

GUIDE DE LECTURE DES CONSTITUTIONS DES FRERES MINEURS CAPUCINS

Frère Angelo Borghino OMFCap

DEUXIEME CHAPITRE DES CONSTITUTIONS

**LA VOCATION A NOTRE VIE
ET LA FORMATION DES FRERES**

A.D. 2020



Fr. Angelo Borghino, *Deuxième chapitre des Constitutions : Vocation et formation des frères*

1. Introduction

1. Concluant la lettre circulaire *Lève-toi et marche ! Notes sur la formation permanente* adressée à tous les membres de l'Ordre des capucins et dédiée au thème de la formation permanente (29 novembre 2010), frère Mauro Jöhri, alors ministre général, suggérait brièvement deux icônes bibliques pour exprimer le sens et la valeur d'une formation qui ne peut qu'être « permanente », si elle ne veut pas en arriver à moins de fidélité sur le chemin de la vocation et aux choix posés, en un mot, manquer à son propre « cœur ». Les deux icônes bibliques sont celle de la (re-)naissance d'en haut, avec laquelle commence le dialogue entre Jésus et Nicodème (Jn 3,3), et celle de la lutte nocturne de Jacob avec l'ange / Dieu au gué du Yabboq, d'où le patriarche est sorti marqué à vie (Gen 32,32).

Ces deux images bibliques expriment bien le sens de tout encouragement à un chemin de formation. D'une part, elles invitent en effet à se laisser régénérer « d'en haut » et toujours « à nouveau » (le sens du terme grec *anōthen* est double : « d'en haut » et « à nouveau »), pour voir ainsi se réaliser le « Royaume de Dieu », l'accomplissement de la promesse de Dieu dans sa propre vie. D'autre part, elles appellent à assumer jusqu'au bout cette « lutte » qui, symbole de la condition de l'homme, trouve dans la « confrontation » avec Dieu son point le plus dramatique et, en même temps, le plus exaltant.

C'est à partir de ces suggestions que se présente l'invitation à lire le deuxième chapitre des Constitutions des frères mineurs capucins, approuvées et confirmées le 4 octobre 2013 par la Congrégation pour les Instituts de Vie Consacrée et les Sociétés de Vie Apostolique et promulguées le 8 décembre 2013, après un ample travail de réflexion, de révision et de mise à jour. Ce deuxième chapitre est consacré à : *la vocation à notre vie et la formation des frères*. Sans vouloir nous engager dans une analyse critique du texte dans toutes ses parties, nous entendons offrir des pistes de lecture – et des observations critiques – mettant en évidence les axes fondamentaux, les questions ouvertes et les questions qui peuvent surgir à la lecture d'un texte se rapportant aux conditions aujourd'hui requises pour toute formation.

L'analyse du texte constitutionnel recoupe, dans la mesure du possible, le travail que l'Ordre a effectué au cours du deuxième sexennat du frère Mauro (2012-2018) en vue de l'élaboration d'une *Ratio Formationis Generalis* ; un chemin qui a abouti à la promulgation de la *Ratio Formationis Ordinis Fratrum Minorum Cappuccinorum* [RF] le 8 décembre 2019, en la solennité de l'Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie, patronne de l'Ordre. Comme indiqué dans le préambule, « la *Ratio Formationis* actuelle, en harmonie avec l'esprit de renouveau, est une première application des nouvelles Constitutions au domaine de la formation, dans le but de renforcer l'unité charismatique au sein de la pluralité culturelle ». Comparé à l'énoncé constitutionnel, le texte de cette *Ratio* est certainement plus charismatique que juridique ; avec un caractère nettement franciscain, il a cherché à identifier clairement les contenus essentiels de notre charisme, en les déclinant à l'intérieur d'un chemin progressif de formation.

2. Le deuxième chapitre des Constitutions est certainement, avec le huitième chapitre, l'un de ceux qui soulèvent une problématique plus vive pour la vie de l'Ordre tout

entier. D'autres thèmes peuvent passer un peu plus sous silence ou inaperçus, mais pas celui qui se réfère à l'initiation et à la formation à notre vie, car il ne fait aucun doute que celui-ci touche de manière plus immédiate à notre sensibilité et à notre cœur. Il décrit notre vie d'abord comme une expérience vécue, puis comme « contenu » à transmettre et à livrer dans le parcours de formation, initial et permanent.

L'ensemble du processus de renouvellement de l'Ordre, depuis le Chapitre général de 1968 jusqu'à l'approbation définitive des Constitutions renouvelées en 1986, a supposé une évolution et un ample développement du deuxième Chapitre. Il ne pouvait en être autrement, car se former à être des frères mineurs est une idée qui a pris, de manière de plus en plus consciente, beaucoup de place dans notre sensibilité. Lors de la célébration du quatrième Concile Plénier de l'Ordre (CPO) à Rome en 1981, où furent indiquées les étapes essentielles de l'organisation de la formation pour l'ensemble de l'Ordre, c'est en partant du principe de pluriformité que furent posées les bases d'une formation dans laquelle l'unité et la diversité culturelle étaient très présentes, au regard de l'unité et de la régularité classiques.

La nouvelle révision des Constitutions cherche à respecter cette sensibilité, en améliorant et en enrichissant le texte à partir de l'expérience et de la vie de l'Ordre durant ces trente dernières années. On a voulu en particulier y rendre plus évident que nous sommes des frères, sans pour autant changer la structure interne du Chapitre. Les différentes contributions envoyées par les frères lors du parcours de révision du texte mis en œuvre à partir du Chapitre général de 2006 y ont largement contribué ; les différentes questions proposées par la Commission pour la révision du texte constitutionnel, ont incité à offrir des orientations pour l'ensemble de l'Ordre.

3. En vue de la révision des Constitutions, en plus du texte du IV^e Conseil Plénier de l'Ordre [CPO IV] qui avait fourni en 1981 les orientations majeures sur la formation – abondamment présentes dans le texte constitutionnel précédant la révision effectuée en 2013, et intégrées dans la dernière révision – on a aussi pris en compte les documents sur la formation que l'Église et l'Ordre ont produit après 1982. En ce qui concerne les documents du Magistère, il convient de mentionner d'une manière particulière le document *Potissimum institutioni. Directives sur la formation dans les instituts religieux*, édité par la Sacrée Congrégation pour l'Éducation Catholique (2 février 1990) [PI] ; l'exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata* de Jean-Paul II (25 mars 1996) [VC] – présente surtout dans les numéros qui évoquent le fondement de l'appel et de la profession religieuse (cf. Const. 16,3-4 ; 33,1-2) ainsi que le but de la formation (cf. Const. 23,1-2) ; l'instruction de la Congrégation pour les Instituts de Vie Consacrée et les Sociétés de Vie Apostolique *La collaboration inter-instituts pour la formation* (8 décembre 1998).

En ce qui concerne les documents de l'Ordre, les textes suivants méritent d'être mentionnés : *Piano generale di Formazione permanente dei Frati Minori Cappuccini* [Plan général de formation permanente des frères mineurs capucins], dans *Analecta OFM Cap* 107 (1991) 441-462 ; *La Pastorale vocazionale dei Frati Minori Cappuccini «Essere per fare»* [La pastorale vocationnelle des frères mineurs capucins, « être pour faire »] ; *Il Postulato dei Frati Minori Cappuccini «Scegliere per essere»* [Le postulat des frères mineurs capucins « Choisir pour être »], dans *Analecta OFM Cap* 109 (1993) 447-482 sous le titre : *Pastorale vocazionale e Postulato ; Formazione alla vita francescana cappuccina ; Postnoviziato*. Document final du Congrès international sur le Postnoviciat, Assise 5-25

septembre 2004, dans *Analecta OFM Cap* 120 (2004) 1041-1053. Certains documents des ministres généraux sont aussi particulièrement importants, comme ceux de John Corriveau et de Mauro Jöhri : J. Corriveau, *Les pauvres, nos maîtres. Réflexion sur le VI^e CPO* (Lettre circulaire n° 16 ; 2 décembre 1999) ; J. Corriveau, *Je vous envoie dans le monde entier pour qu'en parole et en acte vous rendiez témoignage*. Lettre circulaire n° 9 (3 février 1996) ; M. Jöhri, *Ravivons la flamme de notre charisme !* Lettre circulaire (8 décembre 2008) [Jöhri, Ravv.] ; M. Jöhri, *Lève-toi et marche ! Notes sur la formation permanente*. Lettre circulaire n° 8 (29 novembre 2010) [Jöhri, Form. Perm.].

2. Le plan du deuxième chapitre

Le texte actuel a conservé l'organisation en sept articles des Constitutions précédentes, selon un déroulement logique. Il part de la vocation à notre vie et du souci des vocations (art. I), pour ensuite rendre compte des exigences, conditions, et modalités d'admission à notre vie, qui se structure sur les conseils évangéliques (art. II). On arrive alors au cœur de la question formative, en indiquant tout d'abord les fondements de la formation à notre vie, en relation avec sa finalité, avec les acteurs qui interagissent dans le processus de formation, avec les instruments capables de répondre au mieux aux exigences de notre charisme spécifique (art. III). Trois articles détaillés sont consacrés au processus de « formation initiale », qui comporte l'initiation à la vie consacrée jusqu'à la profession perpétuelle et la préparation au travail et au ministère (cf. Const. 23,4). C'est en partant du principe que la formation doit se faire selon un parcours d'initiation graduel et progressif – intuition déjà présente dans les Constitutions de 1968 – qu'on en présente l'importance pour ce qui est du sens, des lieux et des responsables, avant d'exposer les trois étapes selon lesquelles se réalise l'initiation à notre vie : postulat, noviciat, post-noviciat (art. IV). Le texte constitutionnel présente ensuite la grâce de la profession religieuse selon la forme de notre charisme – qui trouve dans l'habit religieux un signe permanent de rappel pour nous-mêmes et pour les autres – et en met en évidence les aspects théologiques et juridiques (art. V). Le texte qui suit développe autrement le thème de la formation au travail et au ministère, qui dans le texte précédent des Constitutions portait le titre de « formation spéciale » ; en réaffirmant l'égalité des frères fondée sur la vocation commune et la conscience que toutes nos activités expriment la dimension apostolique de la vie franciscaine, on y souligne l'engagement de chacun à la formation au travail et au ministère (art. VI). Enfin, le dernier article clôt ce deuxième chapitre en soulignant avec force la nécessité d'une formation continue : la « formation permanente », sous le double aspect de la conversion spirituelle et du renouveau culturel et professionnel (cf. Const. 41,3), accompagne le chemin de chaque frère tout au long de sa vie comme exigence de fidélité au don de sa propre vocation (art. VII).

Voici le schéma synthétique du deuxième chapitre :

| |
|------------------------------------------------------------------|
| La vocation à notre vie et la formation des frères |
| Art. I. <i>La vocation à notre vie</i> |
| n. 16: La grâce de la vocation |
| n. 17: Sollicitude pour les vocations |
| Art. II <i>L'admission à notre vie</i> |
| n. 18: Ce qui est requis pour l'admission |
| n. 19: Renoncement aux biens |
| n. 20: Supérieurs compétents pour l'admission |
| n. 21: Admission au noviciat et à la profession |
| n. 22: Nature et fin des conseils évangéliques |
| Art. III. <i>La formation en général</i> |
| n. 23: But de la formation |
| n. 24: Agents de la formation |
| n. 25: Instruments de formation |
| Art. IV. <i>L'initiation à notre vie</i> |
| n. 26: La formation initiale |
| n. 27: Maisons de formation |
| n. 28: Les responsables de la formation initiale |
| n. 29: Temps de la formation initiale |
| n. 30: Le Postulat |
| n. 31: Le Noviciat |
| n. 32: L'après-noviciat |
| Art. V. <i>La profession à notre vie</i> |
| n. 33: La grâce de la profession |
| n. 34: Profession temporaire et perpétuelle |
| n. 35: Signification de notre habit religieux |
| n. 36: Démissions et dispenses |
| Art. VI. <i>La préparation au travail et au ministère</i> |
| n. 37: Valeur de la formation spécifique |
| n. 38: L'esprit de la formation |
| n. 39: La sollicitude pastorale [dans] la formation |
| n. 40: Frères formateurs et enseignants |
| Art. VII. <i>La formation permanente</i> |
| n. 41: Valeur de la formation permanente |
| n. 42: Destinataires de la formation permanente |
| n. 43: Instruments de formation |
| n. 44: Persévérance dans la vocation |

3. Un regard sur le texte

3.1 La vocation à notre vie (n^{os} 16-17)

1. Le début du Chapitre consacré à la formation nous ramène à l'horizon fondamental à l'intérieur duquel nous pouvons reconnaître le sens et la valeur de notre vie de consécration, c'est-à-dire l'appel de Dieu, la « grâce de la vocation ». Le n^o 16 des Constitutions explicite le fondement de toute vocation chrétienne, c'est-à-dire la racine baptismale (16,2) et souligne le lien de la vocation à la vie religieuse avec le mystère du Dieu trinitaire (16,3) ; deux éléments non soulignés dans la version précédente des Constitutions.

Il vaut la peine de s'attarder sur le n^o 16 pour saisir sa valeur en vue d'une « théologie de la vocation », conformément à ce qui a été admirablement exprimé notamment par le Concile Vatican II dans *Lumen Gentium* et par l'exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata*. Proposons quelques éléments dans cette perspective.

Tout d'abord, la référence à la vocation universelle à la « perfection de la charité chacun selon son état de vie » (16,1), avec une claire référence à *Lumen Gentium* 40. La vocation à l'amour « parfait », accompli, est caractérisée comme la tension propre au chemin de chaque condition de vie chrétienne, de chaque « état de vie » – pour utiliser une terminologie classique. Comme on lit en *Gaudium et Spes* 22, « ce n'est que dans le mystère du Verbe incarné que le mystère de l'homme trouve sa vraie lumière [...]. Le Christ, qui est le nouvel Adam, précisément en révélant le mystère du Père et son amour, révèle pleinement l'homme à l'homme et lui fait connaître sa très haute vocation ».

Il est important de comprendre le lien entre la révélation du mystère du Père et de son amour et la perception par chacun de son identité et de sa vocation. Jésus dit à l'homme qui il est, quel est son visage, précisément en révélant sa « très haute vocation », en lui faisant comprendre à quoi il est appelé, quel est l'impérieux dynamisme de sa vie. Précisément parce que le Christ révèle le mystère du Père et de son amour, l'homme peut comprendre qui il est et ce qu'il est appelé à faire, c'est-à-dire sa vocation.

Que révèle Jésus-Christ en révélant le Père et son amour ? Devant Jésus, comment qualifier la vie comme vocation ? Quelle est au final l'identité de cette vocation ? Jésus, le Fils, révèle le Père et révèle que le mystère de l'amour trinitaire est le fondement de tout ; en révélant cela, Jésus fait aussi connaître à l'homme sa très haute vocation, il dit que la vocation de chaque homme est une vocation à l'amour, une vocation à participer au fondement de toute chose, à participer à l'amour trinitaire, à être fils dans le Fils. La suite du Christ, la vie qui éclot du baptême n'est rien d'autre que la réalisation de la vie comme vocation à l'amour accompli, à l'amour « parfait ». A l'appel de Dieu, nos Constitutions nous le rappellent, « chacun doit répondre par un acte d'amour totalement libre, (...) afin que la dignité de la personne humaine s'accorde avec la volonté de Dieu » (16,2).

La vocation à la vie religieuse « selon les conseils évangéliques » se greffe sur la vocation baptismale commune et est une réalisation historique de l'appel en Christ à être

les enfants d'un seul Père, à partir de la demande que le Christ à l'intérieur de l'invitation générale à le suivre adresse à certains, de *laisser littéralement tout*, comme signe particulier et au service de chaque baptisé.

Avec la révision actuelle des Constitutions, au n° 16,3 on a voulu placer l'appel à la vie religieuse dans la dynamique trinitaire, sur le sillon de l'exhortation *Vita consecrata* (n°s 17-19). Reprenant les paroles de François d'Assise dans la *Lettre à tout l'Ordre* (L'Ord 29 : EVT 370), le texte constitutionnel présente l'appel avant tout comme un don total au Père, dans la logique spécifiquement franciscaine de la restitution à Lui de toute chose, *ne retenant pour nous rien de nous*. Il présente aussi l'appel comme suite des traces du Fils bien-aimé (cf. 1Reg 1,1 : EVT 190), en vue de la transformation en l'image du Fils par la puissance du Saint-Esprit. Au fur et à mesure que la dimension trinitaire de la vocation s'approfondit, la compréhension du sens de la vocation elle-même s'élargit et s'enrichit, comme chemin de transformation en l'image du Fils.

Dans les deux derniers paragraphes du n° 16 (par. 4-5), les caractéristiques de la suite du Christ en tant que frères mineurs capucins sont rappelées, marquées notamment par la référence au « Christ humble et pauvre » (16,4), et le fait d'être « une fraternité de pèlerins, menant d'un cœur contrit une vie de pénitents, serviteurs de tous en esprit de minorité et de joie » (16,5).

La réponse à l'appel de Dieu, selon la grâce du charisme donné à François, exprimée dans la suite du Christ, dans l'annonce de sa parole, en particulier aux pauvres, dans l'offrande d'un témoignage public du Règne de Dieu (cf. 16,4), devient la manière dont on participe « à la mission de salut de l'Église » (16,5). Ce texte entièrement consacré à la nature de l'appel se termine par cette référence à la mission ecclésiale, nous invitant à toujours mettre en relation vocation et mission, dans un lien structurel et fructueux. L'appel est toujours uni à la mission, et la personne humaine expérimente toute la valeur de sa vie, son caractère unique, précisément parce que toute sa vie, dans sa singularité irremplaçable, est orientée par l'appel à une mission spécifique au sein de la mission ecclésiale.

2. Pour conclure ce rapide aperçu du premier numéro de ce chapitre, numéro dédié à la grâce de la vocation, il me semble opportun de souligner la valeur de cette focalisation initiale sur le fait de l'appel. Même si cela peut apparaître en quelque sorte comme un élément « évident », c'est en réalité décisif, à la fois parce que l'appel de Dieu reste le fondement constant, jamais dépassé de la vie baptismale et donc aussi de notre forme de vie, et aussi parce qu'aujourd'hui, en particulier dans le contexte du monde « occidental, euro-atlantique », s'est amoindrie la perception que la vie elle-même peut être comprise jusqu'au bout dans une dynamique vocationnelle ; on peine en effet à se percevoir appelé par quelqu'un ou interrogé par quelque chose. Cela a été très bien souligné dans un document élaboré à l'issue d'une conférence internationale à Rome de tous les animateurs vocationnels d'Europe, intitulé : « *De nouvelles vocations pour une nouvelle Europe* ». Dans ce document, intitulé *In Verbo tuo*, il a été souligné que dans une Europe culturellement complexe et privée de repères précis – mais cela peut se dire tout autant de l'ensemble du monde « occidental » – le modèle anthropologique dominant semble être celui de « *l'homme sans vocation* ». L'homme contemporain, à cause de son usage de la science et de la technologie, a surtout tendance à se concevoir comme auteur de son

propre destin, quelque chose qu'on fait soi-même et détruit soi-même, Il n'a donc aucun besoin d'être appelé ou interpellé par qui que ce soit.

Dans ce contexte, il reste décisif de faire mémoire du fait que notre choix de vie est une réponse libre à un appel de Dieu, reconnu à travers les circonstances les plus diverses d'un chemin de foi. La conscience certaine et reconnaissante d'un appel à suivre le Seigneur Jésus-Christ, appel reconnu et embrassé de tout son être, est aussi un facteur de « stabilité vocationnelle », de fidélité plus ferme. Sans cette prise de conscience, certainement toujours à déceler et à approfondir, la possibilité de revenir sur son choix devient aussi plus facile.

3. Le n° 17 des Constitutions met l'accent sur le souci des vocations, affirmant immédiatement de manière significative qu'il « naît d'abord du sentiment de vivre nous-mêmes et de proposer aux autres une forme de vie riche en valeurs humaines et évangéliques, qui rend un authentique service à Dieu et aux hommes et favorise la croissance de la personne » (17,1). Cette perspective, d'une part, libère notre soin des vocations de toute tentation de « prosélytisme », ainsi que de préoccupations étrangères, telles que la réduction du nombre de frères dans certaines endroits de l'Ordre ou le désir de « progrès social » en d'autres endroits ; d'autre part, elle indique que seule une vie vécue de manière authentique, une vie riche en « valeurs humaines et évangéliques » peut, d'une part, susciter le désir des frères de la communiquer aux autres et de la proposer explicitement (cf. 17,3) et, d'autre part, susciter une attraction capable d'engendrer des questions sur cette vie et d'approcher les personnes. Une vie qui, « tout en rendant un service authentique à Dieu et aux hommes, favorise le développement de la personne » [qui « se réalise pleinement elle-même », selon la formulation des Constitutions précédentes au n° 15,1] : le fait d'être appelés au service de Dieu et des hommes devient en nous le chemin vers l'épanouissement de notre propre humanité. Tout cela exige des frères un renouvellement continu, source d'un « témoignage clair » (17,2).

Le texte actuel des Constitutions transfère aux Ordonnances (2/1) ce qui dans le texte précédent [Const. 16,3-16,6] faisait référence aux maisons de premier accueil et aux petits séminaires, tout en laissant au n° 17,3 l'appel à collaborer « activement en cherchant à promouvoir de nouvelles vocations et en prenant soin (*à commencer par les ministres et chacune des fraternités*) de discerner et de promouvoir les vocations authentiques par l'exemple de vie, par la prière et par une proposition explicite. De même, le n° 17,4 souligne l'importance d'un engagement pastoral diversifié pour les vocations, sachant qu'une animation vocationnelle plus efficace requiert l'engagement et l'expérience des frères qui en sont spécialement chargés.

La conclusion du n° 17 relie la liberté de Dieu « qui appelle et choisit qui il veut » (cf. Mc 3, 13 ; Lc 6, 13) à la responsabilité des frères qui, par souci des vocations, coopèrent avec Dieu pour le bien de l'Église (17,5). La prise de conscience que l'appel est avant tout « l'affaire » de Dieu ne retire rien à la responsabilité de l'homme et à son soin des vocations, au contraire, il les soutient et les renforce et, en même temps, les libère de toute inquiétude quant au résultat et de tout risque de séduction et de flatterie. La *Ratio Formationis*, en introduisant les numéros dédiés à la phase de discernement vocationnel, exprime cette coopération entre Dieu et l'homme en affirmant : « toute vocation est un don du Saint-Esprit pour édifier l'Église et servir le monde. C'est la tâche de la communauté

chrétienne d'éveiller, d'accueillir et de cultiver les vocations. Il faut promouvoir la responsabilité de tous pour créer une culture vocationnelle » (RF 212).

Dans les Ordonnances (2/1), nous trouvons des indications et des orientations sur les fraternités qui ont l'intention d'accueillir et d'accompagner les jeunes dans la recherche et le discernement vocationnels ; on y évoque aussi les instituts qui, en relation avec la société et la famille, peuvent permettre de discerner et d'accompagner la vocation à la vie religieuse.

4. Les Constitutions confient au n° 17 du texte et au n° 2/1 des Ordonnances la nécessité d'un soin et d'une pastorale des vocations, tandis qu'au n° 18, concernant les conditions d'admission à notre vie, on y souligne le besoin que « *ceux qui veulent embrasser notre vie soient examinés avec soin et bien accompagnés dans le discernement de leur appel* » (18,2) et certains critères d'admission sont proposés, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir. Le texte des Constitutions n'en dit pas beaucoup plus sur l'ensemble de la phase d'orientation, d'accompagnement et d'accueil vocationnels qui précède l'admission à notre vie par le postulat.

La récente *Ratio Formationis* de l'Ordre consacre à cette phase une attention particulière et significative au sein du troisième Chapitre consacré à la formation initiale, sous le titre « L'étape vocationnelle » (n°s 211-229). Partant de la figure d'Abraham, dont l'appel est le paradigme de toute vocation, notamment dans l'invitation « à sortir du cercle fermé de ce qui est déjà connu » et à mettre sa vie en jeu en se confiant à Dieu (cf. RF 211), le texte de la *Ratio* souligne la nature de cette étape en se référant aux Constitutions (16,1 et 17,1) et en fixe les objectifs : 1) créer des espaces de discernement qui permettent une décision vocationnelle libre et responsable ; 2) proposer des voies de croissance affective sur le style relationnel de Jésus, invitant à vivre la logique du don de soi ; 3) présenter une vision du monde fondée sur les principes de la spiritualité franciscaine (cf. n°s 215-217). La *Ratio* continue en soulignant les différentes dimensions sur lesquelles l'accompagnement doit se concentrer pour une vérification et un discernement de la cohérence vocationnelle (n°s 218-222) ; quant aux temps, elle rappelle que « le temps de discernement avant d'entrer chez nous peut varier. Mais, en tout cas, il doit permettre au candidat de connaître notre proposition de vie et aux responsables de l'accompagnement de percevoir en lui des signes de consistance vocationnelle » (n° 223). Au n° 229, en tout état de cause, la nécessité de disposer de structures adéquates capables d'offrir, avant le début du postulat, un parcours formatif personnalisé est souligné, indiquant également la durée d'au moins une année.

L'expérience formatrice de ces dernières années, en particulier dans les « anciennes » circonscriptions de l'Ordre, semble suggérer – et l'espace qui y est consacré par la *Ratio Formationis* le confirme – le fait qu'aujourd'hui, peut-être plus qu'autrefois, la phase d'orientation et de discernement vocationnel est plus délicate et donc plus décisive et doit être conçue, planifiée et mise en œuvre avec un parcours bien défini et en synergie avec les étapes suivantes. Laissée à une certaine approximation ou inventivité personnelle, détachée du système de formation dans son ensemble, cette première phase de formation risque de ne pas remplir sa finalité spécifique, celle d'un discernement initial, mais pour autant ni superficiel ni approximatif, sous peine de voir émerger ultérieurement toute une série de problèmes souvent difficiles à résoudre. Cela est particulièrement vrai pour les réalités de l'Ordre où l'âge moyen de ceux qui

« frappent aux portes » de nos couvents a tendance à augmenter de plus en plus, avec des problèmes liés aux relations interpersonnelles et à la capacité de prendre des décisions stables.

Qu'il me soit permis, à cet égard, de souligner que le *Projet de formation des capucins italiens* en 2011 avait souligné l'importance de cette phase d'accompagnement et d'accueil vocationnel. Ainsi, à l'art. 39, concernant les éléments du discernement vocationnel, trois aspects avaient été mentionnés, qu'il semble utile de rapporter ici : 1) expliciter et vivre les motivations théologiques (le choix du Seigneur Jésus, la passion pour son Royaume, l'amour pour l'Église, l'attrait pour François et son mode de vie, etc.) ; 2) purifier les motivations humaines (être utile, être disponible pour des raisons sociales, se réaliser, rechercher le bien-être intérieur, etc.) ; 3) identifier et transformer les motivations qui ne seraient pas authentiques (échapper à la réalité, enthousiasme superficiel, ambition, etc.). Ces aspects, identifiés à partir d'une réflexion sur la situation italienne, peuvent en réalité avoir une vraie pertinence pour toute réalité et région de l'Ordre.

Je termine ces observations sur le n° 17 des Constitutions par une évocation de la question de l'âge de ceux qui abordent nos réalités conventuelles. Le n° 225 de la *Ratio formationis* propose comme critère un laps de temps compris entre 16 et 29 ans, période qui, d'un point de vue sociologique, identifie les gens comme « jeunes ». On peut discuter de ce que le *Ratio* affirme toujours au n° 225 sur les personnes plus « adultes » : « l'expérience dans le travail pastoral nous dit qu'au-delà de 35-40 ans, il est difficile d'assumer les habitudes, en particulier l'ouverture, qu'exige la vie religieuse ». Cette déclaration est quelque peu étayée par une référence dans la note (note 51) au document préparatoire de la XV^e assemblée générale ordinaire du Synode des Evêques, dédiée aux jeunes : *Les jeunes, la foi et le discernement vocationnel*, I, 1. Elle provient d'une expérience, mais reste plus une suggestion de base qu'une indication en quelque sorte obligatoire, et ne dispense pas de la considération et du discernement qui sont dus à chaque « cas » individuel.

3.2 L'admission à notre vie (n^{os} 18-22)

Après s'être ouvert sur le thème de l'appel et du souci des nouvelles vocations, le texte des Constitutions en son article II focalise l'attention sur l'admission à notre vie, en particulier sur les conditions requises et sur la dimension de renonciation aux biens que le choix de notre vie implique (n^{os} 18-21) ; le dernier numéro (n° 22) présente la nature et le but des conseils évangéliques. Nous nous concentrerons ici en particulier sur les n^{os} 18-19 et 22, en laissant de côté les n^{os} 20-21 d'un style plus juridique et rituel lié aux compétences pour l'admission au postulat, au noviciat et à la profession au n° 20 et, en particulier, pour l'admission au noviciat au n° 21, qui énonce également la formule de la profession.

1. Le texte du n° 18 s'ouvre par une référence à la préoccupation de François d'Assise au sujet de la « pureté de notre vie » et à la baisse possible de la qualité de la vie spirituelle par l'effet de l'augmentation du nombre des frères (cf. 2Cel/ 70 : EVT 1556), prévue par François lui-même (cf. 1Cel/ 27). Pour éviter l'admission de « frères inaptes » et le déclin de la « pureté de notre vie » (18,1) qui en résulte, sachant que, plutôt qu'au nombre, il faut prêter attention à la croissance « en ferveur dans la perfection de la charité et dans l'esprit évangélique » (18,2), il est demandé que « ceux qui veulent embrasser

notre vie soient examinés avec soin et bien accompagnés dans le discernement leur appel » (18,2).

On retrouve déjà cette même attention dans les Constitutions de Sainte-Euphémie de 1536, dans un texte de même teneur que l'actuel n° 18,2: « puisque nous voulons que notre Ordre grandisse beaucoup plus en vertu, en perfection et en esprit qu'en nombre de frères – il est connu, en effet, que, comme le disait la vérité infaillible, « beaucoup sont appelés, mais peu sont élus » » (Mt 22,14) et que, comme le Père l'a prédit à l'approche de sa mort, rien ne peut autant nuire au pur respect de la règle autant que la multitude de frères inutiles, sensuels et instinctifs – il est ordonné que les ministres examinent diligemment leurs conditions et leur qualité et ne les reçoivent pas s'ils ne montrent pas qu'ils ont une excellente intention et une volonté très fervente » (n° 12).

La responsabilité de discerner ceux qui souhaitent « embrasser » notre vie est la première tâche des ministres provinciaux, conformément à ce que François écrivait déjà dans la deuxième Règle : « S'il y en a qui veulent accepter cette vie et viennent à nos frères, que ceux-ci les envoient à leurs ministres provinciaux, à qui seuls – et non à d'autres – soit concédée la permission de recevoir des frères. Que les ministres les examinent soigneusement... » (2Reg 2,1-2 : EVT 260).

Le n° 18,3, se référant à la fois aux règles de François et à notre législation, et à ce que est exigé par l'Église, insiste sur les critères de discernement pour l'admission à notre vie, relatifs à l'adhésion à la foi de l'Église et au « sentiment d'appartenance catholique » – en fait le seul critère de discernement suggéré par François dans sa Règle (2Reg 2,2-3 : EVT 260) –, à la santé physique et psychique et à une maturité humaine adéquate, particulièrement affective et relationnelle, à l'aptitude à la vie fraternelle, à la droite intention de servir Dieu et les hommes, à une bonne réputation, au niveau d'éducation approprié aux régions respectives, à la connaissance précise des candidats d'âge adulte ou provenant d'autres expériences religieuses. La *Ratio formationis*, à côté de ces critères, met également l'accent sur l'aptitude à apprendre du candidat dont on doit attendre de la disponibilité au changement, de la confiance dans les formateurs, ainsi que de la flexibilité au niveau relationnel ; on relèvera aussi l'intérêt du critère relatif à la capacité de concilier idéalisme et sens du concret, face au risque, présent notamment dans les années de formation initiale, de poussées idéalistes qui se transforment en déceptions inévitables, source de récrimination et de jugement (RF 224).

Par rapport au précédent texte des Constitutions, la nouvelle révision précise le critère de « maturité requise », en spécifiant qu'il s'agit d'une « maturité humaine, principalement affective et relationnelle » (18,3e). L'expérience confirme le caractère décisif de cette maturité humaine, émotionnelle et relationnelle requise de ceux qui veulent embrasser notre vie, en particulier dans le contexte actuel marqué par de profondes transformations dans la configuration des relations humaines et dans la compréhension des différentes identités, par une culture hédoniste et permissive omniprésente, par une utilisation des médias de masse et des nouvelles technologies de l'information et de la communication qui pose certainement des questions, par l'existence de crimes d'abus (y compris de pouvoir) sur des mineurs et des adultes vulnérables, etc.

L'importance de cette question est soulignée par la récente *Ratio Formationis* qui a consacré un document annexe spécifique aux questions liées à la maturité affective,

relationnelle et psychosexuelle : *Aimons de tout notre cœur* (1Reg 23,8 : EVT 225) (annexe III). En réaffirmant que « c'est dans le monde relationnel et affectif qu'on construit et qu'on atteint la maturité », le texte met tout d'abord en garde contre deux risques qui ne favorisent pas la maturité affective et psychosexuelle de ceux qui embrassent notre forme de vie consacrée, à savoir : « le spiritualisme qui, en désincarnant les sentiments, appauvrit et falsifie notre humanité » et « le psychologisme, qui réduit tout le mystère de l'amour à de simples théories psychologiques, qui obscurcissent la beauté des différentes modalités évangéliques de vivre l'affectivité » (RF, annexe III, 1). De plus, tout en proposant positivement une vision de la maturité affective et relationnelle enracinée dans le mystère de l'amour de Dieu, qui en Jésus assume la totalité de notre nature humaine, y compris en sa dimension affective et sexuelle, le texte de l'Annexe signale également quelques difficultés et défis concrets, tels que la question de l'orientation sexuelle, qui doit être compatible avec ce mode de vie librement choisi, l'utilisation des médias de masse et les formes de dépendance en ligne, et enfin la maltraitance sur mineurs et sur adultes vulnérables, sur laquelle il y eut également beaucoup de discussions au Chapitre général 2018 et pour lesquelles un protocole de prévention est demandé à chaque circonscription. La *Ratio* propose également quelques pistes et lignes directrices pour une éducation de l'affectivité dans le processus de formation.

Ce n'est pas ici le lieu pour entrer dans le fond de ces problèmes liés à la dimension psycho-affective et relationnelle. Il convient toutefois de mentionner le caractère décisif que revêtent pour notre choix de vie, dans le contexte culturel et anthropologique actuel, les questions d'orientation sexuelle et d'utilisation des médias et des réseaux sociaux, vues les dynamiques négatives qu'elles peuvent déclencher tant au niveau personnel qu'à celui de la vie fraternelle. Les indications que l'Église offre à cet égard, notamment en ce qui concerne l'orientation sexuelle des candidats à la vie sacerdotale et à la vie consacrée et à la question du *gender*, nous engagent et nous obligent à une réflexion attentive dans le discernement des candidats, pour le bien de ceux-ci et de l'ensemble de la fraternité.

2. Le n° 19 des Constitutions, en lien avec les exigences et les critères de discernement, met en évidence une « condition » fondamentale pour embrasser la vie fraternelle évangélique, non prévue parmi les critères indiqués par le Code de Droit Canonique ou par les documents ecclésiaux relatifs à l'admission aux Instituts de vie consacrée, mais certainement en harmonie avec ce qui a été déterminé par saint François dans la deuxième Règle, à savoir la renonciation aux biens (Const. 19,1), à laquelle le candidat doit se préparer (cf. 2Reg 2,5 : EVT 260 ; Const. 19,4). Le texte biblique de référence est celui du « jeune homme riche (Mt 19,21 ; Lc 12,33) », à qui Jésus indique le chemin de la perfection, celui de la *sequela*, qui trouve dans le renoncement à tous les biens son premier pas et sa condition nécessaire. Une invitation à laquelle François, « imitateur du Christ », a répondu par sa vie, en l'introduisant dans la Règle comme norme à respecter (19,2) et que les Constitutions des Capucins, depuis Sainte-Euphémie (1536), ont faite leur (cf. *Constitutions de Sainte-Euphémie*, n° 15).

Le thème de la renonciation aux biens avant la profession perpétuelle, de préférence en faveur des pauvres (cf. 19,3), est certainement cher au monde franciscain en raison du choix fait par François en ce sens (cf. 1Cel 24 : EVT 493-494 ; 3S 28-29 : EVT 1116-1117) et transmis par lui à ses frères. Mais il est aussi un élément fondamental de la suite « radicale » du Christ sous la forme des conseils évangéliques, bien que mis en

œuvre de différentes manières et sous différentes formes, comme « condition préalable » pour se donner totalement au Christ et le suivre de tout son être. L'aboutissement malheureux de l'invitation de Jésus adressée au jeune homme riche d'une *sequela* qui implique de tout quitter, indique que tout cela ne doit pas être tenu pour acquis et que se cache en effet dans le cœur de l'homme, une étrange résistance qui s'oppose même au désir juste et bon d'avoir la vie éternelle, que s'y cache la possibilité du calcul. Les biens peuvent devenir un obstacle à l'accomplissement du bon désir que quelqu'un peut cependant avoir.

La perspective franciscaine de la renonciation aux biens prend donc la forme d'une vie *sans rien en propre*, dans le fait de s'exproprier de ses biens ou de ne pas se les approprier, d'un renoncement plus profond et plus radical. François utilise l'expression *sine proprio* au début des deux Règles, quand il dit que la vie des Frères Mineurs est d'observer l'Évangile, de vivre dans l'obéissance, *sans rien en propre* et dans la chasteté. Le fait que François n'utilise pas le terme « pauvreté », mais *sine proprio*, renvoie à l'attitude de celui qui ne s'approprie rien ; c'est un horizon plus large que la pauvreté au sens courant. Ce mode de vie *sine proprio* doit imprégner tout rapport et toute relation, non seulement avec les choses, mais aussi et surtout avec soi-même, avec Dieu et avec nos frères et sœurs, de manière à exprimer le style de vie suivi par le Christ lui-même, qui a vécu jusqu'au bout la logique du don et non de l'appropriation, la logique de l'abaissement, celle de la condition de serviteur et non celle de l'exaltation.

En ce sens, il est significatif qu'il soit stipulé dans le dernier paragraphe du n° 19 qu'en plus du renoncement à leurs biens matériels, les candidats doivent « être décidés à mettre les ressources de leur intelligence et de leur volonté au service de toute la fraternité » : *sans rien avoir en propre* signifie aussi de ne s'approprier ni son intelligence ni sa volonté, afin de les mettre, tout comme les autres dons de la nature et de la grâce, à la disposition de la fraternité et du peuple de Dieu (19,6). D'où aussi cette attitude propre à François, exprimée par l'idée de « restitution (cf. 1Reg 17,17 : EVT 212) » : ce que vous êtes et ce que vous avez, tout doit être rendu.

3. L'article II se termine au n° 22 avec une ouverture sur la nature et le but des conseils évangéliques, qui trouveront ensuite leur développement dans les chapitres IV (pauvreté), X (obéissance) et XI (chasteté) des Constitutions. On se référera aux contributions spécifiques de ces trois chapitres pour une analyse des trois vœux sur lesquels se structure traditionnellement la vie consacrée. La valeur de cette première présentation sommaire des trois vœux réside, d'une part, dans l'accent mis sur leur horizon christologique, et d'autre part dans l'évocation de ce qu'implique leur libre acceptation au niveau de la responsabilité de la personne consacrée.

Par rapport à la précédente formulation des Constitutions, on note un changement dans l'ordre des conseils évangéliques, qui récupère la scansion proposée par François dans la *deuxième Règle* (2Reg 1,1 : EVT 259) : obéissance, pauvreté, chasteté, par rapport à la version précédente qui donnait la séquence : chasteté, pauvreté, obéissance. Un autre changement, petit mais significatif, réside dans l'utilisation du verbe « promettre » par rapport au précédent « s'engager » : « la nature et le but des trois conseils évangéliques, *que nous promettons* par vœu lors de notre profession » (22,1), par rapport au précédent « pour lequel on s'engage... ». Comme le dit la formule de la profession « *je fais vœu à Dieu le Père saint et tout-puissant de vivre toute ma vie dans l'obéissance,*

sans avoir rien en propre et dans la Chasteté. Et en même temps je promets d'observer fidèlement la vie et la Règle ». Celui qui s'engage par les vœux prononce une promesse. Promettre signifie étymologiquement « envoyer en avant » sa vie ; par la promesse on engage son avenir, même si l'on ne sait pas, au moment de la profession des vœux, quel sera cet avenir ni ce qu'il réserve. Cela requiert une disposition à la confiance et une conscience claire de Celui devant qui la profession est faite, comme le dit encore la formule : « Je fais vœu à Dieu, le Père saint et tout-puissant ». Promettre par vœu, c'est répondre avec notre oui au don de Dieu, à son appel.

La nature et le but des trois conseils évangéliques trouvent leur orientation et leur horizon dans l'union « au Christ, le cœur libéré par la grâce, dans une vie d'obéissance, sans rien en propre et dans la chasteté pour le royaume des cieux » (22,1). L'accentuation sur le cœur rendu libre par la grâce, tout en disant la coopération entre Dieu et l'homme dans l'évènement de la vocation et du choix de vie, trace aussi l'horizon par lequel il sera ensuite possible de soutenir et de vivre l'engagement que les trois vœux demandent à la personne consacrée. La référence à l'exemple de saint François renvoie à toute l'expérience de *sequela* du saint d'Assise, mais fait également clairement référence au début de la deuxième Règle, qui identifie la règle et la vie des frères mineurs avec l'observance du saint Évangile de notre Seigneur Jésus-Christ (il s'agit de « l'union au Christ » du texte des Constitutions) en vivant la triple dimension exprimée par les conseils.

Le conseil évangélique d'**obéissance** (22,2) s'enracine dans l'obéissance du Christ jusqu'à la mort. La référence biblique est classiquement celle de Ph 2,8, au cœur de l'hymne christologique qui présente le Seigneur Jésus dans la dimension kénotique de l'abaissement et du dépouillement total de soi puis de l'élévation (Ph 2,5-11). C'est peut-être la référence christologique biblique qui interprète le mieux le choix de la minorité par François d'Assise, émerveillé par l'humilité de Dieu (« Tu es humilité », dit-il dans les *Louanges de Dieu*, LD 7 : EVT 104), qui se réalise lorsque le Fils de Dieu, qui vit en la « forme de Dieu », s'est revêtu de la faiblesse de notre chair mortelle, et assume la « forme d'esclave » se vidant de soi-même dans l'obéissance jusqu'à la mort de la croix ; une humilité qui perdure dans le mystère de l'Église, notamment dans le sacrement de l'Eucharistie, comme nous le rappelle admirablement la première Admonition (cf. aussi CPO VII, 2). Le texte des Constitutions met clairement en évidence la dynamique d'obéissance du Christ, une obéissance « filiale » ; le « devenu obéissant » du texte paulinien indique une attitude habituelle et caractéristique du Christ, le « sentiment » (cf. Ph 2,5) dans lequel Jésus a vécu sa relation avec le Père et qu'il a manifesté par toute sa vie terrestre jusqu'à la mort. L'obéissance de Jésus définit sa personne de manière radicale : « ma nourriture est de faire la volonté du Père (Jn 4, 34) ».

Le texte des Constitutions rappelle le fait que le conseil évangélique d'obéissance « oblige à soumettre sa volonté, par amour de Dieu, aux supérieurs légitimes », précisant à juste titre que cela s'applique « lorsqu'ils commandent suivant nos Constitutions » et, surtout, « en tout ce qui n'est pas contraire à la conscience et à la Règle », comme l'affirme la deuxième Règle, qui lie l'obéissance aux ministres au fait que les frères « à cause de Dieu, ont renoncé à leur volonté propre » (2Reg 10,2-3 : EVT 269).

Le conseil évangélique de **pauvreté** (22,3) trouve son fondement biblique dans le texte paulinien de 2Co 8,9 qui, exhortant à une collecte en faveur des églises nécessiteuses, évoque la « grâce de notre Seigneur Jésus-Christ », qui « de riche qu'il

était, s'est fait pauvre à cause de vous, pour que vous deveniez riches par sa pauvreté ». La dynamique kénotique de dépouillement du Christ nous est donc à nouveau suggérée : le Christ est passé de la richesse à la pauvreté en notre faveur, ce qui aboutit paradoxalement pour nous, à devenir riche au moyen sa pauvreté ! Au regard du texte paulinien de Ph 2, il apparaît que le choix de la pauvreté par le Christ à partir d'une condition de richesse signifie qu'il ne garde rien pour lui-même, que son existence est une existence pour les autres, une existence conçue totalement comme un don, comme l'expression d'un don profond de sa vie. Cette attention à la pauvreté du Christ est vraiment essentielle car elle permet de saisir le vrai fondement de la pauvreté, qui n'est pas d'abord une privation des choses, mais une manière de concevoir sa vie et donc sa relation avec les choses, avec la réalité, avec Dieu. C'est là ce qui a ému François : que le Grand Roi, le roi des rois, le Seigneur, se soit fait homme, humble et pauvre ; que le Seigneur de tous ait accepté cette pauvreté pour nous rendre riches, autrement dit pour nous faire participer à sa propre seigneurie.

Ce qui découle de l'adhésion au conseil évangélique de pauvreté est décrit sous plusieurs aspects par le texte des Constitutions : celui d'une vie « pauvre en fait et en esprit », celui de « la dépendance à l'égard des supérieurs » (dans la gestion des biens), de « la limitation dans l'usage et la disposition des biens » (selon le critère du minimum nécessaire, pas du maximum autorisé ! cf. Const 71,3), « la renonciation volontaire à toute capacité d'acheter et de posséder, à mettre en œuvre avant la profession perpétuelle ». Ce sont des éléments qui trouveront un large développement au chap. IV des Constitutions consacrées à notre vie dans la pauvreté.

Le conseil évangélique de **chasteté (22,4)** se greffe avant tout sur le texte fondamental de Mt 19,10-12 sur les eunuques pour / à cause du Royaume des cieux, qui constitue la *carta magna* de la virginité chrétienne, enracinée dans l'évènement qu'est Jésus Christ. Il mérite d'être relevé que le texte des Constitutions identifie le troisième conseil évangélique comme « chasteté pour le Royaume des cieux », et non pas seulement comme « chasteté », voulant ainsi exprimer le véritable motif et fondement de la chasteté chrétienne. Seule la présence du Royaume parmi les hommes pouvait établir cette possibilité de vie ; celle-ci est expression du Royaume qui se manifeste en Jésus, signe d'accomplissement. Le *logion* sur les eunuques reflète très probablement le choix du célibat de Jésus lui-même. La conclusion des paroles de Jésus : « comprends qui peut comprendre » (littéralement : « fasse de la place, qui peut faire de la place »), demande de s'ouvrir, de faire de la place pour pouvoir comprendre et accueillir, nécessite l'ouverture au Royaume qui vient. La deuxième connotation que le texte met en évidence, en harmonie avec toute la tradition de l'Église, est la valeur eschatologique de la chasteté chrétienne, « signe du monde futur », anticipation, précisément dans le signe de la vie chaste, de la condition future, de la vie ressuscitée (cf. Lc 20,34-36). Une troisième référence biblique est donnée par le texte paulinien de 1Co 7,32-35 concernant le « cœur indivis », préoccupé uniquement du Seigneur, et pour qui la chasteté devient « une source de fécondité plus abondante ».

La référence dense et riche au fondement biblique fonde ce qui est exigé de la personne consacrée, c'est-à-dire « l'obligation de continence parfaite dans le célibat » ; un engagement qu'il est possible de vivre dans la conscience que la chasteté est avant tout un don de Dieu.

3.3 La formation en général (n^{os} 23-25)

Avec l'article III, le texte des Constitutions arrive au cœur de la question formative avec quelques éléments introductifs, qui offrent les paramètres fondamentaux pour comprendre le processus formatif selon la perspective de notre Ordre. Nous proposons ici quelques considérations par rapport à cet article, en nous concentrant en particulier sur le n^o 23, dédié à l'objectif de la formation.

1. Le n^o 23 met en évidence le but de la formation avec une ampleur remarquable par rapport au texte précédent des Constitutions, enrichi notamment par les réflexions de l'exhortation apostolique *Vita consecrata* et par la lettre sur la formation initiale du frère Mauro Jöhri : *Ravivons la flamme de notre charisme !* Il en résulte une insistance et une valorisation accrues de la dimension christocentrique de la formation à la vie consacrée, définie comme « un itinéraire guidé par l'Esprit Saint qui conduit progressivement le disciple à faire siens les sentiments de Jésus, Fils du Père, et à conformer sa vie à celle du Christ obéissant, pauvre et chaste » (23,1). Quatre fois, par des formulations différentes mais toutes convergentes, est réitérée cette perspective de conformation au Christ, à laquelle tend la formation de manière dynamique et globale : 1) l'assimilation des sentiments du Christ (23,1) ; 2) la configuration à sa forme de vie obéissante, pauvre et chaste (23,1) ; 3) la transformation en Christ de la personne toute entière (23,2) ; 4) la conformité au Christ selon l'esprit franciscain capucin (23,3). La formation comme chemin du disciple guidé par l'Esprit tend donc à ce que soit assumée la « forme » de Jésus-Christ, sa manière d'exister et de vivre la mission.

La première affirmation du n^o 23,1 est tirée presque littéralement du texte de *Vita consecrata*, qui définit la formation comme un « un itinéraire qui permet de s'approprier progressivement les sentiments du Christ envers son Père » et définit le but de la vie consacrée, à laquelle la formation vise, « dans la configuration au Seigneur Jésus dans son oblation totale de lui-même » (VC 65). La signification première et originale de la vie consacrée, que l'exhortation apostolique de Jean-Paul II a bien mise en évidence, est celle de la *conformation* au Christ (cf. VC 14.16.29.31). La vocation à la vie des conseils évangéliques trouve son fondement dans la « forme de vie » même avec laquelle le Christ a accompli le salut du monde dans son corps donné pour nous sur la croix. En nous référant aux trois conseils traditionnels, l'obéissance, la pauvreté et la chasteté, nous pouvons dire que Jésus a pleinement rempli sa mission : obéissant, selon cette obéissance de ceux qui choisissent toujours la volonté du Père ; pauvre, selon cette pauvreté de celui qui, n'ayant rien de lui-même, se reçoit instant par instant du Père qui l'envoie ; chaste, selon cette dimension virginale, qui renvoie à la condition définitive de la vie ressuscitée, marquée du sceau de l'amour « conjugal » de Dieu pour les hommes. Dans cette perspective le n^o 16 de *Vita consecrata* est tout à fait significatif et mérite d'être reproduit ici en partie :

Dans la vie consacrée, il ne s'agit donc pas seulement de suivre le Christ de tout son cœur, en l'aimant « plus que son père ou que sa mère, plus que son fils ou que sa fille » (cf. Mt 10,37), comme il est demandé à chaque disciple, mais de vivre et d'exprimer cela par une *adhésion qui est « configuration » de toute l'existence au Christ*, dans une

orientation radicale qui anticipe la perfection eschatologique, selon les différents charismes et pour autant qu'il est possible d'y parvenir dans le temps.

En effet, à travers la profession des conseils, la personne consacrée ne se contente pas de faire du Christ le sens de sa vie, mais elle cherche à reproduire en elle-même, dans la mesure du possible, « la forme de vie que le Fils de Dieu a prise en entrant dans le monde ». Embrassant la *virginité*, elle fait sien l'amour virginal du Christ et affirme au monde qu'Il est Fils unique, un avec le Père (cf. Jn 10,30 ; 14,11) ; imitant sa *pauvreté*, elle Le reconnaît comme Fils qui reçoit tout du Père et lui rend tout par amour (cf. Jn 17,7.10) ; adhérant par le sacrifice de sa liberté au mystère de son *obéissance* filiale, elle Le reconnaît comme infiniment aimé et aimant, comme Celui qui ne se complaît que dans la volonté du Père (cf. Jn 4,34), auquel Il est parfaitement uni et dont Il dépend tout entier.

Le texte biblique de référence pour cette perspective sur le but de la formation est encore une fois, en premier lieu, le passage de Ph 2,5. L'apôtre Paul, dans un contexte qui invite à l'unité et à la vie selon le critère de l'humilité, sans se considérer supérieur aux autres (Ph 2,1-4), y exhorte à avoir les sentiments mêmes du Christ Jésus, « sentiments », qui trouvent aussitôt une admirable expression dans la kénose du Christ proclamée dans l'hymne christologique suivant (Ph 2,6 -11). Une fois de plus, les Constitutions placent devant nous Jésus-Christ dans son humble « forme » de serviteur comme « modèle » d'inspiration pour notre existence de frères mineurs ; le « ressenti » du Christ, ses « sentiments » sont ceux de quelqu'un qui ne s'approprie rien (pas même sa « forme » divine), mais qui se « vide » dans l'humble condition d'une obéissance jusqu'à la mort sur la croix.

2. Ayant toujours comme arrière-plan le texte de *Vita consecrata*, nos Constitutions soulignent également le caractère dynamique et intégral de la formation. Le texte du n° 23,2 souligne la continuité de la formation, qui doit durer toute la vie, et « impliquer toute la personne, en chacun des aspects de son individualité, de ses comportements et intentions ». Sur la base de *Vita consecrata* 65, il est aussi affirmé que la formation est appelée à comprendre « la dimension humaine, culturelle, spirituelle, pastorale et professionnelle », en veillant à une intégration harmonieuse des différents aspects.

Il s'agit des quatre dimensions que l'exhortation apostolique post-synodale *Pastores dabo vobis* (1992) indique comme essentielles dans un projet formateur intégral (n°s 43-59). L'exhortation *Vita consecrata* reprend ces dimensions lorsqu'elle parle de l'engagement de la formation initiale qui, pour être total, doit englober tous les domaines de la vie chrétienne et de la vie consacrée. Tout cela dans l'horizon de la dimension charismatique propre à chaque réalité de vie consacrée.

La nouvelle *Ratio formationis* de l'Ordre consacre tout son Chapitre II à ces dimensions formatrices dans la perspective franciscaine-capucine, en l'introduisant avec la citation de notre texte des Constitutions n° 23,2. Le choix significatif de la *Ratio* a été de faire que la dimension proprement charismatique (n°s 62-73) précède les quatre dimensions humaine, spirituelle, intellectuelle et missionnaire-pastorale (selon la dénomination de la *Ratio*), dans la conviction que ce sont « les valeurs charismatiques, qui donnent [de manière] dynamique et créative, leur caractère spécifique aux autres

dimensions» (RF 59), précisant par ailleurs que « la *méthode intégrative* exige que toutes les dimensions, avec leur force charismatique respective, soient présentes de manière initiatique et progressive dans les différentes étapes du processus de formation » (RF 61). Les Constitutions ne consacrent pas un espace spécifique à la présentation de ces dimensions nécessaires à un processus de formation harmonieux et intégral, même si de nombreuses suggestions sont proposées à cet égard. Il est sûr que cette tâche incombe à la *Ratio*, comme l'affirme du reste le texte du n° 25,9 qui suggère à propos de l'élaboration d'une *Ratio formationis* : « que les principes valables partout pour sauvegarder les caractéristiques propres à notre Ordre en matière de formation soient opportunément consignés dans un Parcours [*Ratio formationis*] ou Projet de formation », indication confirmée avec plus de vigueur par les Ordinations au n° 2/7.

Conformément aux accents propres à une anthropologie franciscaine, éloignée de tout pessimisme et affirmant que nous sommes nativement capables d'accueillir la bonté de chaque être à partir de la considération de Dieu comme Bien suprême, dont l'homme est *imago* (cf. RF 75), la *Ratio* souligne combien « la bonté est le fil charismatique qui met toutes les dimensions en relation entre elles » et présente le processus de formation comme « un itinéraire » où le « désir » profond et sincère du « bien » occupe le centre du cœur, nous invitant à la « *pauvreté* », à nous vider de tout ce qui empêche la manifestation de la bonté originelle » (RF 60). Dans cette optique, la *Ratio* délimite les cinq dimensions formatrices de manière profonde et articulée, soulignant leur perspective et leur finalité dans les sous-titres : 1) la dimension charismatique, c'est-à-dire reconnaître le *don d'être frère mineur* ; 2) la dimension humaine, c'est à dire comment *apprendre à être frères de tous* ; 3) la dimension spirituelle, c'est à dire le cheminement pour *apprendre à désirer* ; 4) la dimension intellectuelle, c'est à dire la nécessité d'*apprendre à penser avec le cœur* ; 5) la dimension missionnaire-pastorale, c'est-à-dire la vocation d'*apprendre à annoncer et à construire la fraternité*.

3. Selon le n° 23,4 des Constitutions, dans notre Ordre la formation se réalise en une phase initiale et une phase permanente : « la formation initiale inclut et l'initiation à la consécration selon notre forme de vie jusqu'à la profession perpétuelle et la préparation au travail et au ministère, qui peut commencer durant l'initiation. La formation permanente suit la formation initiale et se prolonge tout au long de la vie ».

Ce texte, dans sa brièveté, a eu une histoire rédactionnelle assez difficile. D'un côté, le nouveau texte confirme que la formation comporte une phase initiale et une phase permanente, la seconde prolongeant la première. D'un autre côté, par rapport au texte constitutionnel précédent, la nouvelle formulation dit explicitement que la *formation initiale* comprend aussi bien l'initiation à la consécration jusqu'à la profession perpétuelle que la préparation professionnelle et ministérielle. Cela signifie qu'on ne pose pas d'équivalence entre « initiation » et « formation initiale » : la profession perpétuelle conclut le processus d'*initiation*, mais avec elle la formation initiale (au travail et au ministère) *n'est pas terminée*. L'accès à la profession perpétuelle n'est pas donné comme le seul critère permettant de considérer que la formation initiale est achevée car elle se continue en une première préparation professionnelle et ministérielle.

Deux observations s'imposent à propos de ce texte.

La première observation concerne la relation entre la formation initiale et permanente. La succession chronologique entre la première et la seconde est évidente,

pour ceux qui embrassent notre vie et s'engagent sur le chemin de la formation qui mène des étapes de l'initiation à la profession perpétuelle, puis au moment de la préparation au travail et au ministère, pour enfin s'immerger dans la vie et l'activité des fraternités. Celle-ci sera marquée par le besoin de formation permanente, qui n'est rien d'autre qu'un développement continu de notre vocation (cf. Const. 42,1). En ce sens, on perçoit la cohérence et la logique du deuxième chapitre des Constitutions, qui se concentre d'abord sur la formation initiale, dans sa double dimension (art. IV-VI), puis sur la formation permanente (art. VI).

En réalité, il convient de noter que c'est au sein de la formation permanente que la formation initiale trouve de fait sa juste place, comme son « berceau ». La fraternité reçoit du Seigneur le don d'autres frères et manifeste sa fécondité dans la mesure où elle les accueille et les accompagne dans leur croissance. Voilà pourquoi la formation initiale est intimement liée à la formation permanente qui exprime le chemin continu de conversion de toute la fraternité. La formation permanente offre en quelque sorte le « paradigme » de la formation initiale. En ce sens, on pourrait dire que la formation initiale « fonctionne », là où « fonctionne » la formation permanente et que la crise de la formation initiale est le choc en retour d'une crise de la formation continue, c'est-à-dire de la vie de la fraternité (cf. dans ce sens Jöhri Rav., 2).

Le texte de la *Ratio formationis* a honoré ce besoin d'insérer la formation initiale dans la formation permanente : dans la délimitation des étapes de formation, au Chapitre III, le choix a été de faire que la partie relative à la formation permanente précède celle qui concerne la formation initiale, voulant ainsi mettre en évidence la valeur intrinsèque de cette connexion. Dans le contexte italien, cette connexion avait déjà été mise en évidence, grâce à l'anticipation intuitive du *Projet formatif* des capucins italiens de 1993, confirmé dans sa révision de 2011.

La deuxième observation relative au n° 23,4 concerne le fait que « la formation initiale inclut et l'initiation à la consécration selon notre forme de vie jusqu'à la profession perpétuelle et la préparation au travail et au ministère, qui peut commencer durant l'initiation ». L'expression « formation initiale » indique donc tout le processus qui précède le temps de la formation permanente : de l'initiation à notre vie dans les trois étapes du postulat, noviciat, post-noviciat, jusqu'à la formation au ministère (ordonné) et à un métier spécifique – indiquée comme « formation spéciale » dans le précédent texte des Constitutions. On opère ainsi une distinction entre *le concept de « formation initiale »*, pris dans un sens large et général par rapport à l'ensemble du chemin de formation prévu par les Constitutions, – de l'initiation à l'insertion dans la formation continue - et *le concept d'une « initiation à notre vie »* attribué au temps qui se prolonge de l'entrée dans la fraternité du postulat à la profession perpétuelle (du postulat au post-noviciat).

Ce choix du nouveau texte constitutionnel semble vouloir mettre intentionnellement en plus grande continuité le temps de l'initiation à notre vie, qui se termine par la profession perpétuelle, avec la période de formation à un travail professionnel et au ministère ordonné. Le choix de mieux raccorder les différentes étapes de l'initiation à notre vie qui ont pour but de former aux dimensions propres à la vie consacrée et au charisme franciscain en vue de la profession perpétuelle, comme l'a opportunément exprimé à maintes reprises le ministre général frère Mauro Jöhri dans sa lettre *Ravivons la flamme de notre charisme !* – et la formation qui prépare au ministère ordonné ou à la

responsabilité d'un travail ou d'un service spécifique, n'est certes pas exempt d'ambiguïté ; il semble pourtant mieux correspondre à l'unité d'un itinéraire qui forme à l'unique charisme dans ses expressions fondamentales. L'affirmation que la préparation au travail et au ministère « peut commencer pendant l'initiation » va significativement dans le même sens en laissant le champ libre à différentes manières de planifier et d'élaborer le processus d'initiation, en particulier en ce qui concerne le stade du post-noviciat.

Une dernière considération au sujet de la perspective du paragraphe 4 du n° **23** des Constitutions. Comme nous l'avons déjà remarqué dans les observations que nous avons proposées à propos du n° **17** des Constitutions, la *Ratio formationis* insère aussi dans le processus de formation initiale la « phase vocationnelle », temps d'orientation et de discernement vocationnel, qui précède l'entrée en postulat. Nous avons déjà eu l'occasion de souligner l'opportunité de ce choix qui met en évidence le lien étroit entre le temps d'accompagnement et de discernement vocationnel et le temps d'initiation à notre vie, dans les trois étapes associées du postulat, du noviciat et du post-noviciat. Ceci est d'autant plus significatif qu'aujourd'hui, en certaines régions de l'Ordre, la pratique formatrice tend à structurer la phase finale du discernement vocationnel de manière organique et stable en des lieux qui sous des appellations différentes sont organisés pour cet accueil.

4. Le n° **24** des Constitutions focalise l'attention sur les « agents de la formation », et opère par rapport au texte précédent un remaniement certain et révélateur. La réflexion sur les agents formateurs s'ouvre sur l'affirmation fondamentale que « toute formation est d'abord l'œuvre de l'Esprit Saint qui vivifie intérieurement et les formateurs et les frères en formation ». L'agent par excellence de la formation est le Saint-Esprit, présent et vivifiant en tout ce qui s'y rapporte. L'initiative lui appartient ; c'est Lui qui appelle, inspire et consacre au Père ; c'est Lui qui introduit en nous les sentiments du Christ et le désir de se configurer à Lui, pauvre et crucifié. Le frère en formation et le formateur sont appelés à y répondre en collaborant à « sa sainte opération » (2Reg **10** : EVT 269), en accueillant le Christ-Maître (cf. CPO IV 78 ; RF 156).

Les paragraphes 2 et 3 de ce texte sont nouveaux et rappellent le premier (**24,2**) l'importance de l'Église, « contexte vital » et « référence essentielle de tout parcours de formation », et le second (**24,3**) « la proximité avec les gens et le partage de la vie des pauvres » « comme condition particulièrement favorable pour notre formation ». L'importance de ces agents de la formation est reliée à la présence de l'Esprit, qui travaille sans cesse dans l'Église et qui se pose sur le simple et le pauvre, en conformité avec le Père qui révèle aux petits les secrets du Royaume des cieux.

L'accent mis sur l'Église en tant que milieu vital de la formation, sur l'Église « mère et enseignante » – comme la définit la *Ratio formationis* au n° 159 – prend sens en raison du fait que c'est dans l'Église, dans sa dimension universelle et particulière, que nous sommes continuellement générés à la foi, et aussi en raison de la « sensibilité » ecclésiale particulière de François d'Assise, évoquée au début du paragraphe 2. Les directives sur la formation dans les instituts religieux proposées par le document *Potissimum institutioni* mettent en évidence, elles aussi, le « sens de l'Église » et la valeur de la communion ecclésiale, « la manière de sentir » non seulement « avec », mais aussi « dans » l'Église (cf. PI 21-25).

Le paragraphe 3 tire son origine de ce qui a été acquis aux CPO VI et VII, et surtout de la lettre circulaire du ministre général John Corriveau, *Les pauvres, nos maîtres* (2 décembre 1999). Pourtant le critère qu'on nous offre pour comprendre la valeur formatrice des pauvres provient avant tout de la Parole de Dieu, notamment du texte qui décrit l'exultation de Jésus dans l'Esprit à cause de l'attitude du Père qui révèle aux petits les secrets du Royaume des cieux (Mt 11,25 ; Lc 10,21) ; c'est le mystère de la prédilection de Dieu le Père pour les petits et les humbles qui constitue la motif qui nous permet d'apprendre des pauvres, nos maîtres, et grâce à eux, de « mieux comprendre et vivre l'Évangile », comme il est dit dans la *Ratio formationis*, (RF 174). C'est en consonance avec la perspective du Pape François sur les « périphéries » et sur une « Église en sortie » (cf. *Evangelii gaudium*), que la *Ratio* commente le fruit qui peut dériver du partage du point de vue des pauvres : « le pauvre devient notre vrai formateur lorsque nous essayons de comprendre la réalité de son point de vue et que nous faisons nôtres ses priorités. Les fruits ne se laissent pas attendre : le regard se concentre sur l'essentiel ; nous vivons mieux avec moins ; la confiance en la providence et l'abandon entre les mains du Père deviennent des choix de vie réels et concrets » (RF 176). Cette proximité et ce partage de vie avec les pauvres, qui ont par ailleurs caractérisé l'expérience de François et de la fraternité primitive, notamment dans la rencontre avec les lépreux, véritable école de miséricorde et de gratuité ont été reconnus aussi par le ministre général, frère Mauro Jöhri, dans sa lettre sur la formation initiale *Ravivons la flamme de notre charisme !* comme l'une des valeurs à transmettre aux nouvelles générations capucines. Voici ce qu'en dit le frère Mauro, en lien avec les « désagréments » que les pauvres mettent dans nos vies et, par conséquent, avec la nécessité d'un chemin de conversion pour apprendre à devenir leurs compagnons : « si s'installe en nous le souci d'éviter au maximum leur compagnie et leur présence, alors il faut sérieusement nous interroger sur le bien-fondé de notre prétention à porter encore le nom de « frères mineurs » » (Jöhri, Rav. 18).

5. Les autres paragraphes du n° 24, ceux qui vont du 4 au 9, se concentrent sur la valeur formatrice de notre fraternité, à partir du nouveau texte du paragraphe 4 qui affirme la priorité de l'engagement de l'Ordre pour la formation : « notre Fraternité, appelée à développer dans l'Église sa propre identité, a le droit et le devoir de former des frères en conformité avec notre charisme. De ce fait, la formation est un devoir prioritaire de l'Ordre et de toutes ses circonscriptions ». Cette instance prioritaire a marqué le chemin de l'ensemble de l'Ordre ces dernières années, à commencer par la question que le frère Mauro Jöhri, ministre général, a posée à son définitoire au début de son mandat : « quel est le principal besoin de l'Ordre en ce moment ? » La réponse unanime a été : « de formation » (cf. Jöhri, Rav. 1). S'ensuit non seulement la restructuration du Secrétariat général à la formation, qui est « le premier organe de collaboration directe avec le ministre général et son conseil » (Const. 25,7), mais encore la création d'un conseil international de la formation (créé 21 juin 2007), ainsi que la forte attention portée à la question de la formation, qu'ont exprimé les deux lettres sur la formation initiale et permanente et, surtout, la décision de donner forme à la *Ratio formationis* de tout l'Ordre, selon l'indication des Constitutions elles-mêmes (25,9).

De cette déclaration fondamentale du n° 24,4 découlent les autres paragraphes du même numéro : le rôle des frères en formation, eux-mêmes « principaux acteurs et responsables de leur croissance » (24,5) ; l'insistance sur le fait que « chaque frère, durant toute sa vie, est à la fois en formation et formateur », car chacun a quelque chose à

apprendre et à enseigner (24,6) ; l'accent mis sur la vie fraternelle comme « exigence fondamentale du parcours de formation », la constituant « élément primordial de notre vocation franciscaine » (24,7) ; la formation à la conscience que « l'Ordre constitue une seule famille », à laquelle on appartient par le lien avec la Province, définie comme « fraternité primordiale » (24,8) ; enfin, la responsabilité spécifique de « ceux qui sont chargés d'une responsabilité plus grande » dans la formation, à commencer par le ministre général et son conseil, appelés à « garantir l'authenticité de la formation de tous les frères de l'Ordre », puis, au sein de chaque circonscription, le rôle des ministres et des gardiens, « animateurs et coordinateurs ordinaires du parcours de formation des frères » et enfin les formateurs qualifiés « qui assument et exercent ce service particulier au nom de l'Ordre et de la fraternité » (24,9).

Deux remarques sur ces paragraphes.

Tout d'abord, le principe de la responsabilité personnelle, selon lequel le frère en formation est le premier auteur et le premier responsable de sa formation et de sa croissance, affirmé en 24,5 (cf. CPO IV n° 79). Cet aspect est fondamental dans le processus de formation qui n'advient que dans une prise de responsabilité de son propre chemin par la personne formée. De fait, en formation, tout itinéraire et toute intervention n'aurait que peu de valeur sans une « appropriation » à la première personne du chemin propre à chacun, dans le respect des rôles et des niveaux respectifs, bien-sûr. Cela requiert de la personne en formation – lit-on dans la *Ratio formationis* – « ouverture, effort, transparence, reconnaissance de ses limites, capacité à accepter des suggestions et développement de la créativité » (RF 158). De la part des formateurs, une telle prise de responsabilité personnelle doit avant tout être « exigée » du frère en formation, pour contrer chez le sujet en formation, la possible tentation de renoncer à se mettre en jeu, en préférant déléguer son cheminement aux formateurs ou à la structure de formation – une mentalité de délégation est toujours déresponsabilisante et ne favorise pas un véritable développement de la personne ; mais, d'autre part cette responsabilité personnelle doit être « permise » de la part du formateur contre la tentation de ne pas laisser celui qui est formé être lui-même en développant une réelle capacité d'autonomie responsable. La liberté/du frère qui est en formation est la première vraie ressource en matière de formation.

La seconde remarque concerne l'affirmation que notre « fraternité première » est l'Ordre, pas la Province. Cette dernière est à juste titre définie comme « fraternité » à travers laquelle on appartient à l'Ordre. Le parcours de formation est appelé à éduquer la conscience d'appartenir à un Ordre, à travers l'agrégation à une Province et l'affectation à une fraternité locale (cf. Const. 118,1). C'est le CPO VII qui a voulu souligner de manière particulière, l'horizon mondial de notre appartenance à l'Ordre, en affirmant que « l'Ordre est une fraternité mondiale à laquelle nous appartenons par le biais de nos provinces ou autres circonscriptions et en nous invitant à dépasser toute forme de provincialisme et à nous mouvoir efficacement dans un contexte mondial désormais globalisé. En ce sens, on souhaite des formes variées de collaboration interprovinciale non seulement dans le domaine de la formation initiale mais aussi dans celui de la formation permanente et du ministère. En fait, la collaboration entre circonscriptions, n'est pas seulement une exigence due à la pénurie du personnel ; c'est une valeur en soi, en tant qu'elle est une forme plus large de fraternité et une expression de minorité et d'itinérance » (cf. CPO VII n. 13).

6. Le n° 25 des Constitutions se concentre sur les moyens de formation dont l'Ordre doit disposer de telle manière qu'ils « répondent aux exigences particulières de son charisme » (cf. 25,1). Par rapport au texte des précédentes Constitutions, ce numéro a reçu de légères modifications et des ajouts et l'élaboration d'un nouveau paragraphe, dans le but de garantir quelques « structures de formation appropriées » dans les provinces ou les groupes de provinces (25,2). Dans le même dessein, propose d'être particulièrement attentif – au choix et à la qualification des formateurs, qui doivent être conscients de l'importance de la tâche qui leur est confiée et s'y consacrer avec générosité (25,3-5), – et à l'organisation des secrétariats ou conseils pour la formation, au niveau général, provincial et régional (25,6-8). Pour garantir les principes valables de la formation, il est proposé – comme cela a déjà été souligné – l'élaboration d'une *Ratio formationis* ou Projet de formation pour l'ensemble de l'Ordre (25,9). On répond ainsi à la nécessité actuelle de coordonner, actualiser et adapter la formation aux besoins de l'Ordre, ainsi que d'assurer une formation adéquate grâce à une plus grande qualification du secrétariat général à la formation et à la collaboration interprovinciale, sollicitée et ratifiée par le ministre général et son conseil.

L'affirmation du paragraphe 25,3 est importante, au sujet du processus de formation et de la nécessité que le groupe de frères responsables travaille avec des critères cohérents pour tout le parcours de formation ; une cohérence qu'il n'est pas toujours sûr de trouver lors du passage d'une étape à l'autre avec des formateurs et des groupes de formateurs différents.

Les indications normatives concernant les structures d'appui à la formation et les collaborations interprovinciales ont été recueillies dans les Ordonnances (2/3-2/8). L'espace dédié à l'Institut Franciscain de Spiritualité y est important, encouragé et soutenu par l'Ordre « pour la promotion de la recherche dans le domaine de la spiritualité et du franciscanisme, et pour la formation des formateurs et enseignants en spiritualité ». Il s'agit d'un instrument valable « pour la confrontation interculturelle à l'intérieur de l'Ordre et d'un lieu d'études et de recherche concernant les situations toujours nouvelles qui interpellent notre vie » (cf. Ordonnances 2/3).

4.4 Initiation à notre vie (n^{os} 26-32)

1. L'article IV de notre chapitre nous introduit dans le cœur de l'initiation à notre vie, qui prévoit les étapes du postulat, du noviciat et du post-noviciat, pour se terminer par la profession perpétuelle.

L'article est tout entier imprégné de l'idée d'*initiation*, en particulier au n° 26 qui identifie les présupposés de fond de cette phase importante de la formation initiale, en continuité avec le texte précédent des Constitutions, mais avec quelques ajouts significatifs et l'apport d'un nouveau paragraphe. Le terme *initiation* a été introduit dans les Constitutions de 1968, dans le but de repenser le parcours de formation initiale à la façon d'une « initiation », en analogie avec le parcours de l'initiation chrétienne. Cette intuition est restée vive dans toute la réflexion durant laquelle l'Ordre a progressivement repensé son rapport à la question de la formation comme on peut le voir en particulier dans le texte du CPO IV (cf. n° 61s.) et dans la lettre sur la formation initiale de frère Mauro Jöhri (Jöhri, Rav. 22-23). La catégorie de « l'initiation » est également reprise par la récente *Ratio*

formationis qui déclare que « le processus d'initiation est un parcours de croissance dynamique, personnalisée, progressive et intégrale qui, même si elle est plus intense dans les premières années, dure toute la vie » (RF 138), et souligne la nécessité d'une « séparation progressive de tout ce qui ne s'accorde pas avec nos valeurs et donc avec l'assimilation de nouvelles valeurs » (RF 139).

Le choix de cette perspective implique - pour reprendre les mots de notre ancien ministre général - que « le caractère essentiel de l'itinéraire de formation relève de la transmission et de l'apprentissage progressif des valeurs et des attitudes fondamentales de notre forme de vie » (Jöhri, Rav. 23). L'initiation est orientée vers la consécration religieuse selon la spécificité de notre forme de vie et l'insertion progressive dans notre fraternité à travers les différentes étapes de cette phase initiale. Celle-ci, pour ainsi dire, Ainsi, en citant encore la lettre de frère Mauro, on peut dire que celle-ci est posée en fonction du fait d'«être » frères, contrairement à la formation au travail et au ministère, dont la finalité est plus liée à l'« agir » des frères, à la dimension apostolique que chacun est appelé à exercer soit dans le ministère ordonné, soit dans le cadre d'une activité de type professionnel, dans ses diverses modalités possibles (Jöhri, Rav. 23). Dans cette perspective, la préoccupation du formateur n'est donc pas de savoir l'ampleur de ce qu'un frère en formation connaît de la vie de l'Ordre, mais ce qu'il a fait de cela, l'ampleur de ce qu'il a assimilé et intériorisé, à quel point il s'est laissé transformer et changer, etc. La formation doit pouvoir favoriser un chemin progressif, esquisser les modalités, les étapes de ce chemin, et soumettre tout cela à vérification, notamment à travers un accompagnement personnalisé.

Revenant au texte du n° **26**, on peut remarquer que le paragraphe 1 a été reformulé pour mieux mettre en évidence l'aspect et le sens d'une initiation progressive à la consécration religieuse et à notre forme de vie : « *tous ceux qui sont reçus dans l'Ordre doivent être initiés et introduits progressivement* dans la vie évangélique franciscaine. Offrons aux candidats, sous la conduite des formateurs, les expériences et connaissances nécessaires à l'accomplissement de ce *chemin d'initiation* » (l'italique indique le nouveau texte).

Les paragraphes suivants, qui reprennent le texte précédent des Constitutions, soulignent quelques éléments à garder à l'esprit de manière particulière dans un parcours d'initiation à notre vie : une formation solide et complète, adaptée aux besoins des lieux et des temps, qui est capable d'unir harmonieusement l'humain et le spirituel (**26,2**) ; l'acquisition de la maîtrise de soi et de la maturité psychique et affective par des moyens appropriés à une éducation active (**26,3**) ; l'initiation à une vie spirituelle nourrie par la lecture de la Parole de Dieu, la participation active à la liturgie, la réflexion et la prière personnelle, afin de croître en attirance pour le Christ (**26,4**) ; l'acquisition d'une connaissance et d'une pratique sérieuses de l'esprit franciscain capucin, à travers l'étude de la vie et de la pensée de saint François, et celle de l'histoire et du développement de notre Ordre, mais surtout à travers l'assimilation intérieure et pratique de la vie (**26,5**) ; le soin de la vie fraternelle en communauté et avec les autres hommes (**26,6**) ; enfin – et là c'est le nouveau paragraphe qui tient compte des sollicitations du frère Mauro Jöhri dans sa lettre sur la formation initiale (cf. Jöhri, Rav. 6ss.) – l'éducation « au don généreux et total de leur vie » et « à développer en eux-mêmes la disponibilité missionnaire » (**26,7**).

Avec ce dernier paragraphe, on a voulu souligner que l'initiation à notre vie implique la dimension missionnaire en tant qu'élément constitutif de la vocation capucine, à partir de la prise de conscience que le sens de notre consécration est le don total de soi-même à Dieu et à nos frères les hommes. En effet, frère Mauro relevait avant tout une baisse de disponibilité à être envoyé en mission pour la première évangélisation et demandait : « qu'en est-il de l'esprit missionnaire ? », afin de relancer ensuite la question du don de soi en demandant ultérieurement : « quel est notre idéal de vie sinon de nous donner entièrement et sans poser de condition à Dieu et à l'humanité entière ? » (Jöhri, Rav. 11).

2. L'accompagnement personnalisé, est un élément mis en évidence pour le parcours d'initiation, à la fois par la lettre *Ravivons la flamme de notre charisme !* et par la *Ratio formationis* puisque « le parcours de formation est personnel et doit favoriser les qualités qui rendent chaque frère vraiment unique dans sa suite de Jésus » (RF 141). La manière d'accueillir et d'intégrer ce qui est proposé dans le parcours de formation varie d'un individu à l'autre, et cela s'applique aux candidats qui viennent chez nous à l'âge adulte comme à ceux plus jeunes en âge. Comme l'écrit frère Mauro Jöhri, « l'accompagnement personnel permet au candidat de prendre acte des défis que lui posent toutes les démarches proposées par le formateur et de se rendre compte qu'une conformité purement extérieure ne pourra jamais le rendre heureux. Il apprend aussi à identifier les écueils les plus difficiles à surmonter, à mieux se connaître lui-même et commence à goûter, au fond de lui-même, la beauté du chemin qui lui est proposé » (Jöhri Rav. 27). C'est au moyen de vérifications ponctuelles que l'accompagnement permet au frère en formation de « prendre acte de ce qu'il en est de son intériorisation des valeurs qu'il affirme et de constater qu'elles sont déjà en train de marquer sa vie, ses choix, ses modes de pensée et d'agir » (Jöhri, Rav. 28).

Le parcours d'initiation appuyé par un accompagnement personnalisé qui permet à chaque frère d'avancer rapidement et d'affronter les aspects qui le touchent au plus près et qui requièrent sa maturation, soulève aussi une question qu'il n'est pas facile de résoudre, celle du nombre de frères en formation dans une maison de formation. Reprenant les observations encore parfaitement actuelles du frère Mauro Jöhri, à savoir qu'il existe des circonscriptions qui ont choisi d'avoir des communautés de formation dont le nombre n'excède pas une dizaine de frères en formation, afin de mettre en place ce que suppose un fructueux chemin d'intégration fraternelle et d'accompagnement personnalisé. Les circonscriptions ou groupes de circonscriptions qui, au moment de l'initiation, ont des maisons de formation avec un nombre considérable de jeunes en formation (20, 30 et plus), sont appelés à s'interroger sérieusement et à évaluer de manière responsable si l'initiation à la vie de consécration est ainsi effectivement garantie avec un véritable accompagnement personnalisé. À cet égard, il convient toutefois de noter que ce n'est pas simplement le plus ou moins grand nombre des frères en formation qui garantit l'efficacité d'un processus de formation ; d'autres facteurs sont essentiels, tels que la méthode de formation, le nombre de formateurs dans une équipe de formation, leur capacité à travailler ensemble et à s'entendre etc. Il n'en demeure pas moins que le nombre excessivement élevé de candidats regroupés dans une même fraternité ne constitue pas une condition favorable.

La *Ratio formationis* affronte au n° 164, cette question relative à la fois au nombre élevé et au nombre excessivement réduit de ceux qui se forment, en laissant chaque circonscription évaluer les choix les plus appropriés : « que chaque circonscription évalue

combien il peut y avoir de candidats dans une maison de formation afin qu'ils y soient formés de manière adéquate. N'est pas considérée comme adéquate une maison qui a moins de 3/5 frères en formation. A l'inverse, un nombre excessif de frères en formation ne faciliterait pas une formation personnalisée. Dans chaque maison, le nombre des formateurs et la consistance de la fraternité de la maison de formation devront être adéquats au nombre des frères qui sont en formation. Ce n'est qu'ainsi qu'on pourra avoir un accompagnement personnalisé et un milieu de formation sain et fraternel ». Le critère d'une proportionnalité entre le nombre des frères qui sont en formation et le nombre de formateurs, ainsi que la cohésion de la fraternité où se déroule la formation apparaît particulièrement intéressant. Quelques expériences en cours montrent qu'un parcours personnalisé n'est pas impossible lorsque la fraternité retenue pour la formation et, en elle, le groupe des formateurs, sont organisés de manière à supporter également un nombre relativement élevé de frères qui sont en formation.

3. Le n° 27 reprend avec peu de variantes et sous forme de numéros autonomes le texte des paragraphes 8-10 du n° 25 des Constitutions précédentes, maintenant réparti dans les n°s 26-27 des Constitutions. Ces textes principalement juridiques concernent la désignation des maisons de formation, en particulier celle du noviciat. On y rappelle les critères suivants : que toutes les étapes de l'initiation doivent se vivre « dans des fraternités où il est possible de mener et de transmettre notre vie et de prendre en charge la formation » (cf. 27,1). Dans le texte des Ordonnances, des indications sont données concernant la création de fraternités de formation interprovinciales (2/8).

4. Nettement plus riche est le texte du n° 28, qui reprend quasiment à l'identique celui des Constitutions précédentes. Il est consacré aux responsables de la formation durant le temps de l'initiation, en tenant compte non seulement de la triple périodisation de ce temps, mais aussi de la co-responsabilité offerte à chaque frère et à l'ensemble de la fraternité (cf. 28,1-2). Dans la perspective d'une responsabilité commune et partagée, on y souligne que le ministre provincial et son conseil confient une « fonction spécifique de direction » dans le chemin de l'initiation, « à des frères qui ont l'expérience de la vie spirituelle, fraternelle et pastorale et sont pourvus de doctrine, de prudence, de discernement spirituel et de la connaissance des âmes » (28,3), et on y recommande que celui revêt la fonction de « maître » dans les trois étapes de l'initiation soit libre « de toute charge qui pourrait l'empêcher de se consacrer à la direction des candidats » (28,4). Pour la vie spirituelle et le for interne, au travail du maître il faut adjoindre l'action de « collaborateurs » (28,5).

La *Ratio formationis*, dans la section dédiée aux protagonistes de la formation, se réclamant en partie du n° 28 des Constitutions propose un profil du formateur structuré sur quatre caractéristiques, à savoir : 1) d'être avant tout « un frère », convaincu et heureux de sa propre vocation, capable de partager ses expériences spirituelles dans la docilité à l'Esprit, ouvert à la parole de Dieu et qui se tient à distance des formes extrêmes, celles du psychologisme et celles du spiritualisme (RF 170) ; 2) d'être capable de vivre une véritable paternité spirituelle, qui évite les attitudes paternalistes, mais qui accompagne les frères qui se forment dans leur processus d'acquisition d'une liberté et d'une responsabilité authentiques, qui font que se développent en eux les dons de Dieu (RF 171 ; cf. également RF 141) ; 3) d'être parvenu à une maturité humaine et chrétienne, capable d'intégrer ses limites et ses difficultés personnelles, avec une image réaliste de

soi dans une saine estime de soi et un équilibre affectif suffisant, ouvert à la collaboration et à une attitude de disciple (RF 172) ; 4) d'être capable de créer des espaces d'écoute et de dialogue, de collaborer en synergie avec les autres formateurs, d'être constructif, d'avoir « fort sens d'appartenance » et d'être « sensible aux situations de pauvreté et de marginalité » (RF 173).

La figure du formateur comme celui qui accompagne les frères qui se forment dans le processus d'initiation trouve dans la *Lettre à frère Léon* de François d'Assise un point de référence qui contient les aspects essentiels de l'accompagnement franciscain, comme l'a bien mis en évidence le n° 147 de la *Ratio formationis*, qui mérite d'être rapporté dans son intégralité : « la *lettre à frère Léon* contient les éléments essentiels de l'accompagnement franciscain. François se place au même niveau que frère Léon qui lui parle de son expérience ; il l'accompagne de sa tendresse maternelle, il le laisse dans une liberté totale et l'invite à découvrir, avec créativité, son propre chemin. François exhorte à la coresponsabilité, valorise ce qui est positif, évite le sentiment de culpabilité, indique la direction et aide le frère dans son désir de vivre selon la forme du saint Évangile (LLéon 1-4, *EVT* 103) ». À cette lumière, en formation l'accompagnement revient prioritairement à permettre à l'autre de grandir en liberté et de valoriser sa singularité, à favoriser des espaces qui développent le sens de la responsabilité, de la confiance et de l'authenticité en tous les domaines, dans le rapport affectif au travail, dans la gestion économique des biens et dans l'utilisation des divers instruments technologiques (cf. RF 149).

Lorsqu'il décrit la tâche du formateur responsable d'une étape spécifique, c'est-à-dire le rôle de celui à qui il revient d'accompagner le candidat sur le chemin de l'intégration des valeurs significatives de notre forme de vie particulière, en lui proposant l'objectif à atteindre et les modalités du chemin pour y arriver, le frère Mauro Jöhri signale aussi la peur que suscite aujourd'hui l'idée d'assumer une telle mission (cf. Jöhri, Rav. 29). Il pense que ce qui motive cette peur ce ne serait pas tant le fait de se croire insuffisamment équipés pour une telle tâche, que la peur de voir cela creuser de la distance entre eux et le reste de la fraternité ». L'écart qui peut exister entre la qualité de vie d'une fraternité et les justes exigences d'une formation authentique à notre vie décourage parfois l'engagement des formateurs, qui ne peuvent pas combler les lacunes d'une fraternité entière. En ce sens, la « crise des formateurs » dans l'accueil et l'accomplissement de leur rôle de formateur met en lumière la crise de toute la fraternité.

Il faut dire aussi – en particulier dans le contexte culturel occidental – que dans une société de plus en plus « sans pères », il est difficile d'assumer le rôle de « père ». Cela requiert une certaine maturité spirituelle et affective qui permet d'exercer un rôle non paritaire, de désirer le bien de ceux qui sont en formation, de les guider avec délicatesse et fermeté vers des objectifs élevés, en les dépouillant de leurs prétentions sur eux-mêmes, en se montrant attentif à leurs besoins et en respectant leur rythme de croissance. Il serait plus facile et instinctif de vivre une relation d'égal à égal avec les frères qui sont en formation, d'être toujours condescendant, de toujours recevoir leur approbation, de les prendre comme confidents, de les modeler à sa propre image, de les voir croître sans problème, mais tout cela altérerait le juste rapport en formation. Par conséquent, le rôle de formateur, qui requiert à la fois des attitudes paternelles et maternelles, peut parfois s'avérer inconfortable, peu gratifiant et toujours très délicat. D'où la peur de l'assumer et la peine qu'on peut trouver à le poursuivre.

5. Avec le n° 29 on entre dans le champ spécifique de l'initiation à notre forme de vie consacrée, en réaffirmant les trois étapes de son déroulement (postulat, noviciat et après-noviciat) et sa durée, c'est-à-dire de l'entrée en postulat jusqu'à la profession perpétuelle. Les n°s 30-32 sont ensuite dédiés aux étapes particulières. À titre liminaire, il convient de noter une certaine disproportion dans la longueur du texte de l'étape du noviciat, auquel sont consacrés sept paragraphes, par rapport à ceux du postulat et du post-noviciat, auxquels trois paragraphes sont réservés. Cela trouve probablement sa justification dans le fait que le stade du noviciat est le plus réglementé par le Code de droit canonique et est aussi le plus délimité en termes de calendrier, de validité, d'orientation pour la formation. Le numéro consacré à l'après-noviciat aurait peut-être pu trouver un développement plus important, à partir du débat suscité sur cette étape lors du généralat de frère Mauro Jöhri ; Il est vrai aussi qu'un texte constitutionnel ne peut pas trop se prononcer sur des problématiques en plein développement, et doit donc se limiter à proposer les grandes lignes, les critères et les perspectives de fond, dont la mise en œuvre pourra prendre différentes formes selon les lieux et contextes.

5. Le n° 30 du texte des Constitutions concerne le **postulat**, « la première période de l'initiation où se fait le choix de notre vie », comme l'indique le premier paragraphe du texte. La terminologie suit presque entièrement celle du CPO IV, qui présente le postulat comme « la première période de l'initiation, (...), temps du discernement et du choix de la vie franciscaine » (CPO IV 62).

Le deuxième paragraphe présente le but de cette étape du point de vue de celui qui est en formation et du point de vue de la fraternité.

Du point de vue de celui qui est en formation, le but du postulat est double à savoir : 1) de connaître notre vie ; 2) d'effectuer a posteriori un discernement plus précis de sa vocation. Le postulat est donc une vérification d'un choix fait antérieurement par le candidat ; connaître directement la vie fraternelle devient le lieu d'un discernement plus précis et fécond. Cela implique que l'admission au postulat présuppose de la part du postulant une claire orientation vers notre vie et la décision de la vérifier concrètement, donc une orientation consciemment reconnue comme appel à suivre le Christ selon notre forme de vie évangélique. Cela suppose un travail de discernement soigné et préalable que la phase d'orientation et d'accompagnement vocationnels doit pouvoir favoriser et soutenir.

De son côté, la fraternité est appelée à mieux connaître le postulant, en étant attentive en particulier à deux éléments : 1) le développement en premier lieu de la maturité humaine et en particulier à celui de la maturité affective ; 2) l'aptitude à saisir le sens de sa vie et des signes des temps selon la logique de l'Évangile. Par rapport au texte des précédentes Constitutions, cela ne concerne pas uniquement son aptitude à saisir le sens des signes des temps, mais aussi son aptitude à saisir selon l'Évangile le sens de sa vie personnelle, et donc celui de son chemin.

Le troisième paragraphe présente les contenus des formations prévues pour le temps du postulat, dont la visée prioritaire concerne l'approfondissement de la vie de foi : « il faudra particulièrement aider le postulant à approfondir sa vie de foi » (30,3). Cette perspective correspond à ce qui a été dit au paragraphe 2 sur la capacité de lire sa vie et

la réalité à la lumière de l'Évangile, attitude difficile à mettre en œuvre sans une vie de foi en constante progression. Pour cette raison, comme le dit le texte, « la formation des postulants cherche avant tout à compléter la catéchèse de la foi, à introduire à la vie liturgique, à initier à la méthode et à l'expérience de la prière, à l'étude de l'esprit franciscain, à la vie fraternelle et à une première expérience apostolique » (30,3). Le programme de formation vise à prévenir le risque d'une formation orientée vers des acquisitions intellectuelles, en mettant en évidence la dimension expérientielle de l'initiation ; on parle donc d'« introduction à la vie liturgique » (et non plus « à la liturgie » comme dans le texte précédent), de « méthode » et d'« expérience de prière » (pas seulement « méthode de prière »), d'introduction « à la vie fraternelle » en tant que lieu par excellence de l'expérimentation, ainsi que d'une première expérience d'activité dans l'apostolat.

Les Ordonnances fixent la durée du postulat à au moins un an, laissant la possibilité au ministre, avec l'accord de son conseil, de fixer d'autres critères pour la durée et d'autres manières possibles de structurer cette première étape d'initiation (Ordonnances 2/11). À cet égard, la *Ratio formationis* indique un temps « variable », en fonction des besoins des candidats, soulignant toutefois qu'au cours des dernières années, en raison des changements socioculturels, ecclésiaux et familiaux, la tendance est de prolonger le temps du postulat à deux années, comme c'est désormais le cas dans la plupart des zones géographiques de l'Ordre (RF 242). Reprendre les observations émises par frère Mauro Jöhri dans sa lettre sur la formation initiale (cf. Jöhri, Rav. 31), à propos du besoin de consacrer plus de temps au postulat ou, en tout cas, au parcours qui précède le noviciat, semble correspondre, à la fois et pour des raisons différentes, à la situation des zones géographiques du « nord » du monde, où ceux qui viennent à l'Ordre le font principalement à l'âge adulte et ayant derrière eux un chemin de vie et de recherche plus ou moins long, et à celles du « Sud », où l'on suit principalement un programme de « type séminaire » et où les jeunes abordent notre vie autour de vingt ans ou avant cet âge. Pour des raisons clairement différentes, il est nécessaire dans les deux cas de prolonger la période précédant le noviciat. Dans le Nord, de nombreux candidats demandent à vivre notre vie après une expérience de conversion et après avoir longtemps abandonné toute pratique religieuse, mais aussi après avoir expérimenté diverses situations de vie affective ; cela nécessite un parcours catéchétique adéquat et une intégration progressive des valeurs religieuses fondamentales. Dans le Sud, en raison du jeune âge des candidats, il faut au contraire favoriser un processus de maturation humaine qui permette de faire des choix conscients et responsables. Au-delà des choix divers qu'on peut faire, il reste clair que c'est principalement au discernement vocationnel qu'on doit consacrer l'ensemble de ce temps de formation ; celui qui demande à être admis au noviciat doit être aidé à prendre clairement conscience de ce qu'il demande.

La *Ratio formationis* présente l'étape du postulat, à partir de l'icône biblique du baptême de Jésus, qui « nous montre que Dieu pose son Esprit sur chacun de nous et nous marque de son amour » (RF 231). À cette lumière, en lien avec le propos des Constitutions, la *Ratio* souligne comme spécifique au postulat l'approfondissement de la relation personnelle avec Dieu et l'acquisition d'une plus grande conscience de ce que signifie suivre Jésus-Christ, mais aussi l'engagement à se mettre dans une attitude de vérification quant au discernement vocationnel dans notre réalité religieuse. En plus de délimiter les objectifs de cette étape, à atteindre dans les différentes dimensions de la formation, et d'offrir des critères de discernement pour vérifier l'idonéité des postulants (cf.

RF 323-248), la *Ratio* suggère d'autres indications pour mieux vivre cette étape, qui méritent d'être mentionnées ici.

Tout d'abord, on déconseille de mener des études académiques particulières pendant cette période, afin de donner la priorité à des parcours d'étude en lien avec les objectifs de l'étape (RF 249). Tenant compte de cette indication, il semble préférable que tout parcours de type académique, s'il a déjà été commencé, soit mené à son terme avant d'entrer au postulat, lors de la phase d'orientation et d'accueil vocationnel.

Il est également suggéré que le choix du lieu favorise d'une part l'insertion dans la fraternité ainsi que la possibilité de recueillement, et qu'il offre d'autre part la possibilité d'un travail manuel et d'un contact avec les pauvres (RF 250). L'exercice du travail manuel et le contact avec les pauvres sont deux éléments qu'il importe de relever et qui doivent rester des constantes dans le parcours de formation et dans la vie ordinaire de nos fraternités.

Troisièmement, on souligne l'importance de vérifier une relation adéquate avec « d'autres appartenances : famille, groupes d'amis, mouvements ecclésiaux, partis politiques, tribus, races, etc. » (RF 252) ; il doit être clair que l'entrée dans la famille capucine marque une nouvelle identité, une nouvelle appartenance. Il ne s'agit évidemment pas d'une question « juridique » (qui va de soi), mais de « cœur », de confiance, de lien et de référence cordiaux et entiers. Cette référence à d'autres possibles appartenances, avec la nécessité par conséquent de clarifier les liens qui y attachent, découle de l'expérience de l'Ordre et concerne les circonscriptions à différents niveaux, du fait que le lien avec la famille ou la tribu d'origine n'est pas partout de même intensité, et qu'il en va de même pour le lien que l'on peut avoir avec les mouvements ecclésiaux ou, plus encore, avec les réalités sociopolitiques. En ce qui concerne la relation avec les groupes et mouvements ecclésiaux, la question délicate et controversée d'une « double appartenance » revient dans la lettre de frère Mauro Jöhri, *Identité et appartenance des Frères Mineurs Capucins* (4 octobre 2014), qui nous invite à en parler sans forcer le trait, comme cela arrive parfois, et même souvent. S'appuyant sur son expérience, frère Mauro note que chez certains des frères qui, par le ministère ou les propositions reçues, sont entrés en contact avec la spiritualité et l'expérience d'autres réalités ecclésiales, « s'est réalisée cette dynamique bénéfique que l'on appelle le « dialogue entre les charismes », génératrice de richesse et de soutien mutuel pour les vocations respectives. Ces frères vivent leur présence en toute liberté, témoignant de notre charisme. Chez d'autres, s'est déclarée une dynamique d'identification à la réalité avec laquelle ils sont entrés en contact assez forte pour les pousser à prétendre que la fraternité doit accepter tout ce qui vient du mouvement ou du groupe rencontré » (Jöhri, *Ident* 2.3.3). La question semble porter plus sur la manière dont un frère vit son rapport avec les autres réalités ecclésiales que sur la valeur de celui-ci, puisque la rencontre et le dialogue entre les charismes génèrent de la richesse et que dans une relation correcte et adéquate, un frère peut être aidé à approfondir sa vocation et son appartenance à l'Ordre. Reste la question que chaque frère est invité à se poser : à qui j'appartiens, à qui ai-je donné et veux-je donner ma vie ? Qu'implique le « je m'en remets donc de tout cœur à cette fraternité » que chaque frère prononce au moment de sa profession religieuse ?

Enfin, une dernière indication de la *Ratio* concerne la question des abus sexuels sur des enfants et des adultes vulnérables, sur laquelle l'Église est en train d'intervenir

fortement avec des indications précises et contraignantes. Conformément aux exigences de l'Église, adoptées par notre Ordre, le texte de la *Ratio* demande que « dès les premiers jours d'admission dans la fraternité, les postulants [connaissent] les politiques et les procédures de leur circonscription en matière de prévention des abus sexuels contre les mineurs et les adultes vulnérables. Après une approche explicative à ce sujet, ils devront signer un document indiquant qu'ils sont parfaitement conscients de ces politiques et qu'ils sont disposés à les suivre et à recevoir une formation régulière sur ce sujet au cours de la formation initiale et permanente » (RF 254). Le texte est explicite et devra être mis en pratique, là où une préoccupation à cet égard n'aurait pas encore fait l'objet d'une réflexion.

6. Le n° 31 des Constitutions concerne le **noviciat**, certainement l'étape la plus protégée par l'Église, précieusement gardée par la « haie » de sa législation. Par rapport au texte précédent, les nouvelles Constitutions ont ajouté le paragraphe 2 relatif à « l'habit de novice [*i panni della prova*]», laissant le reste du texte substantiellement inchangé, quoiqu'avec quelques modifications importantes dans le paragraphe initial. L'étape du noviciat est regardée par la *Ratio formationis* à la lumière de l'icône évangélique de Béthanie (Lc 10, 38-42), la maison où l'on apprend à écouter, comme Marie, et à servir, comme Marthe, dans la conscience que le fruit de l'écoute est le service et qu'il n'y a point de service qui ne naisse de l'écoute (RF 255). Au noviciat comme à Béthanie, « on apprend à orienter sa vie sous la conduite de Jésus, en écoutant ses paroles et en apprenant de lui, qui est devenu le serviteur de tous, l'art merveilleux de servir » (RF 256). C'est certainement un regard beau et plein de sens que la *Ratio* porte sur cette étape, qui reste un moment d'heureuse mémoire pour tous les frères, au-delà de toute « idéalisation » possible.

Le n° 31,1 décrit la nature du noviciat, comme « un temps d'initiation plus intense et d'expérience plus profonde de la vie évangélique franciscaine et capucine dans ses exigences fondamentales. Cela requiert une décision libre et mûrie d'expérimenter notre forme de vie ». Tout d'abord, le « plus » (« plus intense », « plus profonde ») affirmé pour cette étape concernant l'initiation et l'expérience de notre vie, tout en soulignant le caractère décisif de cette période qui conduit à la profession temporaire des vœux et donc au choix de notre vie, met également clairement en lumière le lien avec la phase précédente du postulat. Le passage d'une étape à l'autre est fortement signalé par le fait qu'il « requiert une décision libre et mûrie d'expérimenter notre forme de vie ». Il s'agit d'une formulation plus forte et plus vigoureuse que celle du texte précédent, où il était dit que le noviciat « suppose un choix libre et mûri de la vie religieuse » (29,1) : du novice est « requis de prendre une décision libre et mûrie », il ne suffit pas de « la supposer ». Les variantes introduites dans le premier paragraphe visent à donner plus de vigueur au texte et à préciser que l'on accède au noviciat parce que les objectifs concernant la formation de la première phase d'initiation ont été atteints.

L'expression « expérimenter [*provare*] notre forme de vie » reflète l'intention de François lorsqu'il a introduit l'année de probation [*prova*] au cours de laquelle est remis au novice « l'habit de probation [*i panni della prova*] » désigné en français comme « habit de novice » (1Reg 2,8 ; 2Reg 2,9.11 : EVT 191 et 261). Cet élément est repris dans le nouveau texte des Constitutions au n° 31,2, qui joint une partie entièrement nouvelle à l'indication de rédiger un document pour le début du noviciat, précédemment placé à la fin du texte relatif au noviciat (cf. 29,7). Alors qu'on donne des indications pour célébrer un

rite le jour où commence le noviciat, on exhorte explicitement (« il est bon que ») à donner dans cette circonstance « l'habit de novice », dont François parle dans les deux règles, possibilité que le rite romano-séraphique prévoit et recommande. Il s'agit d'un nouvel élément, dont la signification symbolique est vraiment forte et qui n'était pas présent dans la tradition législative précédente.

Le paragraphe n° 3 met en évidence les valeurs fondamentales sur lesquelles se fonde le « *processus d'initiation pendant le noviciat* ». Tout d'abord, les valeurs propres à la vie consacrée, « qu'il s'agit de découvrir et de vivre à la lumière de l'exemple du Christ ». L'étape du noviciat est appelée avant tout à fonder solidement l'expérience de la consécration, en saisissant bien la réalité christologique exprimée dans les trois vœux, sa valeur ecclésiale, le sens de son témoignage dans l'Église et dans le monde. En second lieu, les valeurs propres à notre charisme, ressaisies synthétiquement dans la double expression « intuitions évangéliques de saint François » et « saines traditions de l'Ordre ». Tout cela selon un « rythme qui correspond aux principaux aspects de notre vie religieuse », alimenté et soutenu par « une expérience de foi, de prière contemplative, de vie fraternelle, de contact avec les pauvres et de travail », comme on le lit au n° 31,4 du texte. Le but restant l'acquisition d'une expérience plus profonde de la vie consacrée selon la grâce et la forme de notre charisme, pour atteindre le but de la consécration religieuse. Suivant les indications du Code de Droit Canonique, le texte rappelle que « la direction des novices, sous l'autorité des ministres, est réservée uniquement au maître des novices », profès de vœux perpétuels de l'Ordre (31,5). Les deux derniers numéros, plus nettement juridiques, règlent la question de la durée du noviciat, de sa validité, et celle des absences de la maison du noviciat (31,6-7).

Dans sa lettre sur la formation initiale, le frère Mauro Jöhri écrit qu'il « semble bien que le noviciat [soit] l'étape qui pose le moins de problème », et souligne également « le danger... d'une idéalisation excessive de cette étape qui laisse croire à certains que cette année-là suffit à établir les bases de toute la vie qui suivra » (Jöhri, Rav. 32). En réalité, il ne semble pas que le noviciat soit une étape aussi « paisible » qu'il y paraît, surtout quand il reste une étape un peu « isolée », dans son *aura* un peu idéalisée. Il faut se demander si un problème lié au noviciat ne tiendrait pas au fait que des frères y arrivent sans avoir atteint les objectifs des étapes précédentes et cela constitue pour eux une vraie difficulté, celle de devoir intégrer en une seule année, en plus des objectifs propres du noviciat, tout ce qui n'a pas été acquis auparavant (un choix libre et mûr de la vie religieuse, une maturité humaine et de foi suffisante, une aptitude à la vie fraternelle évangélique, une « désintoxication » suffisante des logiques anti-évangéliques du monde, etc.). Lorsqu'il en est ainsi, ce qui a vocation à être une étape pour acquérir progressivement et sereinement le charisme franciscain-capucin, risque de se transformer pour certains en un parcours fatigant, qui permet difficilement d'intérioriser et de consolider les valeurs acquises, ou bien encore en une expérience quelque peu restreinte, en une sorte de parenthèse dans le parcours de formation. Il faut se demander si pour beaucoup de candidats, l'étape du noviciat, (dont la structure juridique « oblige » qu'elle se termine par la profession des vœux temporaires, ou par le renvoi de l'Ordre (sauf en cas d'une exceptionnelle prolongation de six mois : cf. Const. 34,1) n'arrive pas de manière un peu prématurée par rapport à la « décision libre et mûrie d'expérimenter notre forme de vie », que les Constitutions exigent pour entrer au noviciat (cf. 31,1). Il peut arriver que, sous la contrainte des délais fixés par le droit canonique, on parvienne à la profession des vœux temporaires sans la préparation et la décision nécessaires, renvoyant plus ou moins

consciemment la question à l'après-noviciat ; cela diminue également la valeur et le sens de la profession des vœux temporaires elle-même, qui risque de prendre l'allure d'un quelconque contrat *ad tempus* – (de fait, la plupart des sorties ont lieu après cette profession !) Par conséquent, l'après-noviciat, au lieu d'être une phase de nature « mystagogique », c'est-à-dire un temps d'expérience de maturation guidée dans sa vocation, risque d'être une « phase de récupération », une phase encore de discernement vocationnel (dans laquelle un éventuel « abandon de l'habit » ne serait pas exempt de difficultés), de crise et détresse psycho-spirituelles (car on s'est consacré et s'habille en personne consacrée, sans capacité suffisante pour vivre une telle consécration).

On peut se demander si une solution ne serait pas de prolonger et d'intensifier le temps précédant le postulat, comme un chemin plus adéquat et plus attentif aux différences individuelles des candidats. En tout cas, c'est une plus grande liaison entre les étapes de l'accompagnement, du postulat et du noviciat qui est requise. L'objectif est qu'un frère puisse faire la profession temporaire des vœux de telle sorte que, même si aujourd'hui cette profession n'est pas juridiquement « perpétuelle », elle soit vécue comme telle au niveau de la décision intime du cœur. Dans une décision ferme et certaine, le chemin mystagogique de l'après-noviciat pourra aussi être vécu avec plus de fruit en préparation de la profession perpétuelle qui scelle, aussi de manière juridique, l'appartenance à l'Ordre.

8. Le n° 32 des Constitutions est consacré à l'étape de l'**après-noviciat**, qui conduit à son terme le parcours de l'initiation à notre vie. L'icône biblique proposée par la *Ratio formationis* pour l'après-noviciat est celle de la mort de Jésus en croix, comme icône de gratuité, de disponibilité et d'offrande de soi, comme événement qui nous enseigne que seul celui qui se donne totalement est capable d'aimer jusqu'au bout (cf. RF 274). Suivant les traces de François, qui sur la croix a découvert la pauvreté et la nudité de Jésus, « l'après-noviciat [...] doit aider les frères à conformer leur vie à celle du Maître » (RF 275).

Les Constitutions identifient l'après-noviciat comme une période durant laquelle « les frères progressent vers une plus grande maturité et se préparent au choix définitif de la vie évangélique dans notre Ordre ». De plus, la formulation actuelle, suivant les critères appliqués également aux étapes précédentes, indique avec précision qu'il s'agit de la troisième étape de l'initiation et en fixe la durée, signalant son début et sa conclusion : de la profession temporaire à la profession perpétuelle (32,1). Puisque c'est la dernière étape de l'initiation, il est clair que sa finalité coïncide avec le choix définitif de notre vie.

Avec plus de clarté que le précédent texte des Constitutions (cf. n° 30,2), le paragraphe 2 précise la nature de l'après-noviciat qui est intrinsèquement finalisé et orienté vers la consécration religieuse et la profession perpétuelle selon notre charisme, dans lequel la vie fraternelle évangélique occupe une place primordiale : « le parcours de formation de l'après-noviciat, qui se réfère essentiellement à la consécration religieuse et à la profession perpétuelle, doit être le même pour tous les frères. Et puisque la vie évangélique fraternelle tient la première place dans notre vocation, on doit aussi lui accorder la priorité pendant cette période » (32,2). En raison même de cette finalité, il est réaffirmé de manière décisive que l'itinéraire formatif doit être le même pour tous les frères. Ce principe a été déjà clairement rappelé lors du CPO IV sur la formation parmi les critères généraux, au n° 22 : « puisque nous sommes un Ordre de frères et qu'en raison de leur même vocation tous les frères sont égaux, la formation à notre vie doit être égale

pour tous ». À vrai dire, ce principe d'un itinéraire de formation égal pour tous les frères est rappelé par les Constitutions par rapport à la seule étape de l'après-noviciat, non par rapport aux étapes précédentes de l'initiation, où ce critère semble bien établi. Dans la phase de l'après-noviciat, par contre, il est probablement réaffirmé en raison de la pratique, encore en usage dans de nombreuses circonscriptions de l'Ordre, d'y insérer les études académiques de philosophie et de théologie en vue des ordres sacrés – même si de soi l'étude académique n'a pas nécessairement comme but le seul ministère ordonné. La *Ratio formationis* le réaffirme avec force au n° 296 – dans la section de la « formation initiale spécifique », – où cela apparaît d'ailleurs un peu hors de propos – en déclarant : « les Constitutions établissent deux principes sans équivoque. Le premier affirme que la vie fraternelle évangélique et la formation à la consécration doivent avoir la priorité durant le temps d'initiation. Le second affirme que la formation initiale doit être la même pour tous (Const 32,2) (CIC 659) ». La *Ratio* cite en fait le n° 32,2 des Constitutions relatives à l'après-noviciat, mais étend – à juste titre – à toute la période de formation initiale le critère rappelé au sujet de l'après-noviciat. De cela, la *Ratio* tire comme conséquence que « l'initiation à la vie consacrée et la formation spécifique aux ordres sacrés ne doivent pas être confondues, car elles ne sont pas équivalentes ». Le problème qui se dégage est toujours celui d'une possible confusion de la finalité, confusion liée avant tout aux modèles d'organisation de l'après-noviciat « reproduisant celui des séminaires » !

Au paragraphe n° 3 de notre texte nous sont présentés les contenus de formation propres à l'après-noviciat. L'ajout récent qui introduit le texte, réaffirme le caractère de conformation au Christ propre à la formation à la vie consacrée, déjà vigoureusement souligné au n° 23. Les références en marge du texte renvoient à un message de Jean-Paul II à la Conférence des religieux du Brésil (11 juillet 1986), dans lequel il énonce que « le Christ est l'axe de formation ». L'horizon christologique de la formation est mis en évidence d'une manière particulière pour l'après-noviciat, du fait que le processus de conformation au Christ peut trouver en cette étape qui dure plus longtemps que les précédentes une possibilité ultérieure de croissance et de plus grande identification, en découvrant en Christ ce qu'est sa propre identité. Dans la perspective d'un parcours initiatique, l'étape de l'après-noviciat reprend les caractéristiques du parcours mystagogique propre au parcours post-baptismal des chrétiens adultes. C'est dans cette optique que sont proposés pour cette étape des approfondissements, en particulier dans les domaines de l'Écriture Sainte, de la théologie spirituelle, de la liturgie, et aussi de l'histoire et de la spiritualité de l'Ordre. En vue de la consécration définitive à notre forme de vie, il est aussi recommandé que les frères concernés « soient employés à différentes formes d'apostolat et de travail, y compris domestique » (cf. 32,3).

Au sujet de l'étape de l'après-noviciat, il y a eu et il continue d'y avoir un débat houleux ces dernières années, dont témoignent aussi bien la Lettre sur la formation initiale *Ravivons la flamme de notre charisme !* de frère Mauro Jöhri (2008) que l'ensemble de l'itinéraire de réflexion qui a conduit à tracer les grandes lignes de la *Ratio formationis* récemment promulguée. L'après-noviciat doit être considéré comme le moment où les valeurs apprises pendant le noviciat doivent être approfondies et intégrées dans la vie de chaque frère profès temporaire dans les conditions du quotidien. C'est le temps où à l'enthousiasme des débuts doit évidemment succéder l'engagement patient d'une application quotidienne. L'objectif reste celui de la consécration définitive et de la consolidation d'une attitude de disponibilité inconditionnelle à la fraternité pour le bien et la croissance du Royaume de Dieu. Pour cette raison, nul ne peut ni ne doit être admis à la

profession perpétuelle, si les valeurs fondamentales, en plus d'être intégrés, ne sont pas également consolidées, de sorte que chaque candidat donne des garanties suffisantes de pouvoir vivre ses vœux avec engagement et sérénité.

Par rapport à cette étape, une question qui se pose souvent est celle des études, puisque dans plusieurs circonscriptions de l'Ordre elle coïncide, en tout ou en partie, également avec une formation de type académique, orientée, mais pas nécessairement, vers le ministère sacré. Comme on l'a vu, nos Constitutions affirment l'importance d'études qui visent avant tout à renforcer l'insertion dans la vie consacrée et à approfondir les différents aspects de notre charisme, en tenant compte du critère selon lequel le parcours de formation doit être le même pour tous les frères et cela indépendamment du choix de s'orienter ou non vers les ordres sacrés.

Au-delà de la question de l'opportunité de poursuivre des études académiques dans la phase de l'après-noviciat, la programme de formation doit présenter une claire vision de l'objectif de cette étape, et par conséquent, permettre d'identifier les modalités et les temps qui permettront le mieux de promouvoir une initiation progressive à notre vie et aux valeurs qui en sont le fondement, en tenant en compte d'une dimension « expérientielle » incontournable. Il est nécessaire de bien clarifier le but et les objectifs à atteindre, car en plusieurs circonscriptions de l'ordre il existe vraiment le risque de vouloir atteindre en même temps plusieurs objectifs : celui de la préparation à la profession perpétuelle et celui de la formation en vue des ordres sacrés, avant tout dans les régions où « de fait » l'orientation dominante, sinon presque entièrement exclusive, reste l'accès aux ordres en vue du ministère presbytéral. Par conséquent, comme le suggère le frère Mauro Jöhri, dans les cas où le programme de l'après-noviciat prévoit actuellement l'insertion d'une partie de la formation au travail ou au ministère, il est nécessaire d'évaluer sa mise en place et de vérifier dans quelle mesure elle correspond aux besoins de l'initiation à notre vie conformément aux Constitutions ; il faut avant tout préparer un programme qui garantisse efficacement la référence première à la consécration religieuse et à notre forme de vie fraternelle, en assurant de fait et en tout la même formation à tous les candidats (cf. Jöhri Rav. 35). Pour autant, on ne doit pas oublier ce qu'indique le n° 23 des Constitutions, où il est dit que « la préparation au travail et au ministère [donc aussi l'étude de la philosophie et de la théologie]... peut commencer pendant l'initiation » (23,4), concrètement au cours du temps de l'après-noviciat, qui conduit à la fin du chemin d'initiation.

Il s'agit clairement d'articuler de manière organique et structurée la dimension d'étude, prévue par les Constitutions (même selon des modalités de mise en œuvre différentes), et la dimension plus spécifiquement « expérientielle » d'une vie aux côtés des pauvres, d'une insertion dans des engagements pastoraux, d'une participation aux services domestiques et au travail manuel, moments de formation irremplaçables, à côté de toute la dimension de la vie de prière et de contemplation qui donne son souffle à la vie quotidienne. Cette dimension plus « expérientielle » ne peut pas demeurer quelque chose d'accessoire, éventuellement confié à une seule période de l'après-noviciat, mais doit accompagner le frère qui est en formation tout au long du déroulement de cette étape spécifique destinée à le mener à la profession définitive de notre vie. La vraie question à propos du déroulement de la formation durant de l'après-noviciat, revient finalement à « nous interroger sérieusement sur l'orientation du chemin à prendre pour atteindre

l'objectif : un don de soi total, joyeux et désintéressé en chacun des candidats à notre vie » ! (cf. Jöhri Rav. 36).

Une brève remarque sur la question de l'étude dans l'après-noviciat : le texte de la *Ratio formationis* surprend quelque peu, quand, se référant au n° 32,3 des Constitutions sur la question de l'étude dans l'après-noviciat, il affirme au n° 301 : « la formation de base, commune à tous les frères, doit comprendre l'étude introductive à l'Écriture sainte, à la théologie, à la liturgie, à l'histoire et à la spiritualité franciscaine (Const 32,3). Il est souhaitable qu'il y ait une reconnaissance académique des études faites, pour tous les frères qui, par la suite, poursuivront le parcours vers les ordres sacrés ». Il est assez singulier que, juste après avoir affirmé que la formation spécifique aux ordres sacrés – c'est-à-dire de fait le parcours académique qui prépare à l'ordination – ne doit pas (à juste titre) être confondue avec le chemin de l'initiation (cf. n° 296), on souhaite une reconnaissance académique des études – c'est-à-dire de l'Écriture Sainte, de la théologie, de la liturgie, de l'histoire et de la spiritualité – pour tous ceux des frères qui suivront ensuite le programme de préparation aux ordres sacrés ! Pour avoir cette reconnaissance, le niveau des études doit avoir la qualité requise pour un parcours académique qui se termine par l'obtention d'un diplôme. Le libellé du texte de la *Ratio* tient vraisemblablement compte de perspectives divergentes qu'on a cherché à intégrer.

À propos de cette présence d'une étude de type académique, de nature philosophique et théologique, dans le post-noviciat, je me permets d'exprimer ici une évaluation qui porte sur deux questions. Tout d'abord, l'étude reste un aspect de notre vie que les profès temporaires peuvent avoir l'occasion d'apprendre à vivre en même temps que tous les autres aspects, comme le demande le processus d'initiation. Certes, les études académiques avec leur rythme et leurs besoins dictent un ordre de priorité dans le calendrier des journées et des programmes de formation globaux. Mais cela n'enlève rien à leur fonction de défi et de maturation, qui, si elles sont bien comprises à la lumière de la foi et intégrées avec les autres aspects nécessaires, peuvent devenir une précieuse opportunité. De plus, la possibilité de vivre les études selon une « mesure élevée » peut contribuer au développement et à la maturation d'une conscience, obtenus par une méditation de plus en plus approfondie sur soi, son appel et son identité. Par ailleurs, si nous considérons de manière plus générale les besoins du monde actuel, il devient en fait de plus en plus urgent de retrouver la dimension sapientielle de l'étude (académique ou pas), une dimension qui appartient à notre histoire, et qui est étroitement liée, entre autres, à ce qu'exige l'évangélisation et la mission dans la société dans laquelle nous vivons, une société qui pose des défis et des questions auxquels nous sommes appelés à répondre. Les structures de l'après-noviciat peuvent être variées, le risque d'un aplatissement clérical est toujours présent, mais l'étude reste une précieuse opportunité pour notre vie et notre mission.

3.5 La profession de notre vie (n^{os} 33-36)

Le texte de l'article V tourne autour de la « grâce de la profession », offrant des réflexions théologiques sur la consécration et son signe extérieur, l'habit religieux (n^{os} 33 et 35), et des indications juridiques concernant le moment de la profession temporaire et de la profession perpétuelle, les facultés concernant la démission de l'Ordre et les

déroations qui y sont liées (n^{os} **34** et **36**). Nous nous arrêterons ici sur les deux numéros de facture plus théologique.

1. Le n^o **33** apporte d'importantes modifications au texte des Constitutions précédentes, en particulier au paragraphe 2, qui présente différentes perspectives de théologie de la vie consacrée, tout en maintenant presque sans changement le reste du texte. La profession religieuse est vue comme une « grâce », dans le fait qu'elle provient du mystère du Dieu trinitaire, et qu'elle est un chemin pour embrasser « une forme de vie qui entraîne vers la perfection de la charité ». Le texte souligne que cela a lieu « à un titre nouveau et spécial », voulant ainsi souligner que la consécration religieuse est greffée sur la « consécration » baptismale, comme le souligne également le Rite de la profession religieuse dans la question que le célébrant pose au profès : « Cher frère, vous qui êtes déjà consacré à Dieu par le baptême, voulez-vous être plus étroitement uni à lui au titre nouveau et spécial de la profession religieuse ? ».

Le paragraphe **33,2** présente l'action de l'Esprit dans la consécration religieuse, caractérisée à travers trois affirmations : 1) tout d'abord l'union au Christ lue selon la catégorie biblique fondamentale de l'alliance (« par une alliance particulière »), signalant ainsi d'une part l'initiative de Dieu, sa promesse, et d'autre part la valeur de la libre réponse de l'homme qui accepte de contracter une alliance avec le Christ ; 2) le fait d'être rendu participant du mystère du Christ tel qu'exprimé dans sa relation sponsale indissoluble avec l'Église « son Épouse », selon la perspective indiquée par le texte d'Ep **5,3** et dans la grande vision de la Jérusalem épouse qui descend du ciel prête pour son Époux (Ap **21,2s**) ; 3) troisièmement, sa situation « en un état de vie qui annonce déjà la résurrection à venir et la gloire du Royaume des cieux », élément qui souligne une fois de plus la valeur eschatologique de la vie consacrée, signe de l'accomplissement futur. La dimension christologique et la dimension eschatologique de la vie consacrée trouvent ici une spécification supplémentaire.

La voie royale pour « recueillir dans cette consécration des fruits plus abondants de la grâce baptismale » c'est, d'une part, la pratique des conseils évangéliques (cf. **33,3**), et d'autre part, la libération de tout obstacle pouvant « détourner de la charité parfaite, de la liberté spirituelle et de la parfaite louange de Dieu » (**33,4**). Enfin, le paragraphe **33,5**, tout en rappelant que la profession religieuse est « une grâce spéciale de Dieu dans la vie de l'Église » dont nous sommes appelés à bénéficier, souligne aussi que par elle « nous coopérons par notre témoignage » à la mission de salut de toute l'Église. Don et responsabilité sont ici affirmés dans leur lien indéfectible : au don de Dieu (la grâce de la profession) est unie la responsabilité d'un devoir (participation à la mission salvifique de l'Église). On pourrait dire aussi que la coopération à la mission ecclésiale est, au fond, le vrai don que Dieu nous offre à travers la consécration religieuse. D'où l'exhortation à se préparer « avec générosité », à la profession à travers une vie sacramentelle intense, une prière fervente et la grâce d'une retraite spirituelle (**33,6**).

2. Le n^o **35** des Constitutions s'arrête sur le sens de notre habit religieux, qui nous est remis lors de la célébration de la première profession (cf. **35,1**). Selon la Règle (2Reg **2,14-17** : EVT261) et l'usage de l'Ordre, les éléments propres de notre habit sont énumérés, à savoir « une tunique [de couleur châtain] avec capuce, [le cordon et les sandales ou,] et [pour un juste motif,] des chaussures. La barbe, élément caractéristique et identificateur des Capucins depuis des siècles, est replacée sous le critère de

pluriformité (35,2), ce qui reflète en quelque sorte la pratique actuelle et préserve la diversité des zones géographiques et des traditions. Les Ordonnances suggèrent au n° 2/14 l'utilisation de vêtements simples là où il n'est pas possible de porter l'habit propre de l'Ordre, laissant les Circonscriptions fournir des indications appropriées.

En mettant en relief la valeur de l'habit les Constitutions s'intéressent plus à mettre en évidence la valeur et l'importance des attitudes intérieures plus que l'élément extérieur, l'habit, qui veut en être le signe et le rappel. Le paragraphe 35,3, substantiellement nouveau, utilise pour cela la forme de l'habit de pénitence porté par François, pour qui le changement de tunique, revêtir un habit en forme de croix, était un signe extérieur de conversion, comme le rappelle le *Traité des Miracles* de Thomas de Celano (cf. 3C 2,2 : EVT 1744). Les Constitutions présentent l'habit comme ce qu'il était pour François, un « appel à la conversion » (l'habit de pénitence / conversion de François) à suivre le Christ crucifié (« en forme de croix »). De plus, l'habit est « signe de notre consécration à Dieu et de notre appartenance à l'Ordre » et il exprime notre condition de frères mineurs, dans la mesure où les vêtements que nous portons sont « un témoignage de pauvreté ».

Les deux derniers paragraphes sont émaillés de références bibliques en vue d'exhorter les frères à des attitudes de vrais mineurs. L'habit dont nous nous revêtons renvoie au fait « d'être revêtus du Christ, doux et humble ». La double référence à l'apôtre Paul, qui utilise l'image d'être revêtus du Christ (Rom 13,14 ; Gal 3,27), et à l'évangéliste Matthieu sur la douceur et l'humilité de Jésus (Mt 11,29) suggère que le fait de porter notre habit doit être le témoignage du fait de « ne pas [jouer] au mineur, mais [de l'être] réellement », dans la totalité de notre être, de notre discours et de notre action : « de cœur, en parole et en action ». Les « signes extérieurs d'humilité » que nous portons et présentons à ceux qui nous rencontrent et nous voient sont sans profit pour le chemin spirituel des autres (« salut des âmes »), s'ils ne sont pas animés par « l'esprit d'humilité » ; ils ne seraient alors qu'un signe d'hypocrisie (cf. 35,4).

D'où l'appel à engager toutes nos forces pour « devenir bons » et pas seulement à le paraître, à vivre une cohérence de parole et d'action. En convoquant ensemble deux textes pauliniens, à savoir l'invitation à ne pas agir dans un esprit de rivalité ou de vaine gloire, mais à considérer les autres supérieurs à soi-même dans une attitude d'humilité, selon le texte de Ph 2,3, et l'exhortation à « rivaliser dans l'estime mutuelle » de Rom 12,10, les Constitutions recommandent de se considérer « mineurs et soumis à tous », comme le commande la Règle (1Reg 11,1-9 : EVT 204-205 ; 2 Reg 2, 14-17 : EVT 261), et à accorder aux autres considération et honneur (cf. 35,5). En levant le regard vers Celui qui s'est volontairement soumis (cf. Ph 2,5-11), on perçoit qu'être mineur et soumis à tous n'est pas un acte de faiblesse ou de soumission psychologique, ni un renoncement à l'exercice de sa propre responsabilité, mais un acte de liberté, un geste libre par lequel on reconnaît qu'à l'origine le Christ lui-même « s'est soumis » à nous et pour nous, qu'il s'est soumis aux circonstances de l'histoire pour accomplir la volonté du Père et réaliser son dessein (cf. CPO VII 2a). Être soumis à toute créature est une décision souveraine et libre de correspondre totalement à celui qui s'est totalement donné à nous ; c'est donc une participation à sa seigneurie. Dans le libre choix de cette minorité et de cette « soumission », on saisit aussi toute la valeur de l'exhortation que Paul adresse aux chrétiens de Rome, celle de rivaliser dans l'estime mutuelle, c'est-à-dire de rivaliser pour faire arriver l'autre en premier, pour placer l'autre avant soi, en l'estimant et le reconnaissant dans son altérité.

3.6 Formation au travail et au ministère (n^{os} 37-40)

1. Les précédentes Constitutions avaient intitulé « La formation spéciale » cet article VI qui avait pour but de préparer les frères à la vie apostolique ou aux activités pratiques. Les Constitutions actuelles entendent réaffirmer l'égalité de dignité des frères fondée sur leur commune vocation, qui les engage tous et chacun à une préparation au travail et au ministère, sachant très bien que chacune de nos activités en accord avec notre charisme exprime la dimension apostolique de notre vie franciscaine. Par conséquent, le travail et le ministère (sacré) sont les deux domaines de l'activité des frères, qui contribue au rapprochement de tous les frères et aussi de leur formation. Ceci est exprimé dans le tout nouveau texte inséré comme premier paragraphe du n^o 37 : « appelés à vivre selon l'Évangile par une même consécration religieuse, nous sommes tous tenus, en imitant saint François et en suivant la tradition capucine, d'exprimer la dimension apostolique de notre vocation par le témoignage de vie donné en toutes les fonctions que nous remplissons dans l'obéissance et la communion fraternelle » (37,1).

Avant de nous engager dans l'analyse des perspectives offertes par l'article VI, il peut être utile de rappeler ce que la *Ratio formationis* énonce dans la section consacrée à la « formation initiale spécifique » (la *Ratio* utilise ce nom qui en soi n'est plus utilisé par les Constitutions). Partant du Code de Droit Canon selon lequel l'état de vie religieuse, par sa nature, n'est ni cléricale ni laïque (CIC 588,1), et a donc sa valeur propre indépendamment du ministère sacré (cf. VC 60), le n^o 298 souligne notre unique vocation de frère mineur, vécue dans ses expressions laïques ou cléricales. Au niveau de la formation, cela fonde non seulement l'existence d'un chemin commun pour tous les frères, mais aussi la possibilité de chemins distincts pour la formation au travail et au ministère : « l'identité de l'Ordre franciscain nous ramène à notre forme de vie évangélique, nous définissant comme Ordre de frères, et non pas comme une congrégation cléricale. Par conséquent, l'unique vocation de frères mineurs, vécue dans ses expressions laïques ou cléricales qui garantit à tous un parcours commun de formation, ouvre aussi la possibilité de chemins distincts pour la formation spécifique : un parcours pour ceux qui ont reçu le don de vivre la vocation religieuse selon la dimension presbytérale, et d'autres parcours pour ceux qui ont reçu le don de la vivre selon la dimension laïque (CPO VIII 42) » (RF 298).

Dans cette perspective, les Constitutions entendent appeler tous les frères à s'engager à « acquérir la formation adéquate aux services qui nous sont demandés », conscients de ce que saint François affirme avec force dans son Testament (*Test.* 21 : *EVT* 311) : « ceux qui ne savent pas travailler, qu'ils apprennent » (Cf. 37,2). De fait, comme le souligne le paragraphe suivant, « il est en effet difficile d'accomplir valablement un travail sans recevoir une formation spécifique appropriée » (37,3). Celle-ci est alors désignée comme un devoir qui incombe à l'Ordre, appelé à « aider chaque frère à développer la grâce de travailler qui est la sienne ». La « grâce » du travail (cf. 2Reg 5,1 : *EVT* 264), qui nous rappelle que le travail est une occasion d'expérimenter la présence du Seigneur dans notre vie personnelle, un « lieu théologique de la rencontre de Dieu » (cf. CPO IV 50), une « annonce prophétique de la présence de Dieu dans le monde et une source d'épanouissement humain et spirituel » (CPO VIII 6), se manifeste également dans le fait que le travail devient un facteur de soutien mutuel dans la vocation et de croissance dans l'harmonie et la communion fraternelle (cf. 37,4).

Le paragraphe 5 aborde plus directement le fond de la question de la « formation au travail et au ministère », programmée « de telle manière que les frères reçoivent, en fonction de leurs aptitudes personnelles et de leur vocation, une préparation adaptée aux divers services qu'ils devront assurer ». En vue de cela, « que certains apprennent les techniques d'un métier et que d'autres s'adonnent à des études pastorales, scientifiques, surtout sacrées » (37,5). Le texte, tel qu'il est formulé, semble présupposer l'équation : « travail » = travail manuel et pratique, « ministère » = apostolat qui nécessite des études pastorales et scientifiques, surtout liées au ministère sacré. La distinction entre « certains » engagés dans les techniques d'un métier et les activités pratiques et « d'autres » impliqués dans des études pastorales et scientifiques apparaît un peu trop nette, voire artificielle, du moment que la même personne peut avoir la possibilité de se préparer à l'un et à l'autre, exprimant de manière multiple la « grâce de travailler qui est la sienne », quelle que soit l'expression dans laquelle se vit sa vocation de frère mineur, laïc ou clérical.

Du point de vue de l'attitude avec laquelle vivre la préparation au travail et à l'apostolat, ainsi que leur exercice concret, le plus important c'est la référence au « véritable esprit de service » dans lequel la préparation doit se dérouler, en syntonie avec la consécration religieuse, d'autant plus en tant que « frères mineurs », intrinsèquement liés à cette dimension de service radical (cf. 37,6). L'attention revient à nouveau sur l'intégration harmonieuse de cette préparation au « programme de l'initiation » – lorsque cette préparation commence au moment de l'initiation, selon le texte des Constitutions du n° 23,4 – et sur la sauvegarde de la primauté de la vie fraternelle – un facteur à garder constamment à l'esprit et à assurer dans le chemin quotidien de nos fraternités.

2. Au n° 38 l'attention se porte avant tout sur l'attitude spirituelle à cultiver en tout et à désirer, c'est-à-dire « avoir l'Esprit du Seigneur et sa sainte opération » (38,1), recommandation récurrente de François dans ses écrits (cf. en particulier 2Reg 10,8 : EVT 269), ainsi que de nos Constitutions, qui l'évoquent à propos de la prière (cf. 45,7 ; 46,5) et du travail (cf. 80,1). Une fois que ce principe est admis, il en est de grande importance d'affirmer dans les deux paragraphes qui suivent et « qu'ils cherchent à devenir à la fois saints et compétents en cette grâce particulière du travail » (38,2), et « qu'ils se préparent à la vie apostolique avec méthode et courage tout en tenant compte de leur capacité ».

De même les paragraphes 4 et 5 consacrés aux études – quelle que soit leur nature – mettent l'accent sur la croissance de la vocation personnelle durant le temps où les frères, en s'adonnant à des études « éclairées et vivifiées par la charité du Christ » et « en parfaite harmonie avec le caractère propre de notre vie », cultivant leur intelligence et leur cœur, selon le désir de François que mentionnent tant de textes des Sources franciscaines (cf. LM 11,1 EVT 2340; 2Cel/ 102.194-195 : EVT 1589 et 1694-1697).

3. Le texte du n° 39 des Constitutions précédentes a été reformulé selon une nouvelle disposition des paragraphes, la suppression de plusieurs passages, quelques fusions et ajouts. Il commence judicieusement au premier paragraphe (qui était auparavant le paragraphe 4) par souligner que le « souci pastoral », propre à notre Ordre qui se caractérise comme « apostolique », doit imprégner et animer toute la formation ; le but est que « tous les frères, en disciples et prophètes de notre Seigneur Jésus Christ, puissent, chacun selon ses aptitudes, annoncer le Royaume de Dieu par l'action et la

parole, en fonction des nécessités pastorales de chaque région et du devoir missionnaire et œcuménique de l'Église » (39,1). Il s'agit d'un texte de grande envergure, qui, placé à juste titre au début du numéro, éclaire ce qui suit sur les études et rend raison des indications fournies. Le paragraphe 2 rappelle la valeur de la « doctrine franciscaine », féconde tradition de pensée qui doit autant que possible structurer et animer l'étude des disciplines philosophiques et théologiques, en ayant à cœur que par cette formation « les esprits s'ouvrent de plus en plus au mystère du Christ », vraie finalité des études théologiques. En ce sens, il est suggéré que cette formation se déroule dans les centres d'études de l'Ordre, provinciaux ou interprovinciaux, ou, lorsque cela n'est pas possible, en collaborant de préférence avec des Instituts franciscains ; dans tous les cas, en veillant toujours à « assurer une formation franciscaine et capucine adéquate » (39,3). Le dernier paragraphe, qui était en première position, dans le texte des précédentes Constitutions, concerne « les frères qui sont appelés aux ordres sacrés », qui doivent être formés en tenant compte de deux critères : d'une part selon les normes données par l'Église dans les différents textes relatifs à la formation des ministres sacrés, et d'autre part selon le caractère de notre fraternité. Ce deuxième critère est repris par la *Ratio formationis* au n° 299 : « il devient nécessaire (...) d'approfondir les modalités de vivre le sacerdoce à partir des exigences propres à notre identité charismatique, en tenant compte du caractère de notre fraternité ». L'unique sacerdoce de l'Église, lorsqu'il est conféré aux membres d'instituts religieux, doit pouvoir se conjuguer avec la spiritualité et la tradition de la lignée charismatique à laquelle le religieux appartient.

4. Le dernier numéro de l'article, le n° 40, concerne d'abord les formateurs appelés à accompagner la préparation au travail et au ministère ; à propos des agents de la formation il est simplement rappelé (cf. n° 40,1) que la responsabilité première de celle-ci revient aux frères qui sont en formation, car ils sont eux-mêmes les « principaux acteurs et les premiers responsables de leur formation », conformément à ce qui a déjà été énoncé au n° 25,4 dans les directives générales sur la formation.

Les trois derniers paragraphes concernent les frères en charge de l'enseignement, à qui pour leur service on suggère et propose les critères suivants : le témoignage de vie ; la promotion d'une communion de pensée et d'action entre eux et avec leurs étudiants ; l'adoption d'une méthode active dans l'enseignement et dans les entretiens avec les étudiants (40,2) ; le soin apporté à la préparation des leçons en harmonie avec le magistère ecclésial ; la mise à jour concernant leur discipline (40,3) ; l'engagement dans la recherche et la publication, en s'appuyant par exemple sur les instituts franciscains promus par l'Ordre (40,4).

5. Pour servir au chemin d'étude qui doit accompagner chaque étape de la formation initiale et se poursuivre dans la formation permanente, la *Ratio formationis* s'est dotée d'une annexe au titre évocateur : *Où est amour et sagesse, là ni crainte ni ignorance* (Adm 27,1 ; EVT 295) qui offre en vue d'une *Ratio studiorum* de l'Ordre (Annexe II) des pistes de réflexion, des indications d'objectif et des parcours. Les considérations préliminaires soulignent que « notre *Ratio Studiorum* a un caractère sapientiel ; l'objectif ultime de l'étude c'est la vie, c'est de savoir l'orienter vers la recherche du bien » (Annexe II, 3), c'est de savoir transformer ce qui a été appris en service (cf. Annexe II, 1). Pour replacer l'étude dans notre perspective charismatique, la lettre de saint François à Antoine nous offre d'ailleurs un horizon : l'esprit de prière et de dévotion (*LAnt 2 : EVT 383*).

En ce sens, ce qui est exprimé au n° **16** est particulièrement intéressant : à savoir que « face à une culture de la *pensée unique* (fortement idéologisée) et de la *pensée faible* (alimentée par le relativisme), ce qui constitue notre alternative c'est la *pensée humble*, qui s'offre, ne s'impose pas et s'enracine dans les principes du bien et de la gratuité. Notre proposition charismatique est une culture de la collaboration, de l'accord, de la rencontre, du service aux plus pauvres et aux plus marginalisés ». Une « pensée humble » qui est déclinée par le texte de l'annexe selon trois lignes directrices pertinentes : 1) penser ensemble, pour apprendre à construire la fraternité évangélique ; 2) affiner l'écoute, pour se mettre en écoute de la Parole de Dieu, puisque dans l'expérience franciscaine la contemplation nourrit l'étude et l'étude alimente la contemplation ; 3) ouvrir les yeux, pour vivre la compassion pour la douleur du monde et apprendre à regarder le monde depuis les périphéries, avec les yeux des pauvres (cf. annexe II, 17-19).

« L'étude selon la particularité de notre charisme se trouve finalement exprimée dans la synthèse suivante : la spécificité charismatique de l'étude pratiquée dans la perspective franciscaine, tient à ce que ses contenus et méthodologies doivent répondre à notre désir de contempler ensemble, en tant que frères mineurs, le mystère de la réalité, à partir des périphéries et avec les yeux des pauvres.» (annexe II, 20). Ces mots nous invitent certainement à réfléchir à de nouveaux paradigmes pour traiter la question des contenus et des méthodes de nos parcours d'études, en formation initiale et en formation continue.

3.7 La formation permanente (n°s 41-44)

1. Le dernier article du deuxième chapitre est consacré à la formation permanente. La récente révision a conservé le texte précédent, en y introduisant deux nouveaux paragraphes (les n°s **41,1** et **43,1**) et en apportant quelques retouches à d'autres. La *Ratio formationis* présente l'icône évangélique des deux disciples d'Emmaüs pour exposer la valeur de la formation permanente comme « la possibilité de renouveler sans cesse notre façon de recommencer notre formation et la nécessité de ne jamais la considérer comme terminée » (RF 182). Puisque la personne est sujette au renouvellement à tous les âges de la vie, « la formation permanente, comme processus toujours en acte, est une exigence intrinsèquement liée à notre vocation » (RF 182). C'est ce qui est exprimé dans le premier paragraphe du texte des Constitutions, qui renvoie à l'exhortation suivante de saint François: « Frères, commençons à servir le Seigneur Dieu, car jusqu'à présent c'est à peine si nous avons accompli quelque progrès ! (1C 103 : EVT 598) » (n° **41,1**).

Comme l'a indiqué avec vigueur le frère Mauro Jöhri, ministre général, le besoin d'une formation permanente est avant tout une question de fidélité à soi-même, aux choix posés, à ce qui a été promis, finalement à son « cœur » – au sens biblique du terme comme lieu de décision libre ; mais c'est aussi [une question] de fidélité dans l'épreuve, si elle est vécue comme un moment de vérité sur soi-même, lorsqu'il nous semble qu'il n'existe plus aucune évidence (Jöhri. Form.Perm. 2-4).

La formation à notre vie est permanente parce que jusqu'à la fin nous sommes tous, toujours « éducatibles » mais aussi, parce que la Vérité à laquelle nous sommes appelés à nous conformer est infinie. On peut dire que le signe que l'on est en route est précisément le désir et la demande de changer et d'approfondir. La figure de celui qui est « arrivé »

n'est pas une figure chrétienne. Parce que c'est le propre de la dynamique de la vérité, qui se donne à connaître dans la foi, d'être un itinéraire inépuisable. De ce point de vue, il y a formation permanente quand il y a une certaine capacité d'accorder à soi-même et à autrui la possibilité d'une croissance, quand il y a aussi une capacité de susciter le désir et une demande de bien pour soi et pour les autres. Quand on dit de soi ou des autres : « désormais il n'y a plus de changement possible », on commet une sorte de « meurtre ou suicide spirituel ».

Nous pouvons considérer le besoin et la responsabilité d'une formation permanente en gardant à l'esprit les trois aspects sous lesquels nous sommes appelés à la vivre et à nous l'approprier :

- *la formation permanente ordinaire*, qui est liée à la quotidienneté de la vie, aux relations et aux engagements qui composent la trame de notre vie à la fois *ad intra* et *ad extra* de la fraternité dans laquelle nous sommes insérés ;

- *la formation permanente extraordinaire*, qui comprend les cours, les réunions, les assemblées, les retraites spirituelles annuelles et les journées sur des sujets particuliers et avec des intervenants spécifiques, etc. ;

- *la formation permanente comme auto-formation*, une attitude de réflexion, d'étude, de mise à jour que chaque frère est appelé à adopter et à nourrir, après les années et les études de la formation initiale.

2. Le n° 41, dédié à la valeur de la formation permanente, souligne que celle-ci est liée en premier lieu au désir de se renouveler dans ce qui est au cœur de notre choix de vie de consacrés : le don de nous-mêmes. Qu'en second lieu, elle doit répondre à la mise à jour des activités, afin que la mission qui nous est confiée puisse être menée avec la compétence nécessaire, comme le dit le texte des Constitutions : « la formation permanente est le processus de renouvellement personnel et communautaire, d'adaptation cohérente des structures et des activités qui nous permet dans les situations concrètes de la vie quotidienne de toujours vivre notre vocation en conformité avec l'Évangile » (41,2).

Le paragraphe 3 reprend cette perspective en soulignant que « la formation permanente concerne la personne tout entière », qu'elle est un processus qui concerne toute la personne, durant toute sa vie, et se présente sous deux aspects : 1) « la conversion spirituelle par un retour continu aux sources de la vie chrétienne et à l'esprit originel de l'Ordre » ; cela doit trouver des moyens de réalisation sous différentes formes, « adaptée[s] aux temps et aux cultures », comme l'exige naturellement l'internationalisation croissante de l'Ordre ; 2) « le renouveau culturel et professionnel grâce à une adaptation pour ainsi dire technique aux conditions présentes » (41,3).

Puis le n° 42 dirige nos regards vers les destinataires de la formation permanente, qui sont tous des frères, et nous dit qu'« elle n'est rien d'autre qu'un développement continu de notre vocation » et qu'« en conséquence c'est sans nul doute un devoir et un droit pour chaque frère de prendre soin de sa propre formation permanente (42,1). « Un droit et un devoir de chaque frère, dont la promotion revient cependant aux ministres et aux gardiens, responsables de la formation au niveau de la circonscription ou du couvent, comme « devoir ordinaire et prioritaire de leur service pastoral » (42,2). Finalement l'exigence d'une formation permanente, qui sache se poursuivre à travers tous les âges, devient pour

les ministres et les autres formateurs un élément de l'éducation de ceux qui sont admis à l'Ordre, dans le souci d'éveiller en eux la conscience et la conviction d'avoir « durant toute leur vie, [à] travailler à leur propre formation ». Se croire pleinement préparé et équipé pour la vie, une fois la formation initiale terminée, est une forme de « présomption » insensée et vaine, et une paresse coupable, à laquelle aucun frère ne peut se considérer autorisé (42,3).

3. La lettre *Lève-toi et marche !* nous rappelle que chaque âge connaît ses défis (Jöhri, Form. Perm. 5-6). Le passage d'un âge à un autre (qui généralement n'est pas soudain) peut être vécu négativement comme crise et non comme opportunité de découvrir une façon particulière d'être véritablement une personne, à chaque saison de la vie. Il y en a qui affrontent le passage avec agilité, mais aussi d'autres qui peinent beaucoup ou qui refusent de faire le pas qu'ils sont tenus de faire. Chaque âge, en réalité, a sa signification, sa beauté, sa possibilité de maturation. Le Psaume 90,12 dit : « apprends-nous la vraie mesure de nos jours : que nos cœurs pénètrent la sagesse » ; la prière du psalmiste est au fond la demande d'une force qu'il ne peut pas trouver seul, celle d'accepter la vérité de l'énigme du Sphinx : quel est l'être qui marche à quatre pattes le matin, à deux pattes à midi et à trois le soir ? En ce sens, la formation doit pouvoir prêter attention aux différentes étapes de la vie et aux défis qui d'une manière ou d'une autre sont liés à elles.

La *Ratio formationis* propose une triple répartition des âges de la formation permanente (cf. RF 196).

1) Le *premier âge adulte*, caractérisé par une pleine insertion dans la vie fraternelle et l'activité apostolique après la profession perpétuelle et/ou l'ordination sacerdotale ; il représente une période en soi critique, marquée par le passage d'une vie guidée à une situation de pleine responsabilité dans l'action. Une identité plus claire de la personne et une plus grande intégration fraternelle marquent le début d'un âge ou d'une saison de la vie particulièrement riche et significative. On y expérimente ses capacités de relation et de travail et on y prend conscience de sa propre maturation face à de nouvelles tâches. Par ailleurs, il appartient à cette phase de devoir faire face à de nouvelles situations avec un enthousiasme que ne soutient pas encore l'expérience. Le monde intérieur, la vie de foi et les relations dans la fraternité, la capacité de travail apostolique sont des domaines où peuvent se présenter des obstacles, des difficultés et des échecs. Les crises possibles concernent en particulier l'estime de soi, l'utilité de son travail, les relations interpersonnelles parfois marquées par l'incompréhension des autres, la solitude, une certaine fatigue psychophysique. Ces années requièrent la proposition de formations qui renforcent et stimulent à la fois les énergies psychiques, l'attachement à la prière et à la vie fraternelle et qui orientent le frère vers les valeurs évangéliques, avec une prise de conscience plus forte et une adhésion plus généreuse. Dans cette première phase de pleine insertion dans la vie fraternelle et apostolique, on demande aux ministres provinciaux d'être particulièrement attentifs à offrir aux frères un accompagnement spécifique, personnel et communautaire, qui les aidera à vivre pleinement la jeunesse de leur amour et de leur enthousiasme pour le Christ (cf. en ce sens RF 206).

2) L'*âge adulte intermédiaire*, caractérisé par une « plénitude » de vie active et de témoignage. A cette époque de la vie, la structure de la personne peut atteindre un bon équilibre entre contemplation et service, entre force et compréhension, entre compétence et simplicité. Cette période connaît l'aboutissement de divers projets fraternels, ecclésiaux

et professionnels, et éprouve une alternance de satisfactions et de frustrations, en particulier dans la période de transition vers la fin de l'âge adulte. Le passage progressif, dans la vie de consécration et de service, des idées au concret, conduit à une plus grande recherche d'essentialité et d'intériorité. En même temps qu'à la croissance personnelle, la phase de l'âge mûr peut conduire au danger d'un certain individualisme, accompagné à la fois par la peur de ne pas être adapté à l'époque et par des phénomènes de raidissement, de fermeture, ou de relâchement. À ce stade, il est important de savoir gérer les possibilités positives de l'âge mûr. Vivre la désillusion et la perte d'enthousiasme, sentir une certaine lassitude dans les relations interpersonnelles, constater qu'on ne peut pas tout recommencer à zéro, sont des occasions de mûrir une plus profonde intériorité et une foi purifiée. Les initiatives de formation au cours de cette période peuvent viser à la qualification continue des compétences ; à la valorisation de la responsabilité vécue avec générosité ; à l'offre d'instruments pour élargir les horizons au-delà de toute fermeture sectorielle.

3) L'âge adulte avancé est caractérisé par un ralentissement de l'activité et un « passage de témoin ». Ce peut être un temps de bénédiction et de « sagesse » gardée et transmise aux nouvelles générations. C'est aussi un moment où les masques tombent plus facilement (volontairement ou non) et où l'on apparaît pour ce que l'on est. La perception de la fin comme une possibilité chaque jour plus concrète et le sentiment de se sentir dépassé par les jeunes générations peuvent créer des moments de souffrance. La perte d'énergie et l'appel à abandonner certaines tâches et présences auparavant perçues comme vitales, provoquent un sentiment de désarroi. Mais la souffrance intérieure et le désarroi sont autant d'opportunités pour un recentrement renouvelé sur l'essentiel et la valeur unique de sa propre vie de foi et de don.

Chaque âge de la vie a donc ses propres possibilités d'exprimer, de différentes manières, une « jeunesse de l'esprit », comme le rappelle le texte de *Vita consecrata* : « Il y a une jeunesse de l'esprit qui demeure dans le temps : elle est liée au fait que le sujet cherche et trouve, dans toutes les étapes de sa vie, une tâche différente à accomplir, une manière d'être spécifique, de servir et d'aimer » (VC 70).

4. Le n° 43 se concentre sur les moyens de formation, à partir du besoin que l'Ordre, en tant que tel, dispose de moyens de formation qui correspondent à notre charisme (43,1). Ce paragraphe, nouveau par rapport au texte des précédentes Constitutions, veut souligner la responsabilité institutionnelle de l'Ordre en ce qui concerne la formation permanente de tous les frères. Sans le préciser explicitement, il y a probablement ici une allusion à la *Ratio formationis* de l'Ordre, qui a maintenant été menée à bien avec sa récente promulgation. Chaque circonscription particulière est chargée d'émettre des normes (43,2) et d'établir des programmes de formation permanente, qui soient organiques, dynamiques et complets, capables d'embrasser « toute la vie religieuse vue à la lumière de l'Évangile et de l'esprit de fraternité » (43,3). La *Ratio formationis* suggère que chaque circonscription ou groupe de circonscriptions dispose d'un frère ou d'une équipe de frères responsables de la formation permanente (RF 208), qui puisse réfléchir et élaborer des propositions et des programmes, en synergie avec le Secrétariat Général de la Formation et les propositions offertes par cet organisme central à plusieurs niveaux (cf. RF 209).

Le texte des Constitutions stipule ensuite que la vie fraternelle quotidienne favorise la formation continue, dans la conviction que « la première école de formation » est justement « avec son rythme normal de prière, de réflexion, de convivialité fraternelle et de travail » (43,4). Précisément parce qu'elle est « permanente », la formation ne se réduit pas à des événements exceptionnels, « extraordinaires » (cours de perfectionnement, assemblées provinciales, retraites ou exercices spirituels, etc.). C'est la vie dans sa quotidienneté, dans son « ordinaire », qui est formatrice et notre vie se déroule au sein d'une fraternité, avec tous ses rythmes et toutes ses relations. Les moments de vie fraternelle sont des espaces de connaissance et de confiance fraternelles qui contribuent à notre croissance ; dans cette dimension, la vie quotidienne avec ses rythmes structurés ne doit pas être perçue comme une rigidité, mais comme un style de vie qui interpelle. Les moments de communication et d'ouverture de soi entre frères, les chapitres locaux et les rencontres fraternelles sont de précieux outils de formation permanente « ordinaire » : ils offrent une possibilité concrète de grandir en fraternité par l'écoute réciproque et le dialogue et de ne pas réduire notre vie ensemble à un simple hébergement sous le même toit.

Après avoir parlé des « moyens extraordinaires », c'est-à-dire des initiatives nouvelles ou renouvelées de formation permanente, qui existent au sein de chaque province, région ou conférence des supérieurs majeurs (43,5), le texte aborde le sujet du perfectionnement de la préparation au travail et au ministère dans des structures spécialisées : « que les ministres veillent à ce que des frères capables soient formés dans les instituts, facultés et universités, dans les sciences sacrées et les autres sciences comme aussi dans les divers métiers et professions, selon qu'ils le jugeront opportun pour le service de l'Église et de l'Ordre » (43,6). Dans les Constitutions précédentes, ce paragraphe figurait à l'article VI sur la « formation spéciale » (ex n° 39,7). Mais, après avoir repensé le contenu de la formation initiale, il a semblé plus cohérent et plus correct de placer la poursuite de la préparation au travail et au ministère dans le contexte de la formation permanente. C'est aussi dans ce contexte que le Collège international est recommandé, dans le but précis de « favoriser l'esprit de fraternité dans l'Ordre entier, de perfectionner la formation et de promouvoir la culture franciscaine » (43,7). Les bibliothèques et autres biens culturels de l'Ordre sont autant d'instruments de formation, qui doivent être protégés et valorisés en reconnaissance de leur fonction formatrice, en tant que témoignages de notre identité, de notre spiritualité et de notre action apostolique (43,8).

Le n° 44 conclut la partie consacrée à la formation permanente et l'ensemble du deuxième chapitre consacré à la vocation à notre vie et à la formation des frères. En créant comme un pont idéal entre le début et la fin du chapitre on rappelle le don de la vocation franciscaine-capucine à laquelle Dieu a appelé chaque frère, et par rapport à laquelle les Constitutions exhortent à s'engager à marcher dignement dans le don reçu (44,1). Il s'agit de « garder bien vivant, pour nous et pour les autres, le don de la vocation religieuse et de la persévérance », et de le rendre solide et ferme en coopérant avec la grâce divine, avec une prudente vigilance et avec la prière constante (44,2). Le texte indique que nous sommes responsables de notre vocation [et de notre persévérance], mais aussi de celle des autres (« pour nous et pour les autres ») ; c'est peut-être là le premier ministère fraternel.

En partant du texte paulinien de Rm **12,2**, dans lequel l'Apôtre exhorte à ne pas se conformer au « schéma » du monde, à ne pas assumer sa mentalité, le paragraphe **44,3** met en garde contre une chute dans « l'apostasie du cœur ». Celle-ci se manifeste « lorsqu'un frère, gagné par la tiédeur, garde sous l'apparence du religieux un cœur mondain, s'éloigne de l'esprit et de l'amour de sa vocation et s'abandonne à l'esprit d'orgueil et de sensualité de ce monde ». Il s'agit de se tenir éloigné de tout ce qui « a saveur de péché et d'affadissement de la vie religieuse », de ce qui l'affaiblit au point d'en faire une attitude extérieure sans plus aucune lumière ni passion. Ce texte reprend en substance un paragraphe déjà présent dans les Constitutions de 1925, qui attribue l'image de l'apostasie du cœur à saint Bernard de Clairvaux.

Par contraste positif, le paragraphe **44,4** nous exhorte à faire de notre mieux pour que, une fois quitté « le monde » – un certain type de mentalité que nous pourrions exprimer avec les paroles de François dans le Testament : « comme j'étais dans les péchés » (*Test 1 : EVT 308*) – , nous « n'ayons d'autre désir, d'autre volonté, d'autre joie que de suivre l'Esprit du Seigneur et sa sainte opération et de toujours lui plaire de telle sorte que nous soyons vraiment frères et pauvres, doux et avides de sainteté, miséricordieux et purs de cœur, en un mot, tels que par nous le monde puisse connaître la paix et la bonté de Dieu ». Cette conclusion du deuxième chapitre indique une « voie haute », nous exhorte à « une grande mesure », nous rappelle à la beauté et à la grandeur de notre vocation, à travers différentes expressions de saint François présentes dans les deux Règles (cf. *1Reg 17,17-19 : EVT 212 ; 22,9-10 : EVT 218 ; 2Reg 3,10-13 : EVT 263 ; 10,8 : EVT 269*) et imprégnées de « l'esprit des béatitudes » (« frères et pauvres, doux et avides de sainteté, miséricordieux et purs de cœur »). La conséquence de tout cela, « que par nous le monde puisse connaître la paix et la bonté de Dieu », semble pour ainsi dire sceller tout le Chapitre consacré à la formation des frères, indiquant sa vraie finalité : le témoignage rendu devant le monde, devant nos frères les hommes, au Dieu de paix et de bonté.

6. Au terme de ces réflexions sur le texte des Constitutions relatif à la formation permanente, il peut être utile de reprendre quelques observations offertes par le document de la Congrégation pour les Instituts de Vie Consacrée et les Sociétés de Vie Apostolique : *A vin nouveau, outres neuves. Depuis le Concile Vatican II, la vie consacrée et les défis encore ouverts. Orientations*. (3 janvier 2017).

Au sujet de la formation permanente, qui nécessite une attention particulière, ce document affirme d'abord dans son n° 35 que « la formation continue doit être orientée selon l'identité ecclésiale de la vie consacrée ». Cela signifie qu'il ne s'agira pas seulement de se tenir au courant des nouvelles théologies et des normes ecclésiales ni même des nouvelles études relatives à sa propre histoire et à son propre charisme, mais en premier lieu de « consolider, ou souvent même de retrouver sa juste place dans l'Église au service de l'humanité ». C'est le sens et la valeur de témoignage de notre Ordre dans l'Église et dans le monde qui doivent être toujours repris et vérifiés.

En second lieu il faut néanmoins admettre que, tout en reconnaissant que « nous sommes tous convaincus que la formation doit durer toute la vie », on peine à imposer « une culture de formation permanente », en raison d'une mentalité partielle et réductrice par rapport à la formation permanente. En termes de pratiques pédagogiques, il est difficile, au niveau individuel et communautaire, de trouver des parcours concrets, qui

fassent de la formation permanente un réel chemin de croissance dans la fidélité créatrice avec des retombées appréciables et durables dans la vie concrète.

Surtout – et le document l'affirme clairement – « on peine à accepter l'idée que la formation n'est vraiment continue que si elle est ordinaire, et s'effectue dans la réalité de tous les jours. Il existe encore une interprétation faible ou sociologique de la formation continue liée à un simple devoir de mise à jour ou à l'exigence éventuelle d'une reprise spirituelle et non d'une attitude continue d'écoute et de partage des appels, des problématiques et des horizons » (AVN, 35).

Il s'agit des considérations que ce document propose au niveau général de la vie consacrée, mais nous pouvons facilement nous y reconnaître ; on peut aussi les accueillir et les faire nôtres comme une invitation à ne pas s'arrêter, mais à toujours reprendre le chemin, à accomplir clairement un pas en avant dans notre engagement de vie, selon les mots mêmes du Seigneur : « Lève-toi et marche ! » (Mt 9,5).

4. En conclusion

Arrivés au terme de ces notes et réflexions sur le chapitre consacré à la formation au sein de notre Ordre, suggérons quelques éléments pour esquisser une conclusion.

La lecture du texte des Constitutions pourrait donner l'impression d'une certaine idéalisation des facteurs clés du parcours de formation au sein de la fraternité capucine. Il est indéniable qu'un texte tel que celui des Constitutions – on pourrait en dire autant de la *Ratio Formationis* de l'Ordre – se propose d'identifier les « idéaux-objectifs » auxquels tendre, donc propose de viser haut – et comment pourrait-il en être autrement, compte tenu de nos sources d'inspiration ? Il est normal aussi qu'il soit à même de susciter l'enthousiasme. Il serait malgré tout de peu d'utilité si le processus de formation ignorait les difficultés de formation dans le contexte actuel. Pour y mettre l'accent, on ne peut cacher que la vie dans nos fraternités est parfois pénible et peut faire hésiter ceux qui abordent notre vie ; que l'adhésion à un parcours vocationnel exige des jeunes – conjointement à l'œuvre de la grâce de Dieu – une décision existentielle radicale et à contre-courant, pas toujours évidente ; que la *sequela*, à laquelle nous sommes tous appelés, est celle du Crucifié-Ressuscité, où la fonction formatrice de la « croix » ne peut être contournée ou édulcorée, mais [doit être] reconnue et acceptée en pleine conscience dès le début du parcours de formation. La beauté du travail se rapportant à la formation, que les Constitutions cherchent à décrire et à motiver, ne doit jamais être dissociée de sa complexité. La vie consacrée n'est pas de ces options humaines naturelles qui jaillissent spontanément, en particulier dans la culture actuelle.

Dire cela ce n'est pas « saborder l'espérance » en méconnaissant la valeur et la beauté du défi éducatif, bien au contraire. La « complexité » objective du travail se rapportant à la formation nous appelle à reconnaître à la formation (permanente et initiale) sa valeur de « vérification » de la performativité du propos de « vivre selon la forme du Saint Évangile » au niveau de sa vie et de son humanité. Il apparaît décisif qu'au niveau du parcours de formation on soit aidé à saisir et à expérimenter que la vie à la suite du Christ, la vie évangélique comme conformation à Lui au sein du charisme franciscain-capucin, est le facteur, le principe d'une authentique « personnalisation », comme

compréhension de sa propre identité et de sa propre mission, qui constitue la possibilité d'un épanouissement de son humanité.

Le défi de la formation réside donc peut-être avant tout dans la capacité de vérifier concrètement, dans le rapport à la réalité et aux circonstances de la vie, que vivre selon la forme de l'Évangile (la *sequela Christi*) c'est vraiment le projet le plus désirable, ce qu'il y a de plus favorable à la vie. La formation est appelée à participer à l'émergence de toute l'humanité du sujet, qui s'exprime et est valorisée par l'adhésion à une tâche. Lorsque, dans le concret de la vie, cette vérification de la performativité de l'Évangile fait défaut – de telle manière que l'on puisse dire avec liberté et réflexion : « c'est cela que je veux, c'est cela que je cherche, c'est cela que je désire faire du plus profond de mon cœur » (cf. 1C22 ; EVT 491) – tôt ou tard la vie nous en demandera des comptes. Le signe que la *sequela* du Christ, dans la forme de vie qui nous a été donnée, est un véritable facteur de personnalisation, à l'œuvre dans tous les éléments de notre humanité, c'est l'expérience de la joie, de cette paix ultime qui accompagne aussi les inévitables moments de fatigue et de sacrifice, comme en témoigne admirablement François d'Assise. La signification et la valeur d'un texte comme celui des Constitutions – et maintenant aussi comme celui de la *Ratio formationis* – résident également dans sa capacité à accompagner et soutenir une telle vérification.

François a indiqué à tous ses « disciples » une grande route, à laquelle nous avons été invités par grâce et à laquelle nous nous sommes livrés en toute liberté, parce qu'elle nous a convaincu d'être un chemin de vie. Pour que « la vie selon l'Évangile » porte du fruit, il importe de toujours la remettre en question en se confrontant avec le charisme et avec ceux qui aujourd'hui en portent le plus la responsabilité. Nous participons à cette histoire comme des « héritiers » : mais pour être véritablement « héritiers » du charisme, il faut en être « les fils » (cf. Rm 8, 14-17) ; et pour être fils, il faut se laisser engendrer par le charisme même que nous avons reçu. Personne n'engendre s'il n'est continuellement engendré, s'il ne se laisse toujours engendrer. Les Constitutions nous invitent à reconnaître la richesse qui nous est donnée par notre charisme franciscain-capucin. Le charisme est une ressource, un don généreux de l'Esprit, pour que la vie s'accomplisse, porte du fruit et soit toujours plus déterminée et heureuse dans la suite de Jésus-Christ et dans l'édification de l'Église aujourd'hui, selon ses besoins.