marc Charron, De Narcisse à Jésus. La quête de l'identité chez François d'Assise, Cerf, Editions Paulines, 1992.

Le rapport à la mère et au père

La relation à la mère, par son caractère originel, est le modèle sur lequel se construit l'ensemble du rapport au monde chez l'individu. A la lecture des écrits de François, on remarque que les références à la mère sont assez fréquentes, par ex. dans la règle des ermitages. Cela caractérise chez lui la relation entre les frères ou la relation que François a avec ses frères qu'il veut protéger. Il est prêt à se sacrifier pour ses enfants, ou même à faire appel à un père extérieur, le cardinal protecteur. Cette attitude a bien sûr aussi des liens avec sa dévotion pour la vierge Marie dans son rôle de mère à Noël, une mère pauvre.[2]

La recherche du grandiose, de la perfection chez le jeune François révèle une caractéristique de sa personnalité narcissique : recherche d'admiration, largesse à l'égard de ses amis, amabilité, générosité dans les prisons de Pérouse. Cet aspect de la personnalité de François plaisait bien à son père. On comprend alors ses colères quand celui-là contrecarre la réalisation du désir du père à travers sa conversion. La nouvelle identité de François se construit autour d'une volonté explicite d'effacer tout ce qui pourrait l'identifier à son père : argent, prestige, pouvoir, etc. Mais alors, le seul recours est celui de la mère, qui est générateur d'angoisse car il transgresse dans l'imaginaire l'interdit de l'inceste. Pour François, dans les cachots de Pérouse, le miroir se brise. Cela l'entraîne dans une confusion d'identité empreinte de culpabilité, sans qu'on puisse considérer sa jeunesse comme celle d'un grand pécheur. Il s'agit pour lui d'affronter et de consentir à cette douleur, à ce manque, cette impossibilité de toute-puissance, du retour à la plénitude. Il doit reconnaître sa propre condition, faire le deuil de ses rêves grandioses, passer de la mère totale à la mère réelle, de l'enfant idéal à l'enfant qui vit et respire. Deuil de la fusion, de la grandiosité, de la toute puissance. C'est à ce prix que l'on peut sortir de la pression tyrannique du narcissisme. A Spolète, François renonce à être chevalier, car il a peur d'un nouvel échec, mais il remplace cet idéal par un autre, devenir un prince dit-il à ses amis. En s'identifiant à Jésus, François va pouvoir opérer un renversement en se solidarisant avec les pauvres, les marginaux, les démunis. Rencontrant le Christ souffrant parlant à une Eglise et une société souffrante à St-Damien, ce changement intérieur va devenir visible pour les autres. Il devient mendiant de pierre et d'huile pour l'église, son changement devient public.

Vivre à la suite de Jésus

L'identité des frères énoncée dans la première Règle se définit comme une vie à la suite de Jésus. L'Evangile est lu en terme de rupture. Il s'agit d'abord de couper les liens l'unissant à ses biens, à lui-même et à son entourage en particulier sa famille. Dans la seconde Règle, on parle d'observance du saint Evangile. On peut comprendre cet assouplissement comme un allègement pour rendre conforme la Règle avec le point de vue des canonistes, mais on peut aussi le lire comme un cheminement de François dans l'épuration de son propre désir. La radicalité des origines fait place à plus de tolérance surtout en ce qui concerne la rupture. François coupe un certain mode de relation à la famille, car cela fait écho à sa propre expérience en quête de plénitude, de perfection. Le nouveau pôle d'attraction de son désir est la personne de Jésus auquel il veut s'identifier, une copie conforme. La pratique de Jésus devient la norme pour la pratique des frères : il s'agit de renoncer à la propriété, à l'abondance sans honte ; d'aimer les ennemis, c'est-à-dire à celui qui est radicalement autre, celui qui attaque nos assurances tranquilles et la sérénité de nos relations amicales. La relation à l'autre est toujours un renoncement à la fusion : la reconnaissance de l'autre et l'émergence de soi, comme sujet différencié, ne sont possible qu'à ce prix. La rupture se fait aussi avec le monde. Quitter le monde, n'est pas le mépriser et porter sur lui un regard réprobateur. François est tendre et compatissant pour le monde, jamais méprisant, mais il prend position par rapport à ses propres attachements.[3]

---

[2] On sait bien aussi que des passages de la règle interdisent la fréquentation des femmes. Le risque, encore plus dans l'esprit du Moyen Age, serait que l'identification avec les femmes ferait perdre à François son identité d'homme. Il est aussi celui d'un lien fusionnel qui évacuerait toutes les différences. Il y a donc à cet égard attraction et mise à distance.

[3] La deuxième Lettre aux fidèles propose aussi Jésus comme modèle d'identification. L'identification à Jésus conduit François à vivre dans sa propre chair la douleur et le manque à travers la passion du Christ. L'identification à la mort constitue la blessure narcissique par excellence. Elle appelle tous à un renoncement radical, celui de la toute-puissance de nos désirs, de nos projets, de nos réalisations. Ce renoncement a bien entendu des répercussions sur l'exercice de l'autorité qui doit être un service. Il s'agit aussi de renoncer à son corps, non pas celui souffrant qui est digne d'empathie, mais celui qui désigne la volonté et les désirs humains qui s'opposent à l'âme et à Dieu. Il s'agit de lutter avec soi-même contre la vaine gloire, la grandiosité qui se marquait par un exhibitionnisme vestimentaire quand il était jeune.

La contemplation du crucifié

Le développement de l'Ordre va entraîner un conflit de plus en plus violent entre l'Ordre et François. Ses colères ne sont pas sans rappeler celle de son père. L'Ordre représente pour lui la réalisation de son idéal de vie. Mais il ne peut exiger, sur un mode autoritaire, que son itinéraire personnel devienne normatif pour l'ensemble de ses frères.[4] Car cela serait un légalisme contraire à l'esprit de son intuition d'origine. Comme Bernadone père, il voudrait que ses frères réalisent son désir. Mais François ne s'acharnera pas à imposer son désir sur un mode autoritaire. Il démissionne de sa charge de ministre. Il doit abandonner la prétention à mener seul, et selon ses perspectives personnelles, l'avenir de tout un groupe d'hommes. Cf. LP 86. Comme une mère, il doit accepter de voir grandir à la manière d'un fils, la fraternité, et prendre une direction qu'il n'avait pas prévue. De plus il doit faire face à la souffrance physique et à la diminution de ses facultés. Mais, dans sa perspective spirituelle, il vit cela comme une participation à la Passion de Jésus. Cela l'amène à la contemplation de Jésus crucifié, un séraphin à six ailes entre lesquelles se tient l'image d'un homme crucifié, les mains et les pieds étendus à la manière d'une croix. Cette contemplation permet à François d'intégrer la loi, dans le sens de l'interdit fusionnel.

Au début de sa conversion, personne n'était en mesure de lui dire quoi faire, d'incarner la loi, de lui servir de guide dans sa lutte anti-narcissique qu'il se devait d'entreprendre pour sa propre survie psychique. A travers l'Evangile, Jésus devient la norme, le guide. François désire l'accomplir. L'objet de ce désir est l'exercice du renoncement, c'est-à-dire la défusion, par l'adoption d'une figure digne d'incarner l'interdit de la régression fusionnelle. La mort est la blessure narcissique par excellence. Mise en échec radicale du sentiment de toute puissance et de la quête éperdue de la fusion, elle nous oblige à consentir à la réalité fondamentale du manque, de la finitude et de la contingence. Elle incarne la forme limite du principe de réalité, chassé du paradis en sachant qu'il devra souffrir et mourir. Consentir à cela est le défi de toute une vie, cela relève d'une conversion du désir. Le deuil de l'être aimé est une expression typique de cela, c'est le processus psychique par lequel le sujet consent à la séparation de l'objet qu'il avait préalablement investi. Les rites permettent la distanciation affective. Il en est de même dans le passage à l'acceptation de l'autre en tant que différent de soi dans le développement de la personne. Il s'agit de renoncer dans la première année de vie à la possession exclusive de l'être aimé, en l'occurrence la mère.

Jésus crucifié se présente comme l'incarnation au consentement au manque, à la faille, à la blessure inhérente à sa simple condition humaine. Non seulement Jésus a vécu humble et pauvre, mais il a su affronter la mort et assumer la séparation radicale qu'elle impose. Quand François pleure sur la Passion de son Seigneur, c'est aussi sur sa propre souffrance qu'il se penche. Ce qu'il opère alors, par personne interposée, c'est le deuil de sa toute puissance et de l'illusion d'une vie faite de gloire et de réussite. Ce travail, il l'avait déjà commencé en travaillant de ses mains à St-Damien à l'invitation d'un Jésus souffrant parlant de la souffrance de l'Eglise et de la société. Il construit son identité, son espace intérieur, la matrice que représente toutes ces églises. L'épisode du lépreux montre que l'amertume suscitée par sa condition souffrante (l'échec narcissique) apparaît maintenant comme une réalité supportable. Si l'identification à Jésus se concentre d'abord sur son humanité souffrante, elle englobe aussi la perspective du Christ glorifié, Fils du Père et membre de la Trinité. Le thème de la filiation imprègne toute la spiritualité de François. La dévotion de François à la paternité de Dieu trouve sa source dans la méditation du rapport Père-Fils qui unit Dieu et Jésus. L'Office de la Passion nous met en présence de l'expérience de la souffrance de Jésus et nous en donne le sens. Le Fils s'adresse à son Père pour y trouver le réconfort. Le Père est celui qui accueille, accompagne et, en définitive, sauve son Fils de la déréliction. Le Fils est celui qui se soumet à la volonté du Père (entendons sa Loi) et à sa rencontre dans l'exaltation. Jésus devient le médiateur qui ouvre la voie à cette reconnaissance paternelle. L'énonciateur de la Loi n'est pas Jésus, mais Dieu reconnu comme Père. Ce Père est-il un second bourreau tout-puissant à l'exemple de Bernardone-père, qui imposerait à son Fils le sacrifice de la Passion en échange de sa reconnaissance ? Pour François, le seul principe qui conduit le Fils à la Passion et qui doit devenir le principe de vie des frères et des chrétiens, est celui de l'amour de Dieu, du prochain et de soi-même. 2LFid 18. Ce principe évangélique instaure une dynamique triangulaire (Dieu, le prochain et soi-même) qui bat en brèche toutes les tentatives d'élaboration de relations fusionnelles à deux. Le chrétien ne peut se replier sur le confort de l'union à Dieu dans sa contemplation, ni se construire un monde exclusivement centré sur la fusion amoureuse avec l'autre dans l'action. L'amour de soi demeure un pôle tout aussi prioritaire que celui de Dieu et du prochain.

[4] « De quelque manière qu'il te semble meilleur de plaire au Seigneur Dieu de suivre sa trace et sa pauvreté, fais-le avec la bénédiction du Seigneur Dieu et mon obédience ». Dans le billet à frère Léon, François refuse à son compagnon l'assurance fusionnelle que représenterait une consigne claire, non équivoque, provenant tant de sa mère-loi que d'un impératif divin. Ainsi il ouvre pour l'autre un chemin d'autonomie.

Eglise et médiations

François symbole de la liberté et de l'anti-conformisme, réclame pourtant de ses frères la soumission à l'autorité ecclésiale. La foi accordée aux prêtres repose sur leur caractère sacerdotal, c'est-à-dire sur leur fonction médiatrice exercée dans le pouvoir d'administrer les sacrements et cela même si les prêtres sont pécheurs. Cette position est contraire aux principes de la réforme grégorienne et des cathares par exemple. Il y a donc un paradoxe chez François qui se solidarise avec les plus pauvres et aussi avec les puissants : la papauté, les institutions. Pour lui, l'Eglise est dépositaire des médiations, tant rituelles (la sacramentalité) et qu'institutionnelles. La psychanalyse fait porter l'intérêt non sur le contenu de la Loi, mais sur le rapport vécu entre le sujet-désirant et le précepte dans le processus d'énonciation de la Loi. François reconnaît et intègre l'interdit (Surmoi). Cela participe au travail de défusion amorcé depuis sa conversion. En ce sens, il ne peut adopter la position des hétérodoxes qui refusent les médiations. Ce n'est pas facile pour François qui est plutôt mère que père législateur pour ses frères. Il doit s'y reprendre plus d'une fois pour écrire la règle. 2Cel 24 la poule noire n'arrive pas à offrir protection à tous ses poussins. Il est en quête d'une figure paternelle qui saurait fonder son identité et incarner la fonction législative à travers l'identification à Jésus et du rapport à Dieu Père, de la relation à l'Eglise ou de la gestion de la Règle. La fonction critique par rapport à la Loi s'exercera moins par une confrontation directe que par une pratique concrète qui sait marquer ses distances par rapport aux valeurs et aux attitudes non-partagées.

Vivre à la suite de Jésus et celle-ci impose une identification aux pauvres. Mineurs se réfère à la catégorie sociale ou juridique, « parvulus » offre une connotation morale ou évaluative : une quantité négligeable, sans importance ou une personne dans le sens d'une incapacité liée à l'âge ou au développement intellectuel. Cela désigne un jugement dépréciatif teinté de mépris et fondé sur le manque. Il ajoute aussi « serviteur inutile » désignant au plan socio-économique le rapport à la propriété : la dépossession des biens. Les frères s'habillent comme un pauvre, possèdent des outils de travail, mais n'exercent pas de métiers liés à la finance et au droit (camériers, chanceliers). Ils se solidarisent avec les gens du peuple qui sont sans pouvoir sur les forces qui contrôlent cette économie dénonçant ainsi l'avarice, la cupidité et les injustices créées par les pratiques frauduleuses du système monétaires, d'où le refus de l'argent et des propriétés qu'il faudrait défendre. Les marginaux, les pauvres incarnent une « identité négative » d'un groupe ou d'un sous-groupe socio-culturel qui joue le rôle de bouc émissaire de tous les travers que les individus normaux ne peuvent ou n'osent s'avouer. Dans la première année de vie, l'enfant opère un clivage entre le bon et le mauvais objet, clivage qui s'enracine dans l'expérience subjective du plaisir et du déplaisir. Ce qui est bon est ce qui soulage une tension (le sein), mauvais ce qui est source d'inconfort (le retrait du sein prématuré). Les mauvais objets sont associés, en termes fantasmatiques, à l'expérience d'un manque et de l'angoisse qu'il génère. Dans la constitution de l'identité et dans la formation du Moi (et de l'Idéal), une part des traits de l'objet gratifiant sont introjectés, tandis qu'une partie des angoisses et des malaises hérités du déplaisir font l'objet d'une projection sur l'environnement. Mécanisme de défense archaïque, la projection s'inscrit dans le processus de différenciation entre le Moi et l'objet (le monde extérieur) lors du développement de l'appareil psychique. Les diverses « identités négatives » définies par les groupes culturels, représentent les souffrances et les manques vécus par les individus de la collectivité, mais demeurés inavouables et non intégrables. Les Etats savent utiliser cette fonction exorcisante de la marginalité pour soulever les masses contre un ennemi commun. Projection, mais aussi mise à distance du mal que l'on préfère tenir en marge, hors de soi (pénitenciers, hôpitaux, cimetières, etc.). Cette stratégie de la négation se manifeste à travers nos comportements vis-à-vis de la différence ou la souffrance. Elle renvoie à la fragilité de nos corps et de notre condition de mortel.

Il s'agit d'envisager et assumer préalablement sa folie personnelle si on veut faire face à la folie de l'autre. Ce consentement n'est possible qu'à la condition d'un renoncement à l'illusion de la toute-puissance et à l'abandon conséquent de la projection : le mal n'est pas qu'extérieur à soi-même, il est aussi en moi. Cela seul permet d'intervenir sans assistentialisme ou paternalisme bienveillant et rassuré par le confort tranquille des sa vérité ou de sa pseudo-normalité. Le lépreux, banni, mort civilement, isolé, avec le pauvre, antithèse de toutes les valeurs, est le lieu pour François de la reconnaissance et du consentement de sa propre condition de lépreux. Cela conduit François à la pratique de l'humilité, voire de l'humiliation dans le récit de la joie parfaite. Elle semble être de prime abord l'objet d'un plaisir, la joie recherchée pour elle-même, cela serait un masochisme moral caractérisé par une érotisation de la souffrance, une spiritualité perverse. Le masochisme ne se limite pas aux comportements déviants. Il est un mode d'investissement du Moi caractérisé par l'orientation de la pulsion agressive tournée vers soi, plutôt que dirigée vers l'extérieur. Le consentement au délai, voire l'impossibilité de la satisfaction, impose un renoncement, lequel ne peut se réaliser sans une certaine dose de masochisme, c'est-à-dire de violence faite à soi-même. Le renoncement n'est pas antécédent à la relation, il n'est pas refus de

l'objet et négation de soi. Il est la conséquence de la rencontre de l'autre dans son altérité radicale et la condition de l'émergence de soi comme sujet différencié. Il permet la conversion du besoin de l'autre en désir de l'autre conscient de la distance inéluctable qui le sépare de soi : le désir ne s'épuise jamais. En somme, il n'y a d'amour réel – dans le sens de la rencontre de l'autre – que dans l'exercice du renoncement. La gloire et la reconnaissance des maîtres de Paris, prélats, rois, etc. : lieu du plaisir narcissique, se heurtent à la non-reconnaissance du récit : lieu de la blessure narcissique, le récit propose la vraie joie v.15 non pas l'humiliation comme objet du plaisir, mais capacité d'épurer le désir de ses contaminations narcissiques : garder patience et ne pas être ébranlé. L'humiliation n'est pas un but en soi, mais une occasion d'affronter et de surmonter son propre conflit narcissique. François lutte avec soi-même contre la vaine gloire jusqu'à manger dans l'écuelle du lépreux, pratique qui frôle la morbidité. La radicalité de la médecine imposée est à l'image du mal à vaincre.

Adopter le mode de vie des mendiants, c'est se faire violence, s'humilier. Il en va de même de la honte de la mendicité. Il envisage sa vie aussi dans la perspective du tout (il est fils de marchand) ou rien (il est un homme vil et méprisé). N'est-ce pas une forme déguisée de narcissisme ? Ce totalisme peut s'exprimer idéologiquement en totalitarisme. Il veut être le plus pauvre, parvulus. LP88 il a honte devant Dieu et les hommes de rencontrer plus pauvre que lui.

La lecture de la Bible

A l'origine de la conversion de François, ce qui prime c'est la littéralité du texte. Son culte du texte à l'occasion frôle le fétichisme. L'illusion, fusion de Moi et de l'Idéal, dans les groupes à idéologie forte, toutes les acquisitions de l'évolution sont inutiles voire gênantes puisqu'elles ont été acquises progressivement en raison, précisément, de l'écart entre le Moi et l'idéal. Pour l'enfant, le père devient l'idéal du Moi du fils et celui-ci, par introjection des attributs du père, participe à sa toute-puissance fantasmée. Dans le conflit de François avec son père, ce dernier perd toutes ses prérogatives identificatoires. François trouve en Jésus une figure d'identification suffisamment forte, et combien forte, pour lui servir d'Idéal. Cela se fera de façon totaliste, global et sans nuance, « sans glose », la fusion à la lettre de l'écriture est une tentation (fondamentalisme). Mais il consent à des atténuations. Il reconnaît à la fin de sa vie d'avoir été trop excessif dans les mortifications. François renonce même au renoncement en ce sens qu'il constate que l'ascèse ou l'anti-intellectualisme peuvent aussi prendre des allures de grandiosité ou de quête fusionnelle. Il en va de même de la vie érémitique, moment mystique fusionnel, état auquel François renonce pour prêcher afin de ne pas fuir le monde et la relation, où la fatigue n'est jamais absente. Il passe de la quiétude de la fusion, de la solitude, de l'allaitement, à la béatitude pour comme Jésus se confronter à l'altérité de l'autre exigeant plus d'énergie.

François sait se confronter à la volonté de Dieu LP 93. Jésus est celui qui a accepté de quitter un univers de béatitude pour assumer la rupture inhérente à la condition humaine et à la rencontre de l'autre. Cela se retrouve dans le renoncement à l'œuvre chez les mystiques. François doit épurer son désir jusqu'aux confins de son expérience religieuse. En s'identifiant à Jésus et en recherchant la volonté de Dieu – opposée à la volonté propre – il favorise le processus de distanciation entre le désir et la réalité lequel n'est jamais définitivement acquis. Le littéralisme de François se traduit par une lecture existentielle de l'Evangile. Il est capable d'établir des liens significatifs entre le texte, d'une part, et la vie, d'autre part, modalité herméneutique sans laquelle la lettre ne peut devenir Parole douée d'une actualité. Entendre suppose la réceptivité à l'altérité du texte, la capacité d'attention à la chose dont il parle, c'est aussi la capacité à l'écoute de ce que la chose éveille en soi et en son monde. Cela implique une présence à soi sans la quelle les mots, les choses et les êtres ne deviennent que des réalités totalement étrangères à son monde, sans résonances particulière.[5]

La présence à soi présuppose l'existence d'un vrai Soi que la psychanalyse définit comme le résultat d'une coïncidence entre les attitudes, le comportement et l'univers émotionnel de l'individu. Le sentiment d'identité repose sur cette coïncidence. La lecture existentielle des Ecritures suppose une disposition et une disponibilité affective permettant à l'individu de laisser émerger les émotions, les sentiments et les affects suscités en lui par la rencontre du texte et d'établir les corrélations avec sa propre expérience. (insight). La résolution des troubles narcissiques s'amorce le jour où l'individu peut affronter ses affects et les reconnaître comme tels. Accepter avec courage la douleur qu'enfant, il a été aimé non pas pour lui-

[5] Le fondamentalisme part de la foi en inspiration verbale. Il est convaincu que la forme et le contenu sont jusqu'au dernier mot d'origine divine. Par là, la vérité divine s'objective dans les mots et les phrases des saintes Ecritures. C'est pourquoi elle est constamment sous la main, disponible, elle est une sorte de bien auquel on peut se reporter et qu'on peut s'approprier.

même mais pour les prouesses et les gentillesses dont, enfant, il a été capable. A Pérouse, François se plonge dans la dépression, l'explore, accepte 1Cel 6. A ce titre il sait utiliser les armes de son narcissisme dans sa lutte contre les séquelles de celui-ci.

Le renoncement se présente dans la genèse de l'identité, comme la condition essentielle à la différenciation sujet-objet, sans lequel l'individu ne peut émerger comme entité distincte, séparée de sa source originelle : sa mère. L'émergence de la personnalité n'est possible qu'à ce prix. Il s'agit de reconnaître l'autre dans son altérité radicale, tel est le sens de l'objectalité en psychanalyse. Le renoncement est la marque du désir qui ne vise plus à se satisfaire de l'autre, mais à le poser dans l'existence, dans sa différence de sujet inaliénable, Autre. Il permet l'émergence graduelle et lente de la tendresse, de la compassion et de la convivialité. François passe de la grandiosité à la réciprocité. Cette dernière trouve sa plus belle expression dans la fraternité où chacun se définit par son statut de frère mineur, ayant sollicitude maternelle (LP 1), mais elle doit être conquise, elle n'est pas naturelle cf. les Admonitions où ce qui est affirmé ne va pas de soi. La fraternité est aussi compassion pour ceux qui souffrent : lépreux, brigands pour lesquels il renonce à demander tout à la fois, il sait reconnaître leurs souffrances et leurs besoins, c'est la pratique fraternelle qui appelle la fraternité. Il s'engage pour la paix comme réel consentement à l'altérité cf. le sultan Malek-el-Khamel. Il est réceptif à la différence de l'autre. Il abandonne absolutisme et fanatisme en faveur d'une attitude de service respectueuse des êtres. La fraternité est aussi cosmique. LP 43 décrit soleil, feu, souris comme une nature hostile, il voudrait par la pensée magique transformer la terre en or ce qui lui permettrait, non de supporter la souffrance et de faire face à la réalité, mais de l'évacuer en l'anéantissant. Satisfaction du besoin en consommation ou par destruction, consumation, désir de retrouver la plénitude du degré zéro d'excitation en cherchant l'abolition de sa source. François, sublime, il renonce à un rapport fusionnel à l'égard de l'objet en l'occurrence les éléments de la nature. Cf. Cantique. La fraternité est l'objet d'une conquête. François confronte son désir à la réalité de l'autre. A la fin de sa vie, François peut conserver la douceur de Jacqueline de Settesoli sans que l'intégrité de son identité soit menacée LP 101. Attitude de tolérance et de souplesse au seuil de la mort.

Citations conclusives

« En fin de parcours, François apparaît comme un personnage dont la quête et la consolidation de l'identité demeurent traversées par les forces et les faiblesses, les voies et les impasses de son conflit narcissique. Ce serait une illusion de croire que les traits de ce conflit se résorbent magiquement à la suite de sa conversion. A cette époque, ce que François découvre, dans l'exemple du Crucifié de Saint-Damien dont il ne cessera de méditer et d'intégrer le sens, c'est moins une solution définitive à ce conflit qu'une voie, une orientation lui offrant la possibilité d'en gérer les tensions inhérentes. François est et demeure jusqu'à sa mort un être narcissique hanté par la tentation de la relation fusionnelle, du totalisme et la grandiosité. Son acharnement dans la pratique de l'humilité et de l'humiliation en reste, pour nous, la trace la plus convaincante. » p. 262. « François se présente à nous, comme un individu possédant ce sens de l'intériorité et de l'introspection hérité de son profil narcissique. Loin de se perdre dans un retour stérile sur lui-même, il le canalise dans l'expérience mystique de la contemplation tout autant que dans une sensibilité à soi-même l'habilitant à reconnaître le type d'investissement affectif impliqué dans ses relations aux autres et à Dieu. C'est en s'appuyant sur cette sensibilité qu'il peut déjoué les pièges de la grandiosité qui se dressent constamment sur son chemin. » p. 263

« Consentir à l'écart et à la distance qui nous séparent de l'objet de notre foi, c'est accepter que nos paroles – et que toute parole – sur Jésus restent marquées au coin de la contingence et de la relativité et, qu'à ce titre, elles ne peuvent jamais prétendre à la saisie totale de son objet. Expression d'un désir, celui du sujet-croyant, fécondé par un autre désir, celui de Jésus, notre discours sur ce dernier doit se méfier de ses prétentions à l'univocité et se rappeler qu'en matière d'intériorité – entendu au sens large du terme – il demeure plus apte à suggérer qu'à définir. Le langage religieux, de par sa structure largement symbolique et polysémique, donne tout autant à désirer qu'à penser… « Accoucher de Jésus », selon l'heureuse expression de François, c'est prendre le risque d'une parole qui, tout en renonçant à la toute-puissance du désir, n'hésite pas à en assumer l'origine. L'Ecriture aussi bien que la Tradition nous apparaissent comme autant d'expression de cette reprise incessante dont le langage essaie de rendre compte, avec le plus de transparence possible. » [6]p.270-271

[6] Il y aurait intérêt à relire l'histoire du salut, moins en terme de « volonté de Dieu », expression qui nous renvoie aux images d'autorité et de contrôle, qu'en terme de référence à son désir, concept qui suggère à la fois l'élan amoureux et l'ouverture à l'espace-libre du désir de l'autre.