

UNIVERSITÉ D'ORLÉANS

Dossier pour l'obtention de l'habilitation à diriger des recherches

Sylvain Piron

RECHERCHES D'HISTOIRE INTELLECTUELLE
DES SOCIÉTÉS MÉDIÉVALES

Troisième volume

Volume 1 : Présentation et synthèse

Volume 2 : Questions scolastiques

Volume 3 : Questions franciscaines

Volume 4 : Poésie et prophétie

Volume 5 : Économie et politique

Table des matières

I. Les procès contre Olivi et Roquetaillade

7

15. Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi : enquête dans les marges du Vatican 11
- Vue d'ensemble* 12
 - I. Genèse et déroulement de la censure de 1283 14
 - L'écho des polémiques languedociennes* 15
 - Préparation de la Littera septem sigillorum* 22
 - Le cod. Borgh. 322 et la préparation du Rotulus* 25
 - Le pouvoir des maîtres face aux droits de la conscience* 30
 - II. Bonagrazia de Bergame face à Ubertain de Casale 34
 - Pontificat de Clément V* 37
 - Préludes au concile de Vienne : l'appel du 1er mars 1311* 38
 - Dicta doctrina sectas habet periculosas* 42
 - Les ambiguïtés du concile de Vienne* 45
 - Pontificat de Jean XXII* 47
 - L'orthodoxie personnelle d'Olivi et ce qu'il advint de ses cendres* 49
 - Lenteurs pontificales et activisme franciscain* 51
 - Le procès contre Guillaume de Gignac (1320-1321)* 56
 - Le pape et les inquisiteurs* 59
 - Fin de partie* 63
 - Conclusions* 69
16. Un cahier de travail de l'inquisiteur Jean de Beaune
- Un « ancien manuscrit de l'inquisition de Carcassonne »* 73
 - Trois documents préliminaires* 75
 - Un manuscrit de la procuration de l'ordre franciscain* 75
 - Les cahiers de l'inquisiteur* 77
 - Une consultation de Michel Lemoine* 77
 - Notes de Jean de Beaune* 78
 - Un chapitre de Bernard Gui* 80
 - Une lettre de Jean de Beaune à un évêque de Languedoc* 81
17. Bonagrazia de Bergame, auteur des *Allegationes* sur les articles extraits par Jean XXII de la *Lectura super Apocalipsim* d'Olivi 83

TABLE DES MATIÈRES

| | | |
|-----------------------------------|---|-----|
| 18. | Un avis retrouvé de Jacques Fournier | 101 |
| | <i>Description du texte</i> | 102 |
| | <i>Sur l'intelligence spirituelle du troisième âge</i> | 103 |
| | <i>Sur les articles des maîtres</i> | 107 |
| | <i>Structure d'ensemble</i> | 111 |
| | <i>Identification de l'auteur : Jacques Fournier ?</i> | 112 |
| | <i>Jacques Fournier et les béguins</i> | 116 |
| 19. | L'ecclésiologie franciscaine de Jean de Roquetaillade | 119 |
| 20. | Le <i>Sexdequiloquium</i> de Jean de Roquetaillade | 131 |
| | <i>Histoire et description du manuscrit</i> | 131 |
| | <i>Circonstances de rédaction</i> | 134 |
| | <i>Date du Sexdequiloquium</i> | 136 |
| | <i>Auto citations</i> | 137 |
| 21. | La consultation demandée à François de Meyronnes sur la <i>Lectura super Apocalipsim</i> | 141 |
| | <i>Étapes du procès</i> | 141 |
| | <i>Identification de l'auteur</i> | 144 |
| | <i>Structure de l'avis</i> | 147 |
| | <i>Un ajout à la liste des articles</i> | 149 |
| | <i>(Encore) une bulle perdue</i> | 151 |
| | <i>Les articles extraits par Jean XXII</i> | 154 |
| 22. | Jean de Roquetaillade ou la dissidence par l'obéissance | 159 |
| II. Disputes franciscaines | | 177 |
| 23. | La pauvreté dans l'expérience et la réflexion franciscaines | 179 |
| 24. | Les écrits de frère Léon | 193 |
| | <i>Léon, scribe, confesseur et gardien de la mémoire de François</i> | 194 |
| | <i>À la recherche des « rouleaux » de frère Léon</i> | 196 |
| | <i>Identification des écrits de Léon</i> | 199 |
| 25. | Un couvent sous influence. Santa Croce autour de 1300 | |
| | | 207 |
| | 1. <i>Le notaire du couvent et l'exécution des testaments</i> | 209 |

| | |
|--|-----|
| 2. <i>L'attachement aux lieux</i> | 215 |
| 3. <i>La provenance des frères de Santa Croce</i> | 217 |
| 4. <i>La mobilité liée aux études</i> | 220 |
| 5. <i>Formation et domination d'une élite conventuelle</i> | 222 |
| 6. <i>Possessions de livres, accueil des usuriers</i> | 228 |
| <i>Conclusions</i> | 231 |
| | |
| 26. La critique de l'Église chez les Spirituels languedociens | 235 |
| <i>Le joachimisme franciscain</i> | 237 |
| <i>La postilla super Danielelem de Barthélemy Sicard</i> | 241 |
| <i>Les béguins</i> | 251 |
| | |
| 27. Le mouvement clandestin des dissidents franciscains au milieu du XIV^e siècle | 257 |
| <i>Difficultés historiographiques</i> | 258 |
| <i>Fratricelles et Observants</i> | 259 |
| <i>Fratricelles et Michaelistes</i> | 260 |
| <i>Questionnements partagés et lignes de fracture</i> | 262 |
| <i>Le récit de Jean de Roquetaillade</i> | 265 |
| <i>Des vallées du Dauphiné aux cavernes de Calabre</i> | 266 |
| <i>Poursuites élargies</i> | 269 |
| <i>Chronique de la vie clandestine : le manuscrit</i> | 271 |
| <i>Chronique de la vie clandestine : le récit</i> | 274 |
| <i>Barons romains et fraticelles</i> | 277 |
| <i>Le « pseudo-pape » des fraticelles</i> | 278 |
| <i>Ceux « du ministre » et ceux « de l'évêque »</i> | 283 |
| <i>Conclusion</i> | 285 |

PRÉSENTATION

Les travaux réunis dans ce volume concernent globalement les débats autour de ce qu'il est convenu d'appeler, en suivant la formulation précieuse adoptée par Roberto Lambertini, la question de l'« identité franciscaine ». Les frères mineurs ne sont pas tout à fait des chrétiens comme les autres. Leur expérience passe en effet par une médiation supplémentaire. S'ils ont un lien privilégié à l'humanité du Christ, c'est à travers le prisme de François qu'ils se rapportent à lui. Cette situation privilégiée leur donne un complexe de supériorité et une responsabilité à l'égard de l'ensemble de l'Église.

Ces textes ont été disposés en deux parties. Dans un premier temps, on suivra le fil d'une enquête sur les procédures menées contre Pierre de Jean Olivi, en respectant à peu de choses près l'ordre chronologique de leur rédaction. L'un des intérêts de ce travail tient aux rebondissements inattendus d'une recherche. La seconde partie expose plus généralement la question de la pauvreté franciscaine et de la mémoire du saint fondateur, avant d'examiner tour à tour des expressions si nettement contrastées de l'expérience franciscaine que l'historien peut se demander, comme le faisaient déjà les acteurs de ces conflits mais plus pacifiquement qu'eux, ce que ces frères aux profils si différents avaient en commun.

I.

LES PROCÈS CONTRE OLIVI ET ROQUETAILLADE

L'un des principaux chantiers qui m'a occupé au cours de ces dix dernières années a concerné les procès posthumes menés contre Olivi et les Spirituels franciscains. Ces travaux ont eu une portée bien plus large, puisque c'est par cette voie que j'ai abordé les débats ecclésiologiques et politiques de la première moitié du XIV^e siècle aussi bien que la question du joachimisme et de l'usage de prophéties. Rétrospectivement, il est plaisant de constater qu'il a fallu une demi-douzaine d'articles pour venir à bout de ce dossier, alors que j'avais au contraire fait initialement le choix de rassembler tout ce qui pouvait se dire à ce sujet dans un unique texte de synthèse.

Le premier article possède un statut particulier, en raison de sa taille et du temps que j'y ai consacré. Il prend le contrepied de la thèse, dont il constitue la refonte, totalement réécrite et notablement enrichie, d'une partie du premier chapitre. Après avoir rédigé très vite des centaines de pages en quelques mois, sans aucun souci de forme, j'ai souhaité écrire lentement, en soignant davantage le style et en prenant le temps de rassembler toutes les données disponibles. Les matériaux les plus neufs étaient les annotations figurant dans les manuscrits utilisés lors des différentes phases des procédures contre Olivi, conservés au Vatican et étudiés lors d'un

TABLE DES MATIÈRES

séjour à Rome en février 1997. La rédaction a débuté en septembre 1999 à Paris. Elle a repris en mars 2000 à Budapest. Outre les documents récoltés auparavant, l'essentiel de la documentation disponible sur place se limitait aux *Miscellanea* de Baluze conservés à la Bibliothèque nationale Szechenyi, que j'ai donc soumis à une investigation en profondeur. Plusieurs raisons ont fait que je n'ai pu, comme il était prévu, remettre aux *Mélanges de l'Ecole française* une version définitive de mon travail avant la fin de mon séjour au Collegium Budapest. La seconde partie de l'article avait pris comme fil narratif l'attribution des annotations du cod. Borgh. 358 à la main de Bonagrazia de Bergame. Eva Luise Wittneben, qui travaillait aux mêmes dates à une thèse sur l'avocat franciscain, était parvenue par d'autres moyens au même résultat. Il me fallait donc attendre la publication de son travail et reprendre la narration en adoptant une nouvelle intrigue. Par ailleurs, le vol de l'ordinateur portable sur lequel je travaillais (et des disquettes de sauvegarde judicieusement conservées dans le même sac) m'a fait perdre le dernier état du travail et une partie de mes notes de lecture. Je ne me suis replongé dans ce dossier qu'au cours de l'année 2005, en parallèle au travail de relecture de l'édition de la *Lectura super Apocalypsim*. La rédaction de cet article a finalement été menée à son terme au cours de l'été et de l'automne 2006.

Auparavant, j'avais repris l'exploration des dossiers réunis par Étienne Baluze, en cherchant à retrouver dans les fonds de la Bibliothèque nationale les manuscrits qu'il avait employés. C'est sous cet angle qu'a été conçu un dossier de textes et d'éditions pour le deuxième numéro d'*Oliviana*, préparé en 2005 et publié au printemps 2006¹. L'article consacré aux cahiers de l'inquisiteur Jean de Beaune a été conçu en fonction de cette trame.

Avant mon départ de Budapest, j'avais réussi à extraire de mon œuvre en chantier un résultat notable qui aurait risqué de passer inaperçu en demeurant enfoui dans l'ensemble. L'identification de la main de Bonagrazia de Bergame dans les marges du cod. Borgh. 358 permettait de lui attribuer une intervention remise à Jean XXII en 1325, dans un geste de réconciliation qui fut par la suite soigneusement gommé par l'intéressé. Répondant à une proposition, il m'a semblé approprié de l'offrir pour les mélanges réunis en hommage à Cesare Cenci.

Lorsque j'ai repris l'enquête, j'ai enfin pris l'initiative de vérifier un manuscrit dont j'avais noté les références bien plus tôt mais que j'avais jusque-là négligé. Heureux d'en découvrir le contenu, je l'avais fièrement annoncé à Robert Lerner. Or ce dernier connaissait déjà ce manuscrit d'Avignon et en avait identifié l'auteur bien avant moi. Il m'avait même fourni quelques mois auparavant des indices en me transmettant quelques feuillets d'un manuscrit de Johannes Hiltalingen dans lequel figuraient plusieurs citations des critiques de Benoît XII contre Olivi. Il est toujours excitant d'identifier un nouveau texte d'un personnage aussi important que Jacques Fournier. Dans le cas présent, le plaisir de la découverte était mêlé au sentiment curieux d'avoir été manipulé, au sens propre du terme. Initialement insérée dans l'article d'ensemble, cette section en a été séparée au dernier moment pour l'alléger et être publiée à part.

Je pensais alors en avoir fini avec ce dossier. La note critique consacrée à l'édition du *Liber ostensor* est placée ici à titre d'anticipation de la découverte qui

¹ Je n'ai pas repris ici « Michael Monachus. Inquisitoris sententia contra combustos in Massilia », *Oliviana*, 2, 2006, mis en ligne le 27 juin 2006, URL : <http://oliviana.revues.org/index33.html>

allait survenir quelques mois à peine à après la parution du numéro de *Franciscan Studies*. Les deux articles de présentation du *Sexdequiloquium* ont été rédigés pour *Oliviana*, environ sept mois après la découverte². Le premier offre une vue d'ensemble du traité et met en avant les nouveautés que ce texte apporte à notre connaissance de Roquetaillade. Le second se charge d'identifier l'intervention de François de Meyronnes à laquelle répond le traité. C'est dans ce cadre qu'a finalement été menée à son terme la reconstitution de la dernière phase du procès contre la *Lectura super Apocalipsim*. On trouvera en annexe une reconstitution de la liste des articles que Jean XXII aurait extrait lui-même de l'ouvrage examiné.

À dire vrai, la recherche n'est pas encore totalement achevée puisqu'il reste à analyser et comprendre la provenance d'un dernier document. Une compilation d'extraits de la *Lectura*, identifiés sous le titre de *Articuli abstracti de scriptis suis ab impugnatoribus*, figure dans deux manuscrits importants³. Un examen détaillé montre que ces articles sont en réalité un montage de différents passages de la *Lectura*, qui ne correspondent pas aux articles extraits à différents moments lors de l'examen du texte par des commissions pontificales, mais présentent une ressemblance très lointaine avec les extraits choisis par Nicolas Eymerich dans son *Directorium inquisitorum*, ressemblance qui pourrait n'être que le fruit d'une coïncidence. À ce stade, il m'est encore impossible de déterminer si ces *articuli* ont été excerptés par des adversaires, ou au contraire par des partisans d'Olivi, composant pour leur usage un bref résumé des thèses les plus saillantes de la *Lectura*.

Le texte qui clot l'enquête prolonge les présentations du *Sexdequiloquium* en insistant sur la situation dans laquelle est placé l'auteur, contraint d'écrire au sujet d'une œuvre dont le décret de condamnation a été perdu. Plus généralement, la question posée ici est celle de la montée en puissance de la papauté au XIV^e siècle comme instance de contrôle de la production théologique.

² Une première présentation a été rédigée en juin 2008 pour la *Revue d'histoire des textes*.

³ Firenze, Bibl. Medicea-Laurenziana, Plut. 31 sin 3, fol. 175rb-va et Torino, K2 IV 13, fol. 129v-131r.

TABLE DES MATIÈRES

Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi

Enquête dans les marges du Vatican*

Sylvain PIRON

Dans l'histoire des censures médiévales, le franciscain Pierre de Jean Olivi se distingue par l'acharnement peu commun – Ubertain de Casale parle à ce propos d'une *magna furia*¹ – déployé contre sa personne et ses écrits durant près d'un demi-siècle. Censuré par deux fois au sein de son ordre, puis réhabilité, il s'est trouvé placé après sa mort au centre d'un interminable conflit qui, en dépit du renouvellement des adversaires et du déplacement des lignes de fracture, n'a cessé de porter, à un titre ou un autre, sur la lecture de ses œuvres et leur orthodoxie, chacune des parties sollicitant tour à tour l'intervention de la papauté qui prononça pour finir, en 1326 seulement, une condamnation de sa *Lectura super Apocalipsim* (dont le texte n'a jamais été retrouvé), alors que sa

tombe qui avait servi à Narbonne de point de ralliement aux Spirituels et béguins de Languedoc avait été depuis longtemps détruite et ses ossements exhumés².

L'histoire de cette persécution a déjà fait l'objet de nombreux travaux³. Pourtant, l'une de ses sources les plus intéressantes, quoique connue depuis longtemps, n'a pas encore reçu toute l'attention qu'elle mérite. Les censeurs et critiques d'Olivi ont en effet laissé des traces de leurs lectures dans les marges de plusieurs manuscrits, à présent conservés dans le fonds Borghese de la Bibliothèque Apostolique Vaticane. Cette étude visera à compléter la compréhension des procédures menées contre le théologien franciscain à la lumière de ces matériaux⁴. Pour la plupart, ces inter-

*. Une première version de cet article a été rédigée au printemps 2000, à l'occasion d'un séjour post-doctoral au Collegium Budapest/Institute for Advanced Study. Robert Lerner vient au premier rang des nombreuses personnes que je dois remercier pour leur aide et leurs conseils fournis durant sa lente maturation.

1. Ubertain de Casale, *Declaratio*, éd. F. Ehrle, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* [désormais abrégé : *ALKG*], 3, 1887, p. 192 : *ipsi qui excandescere contra ipsum ex magna furia se ostendunt*. Ubertain emploie ailleurs l'expression *magna rabia*.
2. Dans ce qui suit, le terme « Spirituels » est employé dans un sens restreint, réservé au groupe de frères zélés du Midi entrés en conflit ouvert avec le reste de l'ordre après le concile de Vienne et persécutés à partir de 1317.
3. La meilleure présentation d'ensemble est offerte par D. Burr, *The Persecution of Peter John Olivi*, Philadelphie, 1976, trad. fr. F.-X. Putallaz, *L'Histoire de Pierre Olivi. Franciscain persécuté*, Paris-Fribourg, 1997. Voir en outre, F. Ehrle, *Die Spirituellen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen*, dans *ALKG*, 1, 1885, p. 509-569; 2, 1886, p. 106-164; 3, 1887, p. 553-623; 4, 1888, p. 1-200 et Id., *Zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*, dans *ALKG*, 2, 1886, p. 353-416; J. Koch, *Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte*, dans *Scholastik*, 5, 1930, p. 489-520 et Id., *Der Prozess gegen die Postille Olivis zur Apokalypse*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 5, 1933, p. 302-315, repris in Id., *Kleine Schriften*, II, Rome, 1973, p. 191-223 et 259-274; A. Maier, *Per la storia del processo contro l'Olivi*, dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 5, 1951, p. 326-339, repris in Ead., *Ausgehendes Mittelalters*, II, Rome, 1967, p. 239-253; E. Pásztor, *Le polemiche sulla Lectura super Apocalypsim di Pietro di Giovanni Olivi fino alla sua condanna*, dans *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo*, 70, 1958, p. 365-424; Ead., *Giovanni XXII e il Gioachimismo di Pietro di Giovanni Olivi*, in R. Manselli (éd.), *Ricerca sull'influenza della profezia nel basso Medioevo*, Rome, 1973, p. 81-111; R. Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza*, Rome, 1959, trad. fr. J. Duvernoy, *Spirituels et béguins du Midi*, Toulouse, 1989; D. Burr, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*, University Park, 2001.
4. F. Ehrle, *Petrus Iohannis Olivi, sein Leben und seine Schriften*, dans *ALKG*, 3, 1887, p. 409-552, est le premier historien qui ait pu exploiter ce fond. Les volumes sont décrits par A. Maier, *Codices Burghesiani Bibliothecæ Vaticanæ*, Vatican, 1952. J. Koch, *Die Verurteilung* (cit. n. 3), a procédé à l'examen le plus poussé de ces manuscrits, mais n'a publié que des conclusions lapidaires et non le détail de son enquête.

ventions concernent la censure prononcée en 1283; leur examen détaillé permettra de proposer de nouvelles hypothèses quant au déroulement et à la signification de cet épisode. Le cod. Borgh. 358 y est parfois associé; comme on le verra dans la deuxième partie de ce travail, les annotations critiques qu'il comporte sont bien plus tardives, puisqu'elles représentent pour l'essentiel l'usage qu'a fait de ce volume, durant une quinzaine d'années, de 1311 à 1325, Bonagrazia de Bergame, l'un des principaux acteurs de la persécution posthume d'Olivi.

C'est en premier lieu la nécessité d'établir une distinction entre ces deux séries d'annotations qui a conduit à reprendre, comme d'un seul tenant, un demi-siècle de polémiques oliviennes. Mais cette mise en perspective peut également se justifier pour des raisons de fond. Il n'est ainsi pas inutile de rappeler, en préalable, de quelle façon les ambiguïtés logées au sein de la procédure menée en 1283 ont permis que la question de l'orthodoxie d'Olivi soit si souvent relancée.

VUE D'ENSEMBLE

Davantage qu'une condamnation doctrinale qu'elles n'avaient pas l'autorité de prononcer, les autorités franciscaines avaient pris à son encontre des sanctions disciplinaires, appuyées sur une consultation des théologiens de l'ordre, face à laquelle, faute de la tenue d'un véritable procès, l'accusé ne put protester qu'après coup, par une longue apologie rédigée en 1285 qui ne reçut jamais la réponse qu'elle réclamait⁵. Lorsque les sanctions furent levées deux ans plus tard, l'intéressé retrouvant un poste d'enseignant dans un

studium generale de l'ordre et la diffusion de ses textes étant de nouveau autorisée, rien ne vint le disculper des accusations portées contre lui – comme ce fut par exemple le cas pour Gilles de Rome, réintégré à l'université de Paris en 1286 – si ce n'est que le chapitre général de Montpellier (1287) se tint pour satisfait des déclarations qu'il prononça sur le thème le plus explosif du dossier, la doctrine de *l'usus pauper*. Or, faute d'être accompagnée d'une annulation de ces charges, la réhabilitation dont il jouissait ne constituait qu'une tolérance de fait qui pouvait cesser à tout moment, les soutiens venant à lui manquer. C'est effectivement ce qui se produisit à peine un an après son décès lorsque le ministre général Jean Minio de Murrovalle renouvela l'interdiction de lire ou de détenir ses textes, à l'occasion du chapitre général de 1299. L'unique témoignage, de trente ans postérieur, qui assure que ce chapitre aurait enfin tenu compte de l'apologie de 1285 et aurait jugé insuffisantes les excuses qu'elle présentait, s'il faut le retenir⁶, ne doit pas être compris au sens d'un examen détaillé et d'une réfutation de ce texte (une telle entreprise aurait assurément laissé d'autres échos dans la suite des débats), mais tout au plus comme indication que les anciennes sanctions furent remises en vigueur nonobstant les explications présentées en 1285.

Il est en revanche certain que les lettres de Jean de Murrovalle dont on a conservé trace, qui témoignent d'une accentuation progressive de la virulence de la répression (dispersion du groupe, confiscation des livres, excommunication puis incarcération des récalcitrants, brûlement des livres interdits), prennent expressément appui sur les condamnations prononcées par ses prédécesseurs⁷

5. Petrus Johannis Olivi, *Responsio ad aliqua dicta per quosdam magistros parisienses de suis quæstionibus excerpta*, éd. D. Laberge, dans *Archivum Franciscanum Historicum* [désormais abrégé, *AFH*] 28, 1935, p. 130-155, 374-407 [cité par la suite comme *Resp. II*].

6. L. Amoros éd., *Series condemnationum et processuum contra doctrinam et sequaces Petri Ioannis Olivi*, dans *AFH*, 24, 1931, p. 495-512, voir p. 504 : [...] *in quo capitulo, examinatis dictis erroribus et excusationibus dicti fratris Petri insufficientibus reputatis, ipse et totum capitulum generale danpnaverunt dictam doctrinam et excommunicaverunt omnes illos et singulos fratres qui tenerent dictos libros et uterentur eiusdem*. L'éditeur de ce texte fournit des arguments décisifs qui permettent de l'attribuer à Bonagrazia de Bergame. Plusieurs indices montrent l'incertitude de l'information de ce dernier sur ce point précis, notamment l'erreur sur le lieu du chapitre de 1299, qu'il place à Paris, et non pas à Lyon. Le fait que l'apologie soit men-

tionnée deux paragraphes plus haut, avec la précision qu'elle est souvent alléguée par les sectateurs d'Olivi, permet de soupçonner que l'idée de son examen et de son rejet en 1299 soit une invention tardive de Bonagrazia.

7. Raymond de Fronsac, *Sol ortus*, éd. F. Ehrle, dans *ALKG*, 3, 1887, p. 15-16, signale l'existence de cinq lettres de Jean de Murro. La deuxième et la troisième, qui demandent de confisquer les livres d'Olivi et d'excommunier ceux qui refuseraient de les rendre, pourraient avoir été émises à l'issue du chapitre de Lyon. Dans la quatrième, *narrantur processus et labores predecessorum suorum et capitulorum generalium contra predictam doctrinam fratris P. J. et eius sectam. Et ibi exprimitur quod libri fratris P. J. fuerunt per unum suum predecessorem flammis voracibus commendati et per alium interdicti*. Un mot est nécessaire pour expliquer la nature de *Sol ortus* : il s'agit de la table des matières détaillée d'un recueil de documents reflétant l'histoire de la répression des différents groupes de

et notamment sur la toute première action menée contre Olivi à l'occasion d'une visite de la province par le ministre général, sans doute au cours de l'été ou de l'automne 1277⁸. Ce qui semble n'avoir été qu'une réprimande solennelle adressée à un jeune enseignant impétueux, contraint de s'expliquer sur certains de ses écrits et de faire brûler en public un texte hostile à la thèse de l'immaculée conception, prit rétrospectivement une importance considérable, du fait que le ministre en question, Jérôme d'Ascoli, devenu pape sous le nom de Nicolas IV, avait eu à ce titre à s'occuper à nouveau des franciscains de Languedoc, vers 1290. Dans une lettre, il réclamait que fût menée une enquête au sujet de frères rebelles, en signalant au passage que leur schisme s'inspirait d'une « doctrine dont nous avons déjà tâté (*palpavimus*) dans cette province »⁹.

Pour lire ces mots comme signe d'une double réprobation personnelle d'Olivi par un souverain pontife, il fallait négliger le fait qu'à cette occasion son sort avait été disjoint de celui des frères effectivement sanctionnés et ignorer que le chapitre général de Paris, en 1292, avait à nouveau accepté sa façon d'expliquer la notion d'usage pauvre. Une telle argumentation, pratiquant l'amalgame de tous les éléments qui pouvaient être retenus contre Olivi afin de les opposer aux frères qui persistaient à vouloir lire ses écrits et lui vouaient une révérence jugée excessive, fut avancée pour la

première fois, avant 1303, dans un libelle à présent perdu, intitulé *Notorium*, qui récapitulait l'ensemble des erreurs et condamnations « notoires » d'Olivi et de ses partisans. Vraisemblablement lié aux résultats d'une enquête menée en Languedoc par Vital du Four et le ministre provincial d'Aragon au terme de laquelle l'ensemble des frères de la province furent contraints d'abjurer trois thèses oliviennes, ce texte fut par la suite constamment mis à profit par les représentants de l'ordre¹⁰. Il devait figurer en bonne place dans le recueil des actes liés à la répression des Spirituels préparé peu après mai 1318 par le procureur de l'ordre, Raymond de Fronsac, afin de l'offrir à Jean XXII¹¹. Bonagrazia de Bergame, qui prit sa succession après l'avoir longtemps secondé, s'appuyait encore sur le même document dans un nouveau rappel des condamnations d'Olivi rédigé une dizaine d'années plus tard, alors qu'il était engagé aux côtés de Michel de Césène dans la lutte contre ce même pape, afin de bien marquer que le nouveau schisme au sein de l'ordre n'effaçait pas les fractures précédentes¹², et non sans raisons, si l'on constate la tentation de recourir à l'ecclésiologie olivienne dans les rangs michaélistes¹³.

De leur côté, les partisans d'Olivi, dont Ubertain de Casale fut le plus éloquent, protestèrent sans discontinuer de l'injustice de cette persécution, menée contre des textes que l'Église universelle n'avait jamais condamnés, que leur auteur avait

Spirituels, composé peu après l'exécution de quatre d'entre eux, à Marseille, le 7 mai 1318, et destiné à être offert à Jean XXII. S'il avait été réalisé, ce recueil aurait représenté une copie des archives de la procuration de l'ordre franciscain auprès de la curie pontificale. Le seul vestige qui en subsiste contient, à la suite de *Sol ortus*, une dizaine de documents : Paris, BnF, lat. 4350, fol. 1r-64r, partiellement copié au XVII^e siècle à Rome, Archivio S. Isidori de Urbe, n. 42.

8. Pour le peu que l'on sache à ce sujet, cf. V. Doucet, *P. J. Olivi et l'Immaculée Conception*, dans *AFH*, 26, 1933, p. 560-563; J. Koch, *Die Verurteilung...* cit., p. 194-196; D. Burr, *L'Histoire*, p. 95-100 et, pour la date, mon introduction à *Petrus Iohannis Olivi, Epistola ad fratrem R.*, dans *AFH*, 91, 1998, p. 41-42.
9. Cet extrait est cité par le libelle *Quod doctrina Petri Iohannis fuit iuste dampnata*, sans doute rédigé en 1311, à nouveau par Bonagrazia de Bergame (on reviendra plus loin sur la date et l'auteur de ce texte), publié par F. Delorme, *Notice et extraits d'un manuscrit franciscain*, dans *Collectanea Franciscana*, 15, 1945, p. 83-91, cf. p. 86 : *Nam cum dicat [Nicolaus IV] in litteris : «Doctrinam quam palpavimus in ipsa provincia et superstitiosum scisma induxit et cuius sectatores ordinem diffamant», et similia, non potuit magis exprimere per equipollentia verba quod esset illa [doctrina Petri Iohannis].* Les autres mentions de cette lettre signalent seulement qu'elle s'opposait à une *doctrinam non sanam* ou qu'elle visait Olivi *generalibus verbis* (*Sol ortus*,

dans *ALKG*, 3, 1887, p. 15). Jean XXII y fait allusion en 1318, dans *Gloriosam ecclesiam* (*Bullarium Franciscanum*, V, éd. C. Eubel, Quaracchi, 1898, p. 138), sans la rapprocher d'Olivi.

10. Il est cité dès 1311 par Raymond de Fronsac et Bonagrazia de Bergame, *Infrascripta dant*, éd. F. Ehrle, dans *ALKG*, 3, 1887, p. 157.
11. *Sol ortus...* cit., 1887, p. 16, qui signale que les conclusions de l'enquête menée par Vital du Four, alors lecteur à Toulouse, et Arnaud Olibé, provincial d'Aragon, sont contenues dans le même document, ce qui suggère que *Notorium* était le préambule de leur rapport. L'enquête a été menée avant que Jean de Murrovalle soit élevé au cardinalat, en décembre 1302.
12. Bonagrazia de Bergame, *Series condemnationum...* cit., p. 502.
13. Angelo Mercati, *Frate Francesco Bartoli d'Assisi Michælista e la sua ritrattazione*, dans *AFH*, 20, 1927, p. 260-304, voir p. 280-282 et 301. Dans une lettre de 1329, Francesco Bartoli cite longuement, contre Jean XXII, un passage de la *Lectura super Apocalipsim* et précise par la suite à ses juges qu'il avait reçu une permission spéciale d'étudier et copier le texte de la part de Michel de Césène. Voir aussi le cas d'un membre influent de l'entourage de la reine Sanche de Naples in E. Pásztor, *Il processo di Andrea di Gagliano (1337-38)*, dans *AFH*, 48, 1955, p. 252-297.

soumis, sur son lit de mort, pour correction au souverain pontife¹⁴ et que le concile de Vienne semblait même avoir lavé pour l'essentiel de tout soupçon en ne retenant, au terme de l'examen de ce dossier, que trois articles erronés qui ne furent pas même associés au nom d'Olivi¹⁵. En cherchant à prononcer une sanction médiane qui visait à l'apaisement du débat, le décret *Fidei catholicae fundamentum*, que chacun des camps en présence avait des motifs de tirer en son sens, n'avait réussi qu'à envenimer un conflit qui reposait en grande partie sur l'opposition entre deux attitudes, depuis longtemps irréconciliables, à l'égard de ces textes. La question théorique avait pourtant été clairement posée lors des débats préparatoires à ce décret : l'identification d'un nombre limité de propositions douteuses dans un corpus si volumineux entraînait-elle sa disqualification complète, comme le soutenait Bonagrazia de Bergame, ou devait-elle permettre, sous réserve de cette expurgation, de le qualifier d'intégralement catholique, comme tentait de le suggérer Ubertain de Casale? Comme on le verra, c'est un débat qui se prolongea longtemps avant de tourner, sur le tard, à l'avantage du premier nommé, mais l'intéressé lui-même posait déjà la même question à ses censeurs en réagissant à la première procédure sérieuse menée contre lui. C'est sur cette dernière que l'on se concentrera dans un premier temps, avant de revenir aux polémiques que les mêmes textes provoquèrent dans les premières décennies du quatorzième siècle.

I. GENÈSE ET DÉROULEMENT DE LA CENSURE DE 1283

Pour l'intelligibilité du récit, la meilleure façon d'entamer l'examen de la censure prononcée contre Olivi en 1283 consiste à fournir un inven-

taire des pièces du dossier qui nous sont parvenues.

a) Dans le plus ancien document que l'on connaisse, frère Pierre ne tient pas le rôle de l'accusé mais celui de l'accusateur, dans une *Impugnatio* qui argumente la dénonciation d'une trentaine de thèses douteuses soutenues par un certain *frater Ar.* – Arnaud Gaillard – qui l'avait auparavant dénoncé de la même manière. De façon secondaire, cinq thèses défendues par d'autres frères de moindre envergure sont également prises à partie. Ces documents sont conservés, sans annotations critiques, dans deux manuscrits de la Bibliothèque Apostolique Vaticane, Borgh. 46 et Borgh. 54. Ces deux volumes, de même que le cod. Borgh. 173, ont été constitués par le rassemblement de cahiers provenant de différents recueils de textes oliviens, confisqués à des dates différentes¹⁶. L'*Impugnatio* a été publiée au début du XVI^e siècle à Venise par Lazzaro Soardi, dans un ensemble d'écrits apologétiques qui complète l'édition des *Quodlibets* d'Olivi¹⁷.

b) Nous disposons ensuite d'une lettre, datée de Montpellier, trois jours après Pâques – soit le 22 avril 1283 – adressée à un groupe d'amis mené par un certain *frater R.* Ce dernier ne semble pas être Raymond Geoffroy, qui devint ministre général de l'ordre dix ans plus tard, mais plutôt l'un de ses proches, également marseillais, Raymond de Gignac, qui fut ensuite provincial d'Aragon. Dans cette lettre, Olivi s'explique au sujet de dix-neuf accusations portées contre lui par Arnaud Gaillard, qui ne sont connues qu'à travers ce seul document. La lettre a été, elle aussi, publiée par Soardi; une version remaniée figure dans un manuscrit autrefois conservé à la Chartreuse de Villeneuve-lès-Avignon¹⁸.

14. Voir notamment Ubertain de Casale, *Sanctitati Apostolicae*, éd. F. Ehrle, dans *ALKG*, 2, 1886, p. 383-384 et 409, qui prend également à témoin les dernières lignes de la *Lectura super Apocalipsim*.

15. Voir la protestation des frères du couvent de Narbonne en 1316 : *cum nichil in relatione ad dictam doctrinam fuerit [in concilio Viennensi] condemnatum*, éd. F. Ehrle, *ALKG*, 4, 1888, p. 53.

16. Vatican, B.A.V., Borgh., 46, fol. 43r-54v; Borgh. 54, fol. 90r-113v et 129r-132r (répétition partielle des derniers textes). Sur ces démembrements et réunions de cahiers, voir A. Maier, *Handschriftlichen zur Arnaldus de Villanova und Petrus Johannis Olivi*, dans *Analecta Sacra Tarraconiensia*, 21, 1948, p. 53-74, repris in Ead., *Ausgehendes Mittelalters*, II,

Rome, 1967, p. 229-237.

17. *Impugnatio XXXVIII articularum*, dans Petrus Ioannes Provenzalis, *Quodlibeta*, [Venise, L. Soardi, 1505].

18. Petrus Johannis Olivi, *Epistola ad fratrem R.*, éd. S. Piron, C. Kilmer, E. Marmursztejn, dans *AFH*, 91, 1998, p. 33-64. La version originelle de la lettre (éd. Soardi, fol. 51va-53rb) est adressée à un frère *R. de Camliaco*, ce qu'il n'est pas déraisonnable d'interpréter comme déformation d'une graphie *R. de Giniaco* ou *Ginhaco*. Sur Raymond de Gignac, originaire de Gignac-la-Nerthe (Bouches-du-Rhône, cant. Marignane), voir F. Mazel, *La noblesse et l'Église en Provence, fin X^e-début XIV^e siècle*, Paris, 2002, p. 577. Dans la version remaniée de la lettre (Paris, BnF, n.a.l. 774, fol. 94r-98r), où sont effacés les rares éléments personnels qu'elle contenait, le nom dis-

c) Certaines des thèses mentionnées dans la *Lettre à R.* se retrouvent dans un document connu sous le nom de *Lettre des sept sceaux* (*Littera septem sigillorum*) dans laquelle, à la demande de leur ministre général, Bonagrazia de San Giovanni in Persiceto, le 17 mai 1283, dans le couvent parisien, quatre maîtres en théologie et trois bacheliers franciscains affirment unanimement croire et soutenir une série de vingt-deux thèses, et déclarent fausses ou erronées les opinions contraires, sans mentionner une seule fois le nom d'Olivi¹⁹. La lettre a été publiée à partir d'un unique manuscrit provenant de l'abbaye de Seckau, dans les montagnes de Styrie, où avait probablement trouvé refuge un Spirituel en fuite dans les premières décennies du XIV^e siècle²⁰.

d) Quelques mois plus tard, convoqué à Avignon par Bonagrazia, Olivi fut «très fortement pressé» de souscrire publiquement et sans délai à la lettre des maîtres et de révoquer tout ce qu'il aurait pu dire ou écrire de contraire, ce qu'il fit, sans pour autant admettre avoir soutenu les erreurs que la lettre lui imputait implicitement²¹. Cette réponse à la *Lettre des sept sceaux* a connu une plus large diffusion que l'original; on la trouve notamment dans le cod. Borgh. 322 qui nous retiendra longuement. Épuisé par ses voyages incessants, le ministre général décéda le 3 octobre, ayant confié à son *socius*, Gérard de Prato, le soin de poursuivre sa tâche²². La lettre émise par ce dernier à l'issue de cette entrevue est malheureusement perdue.

e) La commission parisienne produisit également un rouleau (*Rotulus*), à présent perdu lui aussi, contenant des extraits des textes incriminés, dans les marges duquel étaient inscrits les articles de la *Lettre des sept sceaux*, et qui fut publiquement

diffusé dans tous les couvents de la province franciscaine de Provence. Il est possible d'en reconstituer pour partie le contenu, à l'aide de l'apologie rédigée par Olivi dans les premiers mois de l'année 1285. Ce document, adressé aux sept mêmes théologiens, ne répond qu'aux points engageant la foi, laissant de côté une quinzaine de thèmes philosophiques à propos desquels l'auteur renonce à défendre ce qu'il considère comme de simples opinions²³.

En raison du caractère inhabituel du *Rotulus*, Josef Koch accordait une grande importance à cette procédure, en y voyant l'inauguration d'une nouvelle méthode de censure doctrinale qui se développa au siècle suivant, privilégiant l'examen des textes (*Exzerptenmethode*) au simple énoncé d'articles suspects (*Thesenmethode*). C'est une hypothèse implicite sur la contemporanéité des deux documents émanés de la commission qui lui permettait ainsi de parler d'une «censure de première classe». Le décalage temporel entre ces deux documents que l'on mettra en lumière dans les pages suivantes contraindra à réviser cette qualification à la baisse. Mais le résultat de cette enquête permettra surtout de mieux saisir ce que le cas Olivi avait de spécifique, et en vérité d'insoluble, pour les autorités franciscaines.

L'écho des polémiques languedociennes

Pour saisir la genèse de cette procédure, ce n'est pas tant à la première mesure disciplinaire prise contre Olivi par Jérôme d'Ascoli, vers 1277, qu'il faut revenir, mais davantage aux polémiques qui l'opposaient, depuis plus longtemps encore, à Arnaud Gaillard. Les plus anciennes traces de leurs

paraît au profit d'une simple initiale, qu'une rubrique ajoutée après coup identifie à Raymond Geoffroy.

19. G. Fussenegger éd., *Littera septem sigillorum contra doctrinam Petri Ioannis Olivi edita*, dans *AFH*, 47, 1954, p. 45-53. La commission était composée de Dreux de Provins, Jean de Galles, Simon de Lens et Arlotto de Prato, tous maîtres, et de Richard de Mediavilla, Gilles de Baysi (ou Bensa) et Jean de Murro, bacheliers.
20. Graz, Universitätsbibliothek, cod. 1126, fol. 128rb-va. La lettre figure au dernier folio de ce précieux recueil contenant des écrits spirituels d'Arnaud de Villeneuve et de Pierre de Jean Olivi. Sur ce volume, voir en dernier lieu, Arnau de Vilanova, *Introductio in librum de semine scripturarum, Allocutio super significatione nominis Tetragrammaton*, éd. Josep Perarnau, Barcelone, 2004, p. 32-34.
21. D. Laberge éd., *Responsio quam fecit Petrus Io[annis] ad litteram*

magistrorum presentatam sibi in Avinione, dans *AFH*, 28, 1935, p. 126-130 [par la suite *Resp. I*]. Il est certain que l'entrevue fut menée par Gérard de Prato, mais il est impossible de savoir si ce fut avant ou après le décès de Bonagrazia. Les témoins manuscrits sont : Padoue, Bibl. univ. 1540, fol. 257-258; Paris, BnF, n.a.l. 774, fol. 98-100; Vatican, B.A.V., Borgh. 322, fol. 127.

22. Sur la vie et l'action du ministre général, cf. C. Capizzi, *Fra Bonagrazia di San Giovanni in Persiceto e il concilio unionistico di Lione (1274)*, dans *Archivum Historiae Pontificiae*, 13, 1975, p. 141-206.
23. *Resp. II*. Les circonstances de l'entrevue d'Avignon sont décrites, p. 133. Cette attitude n'a rien d'une feinte, comme le souligne F.-X. Putallaz, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Fribourg-Paris, 1995, p. 132-135.

débats apparaissent dans une question sur la temporalité angélique, antérieure à 1277²⁴; on aperçoit, vers 1278, un autre conflit portant sur la définition des idées divines²⁵; les événements de 1282-83 révèlent pour finir un désaccord doctrinal généralisé entre les deux jeunes franciscains, sur des questions philosophiques aussi bien que théologiques ou ecclésiologiques. Cette rivalité intellectuelle a pu être attisée par la perspective d'accéder au cycle d'études supérieures du couvent parisien, où les places étaient rares²⁶. Arnaud, sans doute plus âgé de quelques années que Pierre, était le mieux placé sur cette voie et il semble en effet y être parvenu puisque son nom apparaît par deux fois dans une collection de sermons universitaires²⁷.

Les travaux de Nicole Bériou sur la prédication parisienne au XIII^e siècle peuvent aider à saisir la portée de cette mention²⁸. La prédication des frères mineurs dans les paroisses parisiennes, telle que les recueils de Raoul de Châteauroux (1272-1273) permettent de l'entrevoir, semble avoir été principalement dévolue à des frères originaires de la province et résidant à ce titre au couvent, certains d'entre eux pouvant avoir des titres universitaires comme Eudes de Rosny qui avait été maître régent plus de vingt ans auparavant. Les seuls franciscains étrangers à la province qui appa-

raissent dans ces recueils sont les italiens Bonaventure et Mathieu d'Aquasparta, respectivement ministre général et bachelier, et le toulousain Guillaume de Falgar, alors maître régent²⁹. Il est possible que parmi les frères mineurs dont Raoul de Châteauroux ne dévoile pas l'identité aient figuré de jeunes étudiants, contemporains de Pierre de Jean Olivi³⁰, à l'instar de ce que l'on observe chez les dominicains avec Étienne de Besançon ou Armand de Saint-Quentin³¹. Les recueils témoignant de la prédication, pour partie universitaire, des années 1281-1283 présentent un profil différent : à l'exception de quelques frères de la province de France tels que Eudes de Bruyères, Thierry de Saulis ou le vieux Guibert de Tournai, tous les prédicateurs franciscains nommés sont soit maîtres régents, comme Jean de Galles et Dreux de Provins, soit bacheliers comme Richard de Menneville (Mediavilla)³² ou Gilles Bon Clerc³³. Maîtres et bacheliers prédominent à tel point dans les collections de sermons prononcés *coram universitate* que l'on peut penser que l'exercice était réservé à des frères gradués. Les recueils exclusivement universitaires contiennent certes des noms de personnes dont nous ne savons rien par ailleurs, comme ce *frater Humilis* qui n'est connu qu'à travers quatre sermons³⁴. Mais ce sont parfois ces mêmes rubriques de sermons qui dévoilent

24. Petrus Johannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, éd. B. Jansen [désormais cité *Summa*], Quaracchi, Coll. S. Bonaventurae, 1922. Des additions à une première version de la question 9, t. I, p. 161-163, 181-187, reproduisent un débat oral contre un adversaire que l'on peut d'identifier à Arnaud Gaillard en raison d'une opposition sur ce même thème dont témoigne *l'Impugnatio*, art. 30, fol. 49va.

25. Voir sur ce point mon article, *La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi*, dans A. Boureau et S. Piron (éd.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, 1999, p. 87-88.

26. Aucun franciscain de la province de Provence n'a accédé à la maîtrise de théologie au cours du XIII^e siècle.

27. Oxford, Merton College, MS 237, fol. 35ra : *Sermo de die cinerum Arnaldi Galiard*; fol. 66va : *Sermo ad vincula beati Petri fratris Arnaldi Galiard*. Les mêmes sermons se retrouvent, sans attribution, dans d'autres collections : Paris, BnF, lat. 10698, fol. 64va et Worcester, Cath. F. 5, fol. 120vb. Ces indications ont été initialement signalées par P. Glorieux, *Sermons universitaires parisiens de 1267-68*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 16, 1949, p. 54 et 59. La datation proposée par P. Glorieux ne doit pas être prise à la lettre, cf. L.-J. Bataillon, *Guillaume de la Mare. Note sur sa régence parisienne et sa prédication*, dans *AFH*, 98, 2005, p. 367-422 (voir p. 368-374).

28. N. Bériou, *L'avènement des maîtres de la parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris, 1998. Je m'appuie sur les annexes 11-13 et 17, t. 2, p. 704-741, 750-770.

29. Voir, en dernier lieu, A.-J. Gondras, *Guillaume de Falegar.*

Œuvres inédites, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 39, 1972, p. 185.

30. Sur son séjour parisien, je me permets de renvoyer à la mise au point présentée dans mon article, *Olivi et les averroïstes*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53, 2006, p. 251-309.

31. N. Bériou, *L'avènement...* cit., I, p. 241. L'un et l'autre accédèrent à la maîtrise en théologie, respectivement quinze et vingt-sept ans plus tard.

32. Son nom de famille avait été correctement établi par F. Pelsster, *Die Herkunft des Richard von Mediavilla*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 39, 1926, p. 172-178, confirmé plus récemment par L.-J. Bataillon, *Les nouvelles éditions critiques d'Henri de Gand et de Gilles de Rome*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 78, 1994, p. 425, n. 2. Bien que de famille anglo-normande, l'essentiel de sa carrière s'est déroulée dans la province de France dont il fut pour finir provincial.

33. Gilles *Bonus clericus*, également appelé *de Baysi* ou *de Bensa*, était encore bachelier en 1285. Dans son précieux « Répertoire des prédicateurs de 1272-1273 », N. Bériou confond un certain Simon de Sens, inconnu par ailleurs, avec Simon de Lens, qui fut maître avant 1283 et dont subsistent des sermons prononcés alors qu'il était bachelier.

34. P. Glorieux, *Sermons universitaires...* cit., p. 63. Outre Arnaud Gaillard, le troisième franciscain inconnu, présent dans ces recueils, est un certain *Johannes de Facio*, dont un sermon figurerait dans un manuscrit de Turin aujourd'hui détruit.

d'un coup la carrière de théologiens obscurs, tel ce Guillaume de Millac, bachelier sententiaire franciscain en 1265, que seule sa prédication fait connaître³⁵. Il existe donc une probabilité relativement forte pour que ces quelques noms fantomatiques soient ceux de bacheliers qui n'auraient jamais atteint la maîtrise ou dont l'œuvre théologique n'a pas laissé d'autre trace. Le peu que l'on sache d'Arnaud Gaillard coïncide parfaitement avec un tel profil. On peut ainsi légitimement inférer, de l'existence de ces sermons, le fait que le frère languedocien ait un temps été bachelier à Paris. Le seul élément dont on dispose pour dater ce séjour tient à une accalmie temporaire des polémiques que révèle la chronologie des œuvres d'Olivivi, dans les années 1278-1280.

Bien que cela ne soit qu'une pure conjecture, il est tentant de mettre en rapport la promotion d'Arnaud avec les premiers déboires de Pierre. Outre les quelques allusions fugaces qu'y ont ensuite fait les protagonistes, l'épisode du blâme infligé par Jérôme d'Ascoli lors de sa visite de la province, en 1277, n'est connu qu'à travers le récit qu'en donne Angelo Clareno, imaginant et enjolivant la scène à partir de quelques éléments authentiques³⁶. L'intervention disciplinaire a eu lieu au couvent de Montpellier, peut-être à l'occasion d'un chapitre provincial. Elle avait certainement été préparée localement, le ministre général tranchant dans une affaire dont le dossier lui avait été soumis peu avant. Dans la mesure où le ministre provincial de l'époque, Bermond d'Anduze, a manifesté peu de temps après des signes de faveur et de confiance à l'égard d'Olivivi, on peut penser que l'offensive venait plutôt de l'intérieur du *studium generale* montpelliérain. Il n'est donc pas déraisonnable de suggérer que, cette fois déjà, Arnaud

Gaillard avait lancé l'offensive contre son jeune collègue.

C'est à l'occasion du retour d'Arnaud à Montpellier, désormais bachelier formé, ayant à attendre quelques années avant de pouvoir revenir à Paris pour accomplir les derniers actes menant à la licence en théologie, que leur conflit paraît avoir atteint son point d'embrasement, vers 1280-1281. Le dernier nommé entreprit alors de répondre à Pierre sur le terrain périlleux de la pauvreté franciscaine, chacun des deux adversaires invoquant dans des sens opposés la récente bulle *Exiit qui seminat* (août 1279) qui avait été conçue pour mettre un terme aux critiques portées de l'extérieur contre le statut des frères mineurs et contenait à cet effet une clause interdisant sa propre discussion, mais qui se révéla pourtant explosive dans son usage interne³⁷. Peu avant la publication de la bulle, au cours du printemps et de l'été 1279, Olivivi avait rédigé une série de *Questions sur la perfection évangélique* (QQPE) dont la huitième exposait la valeur et le sens de la pauvreté vouée par les frères mineurs, tandis que la neuvième montrait que l'abdication de toute propriété ne serait qu'une fiction hypocrite si elle ne s'accompagnait d'un usage pauvre (*usus pauper*) des biens concédés aux frères³⁸. Sans reprendre cette notion, Nicolas III préféra définir le rapport aux biens temporels qu'entretenaient les franciscains comme relevant d'un « simple usage de fait » (*simplex usus facti*) extra juridique, fondé sur un droit naturel inaliénable mais limité aux seules nécessités de l'existence³⁹, par des formules qui autorisaient Olivivi à lire dans *Exiit* une confirmation de sa position⁴⁰. Pourtant, rien dans le décret pontifical ne contraignait à en conclure à un autre aspect essentiel de la doctrine de l'*usus pauper*, à savoir que le

35. R. E. Lerner, *A Collection of Sermons Given in Paris c. 1267 including a New Text by Saint Bonaventure on the Life of Saint Francis*, dans *Speculum*, 49, 1974, p. 473-474 : *Sermo fratris Willelmi de Millat, ordinis minorum, qui legit Sentencias apud Minores anno LXV^{us}*. Il existe plusieurs localités nommées Millac dans la province d'Aquitaine, dont était également originaire Guillaume de Falgar (aujourd'hui Falga, en Lauragais) qui a dû lire les *Sentences* dans les mêmes années. En dépit de ces coïncidences, rien n'autorise à identifier les deux personnages.

36. Angelo Clareno, *Historia septem tribulationum ordinis minorum*, éd. O. Rossini, Rome, 1999, p. 193-195.

37. Sur ce débat, cf. D. Burr, *Olivivi and Franciscan Poverty. The Origins of the «Usus Pauper» Controversy*, Philadelphie, 1989.

38. La huitième question est publiée par J. Schlageter, *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Johannis Olivivi*

OFM. Die Frage nach der höchsten Armut, Werl, 1989, et la neuvième in Petrus Ioannis Olivivi, *De usu paupere. The «Quæstio» and the «Tractatus»*, éd. D. Burr, Florence, 1992.

39. Cf. R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1224-1279)*, Rome, 1989, p. 176-179.

40. Cf. D. Flood, *Peter Olivivi. Quæstio de mendicitate, critical edition*, dans *AFH*, 87, 1994, p. 337-340. Il s'agit du texte présenté comme quinzième des *Quæstiones de perfectione evangelica* dans le cod. Vat. lat. 4986, qui contient l'édition finale (postérieure à 1295) de ces questions et dont la numérotation est généralement prise comme référence. D. Flood l'a publié sous sa forme initiale, telle qu'elle apparaît dans tous les autres témoins, comme appendice à la QPE 10. L'unique objet de ce texte, rédigé au cours de l'automne 1279, est de montrer qu'*Exiit qui seminat* conforte la thèse exprimée dans la QPE 9, de peu antérieure à la bulle.

vœu franciscain ait pu contenir des obligations qui ne fussent pas précisément énoncées. C'est sur ce point qu'Arnaud Gaillard reprit l'offensive, en contestant publiquement, à l'occasion d'une question disputée, qu'un engagement indéterminé à l'usage pauvre fût contenu dans le vœu, s'attirant une réplique virulente de la part d'Olivi, sans doute au cours de l'année 1281-1282, dans son traité *De usu paupere*⁴¹. Bermond d'Anduze, le ministre provincial qui avait été membre de la commission chargée de préparer la bulle, avait fait venir à ses côtés Olivi en Italie à cette occasion et avait ensuite obtenu la promotion de son protégé au *studium generale* de Montpellier en 1279⁴², n'était plus là pour mettre un frein aux débats. Si l'on accepte de l'identifier au «frère Raymond» que l'on voit apparaître avec cette fonction en 1280⁴³, il faudrait considérer la dédicace du commentaire d'Olivi sur la *Hierarchie céleste* du pseudo-Denys, qui présente, au cours de l'été 1280, cet ouvrage comme rédigé «à l'agréable et très humble requête» de son ministre comme l'une des dernières traces de son activité⁴⁴, avant que la fonction ne soit occupée par Arnaud de Roquefeuil qui fut par la suite un adversaire constant d'Olivi et de ses proches⁴⁵. Il est impossible de déterminer la date et les circonstances de l'arrivée de ce dernier au pou-

voir, l'hypothèse d'une élection par le chapitre provincial de 1281 étant aussi vraisemblable que celle d'une nomination lors du chapitre général de 1282. Le premier document qui fait connaître son activité, en juillet 1282, est lui-même particulièrement significatif. Agissant en qualité de vicaire de la province voisine d'Aquitaine, Arnaud de Roquefeuil présenta à l'évêque de Rodez le nom de deux procureurs qui seraient chargés d'agir en justice et de recevoir de l'argent pour le compte des frères, conformément à une directive du cardinal protecteur de l'ordre qu'une bulle pontificale vint officialiser six mois plus tard⁴⁶, mais selon une pratique qu'Olivi avait décrite quelques mois plus tôt, dans la QPE 16, comme perversion ultime de la pauvreté évangélique⁴⁷.

L'écho de la polémique qui déchirait les couvents languedociens parvint très rapidement aux oreilles des plus hauts responsables de l'ordre, au plus tard lors du chapitre général de Strasbourg, en mai 1282, à l'issue duquel le ministre général Bonagrazia diffusa une lettre au sujet de l'usage pauvre. Ce document est à présent perdu, mais Ubertain de Casale le cite par trois fois, en précisant que la lettre fut émise à la suite d'une délibération impliquant de nombreux maîtres, afin de trancher un débat opposant deux parties⁴⁸. Bien qu'Ubertain

41. Petrus Iohannis Olivi, *De usu paupere...* cit., p. 89 : *novissime vero diebus [...] quosdam novos pseudo apostolos eiusdem [sc. b. Francisci] predictae regule professores qui audent publice astruere et dogmatizare et in scolis suis sollempniter determinare quod usus pauper seu moderatus nullo modo cadit sub professione et voto regule nostre*. C'est par un excès de prudence que D. Burr n'identifie pas cet interlocuteur (le recours au pluriel est d'usage dans de tels cas) avec Arnaud Gaillard. La sixième partie du traité, p. 129-146, est consacrée à la réfutation de ses arguments.

42. Les premiers grands commentaires bibliques d'Olivi datent de ces années, cf. D. Burr, *The date of Petrus Iohannis Olivi's Commentary on Matthew*, dans *Collectanea Franciscana*, 46, 1976, p. 131-138, mis à jour in *De usu paupere*, p. xxiii-xxv.

43. P. Péano, *Les ministres provinciaux de la primitive province de Provence (1217-1517)*, dans *AFH*, 79, 1986, p. 26-27, en fait un personnage distinct, dont l'activité n'est attestée que par un accord passé avec les chanoines de Narbonne, lui-même uniquement connu par un inventaire du XVII^e siècle des archives de l'archevêché. Or, comme le signale Péano lui-même, Bermond est, au moins une autre fois, désigné comme Raymond par une erreur de graphie très compréhensible.

44. Cf. Petrus Iohannis Olivi, *Quæstio de angelicis influentiis*, éd. F. Delorme dans Bonaventura, *Collationes in Hexæmeron et Bonaventuriana quædam selecta*, Quaracchi, 1934, p. 363.

45. Cf. P. Péano, *Les ministres provinciaux...* cit., p. 27-34, qui choisit de fondre en une seule personne Arnaud de Roquefeuil et Arnaud Gaillard.

46. F. Delorme, *Prævia nonnulla decretali Exultantes in domino* (18

ian. 1283) de procuratorum institutione, dans *AFH*, 7, 1914, p. 55-65, voir p. 62-63. La bulle *Exultantes in domino* autorise les ministres provinciaux à nommer eux-mêmes les procureurs agissant pour le compte des frères, possibilité qui était auparavant réservée aux seuls prélats.

47. La question est éditée par D. Burr et D. Flood, *Peter Olivi : on Revenue and Poverty*, dans *Franciscan Studies*, 40, 1980, p. 18-58. Elle est assurément postérieure à la série de questions rédigées en 1279, et antérieure à la censure de 1283. Une parenté de ton et d'inspiration incite à la rapprocher du traité *De usu paupere*.

48. Ubertain de Casale, *Sanctitas vestra*, éd. F. Ehrle, dans *ALKG*, 3, 1887, p. 82 : *Et hoc ipse determinavit, cum questio penderet de facto et essent missarum rationibus utriusque partis*; Id., *Sanctitati apostolice*, éd. F. Ehrle, dans *ALKG*, 2, 1886, p. 385, 387; Id., *Super tribus sceleribus*, éd. A. Heyse, dans *AFH*, 10, 1917, p. 156-157. Cette lettre correspond sans doute à celle que Raymond de Fronsac, *Sol ortus*, dans *ALKG*, 3, 1887, p. 13-14, mentionne sous l'incipit de *Pervenit ad me* en signalant, évidemment, qu'elle réprouvait la thèse d'Olivi. La seule formule favorable à ses positions qu'Ubertain parvient à citer concède seulement que les frères mineurs sont davantage tenus à l'usage pauvre que les autres religieux – ce qui semble toutefois indiquer que Bonagrazia n'a pas rejeté d'emblée la notion d'*usus pauper*. C'est une autre lettre de Bonagrazia, datant de 1279, que cite Olivi dans le *De usu paupere*, p. 101, qui appelle à l'observance de la pauvreté, mais sans mentionner la notion d'usage pauvre.

ait voulu suggérer le contraire près de trente ans plus tard, cette prise de position fut probablement peu favorable à Olivi, sans constituer pour autant une réprobation formelle de ses thèses. L'existence de cette lettre signale du moins que l'attention avait été attirée sur son cas au cours du chapitre. Il est donc possible que cette polémique languedocienne ait été à l'origine d'une autre définition à caractère plus général, prise lors du même chapitre, qui demandait aux provinciaux de signaler au ministre général les frères défendant des opinions suspectes, et de lui faire connaître les arguments avancés en leur faveur⁴⁹. Une telle mesure s'inscrit certes dans un souci plus général de contrôler l'enseignement délivré dans les centres d'études de l'ordre : après que le précédent chapitre général eut imposé à tous les frères de se conformer aux condamnations parisiennes de 1277, celui de Strasbourg apportait des restrictions sévères à l'usage de la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin, qui devait être toujours accompagnée du *Correctoire* de Guillaume de la Mare⁵⁰. Les autorités franciscaines avaient également retrouvé sur une question de formes les préoccupations de l'évêque de Paris qui appuyait son *syllabus* par un appel à la délation immédiate des contrevenants; le chapitre d'Assise, en 1279, avait ainsi formellement réprouvé l'idée qu'une correction fraternelle donnée par un frère en privé (*in occulto*) autorisait à dissimuler aux supérieurs l'excès commis⁵¹. Si la définition de Strasbourg sur les enseignements suspects, dont la substance fut intégrée en 1292 dans la nouvelle révision des statuts de l'ordre, possédait une valeur générale, on peut toutefois penser qu'elle avait été motivée par un cas particulier. Or, si elle n'était pas explicitement dirigée contre Olivi, lui seul fut censuré sur cette base l'année suivante. Le déroulement des événements permet donc de penser qu'aux yeux des responsables de l'ordre, la volonté de reprendre en main la situation languedocienne et de faire taire les dé-

bats sur l'*usus pauper* ne laissait dès le départ place qu'à fort peu de doutes quant au résultat souhaitable des enquêtes que les ministres provinciaux étaient incités à mener. Les bribes dont nous disposons permettent de penser que la ligne de conduite d'Arnaud de Roquefeuil était tracée d'avance lorsqu'il regagna le Midi, peut-être même muni d'instructions orales plus précises encore.

Conformément à la demande du chapitre général, vidant d'un coup leurs vieilles querelles, Arnaud Gaillard et Olivi se dénoncèrent mutuellement, chacun présentant des listes de thèses suspectes soutenues par son adversaire à leur provincial qui se chargea de transmettre le dossier au ministre général ou du moins, à ce qu'il semble, une partie seulement du dossier. Alors que le premier nommé paraissait avoir déjà partie gagnée, les articles erronés qu'il imputait à Olivi ayant été étudiés en haut lieu, puis renvoyés à Montpellier par Bonagrazia, – ce que l'on comprenait sur place comme une approbation de sa démarche et une condamnation de son rival –, ce dernier rédigea une longue explication des critiques qu'il lui adressait en retour (*Impugnatio XXXVII articulorum*) dans l'espoir que le ministre général les examinerait également, ainsi qu'il l'indiqua par la suite en employant une tournure qui sous-entend probablement que ni alors, ni plus tard, ces contre-attaques ne furent prises en considération⁵². La différence de statut entre les deux adversaires pourrait suffire à expliquer ce traitement inégal, la parole d'un bachelier formé ayant à l'évidence un poids bien plus considérable que celle d'un jeune lecteur provincial, mais il faut également compter avec la connivence entre Arnaud Gaillard et Arnaud de Roquefeuil.

La formule initiale de l'*Impugnatio* signale qu'un premier article, dénonçant une position erronée d'Arnaud Gaillard, « contraire à la pauvreté évangélique » comme à la décrétale de Nicolas III, a déjà reçu une démonstration suffisante⁵³, dans

49. G. Fusseneger, *Definitiones capituli generalis Argentineæ (1282)*, dans *AFH*, 26, 1933, p. 137, n° 16 : *mandat generale capitulum omnibus ministris, quod significant generali ministro si quos habent in suis provinciis non sanas opiniones pertinaciter defendentes, opiniones ipsorum cum rationibus similiter intimantes.*

50. M. Bihl, *Statuta generalia ordinis edita in capitulis generalibus celebratis Narbonæ an. 1260, Assisii an. 1279 atque Parisiis an. 1292*, dans *AFH*, 34, 1941, p. 80, n° 22; Fusseneger, *Definitiones...* cit., p. 139. Cfr. L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, 1999, p. 212-214.

51. M. Bihl, *Statuta...* cit., p. 80-81, n° 22b.

52. *Epistola ad fratrem R.*, art. 16, p. 58 : *Quia tamen post istos articulos in provincia a generali missos, quidam hoc esse hereticum firmiter proclamabant, et frater Ar<naldus> in quibusdam dictis suis hoc sapere videbatur, in explicatione eorum que contra aliqua dicta sua scripsi, credens quod per generalem tam sua quam mea examinarentur, per modum denunciantis significavi quid periculi posset videri in negatione huius dicti.*

53. *Impugnatio*, dans *Quodlibeta* [Venise, L. Soardi, 1505], fol. 42r : *Ostenso quod primus articulus paupertati evangelice*

un écrit qu'il faut comprendre comme distinct de l'*Impugnatio* même, mais qui était destiné à être transmis en même temps qu'elle au ministre général. Le thème le plus constant chez Olivi qui puisse répondre à la description donnée de cet article est celui du refus (qualifié d'hérétique à plusieurs reprises⁵⁴) de considérer l'usage pauvre comme inclus dans le vœu, soit précisément la thèse réfutée peu de temps auparavant dans le traité *De usu paupere*. C'est principalement un tel rapprochement qui conduisait déjà (à raison, me semble-t-il) J. Koch à penser que l'adversaire visé dans ce traité était Arnaud Gaillard⁵⁵. L'hypothèse formulée sur cette base par l'historien allemand, qu'à l'issue de ce premier débat, le ministre général Bonagrazia aurait donné raison à Olivi, incitant Arnaud à reprendre l'offensive sur des questions philosophiques, est bien moins défendable, comme l'a montré D. Burr⁵⁶. Mais ce dernier pousse sans doute trop loin sa critique, en refusant jusqu'à la première identification. Loin d'avoir la force d'un argument en ce sens, l'absence de toute accusation au sujet de l'*usus pauper* parmi les articles présentés contre Olivi, dans la forme sous laquelle la *Lettre à R.* nous les fait connaître, pourrait au contraire indiquer qu'Arnaud avait lui aussi commencé par dénoncer son adversaire sur ce terrain, et que le thème avait fait l'objet d'une procédure distincte de celle dont témoignent la *Lettre* et l'*Impugnatio*. L'hypothèse la plus simple consisterait à identifier ces dénonciations mutuelles concernant l'*usus pauper* à la constitution du dossier destiné à être examiné lors du chapitre général de Strasbourg. Et si les deux adversaires avaient choisi de relancer la question après ce chapitre, l'existence d'une lettre émise par Bonagrazia à cette occasion aurait donné à leurs supérieurs de bonnes raisons de faire un sort particulier à ce débat sur lequel l'ordre venait d'adopter une position officielle.

Nos informations sont trop lacunaires pour

que l'on puisse parvenir à des certitudes sur ce point. La formule initiale de l'*Impugnatio* suggère toutefois que, durant l'automne 1282 ou dans l'hiver suivant, Olivi ne considérait pas encore la question comme tranchée et qu'il espérait convaincre ses supérieurs en leur remettant, en guise d'« explication » du premier article qu'il proposait contre Arnaud Gaillard, un texte reprenant l'argumentation du *De usu paupere*. Il ne serait pas impossible qu'il se soit agi du traité lui-même, éventuellement remanié pour l'occasion. Une telle hypothèse permettrait ainsi de comprendre pour quelles raisons ce texte n'a pas retenu l'attention des censeurs parisiens, en dépit de son ton particulièrement virulent et de certaines formules plus téméraires encore que les citations qu'ils épingleaient dans la QPE 9. Ce silence pourrait être tout simplement dû à l'ignorance d'un ouvrage qui ne leur avait pas été davantage transmis que l'ensemble de l'*Impugnatio*, soit qu'Arnaud de Roquefeuil ait sciemment retenu ce dossier ou que Bonagrazia n'ait pas voulu en tenir compte.

Il est en tout cas certain que le ministre général eut entre les mains le texte de la confession prononcée par Olivi devant son provincial au sujet des dix-neuf articles détaillés dans la *Lettre à R.*⁵⁷. Mais il ne paraît guère avoir été ému par les protestations de l'accusé qui se reconnaît très rarement dans les thèses qu'on lui impute. Selon la définition du chapitre général, seul les cas de frères défendant obstinément (*pertinaciter*) des opinions suspectes devaient être transmis au général; les deux ministres ont pu juger que l'accusé méritait une telle qualification pour avoir tenté de se justifier au lieu de simplement rétracter ses erreurs.

En « rassemblant tout ce qui semblait mal sonner dans la doctrine de frère Pierre, et en le soumettant pour examen et décision » aux sept théologiens parisiens, ainsi que le rapportent les chroniques franciscaines⁵⁸, il faut comprendre que

contrarius est, et erroneus, et contra decretalem domini N. [sc. Exiit qui seminatus], tangendum est aliquid breviter de subsequentibus. Cette formule n'apparaît que dans l'édition de Lazzaro Soardi. L'un des témoins manuscrits (Vat. Borgh. 46, fol. 43r) omet toute formule introductive, tandis que l'autre (Borgh. 54, fol. 90ra) débute aux mots *Breviter de subsequentibus*, une note du copiste signalant que le début manque. Les trois versions concordent au moins pour suggérer que quelque chose venait avant l'*Impugnatio* telle qu'elle nous est parvenue.

54. QPE 9, dans *De usu paupere*, éd. D. Burr, 1992, p. 32.

55. J. Koch, *Die Verurteilung...* cit.

56. D. Burr, *L'Histoire...* cit., p. 107-110, qui, pour sa part, ne fournit pas d'explication satisfaisante à la première phrase de l'*Impugnatio*.

57. *Epistola ad fratrem R.*, p. 47 : ... *de articulis illis pure confiteor quod et coram ministro meo sincere confessus sum, quam confessionem, iam diu est, habet generalis minister, sibi missam a ministro meo.*

58. *Chronica XXIV generalium ordinis minorum*, dans *Analecta*

Bonagrazia remit aux maîtres et bacheliers tant la liste des articles pointés par Arnaud Gaillard qu'un certain nombre de volumes contenant des textes d'Olivi, leur confiant apparemment pour mission de vérifier et de compléter ces accusations en prenant appui sur les textes mêmes, comme le montre une confrontation entre les dix-neuf articles de la liste d'Arnaud Gaillard et la *Lettre des sept sceaux* dans laquelle se retrouvent pas moins de onze de ces articles. Leur tâche aurait été facilitée si le dénonciateur avait mis le même soin qu'Olivi, dans son *Impugnatio*, à précisément identifier la provenance des extraits contenant des opinions douteuses. Dans un cas au moins, on peut s'assurer que les censeurs ont rejeté une accusation mal fondée (§ 17 dans la *Lettre à R.*) après avoir procédé à une lecture attentive du texte auquel elle se rapportait, puisque celui-ci leur a paru critiquable pour d'autres raisons et leur a ainsi fourni la matière de deux nouveaux articles (§§ 3 et 4 de la *Lettre des sept sceaux*)⁵⁹. De la même façon, l'ensemble des nouvelles thèses qui apparaissent dans la *Lettre*, que certaines aient ou non été suggérées par Bonagrazia (notamment au sujet de l'*usus pauper*), constitue assurément le résultat d'un examen des écrits d'Olivi de la part des maîtres et bacheliers qui ont précisément reproduit les passages incriminés dans le *Rouleau*. On peut en revanche s'étonner de constater que celui-ci ne comporte aucun extrait qui vienne appuyer la censure de six thèses concernant la grâce et le baptême, littéralement reprises de la dénonciation d'Arnaud Gaillard. Dans ces articles, celui-ci visait notamment des questions disputées *De gratia*, à

présent perdues, dont Olivi signale, dans la *Lettre à R.*, qu'elles se trouvaient alors dans ses « papiers »⁶⁰ personnels qui lui avaient été confisqués par son provincial, et c'est peut-être de nouveau par la faute de ce dernier que les censeurs parisiens n'eurent jamais ces textes entre les mains⁶¹. Pour être complet sur la question des discordances entre les documents liés à la censure d'Olivi – résumées dans le tableau suivant – il faut enfin noter l'apparition dans le *Rouleau* d'une nouvelle série de critiques qui portent sur des thèmes à propos desquels on ne trouve aucun parallèle, que ce soit dans les accusations d'Arnaud Gaillard ou dans la *Lettre des sept sceaux*.

| Articles de la Lettre à R. | Lettre des sept sceaux | Rouleau ¹ | Thèmes et sources ² |
|----------------------------|------------------------|----------------------|--|
| 10-11 | 7 | 9 | raisons séminales (II, 31) |
| 7 | 8 | 10 | âme rationnelle (II, 51 et 59) |
| 9 | 11 | 7 | création continuée (II, 11) |
| 13 | 10 | 30 | connaissance sans <i>species</i> (II, 58) |
| 16 | 16 | 21, 26-28 | critique des catégories (II, 58) |
| | 1-2 | 4-6 | essence divine (I, 5) |
| | 3-4 | 17-18 | idées divines et futurs contingents (I, 6) |

(à suivre)

Franciscana, 3, 1897, p. 374-375 : ... *generalis iuxta definitionem Argentinensis capituli visitando venit Parisius et omnia quae in doctrina fratris Petri male videbantur sonare recolligens, ipsa determinanda et exponenda exposuit fratribus [...] qui super his matura deliberatione praehabita, quaedam tamquam periculosa et male sonantia concorditer reprobaverunt*. La *Chronica fratris Nicolai Glassberger*, dans *Analecta Franciscana*, 2, 1887, p. 100-101, contient un texte presque identique qui précise que Bonagrazia se rendit souvent (*saepe venit*) cette année-là à Paris. Il s'y était en effet déjà rendu en novembre 1282.

59. J'ai décrit cette opération dans *La liberté divine*, p. 87-88 (cité n. 25), sans indiquer une complication supplémentaire : alors que cette accusation d'Arnaud Gaillard est absente de la *Lettre des sept sceaux*, telle que l'a publiée G. Fusseneger, Olivi y fait allusion dans le dernier paragraphe de sa réponse où il écarte sommairement les sept derniers articles qui, dit-il, ne le touchent pas, cf. *Resp. I*, p. 130 : *semper credidi ... quod idem in Deo realiter non differunt*. Or les articles correspondants ne sont que six dans la lettre (§§ 17-22). Il paraît toutefois difficile d'envisager, à partir de ce seul indice,

l'existence de deux versions de la lettre. On en conclura plutôt qu'Olivi a reconnu dans les derniers articles la reprise littéraire d'accusations infondées d'Arnaud Gaillard, et qu'il les a rejetées en bloc, en mentionnant au passage un thème que les maîtres n'avaient en réalité pas repris.

60. *Epistola ad fratrem R.*, p. 60 : *et est in papiris meis*. L'expression est d'autant plus intéressante que l'unique autographe conservé d'Olivi (B.A.V., Borgh. 85, fol. 1-11v) confirme que le papier était effectivement le support de ses brouillons et écrits personnels, à une date très précoce pour un tel usage, cf. S. Piron, *Autour d'un autographe (Borgh. 85, fol. 1-11)*, dans *Oliviana*, 2, 2006 [en ligne], URL : <http://www.oliviana.org/document40.html>. Sur les questions *De gratia*, cf. S. Piron, *Les œuvres perdues d'Olivi : essai de reconstitution*, dans *AFH*, 91, 1998, p. 371-372.

61. Il est difficile de croire, comme le suggère D. Burr, *L'histoire... cit.*, p. 131, que le silence d'Olivi sur ces articles dans sa réponse de 1285 signifie « qu'il n'était guère préoccupé » par de telles accusations. S'il n'y a pas répondu à cette date, c'est plutôt qu'elles étaient absentes du *Rotulus*.

| Articles de la Lettre à R. | Lettre des sept sceaux | Rouleau ¹ | Thèmes et sources ² |
|----------------------------|------------------------|----------------------|---|
| | 5 | 1 | contresens sur la notion de croyable (I, 1) |
| | 6 | 11 | mariage (QPE 6) |
| | 9 | 2 | vouloir humain (I, 3) |
| | 12 | 13 | usage pauvre (QPE 9) |
| | 13 | 14 | évêques franciscains (QPE 9) |
| | 14, 15 | 12 | sépultures (QPE 8) |
| 1-5, 19 | 17-22 | | grâce et baptême (III, 2; IV, 1; De gratia) |
| | | 3 | contresens des censeurs (I, 4) |
| | | 8 | universaux (II, 13) |
| | | 15 | recours aux procureurs (QPE 16) |
| | | 16 | préceptes et conseils (QPE 17) |
| | | 19 | intelligibilité de l'infini (II, 3) |
| | | 20 | connaissance confuse ou déterminée (II, 3) |
| | | 22-25, 29, 31-34 | questions philosophiques (II, 17, 22, 27, 28, 58 et q. inédite <i>De esse</i>) |

¹ Liste établie d'après la réponse d'Olivi qui rejette en fin de liste des articles considérés comme strictement philosophiques. Les §§ 21-33 correspondent à l'énumération donnée in *Resp. II*, p. 404-405, et le § 34 à l'article cité p. 406, lin. 22-29.

² Les références sommaires des lieux visés par la censure renvoient à la numérotation des questions sur les *Sentences* proposée par J. Koch, *Der Sentenzkommentar des Petrus Johannis Olivi*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 2, 1930, p. 290-310, et à la numérotation habituelle des *Quæstiones de perfectione evangelica*.

62. *Chronica XXIV generalium...* cit., p. 376. Le passage est traduit in D. Burr, *L'Histoire...* cit., p. 110. Raymond de Fronsac, s'appuyant sur la même source, donne un récit similaire et ne mentionne jamais l'existence du rouleau, pas plus que ne le fait Bonagrazia de Bergeame.

63. On peut rappeler quelques phrases célèbres : *Resp. II*, p. 132 : *tam rigidus processus [...] tam solemniter tamque inusitata sententia [...] cum omnia iura tam civilia quam canonica clament quod reus ante debeat audiri quam sententialiter condemnari*; *ibid.*, p. 407 : *contra communem modum et, ut arbitror, contra rectum ordinem iuris processu hactenus valde inusitato*.

Ces discordances sont telles qu'il est impossible d'en rendre raison sans remettre en question un élément, jusqu'à présent constamment présupposé mais jamais démontré par les historiens de cette censure, à savoir que le rouleau et la lettre auraient été constitués simultanément. La date du 17 mai 1283 ne concerne que la *Lettre des sept sceaux*. C'est à cette seule lettre qu'Olivi eut à répondre à Avignon en octobre et dans sa narration de l'épisode, la *Chronique des XXIV généraux*, dépendante sur ce point des dernières pages de la chronique perdue de Bernard de Besse qui résidait alors au couvent de Montpellier et se trouvait donc aux premières loges pour relater l'affaire, ne mentionne pas d'autre document⁶². Pour sa part, Olivi ne semble pas avoir eu le rouleau entre les mains avant les premiers mois de 1285. Exprimant son indignation à l'égard d'une procédure aussi sévère qu'inusitée, qui n'a pas respecté les droits élémentaires de la défense⁶³, les premières pages de son apologie mentionnent d'un même souffle sa soumission forcée à la *Lettre des sept sceaux* lors de l'entrevue d'Avignon et la publication du rouleau dans tous les couvents de Provence. Si ces pages ont pu laisser penser que les deux documents avaient été élaborés puis diffusés ensemble, le témoignage laissé par le travail critique des censeurs permet de dissiper cette confusion et de montrer qu'il s'agit bien de deux épisodes distincts l'un de l'autre.

Préparation de la *Littera septem sigillorum*

Comme d'autres volumes conservés dans le fonds Borghese, plusieurs manuscrits contenant des textes d'Olivi ont été démembrés lors de leur entrée à la bibliothèque pontificale d'Avignon au cours du XIV^e siècle, et leurs cahiers répartis en de nouveaux ensembles⁶⁴. C'est notamment le cas d'une importante collection de textes oliviens que

64. F. Troncarelli, *La scrittura segreta : codici, copisti, inquisitori in Provenza e in Catalogna*, dans H. Spilling (éd.), *La collaboration dans la production de l'écrit médiéval, Actes du XIII^e colloque international de paléographie latine*, Paris, 2003, p. 89-103, imagine que les volumes auraient été démembrés avant leur entrée à la bibliothèque pontificale afin de faciliter la circulation clandestine de textes interdits. La production de ces samizdats aurait été organisée par un frère catalan, Guilhem Nègre, inquérité en 1326, et dont le nom figure sur le cod. Borgh. 54 (*iste sexternus est amotus de uno volumine fr. G. Nigri*, fol. 133r). Il est en effet possible que ce seul cahier ait été prélevé sur

les censeurs ont eu entre les mains, dont ne subsistent à présent que quatre cahiers⁶⁵, pour trois d'entre eux dans le cod. Borgh. 46 (fol. 11r-42v) et pour le dernier dans le cod. Borgh. 173 (fol. 25r-36v). Les questions contenues dans ce volume (auquel on attribuera le sigle A), de confection soignée, étaient numérotées dans le corps de la page, et ces numéros d'ordre repris comme titres courants, peints en caractères alternativement rouges et bleus. Les textes conservés – quatre questions disputées antérieures à 1279 et les huit premières QQPE, l'*Expositio orationis dominicæ* extraite du commentaire sur Matthieu complétant un folio vacant – occupent les rangs vingt-deux à trente-quatre⁶⁶.

Outre la main d'un correcteur qui se signale également par quelques *nota*, on repère dans les marges de ces cahiers la trace de quatre niveaux d'annotations critiques. La première intervention (main P), qui rapporte les réactions d'une lecture individuelle, a été grattée et recouverte par une deuxième main (Q) qui paraît avoir rassemblé les jugements des maîtres et bacheliers. Là où, par exemple, P écrivait *male*, Q réécrit *communiter male et improprie loquitur*⁶⁷; de même, un *falsum* devient *communiter falsum*⁶⁸. C'est cette deuxième main qui a rédigé le texte même de l'un des articles de la *Lettre des sept sceaux* dans les marges de ce codex, ainsi qu'A. Maier l'a remarqué⁶⁹. Parmi les sept thèmes que cette main a pointés dans l'ensemble

de ces cahiers, seuls deux ne se retrouvent pas dans la lettre⁷⁰.

La superposition des tracés permet de s'assurer que c'est bien par la suite qu'une troisième intervention (R) est repassée aux mêmes endroits, pour les repérer en marge d'une lettre et d'un trait, avant qu'une dernière main (S) vienne retrouver les passages correspondants dans le corps du texte, en signalant le début et la fin de chacun d'un «h» (pour *hic*) et d'un «f» (pour *finis*)⁷¹. Ainsi que J. Koch l'avait signalé le premier, c'est de la sorte qu'ont été sélectionnés les extraits rassemblés dans le rouleau⁷². Toutefois, une stricte identité entre les passages repérés ici par la main S et les extraits contenus dans le rouleau ne s'observe qu'en deux occasions. C'est le cas à propos de l'ensevelissement des laïcs dans les cimetières des religieux (QPE 8) et de la définition générale de l'*usus pauper* (QPE 9), mais il est possible que le deuxième extrait provenant de cette dernière question ait été pris sur le cahier suivant du cod. A, maintenant perdu, qui contenait la fin de ce texte. En ce qui concerne les remarques sur la valeur du sacrement du mariage (QPE 6), sept brefs passages ont été ainsi repérés dans le cod. Borgh. 46, alors qu'Olivi n'en cite que deux dans sa réponse, mais il est probable qu'il ait ici choisi d'abrégé l'ensemble des citations rapportées dans le rouleau en omettant certains extraits⁷³. Dans tous les autres cas, les interventions marginales de la

un volume possédé par Guilhem Nègre et confisqué lors de son procès. Mais cet unique indice ne peut suffire à lui attribuer la responsabilité de l'ensemble des *membra disjecta* oliviens, dont certains ont été produits bien avant que frère Guilhem ait appris à écrire. Les recherches menées par Étienne Anheim sur l'histoire du fonds Borghese permettront d'éclaircir ces mystères codicologiques.

65. C'est ce que confirme une note (probablement due à un responsable de la bibliothèque pontificale, à qui l'on doit également la note concernant Guilhem Nègre) : *Iste 3 pecie sunt amote de uno volumine*, Borgh. 46, fol. 11r.
66. Le dernier cahier du cod. Borgh. 46 contient le début de la QPE 8, le cahier du cod. Borgh. 173 la fin du même texte, un cahier perdu intermédiaire contenait donc l'essentiel de cette question.
67. Borgh. 46, fol. 16ra, à propos d'une question inédite, *An esse rerum creatarum sit in genere substantie vel accidentis*. Ce point n'est pas repris dans la *Lettre des sept sceaux*. Il apparaît dans un passage du rouleau, cité par Olivi in *Resp. II*, p. 407, qui correspond au passage pointé ici, mais qui a été copié sur le cod. Borgh. 322, fol. 32vb.
68. Borgh. 46, fol. 18rb = *Summa*, I, p. 177. La même superposition s'observe dans un troisième cas, fol. 37ra : P : *contra communem opinionem*, Q : *irreverenter dicit et contra communem opinionem* (à propos de la QPE 6, passage non repris dans la lettre).
69. A. Maier, *Per la storia del processo...* cit., n. 3. Borgh. 46, fol. 37vb, mg. inf : *Cum matrimonium sit sacramentum nove legis et conferat gratia, affirmare contrarium est erroneum, sustinere hereticum, dubitare omnino et simpliciter illicitum*. La main P notait sur ce passage : *videtur male sentire de sacramento matrimonii*.
70. Les autres passages, qui ne conservent pas trace de l'intervention antérieure de P, sont les suivants : Borgh. 46, fol. 11rb : *error periculosus notabiliter* (à propos de l'âme rationnelle); Borgh. 173, fol. 32rb : *falsum et periculosus* (à propos des sépultures) et fol. 34rb : *falsum et periculosus statui nostro* (à propos de l'usage pauvre).
71. La superposition de ces quatre mains s'observe parfaitement sur le Borgh. 46, fol. 37ra : le trait dessiné par la main R passe sur le texte écrit par la main Q, qui se superpose lui-même au texte effacé de P, tandis que la main S complète le «h» écrit par Q en «hic». La distinction entre ces quatre «mains» désigne avant tout quatre interventions successives et non pas une distinction entre quatre personnes qui n'auraient rien d'assurée.
72. Cf. J. Koch, *Die Verurteilung...* cit., p. 207.
73. *Resp. II*, p. 374. C'est ce que semble indiquer la formule *post quasdam rationes*.

main R n'ont pas été suivies d'un repérage dans le corps du texte des extraits à copier par la main S. Tandis que R signale d'un trait en marge des passages douteux concernant différents thèmes, que ce soit à propos de la question du rapport de l'âme intellectuelle au corps (II, 51)⁷⁴, de la création continuée (II, 9)⁷⁵ ou de l'union du tout et des parties (question inédite)⁷⁶, c'est dans le cod. Borgh. 322 que la main S a noté aux mêmes endroits les passages à recopier qui correspondent à ceux repris dans le rouleau.

Ce premier examen permet donc de s'assurer que les articles composant la *Lettre des sept sceaux* ont été formulés avant la confection du rouleau, sans que l'on puisse pour l'instant juger du laps de temps séparant ces deux opérations. Pour s'en tenir aux seules informations positives que fournissent ces cahiers, il semblerait que la lecture de ces textes, effectuée par un seul membre de la commission, sans doute guidé par les indications de Bonagrazia et d'Arnaud Gaillard, ait permis de repérer des passages suspects qui ont ensuite fait l'objet d'une discussion et d'un accord entre les sept théologiens, certains points étant pourtant laissés de côté lors de la confection de la lettre. Mais en dépit de l'attention accordée à ce codex, c'est un autre volume, le cod. Borgh. 322, que les censeurs ont privilégié lors de la préparation du rouleau. Ce sont en effet près d'une cinquantaine de passages, provenant de quinze textes différents, qui y ont été repérés et qui semblent constituer la source directe de vingt-deux des trente-quatre articles du rouleau⁷⁷.

Avant d'en venir à l'examen de ce codex, on

peut tenter de cerner plus précisément encore l'usage qui a été fait du premier volume utilisé par les censeurs. Outre les articles concernant les QQPE 6, 8 et 9 (textes absents du cod. Borgh. 322), on peut penser que le même codex a également fourni la source des trois premiers articles du rouleau, lesquels n'ont pas été signalés par la main S sur le cod. Borgh. 322, alors que les textes dont ils proviennent y figurent. Dans la citation du rouleau que fait l'apologie de 1285, ces articles sont présentés comme tirés successivement des «première», «troisième» et «quatrième» questions, tandis que tous les autres textes sont identifiés par leur *incipit*⁷⁸. Il n'est pas totalement fortuit que cette numérotation coïncide avec celle proposée par J. Koch pour classer les questions subsistantes du premier livre de la *Summa* d'Olivi⁷⁹, mais il convient de l'expliquer. Dans leur façon de citer les textes examinés, les censeurs tiennent compte de leur présentation matérielle. Ils signalent ainsi «dans la cinquième colonne de la réponse principale» d'une question, un passage qui figure effectivement à cette place dans le cod. Borgh. 322⁸⁰. Mais pour en arriver à identifier des textes par leur numéro d'ordre, il est nécessaire de considérer celui-ci comme substantiellement associé à des textes formant une série ordonnée, et non comme un élément accidentel rajouté après copie, comme cela est le cas pour le cod. Borgh. 322 (dans lequel, de surcroît, lesdits textes sont désignés comme questions 30, 56 et 57). En revanche, comme on l'a vu, la numérotation des questions figurant dans le cod. A est suffisamment marquante pour avoir été retenue comme moyen d'identification

74. Les nombreux passages rassemblés dans cette rubrique du rouleau, qu'Olivi ne détaille pas *propter eius prolixitatem*, *Resp. II*, p. 155, correspondent probablement aux extraits signalés par la main S dans le cod. Borgh. 322, fol. 88rb (*Summa*, II, q. 59) et fol. 141ra-143rb (*Summa*, II, q. 1).

75. L'extrait repéré par la main S dans le cod. Borgh. 322, fol. 37ra correspond à la q. II, 9, ad 3, (*Summa*, I, p. 117, lignes 13-21). La même phrase est notée *communiter falsum* par la main Q dans Borgh. 46, fol. 18rb et repérée d'un trait par la main R. Cette phrase n'est pas citée par Olivi, *Resp. II*, p. 153, qui mentionne uniquement sur ce point deux passages provenant de la q. II, 11 (*Summa*, I, p. 208 et 210), repérés par la main S sur le cod. Borgh. 322, fol. 56vb et 57ra.

76. Le passage de la question inédite *An esse rerum creatarum sit in genere substantie vel accidentis*, cité par Olivi, in *Resp. II*, p. 406, a été repéré par la main S dans le cod. Borgh. 322, fol. 33va.

77. Cette reconstitution complète du rouleau a été obtenue en

croisant les citations qu'en fait Olivi et les interventions de la main S sur le cod. Borgh. 322. Certains articles contiennent un nombre élevé de citations, provenant parfois de textes différents; certains textes (notamment la q. I, 5) ont fait l'objet de plusieurs articles distincts.

78. *Resp. II*, p. 135 : *in solutione sexti argumenti, prima questione* (comme le note, D. Laberge, cet extrait est prélevé sur le cod. Borgh. 322, fol. 58rb); *ibid.*, p. 139 : *In solutione tertie questione; ibid.*, p. 140 : *In solutione quartæ questione*. Ces deux derniers passages n'ont pas été copiés sur le cod. Borgh. 322; un autre extrait de la «troisième question» y a été repéré par la main S, fol. 118rb (*II Sent.*, t. 3, p. 509, lin. 13-22) mais n'a pas été repris dans le rouleau.

79. J. Koch, *Der Sentenzkommentar...* cit., n. 45. Voir aussi mes remarques dans *Les œuvres perdues...* cit., n. 60.

80. Cf. *Resp. II*, p. 154 : *In quinta columna principalis responsionis dicit* : «*Qui considerat rationem universalis essentie*», citant *II Sent.*, t. 1, q. 13 p. 242, extrait de Borgh. 322, fol. 5vb.

des textes cités. En outre, les épaves qui subsistent de ce codex rendent tout à fait vraisemblable l'hypothèse qu'il ait contenu une collection ordonnée de questions d'Olivieri qui aurait suivi un plan dont la simplicité même (Dieu, la création, puis la vie franciscaine) l'aurait conduit à débiter par les textes que l'auteur rangea lui-même, près de quinze ans plus tard, en tête de l'édition de sa *Summa*. Il n'est toutefois pas nécessaire de penser que celui-ci ait été à l'origine de cette mise en ordre, sans doute réalisée vers 1280⁸¹, puisqu'il protesta à plusieurs reprises, dans sa défense de 1285, que la divulgation de ses écrits s'était effectuée contre sa volonté, sur des recensions qu'il n'avait pas eu l'occasion de vérifier⁸². Si l'on admet donc l'hypothèse que cette collection ait débuté par ces quatre premières questions, il paraîtrait assez vraisemblable qu'elle ait également contenu des textes qui leur sont généralement associés, sur la production des personnes divines (I, 5) ou la volonté et la science divines (I, 6), ainsi que le morceau de bravoure de l'anthropologie olivierienne que constitue la question sur l'activité de la volonté (II, 58). Une telle conjecture, qui n'a évidemment pas la valeur d'une preuve, autoriserait à penser que l'ensemble des thèmes relevés dans la *Lettre des sept sceaux* ait été fondé sur un examen de ce seul codex A, à l'exception des six derniers articles, sur la grâce et le baptême, que les censeurs auraient purement et simplement repris de l'accusation d'Arnaud Gailhard, sans avoir pu consulter les textes d'où ils avaient été tirés.

Le cod. Borgh. 322 et la préparation du *Rotulus*

Comme on l'a déjà signalé, lors de la confection du rouleau, les censeurs se sont davantage appuyés sur le cod. Borgh. 322 (parch., 308 × 225 mm, 209 fol.). Le scribe qui a copié l'essentiel des soixante textes que contient ce volume, suppléé en deux brefs passages⁸³, a réalisé un travail d'une qualité très médiocre dont seule la première partie a été révisée et abondamment corrigée par un relecteur disposant des originaux⁸⁴. Une nouvelle intervention a repris par la suite l'ensemble du volume pour numéroter les questions afin de préparer une table des matières qui n'a pas été conservée⁸⁵. La même main a également laissé quelques notes particulièrement instructives qui relèvent des doublons⁸⁶, restituent l'ordre d'un ensemble de textes séparés par erreur⁸⁷, signalent à plusieurs reprises où chercher l'*opinio propria* de l'auteur⁸⁸ et jugent même de la qualité respective de différentes démonstrations⁸⁹. Ce lecteur averti qui semble préparer avec soin le travail des censeurs (et qui pourrait fort bien avoir été l'un des bacheliers membres de la commission) nous permet de comprendre la nature exacte de ce volume lorsqu'il fait remarquer que l'une des questions n'est pas de frère *Petrus Iohannis*, mais qu'il faut chercher plus loin la sienne – c'est-à-dire celle où il traite le même sujet⁹⁰. Comme l'a repéré D. Laberge, le texte ainsi écarté provient du *Quodlibet* tenu par Berthaud de

81. La « première question » (I, 1) date de l'automne 1279, mais elle semble être la plus tardive des textes réunis dans cette collection.

82. *Resp. II*, p. 133 : *quibusdam scriptitationibus seu quaestiuiculis [...] quæ per fratres præter meam intentionem, immo contra meam voluntatem expressam, sunt publicatæ; ibid.*, p. 378 : *Et certe in quaestionibus meis plura possunt esse incorrecta, quia, me nolente, per aliquos communicatæ fuerunt, antequam eas diligentius correxissem.*

83. Une deuxième main (celle du premier annotateur responsable de la numérotation des textes) intervient brièvement pour compléter une question, fol. 84vb, et une troisième, fol. 93ra-va. A. Maier, *Codices Burghesiani...* cit., p. 369, parle pour cette raison de plusieurs mains.

84. Il intervient jusqu'au fol. 93va (à l'exception du deuxième cahier, fol. 13-24) et rajoute notamment en marge un long passage omis par le copiste, fol. 4v.

85. Cf. fol. 1r mg sup. : *Questiones philosophiæ quarum rubricæ describuntur in fine*. Le verso du dernier folio (209v) annonce cet index : *continet hic liber questiones*. Ces feuillets perdus contenaient également la suite d'un passage ajouté par cette main, et signalé ainsi fol. 84vb : *quod hic deficit querere infe-*

rius post problemata in fine libri.

86. Cf. fol. 29rb : *infra est ista questio et est 33a*, à quoi répond la note du fol. 62va : *ista questio est supra decima septima questione aliter quam hic.*

87. Voir les notes indiquant que la q. II, 29 devrait suivre la q. II, 28, fol. 23rb : *ista questio deberet esse inferius tricesima quinta et fol. 67rb : hic deberet esse illa questio que est supra undecima questione, scilicet utrum motus dentur immediate a motore.*

88. Cf. fol. 34vb, f. 147ra, f. 159va.

89. Cf. fol. 45ra : *Utrum materia sit distincta essentialiter a forma et est infra melius*, qui renvoie à un autre passage de la même question, ainsi annoté, fol. 46ra : *utrum materia sit necessarie distincta essentialiter a forma*. Parmi d'autres notes sans valeur critique, voir fol. 101va : *nota de quantitate quod non differt a substantia*. Elle apporte également certaines corrections évidentes, par exemple d'un *deum*, absurde, en *Damascenum*, fol. 189va.

90. Cf. fol. 12v : *[hec] questio que non est fratris [Pe.] Io, sed sua est inferius [4]6a questio* (la marge a été rognée lors de la reliure, d'où les lacunes suppléées). Les deux questions portent sur l'incompatibilité des qualités contraires. Celle d'Olivieri, *utrum contraria possint esse simul*, encore inédite, est aux fol. 144vb-145ra.

Saint-Denis en mars 1282⁹¹. Qu'une production parisienne si récente ait pu se glisser par erreur dans un volume de textes d'Olivi permet d'exclure que cette collection ait été compilée par ses proches dans le Midi. Cette erreur de copie suggère que le codex a été constitué, selon toute vraisemblance, au couvent parisien, à la demande de l'un ou l'autre des maîtres, à partir d'écrits d'Olivi provenant de supports divers. Le frère chargé de les réunir avait peut-être à sa disposition une liste de textes à recopier. Prenant par inadvertance un cahier pour un autre, il a dû se laisser abuser par l'identité des sujets⁹². Mais la remarque du premier annotateur qui relève cette confusion sous-entend également qu'à cette unique exception près, l'ensemble des textes figurant dans ce volume, destiné à un examen officiel, doit être attribué à Olivi, ce qui peut fournir un argument de poids en faveur de l'authenticité des textes inédits qui s'y trouvent, dont certains ne sont transmis par aucun autre témoin⁹³.

Les circonstances exactes de la composition de ce codex peuvent être encore davantage précisées si l'on y remarque la présence du texte de la soumission d'Olivi à la *Lettre des sept sceaux* lors de l'entrevue d'Avignon. Insérée dans la continuité des textes copiés (fol. 127rb-va), sans être même introduite par une rubrique, ni identifiée en marge, cette réponse n'est pas non plus numérotée comme le sont les autres questions. Mais assurément, elle ne figure pas ici par erreur et sa présence permet de comprendre la provenance des différents matériaux rassemblés dans ce codex. Gérard de Prato avait reçu du ministre général Bonagrazia, dès avant la venue d'Olivi à Avignon et comme conséquence prévisible de cet entretien, la double mission de rendre publique la *Lettre des sept sceaux* en interdisant que quiconque professe ou

enseigne les erreurs qu'elle réprouvait, et de confisquer les volumes contenant les textes concernés. La lettre que signale Raymond de Fronsac, sous le titre *Precepit frater Gerardus*, devait sans doute rappeler cette commission afin de la mettre en œuvre⁹⁴. Quelque temps après l'enterrement de Bonagrazia dans l'église du couvent d'Avignon⁹⁵, une fois que les volumes saisis lui eurent été transmis, Gérard a probablement repris la route de Paris, afin de rendre compte à la commission des théologiens dont faisait partie son propre frère, Arlotto, lequel fut élu ministre général lors du chapitre de Milan, à la Pentecôte 1285. Entre temps, pendant un an et demi, l'ordre demeura dépourvu de supérieur, aucun vicaire général n'ayant été nommé lors du chapitre de Strasbourg. C'est donc de leur propre initiative que les maîtres et bacheliers décidèrent de reprendre l'examen du cas Olivi. La copie du cod. Borgh. 322, réalisée à partir des différents matériaux ramenés du Midi par Gérard de Prato, en est le premier signe, qui prélude de peu à la préparation du rouleau.

Plusieurs détails permettent de conforter ce scénario, à commencer par la qualité textuelle de la réponse à la *Lettre des sept sceaux* que présente ce volume. En dépit de nombreuses incorrections manifestes, imputables à l'impéritie du copiste comme l'avait déjà signalé D. Laberge en éditant ce texte, la recension offerte par le cod. Borgh. 322 présente quelques variantes notables. La découverte postérieure d'un manuscrit de la *Lettre des sept sceaux* permet d'en comprendre l'importance. Dans une dizaine de cas, la présence de termes omis par les autres témoins plus tardifs de la réponse permet de retrouver un énoncé des articles conforme au texte de la lettre⁹⁶. Ces variantes signalent l'excellente qualité de la source employée,

91. *Resp. II*, p. 125; cf. P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Kain, 1925, p. 105-106.

92. Ce trait suggère également que la bibliothèque du couvent parisien rassemblait systématiquement les nouvelles productions universitaires, peut-être dans le cas présent sous forme de *reportatio*.

93. Cette authenticité peut être confirmée, cas par cas, à l'aide d'autres arguments, cf. *Les œuvres perdues d'Olivi...*, p. 330-335, à propos d'une question inédite également étudiée par R. Imbach et F.-X. Putallaz, *Olivi et le temps*, dans *Pierre de Jean Olivi...* cit., p. 27-39.

94. *Sol ortus...* cit., p. 13, § 30. Cette lettre constitue sans doute la source de la *Chronica XXIV generalium*, p. 376, qui rapporte

les mêmes détails.

95. Cf. Salimbene de Adam, *Cronica II a. 1250-1287*, éd. G. Scala, Turnhout, 1999 (CCCM, 125), p. 782.

96. Cf. *Resp. I*, p. 125 : *certe est trium codicum minus correctus, sed nihilominus notabiles aliquas variantes præbet*. Il est le seul à présenter la formulation exacte des articles 8 et 9 de la *Littera septem sigillorum* (éd. G. Fussenegger, p. 52). Les principales variantes à retenir sont les suivantes : p. 126, lin. 15 : *tribus*, *add. B*; p. 127, lin. 15 : *futura*, *add. B*; lin. 18 : *materia] questione*, *B*; lin. 24 : *solum*, *add. B*; p. 128, lin. 1 : *secundum quod*, *add. B*; lin. 10 : *solius*, *add. B*; lin. 14 : *tamen*, *add. B*; p. 129, lin. 9 : *quod*, *add. B*; lin. 16 : *racionabilem*, *add. B*; lin. 29 : *hoc*, *add. B*.

qui pourrait avoir été fort proche de l'original de la réponse, voire l'original lui-même, telle qu'un secrétaire de Gérard de Prato avait dû la transcrire lors de l'entrevue d'Avignon, et sur laquelle Olivi avait dû apporter sa souscription⁹⁷.

Par ailleurs, on peut noter que les censeurs ont eu entre les mains d'autres manuscrits oliviens, probablement saisis en Languedoc à l'occasion des mêmes confiscations. Deux groupes de deux cahiers, à présent insérés dans le cod. Borgh. 54 (fol. 42ra-72v) et le cod. Borgh. 173 (fol. 1r-23r), portent en effet l'un et l'autre la trace d'une lecture critique effectuée par la main R – lecture qui n'a toutefois donné lieu à aucun article du rouleau⁹⁸. Les textes qu'ils contiennent appartiennent à deux ensembles de questions, sur les puissances sensibles et sur la théorie de la connaissance (II, 60-73 dans le premier cas, II, 72-76 dans l'autre). Or ce dernier ensemble a certainement été rédigé dans le courant de l'année scolaire 1281-1282⁹⁹. Si la recension du cod. Borgh. 173 est très proche de la version définitive de ces textes, telle que la transmet le cod. Vat. lat. 1116, celle que présentent les cahiers du cod. Borgh. 54 offre de très nombreuses variantes significatives – omissions de phrases entières, rédaction plus sommaire de certaines autres¹⁰⁰. Ces caractéristiques suggèrent qu'il s'agit là d'une première version de ces questions, non encore révisée par l'auteur, probablement d'une *reportatio* de ces disputes prise en note par un étudiant du *studium generale* de Montpellier¹⁰¹. Leur mise au point que présente les premiers cahiers du cod. Borgh. 173 pourrait donc être considérée comme l'un des derniers travaux achevés par Olivi avant que ses papiers personnels ne lui aient été soustraits. Ces deux ensembles témoignent donc, l'un comme l'autre, d'une diffusion très rapide de ses écrits, qui touchait probablement en premier lieu son entourage immédiat, à commencer par ses étudiants de

Montpellier. Et c'est sans doute dans ces mêmes cercles, la présence sur place du ministre provincial aidant, que de tels cahiers pouvaient être le plus facilement retrouvés et confisqués. On peut donc raisonnablement assigner une origine comparable aux cahiers, à présent perdus, qui ont servi de source à la copie du cod. Borgh. 322.

La présence dans ce volume de la réponse à la *Lettre des sept sceaux* autorise à situer, avec certitude, la préparation du rouleau au plus tôt dans les mois de novembre ou décembre 1283. Elle permet également de comprendre la réaction des maîtres parisiens qui, à la lecture de ce document, paraissent avoir rapidement saisi la nécessité de colmater une brèche apparente dans la procédure engagée par Bonagrazia. Le ministre général avait probablement de bonnes raisons de chercher à épingler Olivi, qui ne se limitait pas à la seule question de l'*usus pauper*. La quantité de textes rédigés par un jeune lecteur de province, hors de tout contrôle magistral, et plus encore leur circulation parmi les *studia* du Midi, pouvait constituer en soi un sujet de préoccupation. Mais en faisant siennes les accusations d'Arnaud Gaillard, puis en demandant aux théologiens de l'ordre de les entériner après une vérification relativement sommaire et sans jamais tenir compte des protestations de l'accusé, il était allé un peu vite en besogne. De ce fait, la forme adoptée par la *Lettre des maîtres*, énonçant les propositions correctes auxquelles Olivi était réputé s'opposer, fut loin d'avoir l'efficacité attendue.

Face à ce document, ce dernier eut l'impression d'être pris au piège; pour accepter inconditionnellement chacun des articles, il aurait dû admettre, contre sa conscience, avoir soutenu les erreurs que les maîtres avaient cru lire dans ses textes; mais d'autre part, il n'aurait pu refuser de souscrire à leurs énoncés sans nier par là même des vérités de la foi¹⁰². Il ne lui restait

97. Comme le remarque D. Laberge, *Resp. I*, p. 121, il n'y a pas à tenir compte de l'incipit très différent que propose la *Chronique des XXIV généraux* (p. 376). Cette formule, qui suggère une révocation inconditionnelle, cadre mal avec le contenu de la lettre et paraît davantage relever du récit que d'une citation littérale.

98. Sur le cod. Borgh. 54, elle note deux *hic*, fol. 43rb et 44va, à propos des questions II, 61-62, qui ne correspondent pas à l'art. 33 du rouleau, dirigé contre la q. II, 65. Les deux premiers cahiers du cod. Borgh. 173 proviennent à nouveau du démembrement d'un codex (*iste due pecie sunt amote de quodam volume*, fol. 1r). La main R note plusieurs *hic*, fol. 4ra-vb,

7va, 10vb, face aux questions II, 72 et 73 qui ne sont pas visées par le rouleau.

99. La q. II, 74 (*II Sent.*, t. 3, p. 121) renvoie au commentaire sur Jean, donné au cours de l'année 1281-82.

100. Voir l'apparat critique des questions 60-73 dans l'édition Jansen, t. 2 et 3 (sigle B2).

101. Dans le même sens, voir la mention que fait Olivi de questions récentes, portant sur un thème voisin, en circulation, mais dont il ne disposait pas lui-même, dans la *Lettre à R.*, art. 7.

102. Cfr. *Resp. II*, p. 133.

qu'une étroite voie de sortie qu'il emprunta en acceptant la sentence magistrale, sous la seule réserve de comprendre ces articles en un sens qui ne s'opposait pas directement à ses positions authentiques (si ce n'est pour certaines opinions philosophiques, simplement récitées, qu'il était prêt à abandonner), ce qui lui permettait de conclure le plus souvent par ces mots : «et si j'ai dit le contraire, ce que je ne crois pas avoir fait, je le révoque»¹⁰³. En introduisant ces quelques distinctions, dont il supposait que les maîtres les avaient eues en tête en rédigeant leur lettre, pratiquant ainsi à leur égard une forme d'«interprétation révérencielle» teintée d'une ironie amère¹⁰⁴, Olivi avait pu échapper à la rétractation solennelle à laquelle Bonagrazia semble avoir voulu le contraindre. Si l'on en croit le témoignage donné près de trente ans plus tard par Raymond Geoffroi et Raymond de Gignac qui, à défaut d'avoir été des témoins oculaires de l'entrevue, auraient assurément été bien placés pour en connaître les détails, Gérard de Prato fut satisfait des explications fournies¹⁰⁵. S'il procéda malgré tout à la confiscation des écrits d'Olivi, l'autre partie de sa mission avait perdu son objet essentiel, puisque la publication de la *Lettre des sept sceaux* ne pouvait plus être présentée comme équivalent à l'annonce d'une censure des erreurs d'Olivi.

C'est avant tout à cet échec que les maîtres paraissent avoir réagi en préparant un rouleau d'extraits destinés à confirmer, en dépit des dénégations de l'accusé, que les articles de la lettre l'atteignaient précisément. On comprend dès lors qu'ils aient en premier lieu cherché à retrouver les passages à partir desquels ils avaient formulé ces articles au printemps précédent. C'est ainsi qu'ils furent contraints d'abandonner les accusations concernant la grâce et le baptême qu'au-

cune source disponible ne leur permettait d'étayer et qu'Olivi avait du reste sommairement écartées lors de l'entrevue d'Avignon. Sur des thèmes qui leur paraissaient mieux fondés, ils ont également cherché à étoffer leur dossier, sans être toujours heureux dans leurs choix, comme le montre l'un des contresens les plus manifestes qu'ils aient pu commettre, en retenant incompréhensiblement un extrait de la déduction des attributs divins (question I, 4) au titre d'une erreur concernant l'union de l'âme rationnelle au corps¹⁰⁶. Enfin, leur lecture des textes les amena à relever de nouvelles opinions suspectes, dont un grand nombre semblent avoir été décelées par le censeur qui a parcouru le cod. Borgh. 322. Celui-ci paraît avoir été particulièrement choqué par les audaces philosophiques du frère languedocien, que ce soit son usage de la distinction selon les «raisons réelles», pointée de manière systématique ou les conséquences assurément inhabituelles qu'il tirait de sa définition de la volonté comme puissance active, à propos desquelles ce lecteur laisse échapper l'une de ses rares notations marginales explicites : *hic et infra continentur multa singularia et absurda*¹⁰⁷. Parmi les nouveaux textes pris en considération dont on ne conserve pas le support examiné par les censeurs figurent également des questions relatives à la pauvreté et à l'interprétation de la *Règle* franciscaine (QQPE 16 et 17), textes qui étaient sans doute absents du premier volume qui leur avait été transmis au printemps précédent.

Contrairement à ce qui s'était passé au mois de mai, ce sont donc plusieurs membres de la commission qui se sont penchés sur les textes, rendus disponibles pour certains en plusieurs exemplaires, avant de croiser le résultat de leurs lectures et de s'accorder sur la qualification des

103. *Resp. I*, p. 126, § 2 : *et si contrarium dixi, quod non credo, revoco*. Des formules similaires apparaissent dans la plupart des articles.

104. Pour l'exemple le plus frappant, cfr. *Resp. I*, p. 128, § 9 : *De hoc articulo nihil recorder quod dixerim, et ideo quid velint magistris dicere non intelligo. Suppono tamen quod ipsi bene dicant...* La formule la plus fréquente est toutefois, *ibid.*, § 8 : *et sic credo quod magistris intelligunt*.

105. F. Ehrle (éd.), dans *ALKG*, 3, 1887, p. 143-144 : *si aliquando apparuerint aliquibus fratribus aliqui articuli dubii, dictus frater Petrus Johannis se taliter declaravit, quod fratres illi, exceptis forte aliquibus eius emulis, remanserit contenti pariter et paccati, sicut in*

Avinione patuit de fratre Girardo de Prato, cui generalis minister hoc commiserat.

106. Cfr. *Resp. II*, p. 140 : *Quare contra illud dictum meum instantia detur de anima rationali, in rotulo non amplius explicatur [...] patet quod non adverterunt mentem dicti, nec modum dicendi. Ego enim loquebar de ente a se...* L'absurdité de cette méprise défie toute tentative d'explication.

107. Borgh. 322, fol. 96rb. Ce sont en tout huit extraits de cette question II, 58 qui ont été pointés, puis repris par la main S et inclus dans le rouleau. En revanche, une cinquantaine de passages notés d'un *hic* par ce censeur n'ont pas été confirmés par la main S.

erreurs qu'ils avaient isolées. Comme on l'a vu, les passages signalés dans le corps du texte par la main S correspondent souvent littéralement aux extraits rassemblés dans le rouleau. Les rections défectueuses du cod. Borgh. 322 sont toutefois corrigées dans les citations du *rotulus* que présente Olivi dans son apologie de 1285. C'est probablement l'auteur lui-même qui a rectifié les citations incorrectes de ses propres textes en reproduisant les extraits du rouleau auxquels il se proposait de répondre. Le cas le plus flagrant concerne le sixième article dont Olivi ne comprend pas ce qui peut lui être reproché, si ce n'est en raison d'une omission commise par certains volumes qui pouvait rendre obscure la phrase citée¹⁰⁸; on peut en effet constater cette omission sur le cod Borgh. 322 (fol. 165vb), en marge duquel la même phrase est notée d'un *hic*; elle est en revanche corrigée dans la citation qui en est faite dans l'*Apologie*.

En reprenant de leur propre chef l'examen de ces textes, les maîtres et bacheliers parisiens n'ont probablement pas eu d'autre objectif que de poursuivre l'entreprise inachevée de Bonagrazia, en menant à son terme, par de nouveaux moyens, la mission qui leur avait été confiée au mois de mai. Comme le montrent les instructions données à Gérard de Prato, le ministre général avait souhaité que la *Lettre des sept sceaux* fût rendue publique, et c'est bien à l'exécution d'une telle sentence que la confection du rouleau permit d'aboutir, avec quelques mois de retard, lorsqu'il fut publiquement lu, accompagné de la lettre, dans chacun des couvents de la province franciscaine de Provence, en présence de l'ensemble des frères. Olivi rapporte cette mesure, tout à fait inhabituelle, comme «signe de la réprobation la plus évidente et la plus horrible»¹⁰⁹ contre sa personne; il y a lieu de penser que c'est bien à un tel résultat que le ministre général avait en effet voulu parvenir. Les lettres

qu'il rédigea à ce sujet en 1282 et 1283 sont perdues, mais les paraphrases qu'en donnent Raymond de Fronsac ou Bonagrazia de Bergame suggèrent qu'il s'inquiétait au premier chef de la diffusion des textes et de l'audience excessive dont jouissait le lecteur biblique du *studium* de Montpellier dans sa province¹¹⁰. C'est elle qu'il avait voulu briser, en s'appuyant sur une consultation solennelle des docteurs de l'ordre qui, indépendamment du contenu des thèses censurées, devait au moins permettre de jeter le discrédit sur leur auteur et, incidemment, lui fermer tout espoir d'accéder aux grades universitaires. Partageant le même objectif, l'un ou l'autre des maîtres (il est évidemment impossible de donner des noms) a sans doute compris, au vu de la réponse qu'elle avait reçue, que la *Lettre des sept sceaux* devait être de toute urgence complétée et confortée par un nouveau document; s'il n'avait pas encore été jugé tel, Olivi méritait désormais sans le moindre doute d'être considéré comme *pertinax*.

Cette reconstitution des événements, principalement fondée sur le témoignage du cod. Borgh. 322, n'est pas incompatible avec le récit donné par l'apologie de 1285, à condition de tenir compte des circonstances très particulières de cette longue lettre, datée de Nîmes, dont un événement fortuit, survenu récemment, a rendu la rédaction possible¹¹¹. L'occasion ainsi donnée à Olivi d'avoir enfin accès au *Rotulus*, comme à ses propres écrits, mais également de fréquenter la bibliothèque bien fournie qu'il met en œuvre dans certaines de ses réponses, pourrait, sous toutes réserves, être identifiée à la levée de sanctions prises contre lui. Bien avant avril 1283, comme en témoigne la *Lettre à R.*, il avait été privé de ses livres et suspendu d'enseignement; il est possible qu'après la diffusion du rouleau, il ait subi une peine plus sévère encore. Malgré sa discrétion à ce sujet, un passage de

108. Cf. *Resp. II*, p. 152 : *Hæc sunt verba mea ibi, et nescio quomodo magis proprie potuerim loqui, nisi forte quia aliqui libri non habent «amplioritatem numeri personalem» seu «personalis» sed solum «amplioritatem personalem».*

109. Cf. *Resp. II*, p. 132 : *... et quod prædictus rotulus cum quadam solemni littera ei, ut videtur, e directo opposita, per omnes conventus nostræ provinciæ coram fratribus omnibus publice legeretur, quasi in signum reprobationis evidentiore et horribilioris.*

110. Bonagrazia de Bergame, *Series condemnationum...* cit., p. 503,

parle des *erroribus [...] in dicta provincia pullallabant et de scriptis [...] que erant per suos sectatores exemplata, multiplicata et divulgata...*; Raymond de Fronsac, *Sol ortus...* cit., p. 13, § 27 résume ainsi deux lettres perdues : *per quas mandat arceri errores fratris Petri Johannis et suorum sequacium tunc noviter pullulantes.*

111. *Resp. II*, p. 135 : *nisi pridie ex quodam contingenti casu et incidenti occurso fuisset a Deo aliquantula mihi opportunitas ministrata.*

l'apologie pourrait être lu comme allusion à une incarcération : confessant sa maladresse naturelle d'expression, il ajoute qu'une récente cause a encore aggravé son manque d'éloquence¹¹², ce qui, davantage qu'une coquetterie, pourrait être compris comme référence à une longue privation forcée de parole et d'écriture. Peut-être libéré depuis peu et assigné au couvent de Nîmes, son provincial, Arnaud de Roquefeuil, lui ayant refusé la permission de se rendre à Paris pour s'expliquer de vive voix¹¹³, c'est au *Rotulus* qu'il entend répondre, et c'est donc naturellement l'existence et la diffusion de ce document qu'il mentionne en premier lieu, avant de décrire la *Lettre des sept sceaux*, puis de rappeler enfin l'entrevue d'Avignon – l'ordre de la narration n'ayant aucunement valeur d'ordre chronologique dans ce cas. La seule ambiguïté tient dans la façon de présenter le dilemme auquel il eut alors à faire face : « en raison de la correspondance et de la cotation mutuelle du rouleau et de la lettre »¹¹⁴, confesser un article de la lettre revenait à assumer le sens imposé au passage correspondant du rouleau. Aucune trace d'une telle « cotation » n'apparaît dans le procès-verbal de l'entrevue d'Avignon, dans lequel on voit seulement Olivi chercher à comprendre à quels passages de ses écrits s'opposent les articles de la lettre, et parfois ne pas y parvenir. Cette description convient en revanche à la présentation matérielle de la lettre et du rouleau tels qu'il les avait sous les yeux au moment où il rédigeait sa réponse, en faisant à l'occasion usage de cette « cotation par a, b, c », afin d'éclairer les commentaires sommaires inscrits dans les marges du rouleau à l'aide des énoncés correspondants de la lettre¹¹⁵. Il est donc possible qu'au moment où le rouleau fut lu en public, avec la lettre qui lui était directement apposée, Olivi ait cru que les deux documents avaient été constitués ensemble

dès l'origine, et qu'il ait pour cette raison mentionné leur « cotation mutuelle » en parlant de l'épisode d'Avignon. Persuadé qu'à cette occasion le rouleau lui avait été volontairement caché, il soupçonna rétrospectivement ses juges de lui avoir demandé de ne souscrire qu'à la seule lettre, qui le concernait bien moins directement, « par un calcul subtil, pour ne pas parler de ruse »¹¹⁶. Dans ce cas, comme souvent, la machination apparente n'est que l'effet de manœuvres improvisées.

Le pouvoir des maîtres face aux droits de la conscience

La vue d'ensemble que l'on peut obtenir sur cette censure est donc bien éloignée de l'image d'un travail soigné qu'en donnait J. Koch. Le passage de la simple dénonciation d'articles erronés à une nouvelle méthode de censure doctrinale, fondée sur l'identification précise de passages suspects, est certes notable. Il ne provient toutefois pas d'une volonté délibérée d'appuyer un jugement sur des textes rigoureusement identifiés, mais plutôt de la nécessité de compléter sur le tard un travail dans un premier temps bâclé. C'est uniquement à cette seconde phase qu'il faut imputer l'autre innovation notable de ce procès que constitue la gradation des erreurs réprouvées. Tandis que la *Lettre* se contentait d'alterner des *falsum* et *erroneum* synonymes, les commentaires inscrits en marge du rouleau distinguent entre ce qui relève d'une impropiété de langage (*male loquitur, improprie, nescit loqui*) et ce qui constitue une véritable erreur, en cherchant parfois à la qualifier plus précisément (*error circa fidem, error periculosus notabiliter, etc.*), mais en se contentant, pour certains articles, de faire inscrire une croix en marge¹¹⁷. Il n'y a toutefois pas lieu d'exagérer le souci de rigueur des

112. *Resp. II*, p. 403 : *tam defectu naturæ quam industriæ et experientia, imperitus sum sermone; et ultra hoc quibusdam ex causis, heri et nudius tertius, ineloquens sum factus.*

113. *Resp. II*, p. 134-135 : *tanto tempore a vestra prudentia distuli postulare, quia usque ad moderna tempora sperabam a ministro meo licentiam obtinere eundi usque Parisius... sed ipse finaliter hoc mihi omnino negavit.* On voit à nouveau l'allusion à un événement récent qui peut se comprendre comme remplacement de l'incarcération par une stricte assignation à résidence au couvent de Nîmes.

114. *Resp. II*, p. 133 : *Ego vero attendens quod, propter correspondantiam et cotationem rotuli et litteræ utrimque factam, indirecte vide-*

rer confiteri...

115. Par exemple, *Resp. II*, p. 147 *Quid hic reputent errorem, patet clarius ex articulo litteræ sigillatæ contra hunc e directo quotato.* Voir aussi, p. 379, 382, 395, 399. L'article de la lettre sur le mariage était même littéralement reporté dans la marge du rouleau, p. 374.

116. *Resp. II*, p. 133-34 : *...Aliquantulum suspicatus sum quod aliqua subtili excogitatione, ne dicam astutia, ordinatum fuerit a quocumque quod ego non requirerem de his quæ erant in rotulo directe contra me fabricato, sed solum de dictis litteræ vestræ præfatæ, quæ non directe contra me edita videbatur.*

117. Par exemple, *Resp. II*, p. 399 : *Et subditur a latere loco correctio-*

censeurs; comme le suggèrent les nombreux contresens commis, ils se sont contentés de parcourir rapidement les textes suspects sans faire preuve d'une grande acribie, en retenant notamment comme formule erronée une citation de Jean Pecham, pourtant clairement indiquée comme telle dans le texte olivien¹¹⁸.

Sur le fond, il serait difficile d'identifier, à travers les positions prises, la défense d'une ligne doctrinale bien définie, par exemple de celle proclamée lors du chapitre de Strasbourg qui aurait pu conduire les maîtres et bacheliers à déceler et dénoncer un «thomisme» caché d'Olivivi. Certes, en un cas, une attaque sévère portée contre le *Correctoire* de Guillaume de la Mare a bien été repérée¹¹⁹; il est également vrai que pour sa défense, Olivi se réclame ailleurs de l'opinion de Thomas d'Aquin¹²⁰; toutefois, sur ce terrain, ce sont plutôt les censeurs qui ont été victimes d'une grave méprise, à suivre de trop près les dénonciations d'Arnaud Gaillard sans toujours en avoir saisi le ressort intellectuel. Or, ce dernier paraît avoir été marqué bien plus profondément que son adversaire par la lecture de la *Summa theologiae*, notamment à propos de la question tant débattue de l'unité de la forme substantielle en l'être humain¹²¹. C'est en réalité d'un point de vue rigoureusement thomiste qu'il reprochait à Olivi de distinguer des parties formelles dans l'âme, et de n'associer l'âme au corps que par sa partie sensitive, à l'exclusion de sa part intellectuelle¹²². En cherchant à vérifier le bien fondé de cette dénonciation, les censeurs

semblent ne pas en avoir perçu la provenance, pas davantage qu'ils n'ont compris le sens de cette division de l'âme en parties formelles, et moins encore ce que recouvrait la *pars intellectiva* qu'Olivi déclarait inassociable par elle-même au corps; leur propre vocabulaire suggère qu'ils n'y ont vu qu'un simple synonyme de *l'anima rationalis* et se sont effrayés du dualisme radical que ce contresens faisait naître dans les textes qu'ils avaient en main, sans s'aviser des implications qu'il y avait à censurer ces passages au titre d'une «erreur notablement dangereuse». Aussi stupéfiant que cela puisse paraître, les maîtres franciscains ont donc solennellement affirmé que «l'âme rationnelle, en tant qu'elle est rationnelle, est la forme du corps humain»¹²³, citation presque littérale de Thomas d'Aquin¹²⁴, sans mesurer l'incompatibilité d'une telle formule avec l'affirmation de la pluralité des formes substantielles dans le sujet humain qui avait pourtant déjà été élevé au rang de doctrine officielle de l'ordre franciscain et en faveur de laquelle Jean Pecham bataillait féroce­ment contre les dominicains d'Oxford¹²⁵. Ce jugement hâtif a pesé d'un poids très lourd, puisqu'en incitant à relancer la dénonciation de cette «erreur» de l'anthropologie olivienne, il se trouve indirectement à l'origine de la disposition la plus importante du décret *Fidei catholicae fundamento* pris lors du concile de Vienne¹²⁶. Il n'y aurait toutefois de véritable incohérence qu'à considérer la déclaration des maîtres comme ayant valeur de proposition scientifique, ce que de toute évidence elle n'a

nis : hic voluerunt quod fieret crux. À la suite de J. Koch, L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle* (cité n. 50), considère cette gradation comme une innovation.

118. *Resp. II*, p. 386 : *Hæc sine dubio sunt verba prædicti magistri a me ibi recitata, et tamen huic dicto et sequenti subditur a latere correctio magistralis, scilicet : communiter falsum.*
119. Le lecteur du cod Borgh. 322 la note expressément : *hic loquitur stulte contra fratrum Guillelmum de Mara*, fol. 159rb. Cf. *La liberté divine...* cité n. 25, p. 88.
120. *Resp. II*, p. 153 : *Ista opinio non est mea sed fratris Thomæ de Aquino, sequentis in hoc sententiam Avicennæ, et videtur esse fratris Bonaventuræ.* Voir aussi, *Epistola ad fratrem R...* cit., p. 52.
121. L'article 7 de l'*Impugnatio* est consacré à ce thème, in *Quodlibeta*, fol. 44va : *Ex omnibus enim illis rationibus concludit quod in nulla re de mundo possint esse plures partes formales seu plures forme substantiales...*
122. *Epistola ad fratrem R.*, § 7, p. 50-51.
123. Plutôt que le texte de la *Littera septem sigillorum*, § 8, p. 52, qui me semble corrompu pour cet article, je préfère suivre la

formulation donnée in *Resp. I*, p. 128 : *Item anima rationalis secundum quod est rationalis, est forma corporis humani, nec propter hoc sequitur quod non sit libera vel quod sit extensa vel mortalis vel quod det huic corpori esse immortale; et contrarium est error*, ce qui correspond assez bien à la démonstration que donne Olivi à propos de la seule *pars intellectiva animæ* dans *Summa II*, q. 51, p. 111 : *Si est enim forma corporis, impossibile est quod sit intellectualis et libera et immortalis et a corpore separabilis.*

124. Cf. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, q. 76, a. 1, resp. : *Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis*, qui a pour conséquence directe la doctrine de la forme substantielle unique, *ibid.*, art. 4.
125. A. Boureau, *Théologie, science et censure au XIII^e siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, 1999, repère bien cette curiosité, p. 78-79.
126. Voir *Clementine*, 1. 1. 1. § 1, *Corpus Iuris Canonici*, II, éd. E. Friedberg, Leipzig, 1883, p. 1132.

pas. Comme cet exemple permet de le comprendre aisément, elle ne représente que le résultat d'une consultation *ad hoc* dont l'usage et la portée étaient strictement limités. Il n'est pas inutile d'en mieux préciser la nature.

Le recours à la dénonciation d'enseignements suspects était peut-être plus habituel dans l'ordre dominicain; du moins cette pratique y est-elle mieux documentée. L'un des exemples les plus célèbres en est l'avis rendu par Thomas d'Aquin au sujet d'une centaine de propositions de Pierre de Tarentaise qu'un rival avait dénoncées comme suspectes. Indirectement intéressé à l'issue du débat, Thomas cherche pourtant à adopter la posture d'un arbitre scrupuleux, et s'il reconnaît certaines maladresses ou raccourcis fâcheux dans les extraits choisis, il se montre souvent plus sévère à l'égard de l'accusateur, plusieurs fois taxé d'ignorance ou de calomnie¹²⁷. Ce n'est visiblement pas dans un tel esprit qu'a été sollicité l'avis des théologiens franciscains qui n'ont instruit qu'à charge, en retenant les seuls passages qui semblaient mal sonner dans les textes qui leur étaient soumis et sans jamais prétendre s'en faire, comme le note amèrement Olivi, les «interprètes bienveillants et fidèles»¹²⁸. Il est vrai qu'ils avaient été requis par leur supérieur, non pas sur leur conscience, mais au titre de l'obéissance¹²⁹; il leur revenait davantage de confirmer un verdict déjà acquis que de formuler un jugement doctrinal. Le pouvoir de sanction disciplinaire appartenait pleinement au ministre général que ni les constitutions de l'ordre, ni la définition de Strasbourg en vertu de laquelle il agissait, ne contraignaient à suivre une quelconque procédure. Quelques années plus tôt, Jérôme d'Ascoli ne s'était pas embarrassé d'une consultation préalable avant de sévir contre Olivi. En revanche, c'est après avoir pris «le conseil de nombreux frères» que ce même

général avait ordonné l'incarcération de Roger Bacon, en raison des «nouveau-tés suspectes» que contenait sa doctrine¹³⁰. Que la différence de traitement s'explique par la gravité des charges ou l'importance de l'accusé, il est certain qu'en l'espace de six ans, Olivi avait changé de stature et que son cas s'était alourdi pour mériter que sa réprobation fût désormais authentifiée par les sceaux des maîtres et des bacheliers.

Ce n'est donc pas en raison de l'attitude particulièrement scrupuleuse qu'auraient démontrée les censeurs que cette procédure revêt une importance historique. Elle permet plutôt de mettre en lumière un autre phénomène général, à savoir la montée en puissance des maîtres parisiens au sein des instances dirigeantes de l'ordre franciscain. Ce mouvement s'inscrit sur le fond d'une tendance plus générale encore à la confiscation des postes administratifs au profit des frères ayant reçu une éducation supérieure¹³¹. C'est à propos du chapitre général de 1285, lors duquel l'élection au généralat fut disputée entre Arlotto de Prato et Guillaume de Falgar, que Salimbene formule ses remarques célèbres sur la rivalité entre Italiens et Français : les premiers cherchent à accaparer le gouvernement de l'ordre, tandis que les seconds tentent de se réserver les postes de maîtres *cathedrati*¹³². L'exemple de Bonaventure, qui avait assumé tour à tour ces deux fonctions était sur le point de devenir la règle. Seuls deux italiens siégeaient dans la commission qui jugea Olivi : ils parvinrent l'un et l'autre à la tête de l'ordre. À la suite d'Arlotto de Prato, tous les ministres généraux qui se sont succédé étaient maîtres en théologie – et fréquemment, maîtres régents au moment de leur élection. Seul Raymond Geoffroi qui n'avait pas atteint la maîtrise obtint ce titre, à la demande de Philippe le Bel, à l'occasion du chapitre parisien de 1292. En s'appuyant

127. Thomas de Aquino, *Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 108 articulis*, éd. H.-F. Dondaine, dans *Opera omnia*, XLII, Rome, 1979, p. 261-294.

128. *Resp. II*, p. 389 : *Qui igitur excerpit priora verba contra me, adiecisset consequenter et ista, si fuisset dictorum meorum benevolus et fideles interpres.*

129. *Littera septem sigillorum*, p. 51 : *... coram reverendo patre nostro generali ministro, fratre sc. Bonagratia, in simul congregati et ab eodem per obedientiam requisiti...*

130. Cf. *Chronica XXIV generalium*, p. 360, qui place l'affaire en

1277. Sans avoir été précisément visé par le syllabus d'Étienne Tempier, il est certain que Bacon a été pris dans les remous de la même vague répressive.

131. Voir la dénonciation qu'en fait Ubertin de Casale, *Sanctitas vestra*, éd. F. Ehrle, dans *ALKG*, 3, 1887, p. 73. Ce témoignage, évidemment partial, peut être confirmé par l'analyse des carrières des élites franciscaines à partir des années 1280.

132. Salimbene de Adam, *Cronica II*, p. 870 : *illi dolent, si habemus magistros cathedratos, id est Parisius conventatos. Nos vero quantum possumus laboramus, ne habeant generales ministros.*

sur l'autorité des sept théologiens, puis en les laissant, à son décès, poursuivre la tâche qu'il avait engagée, Bonagrazia de San Giovanni in Persiceto, dernier ministre général franciscain dépourvu de qualification universitaire, peut ainsi incarner malgré lui la prise de pouvoir de ce dernier groupe.

Cette évolution est d'autant plus intéressante à noter qu'elle s'est pour partie jouée aux dépens d'Olivi qui, pour sa part, s'est montré particulièrement choqué par l'instrumentalisation de l'autorité magistrale dont il a fait les frais. L'un des aspects les plus frappants de sa défense tient à l'affirmation répétée du principe d'une liberté d'enquête intellectuelle sur les questions que l'Église universelle n'a pas définitivement tranchées. Se présentant comme « moins que rien » et comme « abominable avorton » face à la « hauteur magistrale » de ses censeurs, il n'en affirme pas moins, avec force, qu'il ne pourra jamais adhérer à leur jugement comme à des articles de foi, ni même en reconnaître le bien-fondé en l'absence d'une démonstration convaincante¹³³. Cette position est en substance identique au refus d'« obéir contre sa conscience » qu'exprimait déjà la dernière partie de la *Lettre à R.* On la retrouve également dans une « confession » prononcée sous le pontificat de Martin IV qu'Ubertin cite comme faisant partie des *Declarationes*, c'est-à-dire du recueil des écrits apologétiques liés à la censure, et mis en ordre après coup¹³⁴. Ce texte s'est retrouvé par la suite combiné au récit des dernières heures d'Olivi pour former une improbable ultime profession de foi; la mention de Martin IV (1281-1285) peut toutefois nous assurer qu'il doit être mis en rapport, d'une façon ou d'une autre, avec la censure de 1283¹³⁵. Parmi tant d'indications de documents perdus, il

est irritant de ne pas savoir à quel épisode rattacher ce texte dans lequel Olivi rappelle l'essentiel de ses convictions au sujet de la pauvreté franciscaine avant d'exposer à nouveau la même distinction entre articles de foi et opinions humaines. De forme éloignée de la confession prononcée sur les mêmes sujets lors du chapitre général de 1287, qui se présente comme une série de réponses à un questionnaire préétabli¹³⁶, ce document offre un *confiteor* qui assume librement la doctrine de l'*usus pauper* et la plupart des thèmes qui y sont liés, sur un ton qui est davantage celui de l'offensive que de la défensive. Son interprétation changerait considérablement selon qu'il conviendrait de le dater des toutes premières phases de la procédure (avant même la *Lettre à R.*) ou de l'associer, de quelque façon, à l'apologie de 1285, en y voyant par exemple une déclaration prononcée à l'occasion d'un chapitre provincial. Quoiqu'il en soit, ce texte témoigne de la pugnacité de l'intéressé qui n'a cessé de justifier ses prises de positions en se référant aux principes d'une liberté d'enquête intellectuelle qui n'était assurément pas la vertu principale que les dirigeants de l'ordre attendaient d'un futur maître en théologie.

L'un des principaux objectifs de la procédure menée contre Olivi était de lui barrer définitivement l'accès aux diplômes parisiens. Cette mise à l'écart n'a pourtant pas réussi à l'effacer de la scène intellectuelle, comme le montrent les remous que l'affaire a provoqués dans les milieux universitaires. À trois reprises, lors de ses sessions quodlibétiques parisiennes, en 1285-1287, Richard de Menneville (*Mediavilla*) eut ainsi à s'expliquer sur des thèses qu'il avait contribué à censurer, au sujet de la quantité, des futurs contingents et du caractère sacramentel, démon-

133. *Resp. II*, p. 131-132, passage traduit in D. Burr, *L'Histoire...* cit., p. 115.

134. Ubertin de Casale, *Sanctitati Apostolicæ*, éd. F. Ehrle, dans *ALKG*, 2, 1886, p. 411-412, introduit par ces mots : *ecce quod ponit in quadam confessione, quam fecit, in qua confunduntur multe eorum [sc. Bonagratix de Pergamo et al.] insanie; et est in declarationibus, ex quibus dicunt, se plures errores [sumpsisse], sed non videntur habere oculos ad legendum in eos nisi id quod valeant diffamare.* Voir plus haut, n. 18, pour la confirmation, dans le cas de la *Lettre à R.*, d'un travail éditorial sur ces écrits, sans doute mené par Olivi alors qu'il révisait l'ensemble de ses écrits.

135. Il s'agit du texte, contenu dans le cod. Florence, Bibl. Medi-

cea Laurenziana, Plut. 31 sin. 3, édité par A. Heysse sous le titre *De obitu fratris Petri Iohannis et quid receptis sacramentis dixit, quando et ubi recepti scientiam suam et quid senserit de usu paupere et multa*, dans *AFH*, 11, 1918, p. 267-269. La confusion a peut-être été causée par le libelle d'Ubertin, qui cite cette « confession » juste après avoir mentionné le récit de la mort d'Olivi.

136. Voir la *Responsio Petri Io. in capitulo generali quando fuit requisitus quid de usu paupere sentiret*, éditée *ibid.*, p. 264-267, qu'un autre manuscrit associe au chapitre de 1287. Pour les différents témoins liés à la confession prononcée au chapitre de 1292, voir D. Burr, *De usu paupere...* cit., p. liii-lv.

trant à l'occasion, sur le deuxième de ces points, une certaine distance vis-à-vis de la décision des censeurs¹³⁷. Une autre question posée lors de son troisième *Quodlibet* – «Le maître est-il tenu d'accepter de répondre à une question malveillante, si la connaissance de ce problème est utile?»¹³⁸ – concerne une affaire bien différente, liée à un nouveau rebondissement de la querelle entre Mendians et Séculiers, et fait écho à des questions posées dans ces années à d'autres régents parisiens¹³⁹. La réponse qu'il donne à ce problème a du moins pour intérêt de laisser entrevoir l'attitude de Richard : «Celui qui dit la vérité, là et où et de telle façon qu'en disant la vérité, il est probable qu'il en résultera un scandale ou un trouble, de la discorde ou du ressentiment, celui-là n'honore pas la vérité»¹⁴⁰. De toute évidence, ce n'est pas de cette façon qu'Olivi comprenait la nature du travail intellectuel.

Avant de clore ce chapitre, il reste à dire un mot de l'autre protagoniste principal de cette affaire. La trace d'Arnaud Gaillard se perd après la *Lettre à R.*, à Pâques 1283. En révisant ce texte pour l'inclure dans un recueil de ses écrits apologetiques, Olivi fait allusion à son décès, en parlant d'un «frère Ar. de bonne mémoire». Un autre indice renseigne, de façon négative, sur sa brève carrière. De façon inhabituelle, Richard de Menneville est resté régent sur la chaire franciscaine trois ans de suite, de 1284-1285 à 1286-1287. Ses mérites intellectuels pourraient suffire à justifier ce traitement de faveur, mais il est possible que sa régence se soit prolongée en raison d'une pénurie temporaire de bacheliers formés. À suivre les dates suggérées plus haut, Arnaud Gaillard aurait pu espérer atteindre la maî-

trise dans les mêmes années que Richard. Il se peut qu'il soit décédé peu de temps après le printemps 1283; mais il n'est pas impossible non plus qu'il ait lui aussi été victime du procès qu'il avait mis en route, les dirigeants franciscains ayant sanctionné, à des titres divers, les deux adversaires languedociens.

II. BONAGRAZIA DE BERGAME FACE À UBERTIN DE CASALE (1311-1325)

*Nam solum ea que per fratrem Hubertinum
et Bonagratiam gesta sunt, non explicarentur
magno volumine*¹⁴¹

Si la totalité des notes critiques figurant sur les manuscrits pris en compte jusqu'à présent doit être, sans le moindre doute, référée aux différents épisodes de la censure de 1283, l'examen des annotations du cod. Borghese 358 nous conduira pour sa part jusqu'aux dernières phases de la persécution posthume d'Olivi. Ce volume (parch., 265 × 208 mm, 227 ff.), copié pour l'essentiel par deux mains méridionales¹⁴², constitue pourtant l'un des plus importants témoins de la toute première divulgation de ses écrits. Par de nombreux traits, il se rapproche de la forme que devait revêtir le codex A, employé lors la préparation de la *Lettre des sept sceaux*. Les quarante-sept textes dont se compose cette collection (treize des *Quæstiones de perfectione evangelica*, trente et une questions disputées portant sur le premier ou le deuxième livre des *Sentences* et trois brefs traités¹⁴³) peuvent être tous datés d'avant 1283. En outre, à plusieurs reprises, la recension de certains écrits offerte par ce volume correspond à leur plus ancienne version connue. C'est en particulier le cas de deux ques-

137. *Quodlibeta*, Brixia, 1591, repr. Frankfurt, 1963, cf. Quod. II, art. 2, q. 2 : *Utrum quantitas dicat rem aliquam ultra substantiam, cuius est quantitas, loquendo de re absoluta*; Quod. III, q. 1, p. 84-86 : *Utrum futura sint realiter præsentia æternitati*; Quod. III, q. 15, p. 108-109 : *Utrum character dicat aliquid absolutum in anima*.

138. *Ibid.*, Quod. III, q. 22, p. 119 : *Utrum magister teneatur recipere quæstionem pro quam incurret malivolentiam, quam quæstionem est utile scire*.

139. Cfr. Henri de Gand, *Quodlibet* X, 16, (Avent 1287); Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* IV, 13, (Carême 1287); Servais du Mont-Saint-Éloi, *Quodlibet* V, 55, Paris, BnF, lat. 15350, fol. 281rb-va. À propos de ce débat, voir I. P. Wei, *The self-image of the masters of theology at the university Paris in the late thirteenth and early fourteenth centuries*, dans *Journal of ecclesiastical history*, 46, 1995, p. 398-431 et plus généralement la

thèse d'E. Marmursztejn, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Paris, 2007.

140. *Quodlibeta*... cit., Quod. III, q. 22, 119 : *Sed qui dicit veritatem quando vel ubi, vel tali modo quod ex dictione veritatis probabile est quod oriatur scandalum, vel turbatio, vel discordia, vel mala invidia, non honorat veritatem*.

141. A. Clareno, *Historia*... cité n. 36, p. 269. Sur la figure de Bonagrazia dans le récit d'Angelo, voir G. L. Potestà, *La duplice redazione della «Historia septem tribulationum» di Angelo Clareno*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 2002, p. 21-26.

142. Ces deux mains qui interviennent respectivement sur les fol. 1r-87ra, 154r-227v pour l'une et fol. 87ra-88v, 99r-153v pour l'autre, ont été suppléées par deux autres mains sur les fol. 89r-98v et la col. 165ra.

143. Ce sont le *De perlegendis philosophorum libris*, le *De paupertate fratrum minorum* et la question sur l'indulgence de la Portioncule.

tions sur le temps et l'*ævum* (II, 9-10) qui ont fait l'objet d'une importante révision, intervenue avant 1279, et dont le cod. Borgh. 358 présente seul la plus ancienne recension¹⁴⁴. La QPE 7 fournit également une indication précieuse, puisque cette question sur les «fréquentations suspectes» des frères mineurs, rédigée avant l'été 1279, a été intégralement reformulée après la rédaction d'une nouvelle série de questions; elle apparaît ici dans sa recension initiale que seul transmet également le cod. Borgh. 46¹⁴⁵. L'étude des annotations portées sur ce manuscrit, produit sans doute au début des années 1280, permettra de comprendre dans quelles circonstances il est entré à la bibliothèque pontificale d'Avignon près d'un demi-siècle plus tard.

Avant d'être soumis à de sévères examens critiques, l'ensemble de ce volume a fait l'objet d'une lecture attentive et intelligente qui se signale tant par des corrections du texte que par de brèves notations marginales résumant les points forts des argumentations, d'un bout à l'autre du codex, et qui ne laisse échapper qu'une seule récrimination – *durus est hoc sermo* – à l'encontre d'une formule définissant l'amour parfait de la très-haute pauvreté¹⁴⁶. La façon dont elle note qu'un raisonnement pourra être utile à la solution d'un autre problème est particulièrement remarquable. Elle révèle de la sorte les intérêts d'un enseignant de théologie suffisamment perspicace pour reconnaître l'originalité d'un argument très neuf (en termes techniques, la théorie de la contingence synchronique dont la paternité est traditionnellement attribuée à Duns Scot) et anticiper son usage sur un terrain où Olivi l'a lui-même employé par la suite¹⁴⁷. On ne s'aventurera pas trop en identifiant cette main à celle du *lector* d'un couvent languedocien ou provençal qui

aurait fait recueillir les principaux textes d'Olivi en circulation. Ce personnage, dont les traits ressemblent en tous points à ceux du fameux «frère R.» qui s'inquiétait de la procédure menée en 1283¹⁴⁸, vient à nouveau confirmer combien étaient fondées les craintes exprimées par les autorités de l'époque quant à la diffusion rapide de tels écrits.

L'absence de textes postérieurs à la censure permet de penser que le volume a été confisqué dès cette époque. Il n'a toutefois pas servi de support au travail des censeurs parisiens. Une note inscrite au verso du dernier folio témoigne que le codex a été conservé par les autorités provinciales. Elle signale en effet que le volume a été rendu «cette année», au provincial de Provence à Montpellier à qui l'on doit donc présumer qu'il avait été momentanément emprunté¹⁴⁹. Ce lieu de conservation pourrait indiquer que le codex n'a pas été saisi à la suite de la lettre émise par Gérard de Prato en octobre 1283, puisque ce dernier semble avoir rapporté le fruit de ses confiscations à Paris pour les remettre aux maîtres et bacheliers, mais plutôt dans un second temps. Les circonstances les plus probables d'un tel épisode semblent devoir être celles de la publication du rouleau dans tous les couvents de Provence, au cours de l'année 1284. Ce résultat permet de confirmer les déductions précédentes concernant l'origine de ce manuscrit. En effet, s'il n'a pas été saisi dès 1283, c'est probablement qu'il n'était pas à l'usage du premier cercle des proches de frère Pierre Jean à Montpellier ou Narbonne, mais qu'il se trouvait plutôt entre les mains d'un collègue actif dans un autre *studium* de la province.

La conservation actuelle du volume tient assu-

144. Voir les variantes notées dans l'apparat critique, *Summa I*, p. 159-181.

145. *An votum vitandi suspectum consortium vel colloquium implicetur in consilio evangelico dato de castitate*, B.A.V., Borgh. 46, fol. 38va-40ra et Borgh. 358, fol. 43vb-45ra. Dans la seconde version, l'auteur fait référence à la *questio quam prius de hoc feceram*, B.A.V., Borgh. 357, fol. 36ra. Je prépare une édition de cette question, en collaboration avec Louisa Burnham.

146. B.A.V., Borgh. 358, fol. 177ra, face à un passage de la QPE 8, éd. J. Schlageter, *Das Heil der Armen...* cit., p. 131, lin. 22-24.

147. *Id.*, fol. 120va mg inf. *Nota hoc pro questione de consensu angelorum* et fol. 122ra mg inf. : *Nota solutionem istam quia valet ad questionem utrum angelus sit creatus in gratia et ad multa alia*, en marge de la question sur le libre-arbitre (q. II, 57). De fait, Olivi a repris l'argument élaboré ici pour prouver l'impecca-

bilité des anges au premier instant de leur création (q. II, 38). Voir à ce sujet S. D. Dumont, *The origin of Scotus's theory of synchronic contingency*, dans *The modern schoolman*, 72, 1995, p. 149-167, et mes compléments dans *La liberté divine...* cit. n. 25, p. 79-80 et *Olivi et les averroïstes...* cit. n. 30.

148. Une confrontation entre ces annotations et la note de possesseur écrite de la main de Raymond Geoffroy sur la page de garde du manuscrit Vatican, B.A.V., Vat. lat. 4861 ne permet pas de conclure à l'identité de leurs auteurs.

149. Borgh. 358, fol. 227v : *Ista que continentur hic sunt [... cinq ou six mots effacés...] que reddita fuerunt anno isto ministro provincie in montepessulano*. Les mots effacés pourraient indiquer, soit le contenu du volume, soit le nom de l'emprunteur. On proposera plus loin une hypothèse à ce sujet, note 210.

rément à sa présence à Avignon dans les premières décennies du XIV^e siècle, antérieurement à son entrée rapide à la bibliothèque pontificale. C'est là ce que suggèrent d'autres notes, inscrites sur le premier et le dernier folio du codex, indiquant que celui-ci fut présenté devant le cardinal Pierre d'Arablai à l'occasion d'un procès intenté contre un certain frère Guillaume de Gignac – dont on verra plus loin qu'il est sans doute parent du Raymond de Gignac rencontré plus haut –, procès dont le verdict n'avait pas encore été rendu en février 1321¹⁵⁰. Le manuscrit a également connu un autre emploi judiciaire, comme le signale une annotation marginale inscrite en tête de la QPE 8 qui présente l'orthodoxie de celle-ci comme enjeu d'un litige opposant Ubertain de Casale aux représentants de l'ordre franciscain¹⁵¹. La main à laquelle est due cette indication a laissé sur l'ensemble du volume de très nombreuses traces de lectures critiques dont les différences d'encre et de module suggèrent qu'elles ont été inscrites en plusieurs occasions. Ces annotations se concentrent essentiellement dans les marges des questions concernant la pauvreté évangélique, mais on en retrouve également face à des passages relatifs à d'autres thèmes controversés. Son intervention la plus remarquable, que F. Ehrle avait déjà signalée, a consisté à retrouver dans le texte de la QPE 8 les sources de l'appel de Sachsenhausen par lequel Louis de Bavière en appelait, en mai 1324, à un futur concile général, dénonçant Jean XXII comme hérétique pour avoir contredit la doctrine de l'Église au sujet de la pauvreté évangélique, en prenant appui sur un assemblage hétéroclite de textes franciscains dont certains passages prouvaient en effet de ce texte d'Olivi¹⁵².

L'auteur de ces notes abondantes n'est autre que le juriste franciscain Bonagrazia de Bergame. Eva Luise Wittneben a reconnu son écriture que d'autres autographes faisaient déjà connaître¹⁵³. J'étais parvenu indépendamment au même résultat, sur la base d'arguments textuels, en montrant que l'annotateur de ce volume était également l'auteur d'un avis remis à Jean XXII lors de la dernière phase du procès contre la *Lectura super Apocalipsim*¹⁵⁴. Pour sa part, E. L. Wittneben n'associe les annotations de Bonagrazia qu'à ce dernier épisode. Il me semble toutefois que les marges du cod. Borgh. 358 témoignent d'un usage du même volume au cours d'une durée bien plus longue. Impliqué dans la dénonciation des «erreurs» d'Olivi dès 1311, personnellement à l'origine des actions menées au nom de l'ordre franciscain contre Guillaume de Gignac ou Ubertain de Casale, et dans un premier temps hostile à Louis de Bavière avant de rompre avec le pape pour rejoindre le camp du roi des Romains en 1328, le *princeps litigiorum* – comme l'appelle Angelo Clareno¹⁵⁵ – est revenu plusieurs fois sur ce manuscrit au fil d'une quinzaine d'années. Afin de suivre et distinguer ses différentes interventions, il sera nécessaire de parcourir l'ensemble des longues procédures qui ont finalement abouti à la condamnation posthume d'Olivi, prononcée par la papauté en 1326. Ce faisant, il ne s'agira pas de donner une nouvelle présentation intégrale de ce procès, mais seulement d'éclaircir d'une nouvelle lumière certains épisodes en ayant recours à ces notes ou à d'autres documents peu connus. En effet, comme on le constatera, des pièces importantes de ce dossier n'ont pas encore été pleinement exploitées.

150. *Ibid.*, fol. 1r mg. sup. : *Istud volumen de doctrina fratris P. Iohannis est coram reverendi patre domino P. de Reblaio in causa que movetur contra fratrem Guillelmum de Giniaco, quoad tractatus compositos per fratrem P. Iohannis de altissima paupertate qui in hoc volumine continetur, in quibus pro parte ordinis minorum dicuntur heretica dogmatizari*. Ce procès est examiné plus loin, p. 358 et sq.

151. *Ibid.*, fol. 166r : *Tractatus Petri Iohannis de altissima paupertate, que tractatu fr. Ubertainus in libello quem composuit qui incipit Apostolice sanctitati allegat sectatur et dicit sanctissimam nulla catholicam per omnia continere doctrinam, et contra, pro parte ordinis, dicitur quod continet heretica et improbata*. La présence de ratures révèle que l'auteur de la note formule lui-même la façon dont le manuscrit sera présenté comme pièce à charge contre Ubertain.

152. La plupart de ces annotations sont reportées par J. Schlage-

ter dans son édition de la QPE 8.

153. E. L. Wittneben, *Bonagratia von Bergamo. Franziskanerjurist und Wortführer seines Ordens im Streit mit Papst Johannes XXII*, Leyde-Boston, 2003. L'écriture de Bonagrazia a été initialement identifiée par H.-J. Becker, *Zwei unbekannte kanonistische Schriften des Bonagratia von Bergamo in cod. Vat. lat. 4009*, dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 46, 1966, p. 219-276.

154. S. Piron, *Bonagrazia de Bergame, auteur des «Allegationes» sur les articles extraits par Jean XXII de la «Lectura super Apocalipsim» d'Olivi*, dans A. Cacciotti et P. Sella (éd.), *Revirescunt chartae, codices, documenta, textus. Miscellanea investigationum medioevalium in honorem Caesaris Cenci OFM collecta*, II, Rome, 2002, p. 1065-1087.

155. A. Clareno, *Historia...* cit., p. 297.

Pontificat de Clément V

Pour commencer, il n'est pas inutile de fournir un rapide survol des deux décennies précédant la première intervention de Bonagrazia. Après la censure, puis la réhabilitation d'Olivi en 1287, plusieurs procédures ont été menées, dont nous connaissons l'existence mais non la teneur exacte. L'élection de Raymond Geoffroy à la tête de l'ordre franciscain lors du chapitre général de Rieti en 1289, obtenue grâce à l'appui de Charles II d'Anjou qui fut couronné roi de Naples le lendemain, marque une apothéose de courte durée. Dès l'année suivante, à la demande du pape franciscain Nicolas IV, le ministre général confia une enquête à l'inquisiteur de Provence, Bertrand Sigottier, qui aboutit à la punition d'une trentaine de frères «qui se disaient plus spirituels que les autres»; plus mesuré que ses disciples, Olivi ne fut pas directement inquiété mais dut une nouvelle fois présenter ses explications au sujet de l'usage pauvre lors d'un chapitre provincial, puis devant le chapitre général de 1292 tenu à Paris¹⁵⁶. Un nouveau cycle de répression s'engagea un an après sa mort. Un concile provincial, présidé par l'évêque de Narbonne, Gilles Aycelin, prohiba les pratiques culturelles des Béguins, décrits comme «superstitieux» et inspirés par des religieux «très lettrés»¹⁵⁷. Au sein de l'ordre franciscain, le chapitre général de 1299 réuni à Lyon prononça l'interdiction de lire ou conserver ses écrits. On sait que plusieurs récalcitrants furent incarcérés, dont certains moururent en prison et furent enterrés hors des cimetières conventuels¹⁵⁸. Cette dernière précision est rapportée dans un appel des frères du couvent de Narbonne, daté du printemps 1317,

mettant en cause l'application par le ministre provincial, Elzéar de Clermont, d'une sentence du ministre général Jean de Murro qui avait déclaré dignes d'être jugés «superstitieux» les frères soutenant que l'usage pauvre était de la substance du vœu franciscain¹⁵⁹.

Outre cette mesure de discipline interne à la province, les mêmes groupes furent soumis à deux nouvelles enquêtes. La mieux connue est celle qui fut confiée, avant 1303, par le ministre général Jean de Murro à Vital du Four, alors lecteur au *studium* de Toulouse, et Arnaud Olibé ministre de la province d'Aragon¹⁶⁰. Une autre enquête, moins bien documentée et plus rarement signalée, doit sans doute être placée à une date antérieure. Réagissant à un appel de certains frères – assurément ceux dont Ubertain rapporte qu'ils jugeaient illégitime la prohibition des écrits d'Olivi – Boniface VIII demanda qu'ils fussent punis et confia une enquête à Guillaume de Chieri, ministre de la province de Gênes. Le *magnus liber* dans lequel étaient consignées les condamnations de nombreux frères prononcées à cette occasion n'a pas été retrouvé¹⁶¹. C'est sans doute aux mêmes dates que Boniface VIII commanda à Gilles de Rome un examen la *Lectura super Apocalipsim*, qui n'a pas non plus été conservé et n'a pas même été utilisé lors des procédures ultérieures. L'absence de conséquences immédiates de ces deux investigations s'explique probablement par les circonstances troublées de la fin du pontificat.

Raymond de Fronsac ouvre le troisième chapitre de son répertoire par un nouvel appel au siège apostolique, lancé en août 1309 et signé d'un procureur des citoyens de Narbonne, qui protestait contre l'injuste condamnation des œuvres d'Olivi

156. *Chronica XXIV generalium ordinis minorum*, dans *Analecta Franciscana*, 3, 1897, p. 420-423; *Sol ortus...* cit., p. 14-15.

157. E. Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, IV, Paris, 1717 p. 226-227. Cf. R. Manselli, *Spirituels...* cit., p. 36-37.

158. Ubertain de Casale, *Sanctitati apostolice*, éd. F. Ehrle, dans *ALKG* 2, 1886, p. 385-387. Les mêmes épisodes sont enjolivés par Angelo Clareno, *Historia...* cit., p. 215-217. L'allusion la plus probante vient des frères de Narbonne eux-mêmes, dans un appel de 1317, Vatican, B.A.V., Borgh. 85, fol. 100v : *fratres sic hactenus sunt afflicti, quod quidam in carceribus sunt mortui, et extra cimiterium sepulti* (passage omis dans l'édition partielle de ce document procurée par F. Ehrle dans *ALKG*, 4, 1888, p. 51-63).

159. La réponse de Jean de Murro à Elzéar, qui fut provincial entre 1300 et 1304, est reprise d'Ubertain de Casale, *Sanctitati*

apostolice... cit., 1886, p. 385-386.

160. *Sol ortus...* cit., p. 16-17.

161. Bonagrazia de Bergame, *Series condemnationum...* cit., p. 504-505 : *quidam fratres, sectatores dicte doctrine, scripserunt letteras ipsi domino Bonifacio pape, in quibus conquerebantur quod dicta doctrina erat iniuste dampnata et quod fratres qui sequebantur ipsam doctrinam fuerant iniuste puniti. Qui dominus Bonifacius, veritate dicte condemnationis et punitionis intellecta, mandavit de novo ipsos delatores et sectatores graviter puniri. Et de mandato ipsius domini Bonifacii pape fuit missus ad provinciam Provincie providus frater Guillelmus de Cherio [...] multos fratres dicte doctrine sectatores punivit*. Le seul historien qui signale cette enquête est P. Péano, *Ministres provinciaux de Provence et spirituels*, dans *Franciscains d'Oc. Les Spirituels*, ca. 1280-1324, Toulouse, 1975 (*Cahiers de Fanjeaux*, 10), p. 52.

et demandait l'autorisation de témoigner une révérence particulière à sa tombe. Cette requête se doublait d'un argument offensif dénonçant l'illégitimité des autorités persécutrices : alors que la règle n'était pas respectée au sein de l'ordre, ceux qui voulaient s'y conformer étaient jetés en prison¹⁶². Cette action présente des similitudes avec une autre défense des Spirituels menée conjointement en mars 1316 par les consuls narbonnais et un procureur des frères mineurs. Sans que l'on puisse identifier les personnages impliqués en 1309, cette opération témoigne du moins d'une même solidarité des élites urbaines avec le principal couvent mendiant de la ville¹⁶³. De son côté, Angelo Clareno fait état d'une démarche parallèle d'Arnaud de Villeneuve auprès de Charles d'Anjou, qui doit avoir pris place quelques mois auparavant¹⁶⁴. Clément V accéda à ces demandes en convoquant à la fin de l'année les représentants des deux parties opposées, afin qu'ils répondent plus généralement sur la situation au sein de l'ordre, avant de confier l'enquête à une commission cardinalice au sein de laquelle Bérenger Frédol tint un rôle prépondérant¹⁶⁵. Les appelants obtinrent un premier succès avec la bulle *Dudum ad apostolatus* (14. 4. 1310) qui les exemptait de l'obéissance envers leurs supérieurs et les plaçait sous la juridiction directe des cardinaux enquêteurs, ce qui ne les protégea guère des grands périls dont ils redoutaient l'imminence puisque trois

des principales figures de ce groupe périrent au cours de l'été suivant; la rumeur d'un empoisonnement commis au couvent d'Avignon, évidemment invérifiable, paraît toutefois plausible pour certaines des victimes¹⁶⁶.

Le soin de poursuivre la défense d'Olivi et la dénonciation des abus commis au sein de l'ordre incombait dès lors pour l'essentiel à Ubertain de Casale¹⁶⁷. Le tableau qu'il avait dressé des innombrables infractions à la règle commises dans les couvents italiens avait sans doute rencontré d'autres oreilles attentives à la curie, pour que les responsables de l'ordre appellent en renfort un juriste réputé, formé dans les deux droits (*utriusque iuris peritus*), praticien plus que théoricien, qui avait pris l'habit franciscain depuis peu de temps¹⁶⁸. Ubertain n'a pas de mots assez durs à l'encontre de cet «avocaillon presque novice» qui fit bien plus que seconder Raymond de Fronsac dans la défense de l'ordre et semble avoir rapidement pris le commandement des opérations¹⁶⁹. Une série de notes marginales du cod. Borgh. 358 peuvent en effet confirmer que c'est à lui qu'il faut imputer la nouvelle stratégie adoptée par la communauté au moment de son entrée en scène.

Préludes au concile de Vienne : l'appel du 1^{er} mars 1311

Au fil des libelles déposés par l'une et l'autre partie¹⁷⁰, l'aspect théorique du débat sur la pra-

162. *Sol ortus*, p. 18.

163. S. Piron, *Marchands et confesseurs. Le Traité des contrats d'Olivi dans son contexte (Narbonne, fin XIII^e-début XIV^e siècle)*, dans *L'Argent au Moyen Âge*, Paris, 1998, p. 304-307.

164. Angelo Clareno, *Historia*, p. 259. J. Pou y Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Vich, 1930, p. 87.

165. Sur l'ensemble de ce débat et ses prolongements dans le cadre du concile de Vienne, voir F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*, dans *ALKG*, 2, 1886, p. 353-416 et 3, 1887, p. 1-195; E. Müller, *Das Konzil von Vienne 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte*, Münster, 1934, p. 236-386; G. Fusseneger, *Relatio commissionis in concilio Viennensi instituta ad decretalem Exivi de paradiso preparandam*, dans *AFH*, 50, 1957, p. 145-177; D. Burr, *L'Histoire...*, p. 209-231; M. D. Lambert, *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order. 1210-1323*, St Bonaventure (NY), 1998², p. 197-214.

166. C. Eubel, *Bullarium Franciscanum*, V, Rome, 1895, n° 158, p. 65-68, où la cause de cette exemption est ainsi rappelée : *timebant prædicti ad nos evocati, ut dicebant, ex verisimilibus coniecturis sibi magna pericula imminere a prælatis et subditis ordini prædicti*. Angelo Clareno signale, *Historia*, p. 269, l'empoisonnement de Raymond Geoffroi, Gui de Lévis-Mirepoix, Barthélemy Sicard et d'un autre frère (que le témoignage d'Ubertain, *Sanctitati apostolicae*, p. 377, permet d'identifier à Raymond de

Gignac, la disparition de Barthélemy Sicard étant pour sa part postérieure à 1311). La rumeur est certainement infondée dans le cas de Raymond Geoffroi, décédé dans un château familial (cf. F. Mazel, *La noblesse et l'Église*, p. 577); elle ne peut être écartée pour les autres personnages.

167. Pour une vue synthétique sur Ubertain, F. Callaey, *L'idéalisme franciscain spirituel au XIV^e siècle. Etude sur Ubertain de Casale*, Louvain, 1911; D. Douie, *The Nature and Effect of the Heresy of the Fraticelli*, Manchester, 1932, p. 121-151; G. L. Potestà, *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milano, 1980; C. T. Davis, *Ubertino da Casale and his Conception of altissima paupertas*, dans *Studi Medievali*, 22, 1981, p. 1-56.

168. Voir le récit qu'en fait l'intéressé dans un mémoire justificatif, Bonagrazia de Bergame, *Consilium de propria relegatione*, éd. F. Ehrle, dans *ALKG*, 3, 1887, p. 36, ainsi que L. Oligier, *Fr. Bonagratia de Bergamo et eius Tractatus de Christi et apostolorum paupertate*, dans *AFH*, 22, 1929, p. 292-307.

169. Ubertain de Casale, *Sanctitati apostolicae*, dans *ALKG*, 2, 1886, p. 381 : *totum videntur comisisse cuidam fratri laycello quasi novitio, in advocacionum versutiis enutrito, scilicet predicto fratri Bonagratie, qui olim vocatus est Boncortisus*. Ubertain le désigne ailleurs comme un *advocatello quasi novitio*, *ALKG*, 3, 1887, p. 193.

170. A. Heyse, *Anonymi spiritualis responsio beatus vir contra abbreviaturam communitatis*, dans *AFH*, 42, 1949, p. 212-216 offre un très utile inventaire des pièces du dossier, publiées ou

tique de la pauvreté évangélique au sein de l'ordre s'était focalisé sur la notion d'*usus pauper* qui faisait figure, depuis des décennies, de point de ralliement ou d'opposition des deux fractions opposées. La manœuvre imaginée par Bonagrazia visait à reprendre l'avantage en revenant, de manière particulièrement offensive et avec toute la mauvaise foi dont un avocat était capable, à la matière initiale du conflit en posant une question préliminaire destinée à disqualifier la partie adverse et retarder l'issue d'une enquête qui paraissait mal engagée pour la communauté. L'appel, également signé par Raymond de Fronsac et Guillaume de Sarzano¹⁷¹ et rédigé *pro parte ordinis*, mais que Bonagrazia présenta en personne devant le pape le 1^{er} mars 1311, arguait que la diffusion des écrits d'Olivi n'avait pas été injustement interdite, bien au contraire, puisque ces textes s'opposaient ouvertement à des dogmes définis par l'Église et les conciles; le seul fait de les défendre revenait à partager les hérésies qu'ils contenaient; à ce titre, tous les actes accomplis par Ubertain et ses associés étaient dépourvus de valeur, y compris l'exemption qu'ils avaient obtenue du pape «par fausse suggestion»¹⁷². Poursuivant la même tactique d'isolement de ses adversaires, Bonagrazia sollicita peu après l'avis des auditeurs du sacré palais sur une question pratique qui découlait de la situation créée par l'appel : était-il permis aux frères de continuer à communiquer avec de tels hérétiques, qui devaient être considérés comme excommuniés de fait? Cette nouvelle tentative de court-circuiter les débats en faisant entériner indirectement l'accusation d'hérésie eut le don d'exaspérer Clément V¹⁷³; elle illustre assez bien les talents procéduriers de Bonagrazia.

Si l'on est donc fondé à le considérer comme inspirateur de l'appel, lui-même souligna par la suite qu'il avait engagé cette action à la demande de Vital du Four, tenant alors lieu de général (en

l'absence temporaire de Gonzalve), et de Jean Minio de Murrovalle, ancien ministre général et désormais cardinal protecteur de l'ordre, l'un et l'autre vétérans de la persécution d'Olivi¹⁷⁴. Depuis le début des débats, il ne s'agissait pas non plus de la première réplique de la communauté sur ce terrain. L'inventaire dressé par Raymond de Fronsac signale plusieurs documents à présent perdus¹⁷⁵. Une première *brevis informatio*, signée par le ministre général et les docteurs de l'ordre, à en juger par sa description, devait essentiellement porter sur la légitimité des censures antérieures, sans aborder le fond des points litigieux; une «sentence» du ministre général doit pour sa part être postérieure à l'appel, puisqu'en revenant sur la seule question de l'engendrement en l'essence divine, le général cherchait visiblement à répondre à une attaque personnelle d'Ubertain. Celui-ci avait en effet rappelé, en août 1311, que Gonzalve avait défendu la position olivienne à l'époque de sa lecture des *Sentences* à Paris, en un temps où, vers 1296-1297, la lecture d'Olivi n'était en effet pas proscrite¹⁷⁶. Reste une série d'*Allegationes per dicta sanctorum et per iura* pour lesquelles on proposera plus loin une solution¹⁷⁷.

L'appel du 1^{er} mars 1311 se distingue de ces différentes démarches par sa valeur procédurale, mais plus encore par son usage constant, et à vrai dire inédit, de la qualification d'hérésie que les censeurs de 1283 n'avaient jamais employée directement contre Olivi. Ce trait peut s'expliquer par la distance qui sépare une consultation théologique, fût-elle orientée, de la partialité d'un acte d'accusation qui cherche ouvertement à aggraver le cas de la partie adverse pour obtenir gain de cause. Mais il faut également tenir compte d'un contexte bien plus sensible à la découverte d'éventuelles hérésies. La première question posée par Clément V en 1309 à Raymond Geoffroy et ses compagnons concernait précisément l'hérésie, lar-

perdues, selon un classement qui n'est toutefois pas strictement chronologique, pas davantage que ne l'est celui proposé par Raymond de Fronsac dans *Sol Ortus*.

171. Sur Guillaume, lecteur aux *studia* de Gênes puis de Naples, voir en dernier lieu S. Kelly, *The new Solomon. Robert of Naples (1309-1343) and fourteenth-century kingship*, Leyde, 2003, p. 37-38.
172. Le texte de l'appel est édité par F. Ehrle dans *ALKG*, 2, 1886, p. 365-374.
173. Bonagrazia de Bergamo, *Consilium de propria relegatione*, dans *ALKG*, 3, p. 37-38, qui rapporte l'avis donné par les auditeurs et chapelains du pape, et la fureur de Clément V

lorsque ce texte fut lu devant le pape et les cardinaux.

174. Avant d'être chargé par Jean de Murro d'une enquête sur les disciples d'Olivi, Vital du Four avait tenté de mener une polémique intellectuelle contre lui, vers 1292-94, cf. V. Mauro, *La disputata «de anima» tra Vitale du Four e Pietro di Giovanni Olivi*, dans *Studi Medievali*, 38, 1997, p. 89-139.
175. *Sol Ortus...* cit., p. 18-19, documents signalés sous les chapitres 7, 8 et 10, auxquels il faut ajouter un instrument confectionné par l'ensemble des maîtres franciscains, daté du 9 février 1312, *ibid.*, p. 24.
176. *Sanctitati Apostolice*, dans *ALKG*, 2, 1887, p. 383.
177. Voir p. 351.

gement fantasmée, de la «secte du libre-esprit», dont Ubertain avait démasqué peu avant un adhérent à Gubbio, et que le concile condamna en pensant davantage à des rumeurs allemandes et au cas de Marguerite Porete, brûlée en 1310¹⁷⁸. Dans cette perspective, l'opération menée par Bonagrazia pourrait se comprendre comme une tentative de prouver l'hérésie globale d'une *doctrina Petri Johannis* en rassemblant, parmi des propositions déjà dénoncées par les autorités franciscaines, celles qui pouvaient paraître s'opposer le plus directement à des dogmes établis. Cette «doctrine» prenait une consistance d'autant plus dangereuse qu'elle avait donné naissance à des sectes qui, entre autres énormités, lui reconnaissaient une vérité identique à celle de l'Évangile¹⁷⁹. Le sens de la démarche visait à reconstruire dans les textes d'Olivi l'hérésie doctrinale inspiratrice des groupes dissidents qui se réclamaient de lui; on peut suivre cet effort dans les marges du manuscrit utilisé pour ce travail.

Sans autre préambule, l'appel présente une liste de huit articles de foi auxquels autant de thèses oliviennes sont ensuite réputées s'opposer directement. Bonagrazia n'est sans doute pour rien dans le choix de la première dénonciation, sur l'idée que la blessure de la lance aurait été portée du vivant du Christ, puisqu'une dizaine d'années auparavant l'ensemble des frères de Provence avaient été contraints d'abjurer cette erreur à l'issue d'une enquête menée sous le généralat de Jean de Murro et à laquelle avait collaboré Vital du Four¹⁸⁰. Les deux commanditaires de l'appel auraient donc eu de bonnes raisons de vouloir revenir sur ce thème qu'ils savaient particulièrement sensible. Les huit articles suivants ne présentent pas davantage d'originalité puisqu'ils proviennent en droite ligne de la *Lettre des sept sceaux*¹⁸¹, complétés, en fin de liste, par une allusion aux «prophéties fausses et fantastiques» de la *Lectura super Apocalypsim*. Bonagrazia ne s'est guère arrêté aux rec-

tifications intervenues lors de la préparation du *Rotulus*. L'appel reprend ainsi par deux fois des accusations d'Arnaud Gaillard que la commission des censeurs avait dû laisser de côté, faute d'en avoir retrouvé les sources. Les articles 19 et 21 de la *Lettre*, sur le baptême et le caractère sacramentel, sont littéralement reproduits dans l'appel qui se contente d'ajouter à ces énoncés l'explicitation de leur caractère hérétique¹⁸². En revanche, sur les cinq autres thèmes retenus, l'accusation a été complétée au moyen d'une nouvelle lecture des textes incriminés, en faisant également usage, de façon plus inattendue, de l'apologie de 1285. Le huitième article présenté dans l'appel, sur l'ensevelissement des défunts, est ainsi construit en combinant l'énoncé de la *Lettre des sept sceaux* (§ 14) avec un passage de l'apologie qui commente cette sentence des maîtres et bacheliers, pour préciser que l'enterrement des morts n'est pas un acte de piété de façon absolue, mais seulement dans certaines circonstances. Le découpage auquel a procédé le rédacteur de l'appel est particulièrement retors puisqu'il omet l'argument principal – l'enterrement est miséricordieux à condition de n'être pas motivé par la cupidité et de ne causer ni litiges ni scandales – par lequel Olivi contestait la scandaleuse compétition pour les cadavres à laquelle se livraient les frères et sans lequel les réserves qu'il exprimait sur ce thème sont inintelligibles¹⁸³.

La vérification la plus claire du lien entre la plus ancienne couche d'annotations critiques du cod. Borgh. 358 et la préparation de cet appel est fournie par une série de notes portées en marge de la question sur la chasteté et le mariage (QPE 6). Ayant à portée de main l'apologie de 1285, Bonagrazia n'a eu aucun mal à retrouver le passage épinglé par les censeurs parisiens; il lui suffisait de suivre les indications données par la citation du *Rotulus* qui s'y trouvait reproduite. Sur le cod. Borgh. 358, seule est en effet lourdement annotée

178. R. Lerner, *The heresy of the free spirit in the late Middle Ages*, Berkeley, 1972.

179. *ALKG*, 2, 1886, p. 371 : *dicta doctrina sectas habuit et habet periculosos in fide et statui universalis ecclesie, quarum sectarum aliquae dixerunt, quod dicta doctrina fratris P. predicti erat ita vera sicut evangelica [...] et quod fuit eidem a spiritu sancto revelata.*

180. *Sol Ortus...* cit., p. 17, cap. 45-47. Sur ce point, voir V. Doucet, *De operibus manuscriptis fr. Petri Ioannis Olivi in bibliotheca universitatis Patavine asservatis*, dans *AFH*, 28, 1935, p. 170-171

et D. Burr, *L'Histoire...* cit., p. 214-217.

181. Les articles 2 à 9 de l'appel correspondent respectivement aux articles 1, 6, 19, 8, 21, 13, 12 et 14 de la *Lettre des sept sceaux*.

182. Ce sont les articles 4 et 6 de l'appel, dont les erreurs sont ainsi qualifiées : *veritatem catholicam in dubium revocando et per hoc in virtutem et efficaciam sacramentorum impingens.*

183. Voir *Resp. II*, p. 381. Le texte de l'appel ne cite que les lignes 7-9, en omettant les précédentes et les suivantes.

cette partie de la question dans laquelle Olivi cherche à montrer que le sacrement du mariage n'est pas univoque aux autres sacrements et qu'il sanctionne un état d'une perfection inférieure à celui que fonde un vœu de chasteté. Dans l'appel du 1^{er} mars, Bonagrazia ne s'est pas contenté de reproduire à la lettre les deux formules douteuses retenues par le *Rotulus*¹⁸⁴. La seconde s'est trouvée amputée d'une clause de prudence de l'auteur – *quod tamen ad presens non assero* – que les censeurs parisiens avaient bien relevée, mais que la lecture orientée de Bonagrazia n'avait plus aucun motif de conserver, comme permet de le comprendre le commentaire marginal inscrit face au même passage : *Nota heresim manifestam*. De la même façon, chacun des extraits reproduits dans l'appel a fait l'objet d'annotations comparables sur le cod. Borgh. 358, qui cherchent toutes à démasquer des propos hérétiques.

| | |
|--|---|
| Texte de l'appel du 1 ^{er} mars 1311, § 3 éd. Ehrle, <i>ALKG</i> , 2, p. 369. | Annotations du cod. Borgh. 358, fol. 43, face aux citations correspondantes de la QPE 6. |
| Item, docuit quod sacramentum matrimonii «non videtur habere aliam rationem sacramenti quam serpens eneus vel tabernaculum federis vel arca Moysi vel similia»; | Nota heresim manifestam |
| exponens quod dicit Apostolus, <i>Hoc dico sacramentum magnum in Christo et ecclesia</i> , «solummodo significative, id est magnum quid significat, sicut et adulterium Bet-sabee, hoc modo magnum sacramentum dici potest»; | Nota heresim de sacramento matrimonii |
| et dicens quod «non erat univocum cum aliis sacramentis nove legis» | Nota errorem de sacramento matrimonii |
| et quod assumptio religionis et consecratio virginum magis videntur esse sacramenta et divinioria | Nota errorem et heresim quod virginum consecratio et monialium solempnis velatio magis sint sacramenta et divinioria quam matrimonium |
| et quod in eo gratia sacramentalis non confertur | Nota quod revocat in dubium utrum sit sacramentum gratie |

184. *Resp.* II, p. 374.

185. A. Maier, *Per la storia del processo...* cit. n. 3, p. 243 : «si tratta, senza dubbio, di esemplari che nel 1283 furono nelle ma-

Le parallélisme général de ces passages, et plus encore l'identité des formulations au sujet de la consécration des vierges, ne laisse subsister aucun doute quant aux circonstances et à la date de telles annotations. Ce résultat conduit à abandonner l'opinion d'A. Maier qui associait pour sa part cet ensemble d'annotations à la censure de 1283¹⁸⁵. Le cœur de sa démonstration concernait toutefois le cod. Borgh. 46 dans les marges duquel elle avait pu découvrir la rédaction d'un article de la *Lettre des sept sceaux*; sa conclusion ne s'étendait que dans un second temps au cod. Borgh. 358, en raison notamment de la proximité des passages suspects pointés sur les deux exemplaires. Il n'y a toutefois rien d'in vraisemblable à ce que, à trente ans de distance, Bonagrazia ait relevé les mêmes formules que le premier censeur de ce court passage, animé du même objectif de débusquer des citations compromettantes et disposant en outre des résultats atteints par ses prédécesseurs. Ces deux lectures se distinguent en revanche par leurs vocabulaires : tandis que Bonagrazia parle à cinq reprises d'hérésie, le censeur du cod. Borgh. 46 n'emploie que l'adjectif *falsum*. Pour sa part, la *Lettre des sept sceaux* réservait la qualification d'hérétique à ceux qui soutiendraient que le mariage n'est pas un sacrement de la nouvelle loi. Une telle formule ne pouvait qu'inciter Bonagrazia à montrer qu'Olivi s'était rendu coupable d'une telle hérésie, allant bien au-delà de l'intention des censeurs parisiens qui ne faisaient qu'indiquer de la sorte une conséquence possible du doute émis dans la QPE 6, doute qu'ils qualifiaient seulement d'«illicite».

Le second indice qui pouvait laisser penser à un usage précoce du cod. Borgh. 358 tient à l'ancienneté de la recension qu'il offre de cette question. Ce trait qui se vérifie également pour d'autres textes, comme on l'a vu plus haut, présente ici un intérêt particulier. Après avoir admis, dans sa réponse de 1285, que la formule la plus choquante avait été prononcée de manière trop rapide et trop lâche, Olivi a repris les mêmes termes pour amender ce passage dans une version révisée du texte, ajoutant également quelques mots pour rappeler la dignité du mariage¹⁸⁶. Eût-il disposé de cette nouvelle rédaction (comme Uber-

ni della commissione dei sette *magistri* e furono da esse annotati con censure».

186. *Ibid.*, p. 249-250.

tin, qui a dû transmettre cette recension corrigée à la commission conciliaire), Bonagrazia n'en aurait sans doute pas tenu compte, pas davantage qu'il ne s'est arrêté sur l'argumentation présentée par l'apologie qu'il avait sous les yeux, dans laquelle Olivi invoquait en sa faveur une tradition canoniste unanime à considérer que le mariage ne confère pas la grâce. Comme l'a noté A. Maier, peu avant le concile de Vienne, Durand de Saint-Pourçain défendait une position similaire à laquelle, pour une fois, Pierre de la Palud ne s'opposait pas mais souscrivait comme à une «position probable et subtile»¹⁸⁷.

Si l'énergie déployée sur ce thème par Bonagrazia demeura sans écho lors du concile, il eut davantage de succès avec deux des trois derniers sujets pointés dans l'appel. La formulation principale de l'erreur sur l'engendrement des personnes en l'essence divine est construite à l'aide des deux premiers articles de la *Lettre des sept sceaux*; elle contient toutefois une citation exacte du texte original visé par les censeurs de 1283, probablement repérée à l'aide de l'apologie. Le début du paragraphe où elle figure, intégralement retenu dans le *Rotulus*, est signalé d'une note marginale dans le cod. Borgh. 358 : *nota error de essentia divina*¹⁸⁸. De la même façon, la position d'Olivi sur l'union de l'âme au corps par l'intermédiaire de sa seule part sensitive est dénoncée à cinq reprises comme *error de anima rationali*, en marge des passages à l'aide desquels a été rédigé l'article correspondant de l'appel¹⁸⁹. Enfin, parmi les différentes couches d'annotations portées en marge de la QPE 9, on peut distinguer une série de critiques qui paraissent contemporaines des notes précédentes et coïncident avec le thème particulier dénoncé dans l'appel, sur l'observance de *l'usus pauper* à laquelle seraient particulièrement

tenus les prélats franciscains. Les deux premières citations recueillies à ce propos dans l'appel sont scandées d'un *nota errorem*¹⁹⁰ tandis que la formule reprise ensuite est signalée par un *nota per-versum*¹⁹¹. La convergence de ces différents éléments autorise donc à considérer ces notes comme trace de la première intervention de Bonagrazia de Bergame dans ce dossier.

«*Dicta doctrina sectas habet periculosas*»

L'appel du 1^{er} mars 1311 se poursuit par un paragraphe qui justifie la condamnation globale d'une «doctrine de frère Pierre» au nom du danger, pour la foi et pour l'état de l'Église, que représentent les «sectes» qui en sont nées¹⁹². Cette page est célèbre à juste titre car elle dénonce, à une date très précoce, une série de propositions qui ont refait surface à différents moments de la persécution des Spirituels et Béguins. Dans deux cas au moins, on peut associer ces propos à une source textuelle précise. Une allusion à l'inspiration divine des écrits d'Olivi provient ainsi en droite ligne du *Transitus sancti patris*, récit des dernières paroles du théologien qui est rapidement devenu le document central du culte local dont il faisait l'objet¹⁹³. L'appel mentionne également son identification à l'ange au visage de soleil (Apoc. 10, 1), identification qui se retrouve chez plusieurs béguins interrogés par l'inquisition dans les années 1320, notamment chez Prous Boneta ou Pierre Tort¹⁹⁴. Cette transposition, attribuant à l'auteur du commentaire de l'Apocalypse le rôle que lui-même réservait à saint François, figurait également dans un abrégé catalan de la *Lectura super Apocalipsim*. Ce document a été soumis, en 1318, à un examen mené par Guido Terreni et Pierre de la Palud grâce auquel nous en connaissons une quarantaine d'extraits, retraduits en latin¹⁹⁵. Si cet ou-

187. *Ibid.*, p. 252-253.

188. Borgh. 358, fol. 72va, face à la q. I, 5 (*An in divinis sit personalis productio et pluralitas*), éd. M. Schmaus dans *Der «liber propugnatorius» des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, II, Münster, 1930, p. 184* : *Preterea essentia divina non potest esse essentia trium suppositorum...* Ce passage, cité par le *Rotulus* de 1283, dans *Resp. II*, p. 141, est repris dans l'appel de 1311, dans *ALKG*, 2, 1886, p. 369.

189. Borgh. 358, fol. 15rb, 24vb, 25ra, 25rb et 25va, face à différents passages des questions II, 59 et 51.

190. *Ibid.*, fol. 197va, face à QPE 9, éd., D. Burr, *De usu paupere...* cit., p. 63, lignes 2010-2012 et 2017.

191. *Ibid.*, fol. 198vb, face à QPE 9, p. 71, ligne 2272.

192. *ALKG*, 2, 1886, p. 371 : *Insuper proponimus supradictis, quod dicta doctrina sectas habuit et habet periculosas in fide et statui universalis ecclesie...*

193. Bernard Gui, *Manuel de l'Inquisiteur*, éd. G. Mollat, Paris, 1926, p. 190-192. Une autre version est publiée in A. Heysse, *Descriptio codicis Bibliothecae Laurentianae Florentinae S. Crucis plut. 31 sin. cod. 3*, dans *AFH*, 1, 1918, p. 269.

194. P. Limborch, *Liber Sententiarum Inquisitionis Tholosanae*, Amsterdam, 1692, p. 329.

195. J. Pou y Marti, *Visionarios...* cit., n. 164, p. 483-512, voir p. 501 : *In XXVIII pagina dicit quod credit fratrem Petrum Iohannis esse illum angelum fortem descendentem de celo, Apoc. X, quia inter omnes alios doctores singulariter est sibi aperta veritas scripture et notitia ac intelligentia Apocalypsis*. Comparer avec *ALKG*,

vrage a été saisi au moment où s'intensifiait la répression subie par les franciscains dissidents, rien n'oblige à penser qu'il ait été rédigé à cette date; il est préférable de le rapprocher d'une adaptation vernaculaire languedocienne de la *Lectura*, sans doute produite très tôt après l'achèvement du texte latin, qui a rapidement circulé dans l'entourage des Spirituels. La proximité linguistique est en effet telle qu'un ouvrage décrit par le Catalan Guido comme *scripto in vulgari catalonico* peut parfaitement correspondre à un document occitan produit à Narbonne. Le point le plus délicat à trancher concerne l'insertion dans cet abrégé de la *Lectura* d'un passage concernant la glorification de son auteur, qui était évidemment absent de la version latine : si l'on pense à la rapidité avec laquelle Olivi et son œuvre majeure ont fait l'objet d'une vénération intense, il n'est pas invraisemblable d'envisager que cette opération ait eu lieu très tôt¹⁹⁶.

Un troisième *item* de ce paragraphe de l'appel peut être associé à une autre croyance dissonante documentée par la suite. Bonagrazia évoque une assertion qui pousse la critique du mariage jusqu'à le qualifier de «lupanar occulte». L'expression est suffisamment forte pour avoir marqué les esprits. Dans un acte d'accusation du printemps 1317 préparé en collaboration avec Bonagrazia, Guillaume Astre impute à certains des frères réfugiés au couvent de Narbonne d'avoir employé cette formule dans leurs prêches¹⁹⁷. Sur ce point précis, l'accusation rapporte un excès de langage qui a laissé d'autres traces. Comme le souligne David Burr, au moins trois béguins interrogés par l'inqui-

sition reconnaissent avoir employé de telles paroles¹⁹⁸. L'un d'entre eux dit avoir entendu quelqu'un lire cette formule dans un «certain livre de frère Pierre Jean», en évoquant de la sorte les séances de lecture de textes traduits en occitan lors desquelles se retrouvaient les béguins¹⁹⁹. Certes, une telle expression ne figure pas littéralement dans la question d'Olivi sur le mariage (QPE 6) qui se contente, comme on l'a vu plus haut, de mettre prudemment en question sa valeur sacramentelle. Toutefois, dans sa brutale concision, elle exprime parfaitement l'idéal de chasteté, y compris au sein du mariage, qui est l'un des traits les plus marquants de la spiritualité des béguins du Midi²⁰⁰, l'exemple le plus célèbre étant fourni par le couple de nobles provençaux Elzéar de Sabran et Dauphine de Puimichel²⁰¹. Il me semble donc vraisemblable de penser que la formule incriminée ait été insérée dans la traduction occitane de la question d'Olivi sur le mariage, qui constituait probablement un abrégé du texte latin.

Le passage le plus développé de ce paragraphe de l'appel de 1311 concerne la critique de certains groupes de béguins, décrits comme «hommes et femmes de divers collèges illicites», formule qui doit s'entendre en référence au concile provincial de Béziers (1299), présidé par Gilles Aycelin, qui avait demandé la suppression de tels rassemblements de laïcs dans l'entourage des frères mineurs²⁰². Les croyances imputées à ces groupes sont bien plus radicales que celles de la ligne olivienne maintenue jusqu'en 1317 par les frères languedociens. En déniait toute légitimité aux papes

2, p. 371 : *Et aliqui dixerunt quod ipse frater Petrus erat ille angelus de quo dicitur in apocalipsi; qui veniebat post illum angelum qui habebat signum dei vivi.*

196. R. Lerner, *Writing and resistance among Beguins of Languedoc and Catalonia*, dans P. Biller, A. Hudson (éd.), *Heresy and literacy, 1000-1530*, Cambridge, 1994, p. 199, rapproche l'appel de 1311 de l'abrégé catalan, en refusant d'identifier ce document à la version occitane de la *Lectura*. R. Manselli, *Spirituels...* cit., p. 133-134, pense à un texte écrit en 1318. L'indication de date (éd. Pou y Marti, *Visionarios...* cit., p. 503) me semble être davantage imputable aux censeurs qu'au rédacteur du texte. Quant à l'allusion au «bras séculier» qui figure dans le dernier article éd. p. 511), s'il s'agit bien d'une allusion au bûcher de Marseille, il pourrait s'agir d'un ajout tardif à la version initiale du document.

197. ALKG, 2, p. 371 : *Et aliqui dixerunt quod matrimonium non erat nisi lupanar occultum, in sacramentum matrimonii impingentes enormiter*; B.A.V., Borgh. 85, fol. 123v, éd. F. Ehrle, ALKG, 4, 1888, p. 63 : *Item quod aliqui ex eis predicaverunt quod matrimo-*

nium non est aliud quam lupanar occultum.

198. D. Burr, *Franciscan Spirituals...* cit. n. 3, p. 175-176.

199. Paris, BnF, Doat 28, fol. 126v, transcription de Jean Duvernoy [en ligne] : <http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/DDD.pdf>, consulté le 17 août 2006. Le notaire de l'inquisition reproduit la formule occitane : «bordel privat».

200. J.-L. Biget, *Autour de Bernard Délicieux. Franciscanisme et société en Languedoc entre 1295 et 1330*, dans A. Vauchez (dir.), *Mouvements franciscains et société française, XIII^e-XX^e siècles*, Paris, 1984, p. 75-93.

201. A. Vauchez, *Deux laïcs en quête de perfection : Elzéar de Sabran († 1323) et Dauphine de Puimichel († 1360) et Elzéar et Dauphine ou le mariage virginal*, dans *Les Laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, 1987, p. 83-92 et 211-224; F. Mazel, *Affaire de foi et affaire de famille en haute Provence au XIV^e siècle. Autour de saint Elzéar († 1323) et de sainte Dauphine († 1360)*, dans *Provence historique*, 195-196, 1999, p. 353-366.

202. Voir plus haut, n. 157.

élus depuis Nicolas III, pour réserver l'autorité papale et sacerdotale aux seuls possesseurs de l'esprit de pauvreté évangélique, ils se rapprocheraient plutôt de certains radicaux italiens. Le développement qui leur est consacré dans l'appel culmine sur une accusation qui marque le dernier degré de la dérive sectaire : certains d'entre eux auraient élu un pape, ou un recteur, qui se comporterait en leur sein comme un pape²⁰³. Cette formule pourrait être considérée comme une simple extrapolation tirée des éléments précédents, mais il faut pourtant s'y arrêter un instant. En effet, le chroniqueur franciscain Paolino da Venezia emploie les mêmes termes pour décrire le voyage à Rome, en 1300, de Matthieu de Bouzigues, accompagné d'un groupe de béguins, hommes et femmes, qui l'auraient élu pape dans la basilique Saint-Pierre²⁰⁴. Raoul Manselli a longuement réfuté cette déformation de ce qui n'a probablement été qu'un pèlerinage lors du jubilé romain²⁰⁵, en s'appuyant notamment sur une profession de foi de frère Matthieu qui visait à l'excuser de tout soupçon d'hérésie²⁰⁶. Quelle que soit la réalité des actes de Matthieu, le point qui nous intéresse ici est que l'appel du 1^{er} mars 1311 se fait l'écho d'une rumeur, également enregistrée par Paolino dans ses chroniques deux décennies plus tard.

Au bout du compte, chacune des allégations rassemblées par Bonagrazia contre les «sectes» issues de la «doctrine de frère Pierre» peut être recoupée par d'autres témoignages. C'est le signe que l'avocat de l'ordre a pris ses renseignements à une très bonne source. La note de possesseur pré-

sente sur le dernier folio du cod. Borgh. 358 permet de comprendre que c'est à l'épicentre de la répression des Spirituels que l'avocat est allé puiser ses informations. Ce manuscrit, confisqué et détenu depuis longtemps dans les archives de la province à Montpellier, lui aurait été confié temporairement par le provincial de Provence, Gérard Valette²⁰⁷, afin de lui permettre de préparer sa dénonciation des hérésies oliviennes; c'est cet emprunt qui aurait laissé une trace sur le dernier folio du cod. Borgh. 358, indiquant la restitution du manuscrit au ministre provincial²⁰⁸. Le codex n'est cependant pas resté longtemps sur place, puisqu'il se trouvait de nouveau entre les mains de Bonagrazia dès 1321. Ce dernier aurait pu en reprendre possession lors d'un nouveau séjour à Montpellier, en 1317. Mais un autre indice suggère qu'il s'est plutôt fait communiquer officiellement les dossiers montpelliérains concernant les Spirituels au moment où il prenait ses fonctions de procureur de l'ordre, à la suite du décès de Raymond de Fonsac. Ce dernier, en effet, ignorait l'existence d'une enquête menée par Guillaume de Chieri à la demande de Boniface VIII, puisqu'il ne la mentionne pas dans *Sol ortus*²⁰⁹. En revanche, Bonagrazia l'évoque, après 1328, en signalant que le *magnus liber* était anciennement dans les archives de la province de Provence, à Montpellier, et devait maintenant se trouver auprès du procureur de l'ordre, à Avignon²¹⁰. S'il l'a fait venir, sans doute dès 1319, et probablement en même temps que le cod. Borgh. 358, c'est qu'il devait en connaître l'intérêt. Au terme de cet examen, on peut formu-

203. ALKG, 2, 1886, p. 371 : *Et nonnullis etiam mares et mulieres de diversis collegiis illicitis dicte doctrine sectatores dixerunt et docuerunt quod a felicis recordationis domino Nicholao papa III angelus abstulerat auctoritatem pontificis propter suas iniquitates et traderat eam certis fratribus et sequacibus sequentibus spiritum paupertatis evangelii, et quod ex tunc nullus fuit papa in ecclesia de hiis qui creati sunt vel creantur per cardinales; et quod hii soli qui secuntur et habent istum spiritum paupertatis et evangelii sunt veri sacerdotes, de aliis vero nullus est verus sacerdos; et quod decreta et decretales non erant nisi quedam magia ecclesie; et quod tota auctoritas papalis et ecclesie erat a deo data eis et aliis habentibus eundem spiritum; et aliqui ex eis elegerant papam seu rectorem qui precipiebat (?) et faciebat inter eos sicut papa.*

204. Le passage est rapporté dans G. Golubovich, *Biblioteca bibliografica della Terre Santa e dell'Oriente francescano*, II, Quaracchi, 1913, p. 80-81, 96-97.

205. R. Manselli, *Spirituels...* cit., p. 37-39; D. Burr, *Spiritual Franciscans...* cit., p. 92-93. Ni l'un ni l'autre ne lient ce récit à l'appel de 1311.

206. F. Delorme, *La «Confessio fidei» du frère Mathieu de Bouzigues*, dans *Études franciscaines*, 49, 1937, p. 224-227; version occitane éd. D. Zorzi, *Testi inediti francescani in lingua provenzale*, dans *Miscellanea del centro di studi medievali*, Milan, 1956, p. 272-278.

207. À propos de ce personnage, cf. P. Péano, *Ministres provinciaux de Provence...* cit., p. 55-56.

208. Dans cette hypothèse, les mots effacés de la formule citée plus haut, n. 149, pourraient avoir été : *ad usum fratris Bonagratie de Pergamo*. On comprendrait qu'ils aient été effacés après 1328, dès lors que Bonagrazia, en fuite aux côtés de Michel de Césène, en avait définitivement perdu l'usage.

209. Raymond de Fonsac signale les résultats de l'autre enquête, menée par Vital du Four et Arnaud Olibé, qui ont donc été transférés de Montpellier à Avignon à une date antérieure.

210. Bonagrazia de Bergame, *Series condemnationum...* cit., p. 505 : *erat in actis dicte provincie Provincie et nunc esse debet penes procuratorem Ordinis.*

ler une simple hypothèse, en envisageant qu'une part, plus ou moins substantielle, des informations relatives aux béguins présentées dans l'appel aient été puisées dans ce volume et concernent donc des faits remontant aux toutes premières années du XIV^e siècle.

Les ambiguïtés du concile de Vienne

L'appel avait été principalement conçu comme une manœuvre dilatoire visant à faire inscrire le débat sur l'*usus pauper* à l'ordre du jour du concile dont l'ouverture était prévue pour octobre 1311. Mais il contraignait Clément V à faire examiner sans délai les accusations doctrinales portées contre Olivi. Les trois théologiens qui furent chargés de cet examen (le dominicain, maître du Sacré Palais, Guillaume de Peyre Godin, le général des Carmes, Gérard de Bologne et Arnaud, OESA) reçurent quelque temps plus tard une longue réplique d'Ubertin de Casale réfutant chacune des accusations de Bonagrazia, accompagnée d'un rouleau contenant le texte complet des principaux écrits controversés²¹¹. Une fois formée la commission conciliaire chargée de préparer une nouvelle « déclaration » sur la Règle franciscaine, dont les travaux servirent à la rédaction de la bulle *Exivi de paradiso*²¹², les sept maîtres en théologie qui en faisaient partie, au nombre desquels figuraient les trois experts chargés du dossier l'été précédent, eurent à considérer les accusations présentées par Bonagrazia.

Après qu'un examen préliminaire eut permis d'écartier quatre articles ne présentant aucun caractère problématique, les discussions au sujet des quatre points restants furent loin d'être unanimes. Quatre maîtres (le séculier Jean de Pouilly, le cistercien Jacques de Thérines, Gérard de Bologne et un

bénédictin anglais) préférèrent en effet rendre séparément un avis qui réfutait l'ensemble des accusations avancées dans l'appel. Relues à la lumière des textes dont elles provenaient et comprises selon l'intention de leur auteur, chacune des formules suspectes pouvait être lavée de tout soupçon d'hérésie. Ce document remarquable est conservé dans un unique manuscrit autrichien; un partisan des Spirituels l'a fait suivre d'une formule annonçant que la bulle prise à l'issue du concile a suivi l'avis des quatre maîtres, et qu'ainsi la doctrine d'Olivi a été déclarée intégralement catholique²¹³.

En réalité, Clément V semble avoir davantage écouté le rapport rendu par les trois autres maîtres, en tenant également compte des dénonciations fournies à titre indépendant par Augustin d'Ancône et Gilles de Rome, ce dernier ayant rédigé son avis en tant que membre du collège des cardinaux²¹⁴. Le fait que deux des trois derniers maîtres de la commission aient été dominicains (Guillaume de Peyre Godin et Bérenger de Landorre) n'est sans doute pas étranger à l'approbation par la bulle *Fidei catholicae fundamento* de la doctrine de l'âme rationnelle, forme du corps humain. Ce paragraphe du décret conciliaire ne constitue en effet pas tant une réprobation d'Olivi qu'un point marqué par le camp thomiste dans la vieille polémique sur l'unité de la forme substantielle²¹⁵. Le paragraphe de la bulle concernant l'effet du baptême des enfants, qui ne définit pas de dogme mais signale la solution « la plus probable » d'un problème disputé entre théologiens, témoigne assez bien des débats qui avaient divisé la commission. Si le dernier thème abordé par la décrétale, sur la cinquième plaie du Christ, doit être considéré comme un revers personnel pour Ubertin qui s'était bien davantage avancé sur ce terrain

211. *Sanctitati Apostolica*, dans *ALKG* 2, p. 382, 416; *Declaratio*, dans *ALKG* 3, p. 191.

212. En dernier lieu, voir A. Bartocci, *La Regola dei Frati Minori al Concilio di Vienne e la bolla «Exivi de paradiso» di papa Clemente V (1312)*, dans *AFH*, 97, 2003, p. 45-84, qui n'apporte pas d'éléments nouveaux.

213. G. Fusseneger, *Relatio commissionis in concilio Viennensi institutæ ad decretalem Exivi de paradiso præparandam*, dans *AFH*, 50 1957, p. 176-177 : *Et secundum relationem istorum quatuor facta est decretalis; itaque determinatum est quod fr. Petrus Iohannis fuit catholicus et libri sui erunt publicati per universum orbem*. Contrairement à ce que laisse entendre D. Burr, *L'Histoire...* cit., p. 225, la disculpation s'étend aussi à la question de la blessure de la lance, à propos de laquelle l'avis souligne les

précautions employées dans la *Lectura super Johannem*.

214. Pour le premier, Augustinus Triumphus, *Tractatus contra divinatores et sompniatores*, P. Gigliomi (éd.), dans *Analecta Augustiniana*, 48, 1985, p. 4-111. Pour le second, L. Amoros (éd.), *Aegidii Romani impugnatio doctrinae Petri Joannis Olivi an. 1311-12 nunc in primum lucem edita*, dans *AFH*, 27, 1934, p. 399-451 et J. Koch, *Die Gutachten des Aegidius Romanus über die Lehren des Petrus Joannis Olivi* (1934) repris in Id., *Kleinen Schriften*, II, Rome, p. 225-258. Les parallèles que signale L. Amoros entre l'avis de Gilles de Rome et l'appel de 1311 tiennent simplement à ce que le premier nommé a largement fait usage du second document.

215. Cf. A. Boureau, *Théologie, science et censure...* cit. n. 127, p. 80.

qu'Olivi, le traitement de l'ensemble du dossier témoigne du souci de Clément V de ne fâcher aucune des parties et de donner des gages à chacune, en condamnant un peu, mais sans prononcer de nom ni ternir la mémoire d'Olivi²¹⁶.

Cette volonté conciliatrice aboutit au paradoxe qu'au terme de trois ans de débats, la question initiale posée sur la lecture de ses écrits n'avait pas été tranchée. La même bulle pouvait ainsi être présentée par le procureur de l'ordre comme *sententia diffinitiva* sur la question des livres de Pierre Jean²¹⁷, tandis que ses partisans pouvaient affirmer à l'inverse, en 1317, que la décision du concile n'avait en rien atteint ces textes, et que le pape et les cardinaux le savaient pertinemment²¹⁸. La nature même des intentions de Clément V était sujette à controverse. Raymond de Fronsac prétendit l'avoir personnellement interrogé le jour de la clôture du concile, mais les quelques mots qu'aurait grommelés le souverain pontife dans sa chambre, après la sieste, à propos de cette «maudite doctrine maintenant condamnée»²¹⁹ doivent être mis en balance avec les paroles du même pape prononcées en consistoire, en présence de Raymond de Fronsac et d'Ubertain de Casale, appelant les deux parties à la paix et l'unité. Interrogé par Ubertain au sujet des accusations d'hérésie prononcées contre lui par les défenseurs de l'ordre, Clément V aurait déclaré *papaliter* que personne ne devait le qualifier de la sorte en raison de ses interventions au cours des débats, promettant en outre de faire ef-

facier de ses archives les documents controversés²²⁰. Si cette dernière promesse a été mise en œuvre à la lettre, le non-lieu opposé à l'appel de mars 1311 se serait alors payé d'une importante destruction documentaire²²¹.

À l'issue du concile, les positions prises à l'égard de la *doctrina Petrus Johannis* n'avaient guère évolué : cette dernière avait été disculpée selon les uns, condamnée selon les autres. Vue de l'extérieur, elle devait continuer à paraître à tout le moins suspecte, comme le montre une affaire exhumée par Konstanty Michalski qui n'a guère retenu l'attention des historiens²²². En juin 1316, dans le couvent cistercien de Paris, en présence du chancelier de l'université, un certain frère Barthélemy fut contraint de révoquer publiquement treize thèses qu'il avait soutenues au cours son enseignement. Certaines procèdent d'une évidente inspiration olivienne, notamment l'affirmation que le baptême ne produit aucun habitus de foi (*in baptismo nihil reale et maxime nullus habitus seu fides infunditur*) qui pouvait tomber sous le coup de la bulle *Fidei catholicae fundamento*. Cette parenté est rendue plus troublante encore par l'intérêt que démontre Barthélemy à l'égard de «l'opinion de frère Jean de Paris sur la pauvreté». Jean Quidort ayant subi sa part de poursuites, il n'a toutefois jamais été inquiété sur ce point; il faut donc en conclure avec K. Michalski que c'est bien l'opinion d'Olivi que le bachelier cistercien avait jugé «bonne et probable»²²³. Outre l'intérêt surprenant

216. Pour un examen plus détaillé de la bulle, cf. D. Burr, *L'histoire... cit.*, p. 227-231.

217. *Sol ortus... cit.*, p. 24. Raymond de Fronsac indique que la bulle aurait également abordé la question de l'essence divine, ce qu'elle ne fait aucunement.

218. *ALKG*, 4, p. 54-55 : *Falsum est etiam, et notorie falsum apud dominum summum pontificem et etiam dominos cardinales, quod aliquid de dictis libris seu scriptis bone memorie fratris P. Johannis seu in relatione ad eum fuerit in generali concilio condemnatum*. Un grand nombre de béguins, interrogés par l'inquisition, partagent le même avis.

219. *Sol ortus... cit.*, p. 25. Raymond affirme disposer de *lictere testimoniales* de ces paroles, probablement un acte notarié contenant le témoignage des dignitaires franciscains qui assistèrent à cet échange informel, *post sompnum meridianum [...] in quadam camera sua*.

220. Cf. *Articuli probationum... cit.*, p. 278 : *Ad quae dominus pape respondit : Quod dicitis quod aliqui vocant vos haeresum defensores, dicimus papaliter quod per ea quae coram nobis dixistis vel allegavistis, vel alii contra vos, nullus debet haereticos vel defensores haeresum vos vocare, et ea quae de hac materia in nostris archivis continentur vel alibi, totaliter deleamus et nolumus quod contra vos habeant aliquam roboris firmitatem*. Cf. aussi *Appellatio in forma maiore*, dans Nicolaus Minorita, *Chronica*, G. Gál

et D. Flood (éd.), St. Bonaventure (NY), 1996, p. 418.

221. Les fameux rouleaux d'Ubertain contenant les «écrits de frère Léon» auraient alors disparu à l'occasion de la destruction des pièces déposées lors des débats. C'est peut-être en réponse à cette destruction que Raymond de Fronsac avait entrepris d'offrir à Jean XXII une archive complète du long combat mené par l'ordre contre Olivi et ses disciples. Malheureusement pour les historiens, les archives de la procuration de l'ordre franciscain ont, elles aussi, subi de lourdes pertes.

222. K. Michalski, *La révocation par frère Barthélémy, en 1316, de 13 thèses incriminées*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*, A. Lang, J. Leckner et M. Schmaus (éd.), Münster, 1935, p. 1091-1098.

223. *Ibid.*, p. 1097-98 : *Item dixi quod opinio fratris Johannis Parisiensis de paupertate erat bona et probabilis de possibili; si aliquis intelligeret me dixisse de facto, istud tamquam erroneum revoco; si de possibili, istud determinacioni doctorum relinquo*. Le document est une copie de la seconde moitié du XIV^e siècle, provenant de Clairvaux. On peut penser à un mauvais développement de l'abréviation classique *P. Jo.* en *Jo<hannes> P<arisiensis>*, de la part d'un copiste qui n'avait jamais entendu parler d'Olivi mais se souvenait de la censure de Jean Quidort.

que démontre Barthélemy pour une doctrine qui n'aurait pas dû le concerner directement (mais il est vrai qu'il aurait pu être un transfuge de l'ordre franciscain de sensibilité spirituelle), cet article mérite de retenir l'attention pour un autre motif. Il s'agit du seul point sur lequel la révocation du bachelier n'est pas inconditionnelle. Sur ce sujet, il explique n'avoir pas voulu affirmer que l'opinion était bonne *de facto*, et laisse aux docteurs le soin de décider si elle l'est *de possibili*. Si l'on se risque à interpréter cette formule allusive, on peut y déceler la trace d'un débat sur les rapports entre la doctrine de *l'usus pauper* et la bulle *Exivi de paradiso*. Sans aller jusqu'à dire que la bulle a confirmé *de facto* les thèses d'Olivi, Barthélemy semblerait avoir voulu soutenir que cette position demeurerait pourtant compatible (*de possibili*) avec le décret conciliaire; jusque dans sa révocation, il aurait ainsi entendu souligner que la question demeurerait ouverte.

En dépit de ses hésitations en matière doctrinale, les conclusions politiques tirées par Clément V dans le dossier franciscain à l'issue du concile ne souffraient aucune ambiguïté. Le souverain pontife avait été sensible au thème des persécutions injustes subies par les frères zélés du Midi et des abus commis par leurs supérieurs. Pour cette raison, une douzaine de gardiens et de custodes de couvents languedociens et provençaux furent suspendus de leurs fonctions, sermonnés par le pape en consistoire, et soumis à une enquête. Dans le même état d'esprit, le ministre général Alexandre Bonini d'Alessandria accorda aux Spirituels le contrôle des couvents de Narbonne, Carcassonne et Béziers. La défaite fut particulièrement sévère pour Bonagrazia qui se trouva relégué dans un couvent perdu de Comminges, sur ordre personnel de Clément V, et accepta cette fois sagement le conseil de Vital du Four de ne pas chicaner à propos de l'erreur commise, dans l'acte d'assignation, sur le nom du couvent²²⁴.

Aussitôt après le décès du pape, à l'occasion d'un chapitre provincial tenu à Carcassonne en juin 1315, les supérieurs démis reprirent leurs anciennes fonctions. Pour sa part, Bonagrazia gagna dès qu'il le put le couvent de Toulouse, puis la

curie, alors en résidence à Lyon. Michel de Césène, élu ministre général en juin 1316, l'appela à ses côtés, et c'est à nouveau lui qui fut chargé de lire en consistoire les suppliques présentées à Jean XXII au nom de l'ordre, demandant la répression des différents groupes dissidents et l'expulsion des béguins du tiers ordre, ainsi que – mesure personnelle peut-être dictée par le ressentiment de Bonagrazia – la correction et la punition d'Ubertin²²⁵. Quelques mois plus tard, il se rendit à Montpellier pour prêter main forte à Guillaume Astre, qui avait été nommé custode de Narbonne en 1315 et tentait de reprendre le contrôle du couvent à coup de semonces et d'excommunications. Les mémoires qu'ils rédigèrent s'inspiraient largement des accusations lancées en 1311 (leurs adversaires y répondirent en reproduisant la réplique d'Ubertin), complétées par la dénonciation d'événements plus récents, mais en leur faisant également prendre un tour nouveau puisqu'était désormais sollicité, pour venir à bout des rebelles, l'appui des juges ordinaires, des inquisiteurs et du bras séculier²²⁶.

Pontificat de Jean XXII

Au cours de la deuxième année de son pontificat, Jean XXII accéda à la plupart des suppliques présentées par Bonagrazia au nom de Michel de Césène. Par la bulle *Sancta romana* (déc. 1317), il avait dénoncé comme «nouvelles religions» illicites les différentes dénominations de béguins liées aux frères zélés d'Italie ou du Midi, tandis que *Gloriosam ecclesiam* (jan. 1318) déclarait hérétiques les frères toscans enfuis en Sicile. Entre temps, les «rebelles» de Narbonne et Béziers avaient été convoqués à Avignon, au printemps 1317, puis sommés par la bulle *Quorundam exigit* (oct. 1317) de se plier à l'obéissance envers leurs supérieurs à propos de la forme de l'habit (qu'ils portaient trop court) et de la possession de celliers et de greniers à provision (qu'ils refusaient), avant que les plus entêtés fussent remis à l'inquisiteur de Provence, Michel Lemoine, à la fin de l'année et que quatre d'entre eux finissent sur le bûcher, à Marseille, le 7 mai suivant²²⁷. Avant de rendre sa

224. *Consilium de propria relegatione*, dans *ALKG*, 3, p. 40. Cf. E. Wittneben, *Bonagrazia*, p. 39-51.

225. *Sol ortus...* cit., p. 27.

226. Le dossier est partiellement édité par F. Ehrle dans *ALKG*, 4,

1888, p. 50-63 à partir du cod. B.A.V., Borgh. 85. Pour un examen plus fouillé, cf. E. Wittneben, *Bonagrazia...* cit., p. 56-81.

227. Sur ces épisodes, voir en dernier lieu D. Burr, *The Spiritual Franciscans...* cit., p. 181-212 et L. A. Burnham, *So great a*

sentence, l'inquisiteur avait sollicité à Avignon, en février ou mars 1318, l'avis d'une douzaine d'experts, théologiens ou juristes, qui confirmèrent le caractère hérétique des arguments avancés pour justifier la désobéissance aux ordres du pape²²⁸. Au-delà des aspects concrets liés à la pratique de l'«usage pauvre», le cœur du conflit portait sur une question de principe. Dans les appels qu'ils lancèrent durant leur incarcération, les frères de Narbonne affirmaient que leur conscience leur interdisait d'obéir à quiconque sur des points s'opposant à leur vœu de suivre les conseils de perfection donnés par le Christ aux apôtres. Comme le nota Jacques de Thérines, l'un des rares experts qui ait argumenté son avis, cette obstination mettait en cause la plénitude de pouvoir du souverain pontife²²⁹. Pour sa part, Ubertain échappa de peu à toute poursuite en acceptant d'être transféré, quelques jours avant la promulgation de *Quorundam exigit*, à l'abbaye bénédictine de Gembloux, mais sans quitter Avignon et l'entourage du cardinal Napoleone Orsini; de son côté, demeurant quant à lui sous la protection du cardinal Jacques Colonna, Angelo Clarena était autorisé à rejoindre l'ordre des Célestins²³⁰. À ce qu'en rapporte ce dernier, après avoir quitté l'habit franciscain, Ubertain n'en était devenu que plus influent et respecté encore à la curie, y compris auprès du pape lui-même²³¹; on verra bientôt quel parti il put en tirer.

C'est au cours des premiers mois de l'année 1318 que fut mis en branle une procédure d'examen de la *Lectura super Apocalipsim*. En janvier,

dans la bulle *Gloriosam ecclesiam*, le pape avait dénoncé certains thèmes présents dans la *Lectura*, en faisant allusion à une opposition entre l'Église charnelle et l'Église spirituelle, mais sans mentionner explicitement cet ouvrage. De son côté, l'inquisiteur Michel Lemoine avait rapidement compris l'importance de l'arrière-plan eschatologique dans le refus d'obéissance des frères languedociens. Après avoir énoncé la culpabilité des quatre accusés, son sermon général du 7 mai 1318 évoque longuement la doctrine d'où leur hérésie prend sa «source vénéneuse», mentionnant d'abord les condamnations prononcées par l'ordre franciscain – en pensant au chapitre général de 1299 – avant de signaler la création par le pape d'une commission d'experts chargée par Jean XXII de porter un jugement sur un texte qui était «depuis longtemps fortement suspecté (*graviter notatus*)»²³².

Dans la bouche de Michel Lemoine, l'existence de cette commission de huit maîtres semble relever d'un luxe procédural, tant la conclusion à laquelle elle aboutirait inévitablement paraissait entendue. Elle a pourtant mené un travail long et consciencieux²³³. Dans un premier temps, le cardinal d'Ostie, à qui Jean XXII avait confié le dossier, a chargé un théologien anonyme – que J. Koch identifie au maître du sacré palais, Guillaume de Laudun OP, sans fournir d'autre argument – de mener une lecture attentive du texte²³⁴. Sur les quatre-vingt quatre extraits qu'il avait retenus, soixante furent repris et considérés comme erronés ou hérétiques par une commission formée de

light, so great a fire. The heresy and resistance of the Beguins of Languedoc (1314-1330), PhD, Evanston (Ill.), 2000, p. 82-118. J'ai récemment republié la sentence de Michel Lemoine éditée par E. Baluze : Michael Monachus, *Inquisitoris sententia contra combustos in Massilia*, dans *Oliviana* 2, 2006, mis en ligne le 27 juin 2006. URL : <http://www.oliviana.org/document36.html>

228. Le document est publié dans E. Baluze, *Miscellanea*, II, ed. G. B. Mansi, Lucques, 1762 (désormais Baluze-Mansi), p. 270-271 et H. Denifle et E. Châtelain (éds.), *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1891, II 2, p. 215-217. Voir mes remarques dans *Un cahier de travail de l'inquisiteur Jean de Beaune*, dans *Oliviana*, 2, 2006, §§ 10-13, mis en ligne le 27 juin 2006. URL : <http://www.oliviana.org/document26.html>.

229. *Ibid.* : dico et assero predictos articulos prout proponuntur esse falsos, improbables et superstisiosos et contradicentes vite Christi et evangelice veritati ac auctoritati, unitati ac plenitudini potestatis summi pontificis, a quo statua quecumque regularia trahunt roboris firmitatem, et per consequens dictos articulos iudico esse hereti-

cos. Cf. W. C. Jordan, *Unceasing strife, unending fear. Jacques de Thérines and the freedom of the Church in the age of the last Capetians*, Princeton, 2005.

230. C. Eubel, *Bullarium franciscanum...* cit., V, p. 127. Le Cardinal Napoléon est d'ailleurs témoin de cet acte. Quant à la situation d'Angelo dans ces années, voir G. L. Potestà, *Angelo Clarena. Dai poveri eremiti ai fraticelli*, Roma 1990, p. 123-152.

231. Angelo Clarena, *Historia...* cit., p. 306.

232. *Inquisitoris sententia...* cit., § 15.

233. Sur l'ensemble de cette procédure, voir J. Koch, *Der Prozess...* E. Pásztor, *Le polemiche...* cit. n. 3, D. Burr, *Olivi's peaceable kingdom. A reading of the Apocalypse commentary*, Philadelphie, 1993.

234. Paris, BnF, lat. 3381A. Cet examen préalable a été finement étudié par D. Burr, *Ecclesiastical condemnation and exegetical theory: the case of Olivi's Apocalypse commentary*, dans R. E. Lerner (éd.), *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Biblexegese*, Munich, 1996, p. 149-162, qui ne se prononce pas sur le nom de l'auteur de cet avis.

huit maîtres dont le rapport, rendu au cours de l'année 1319, est connu sous le nom de *Littera magistrorum*²³⁵. Entre temps, comme on l'a signalé plus haut, Guido Terreni et Pierre de la Palud, tous deux membres de la commission, avaient examiné un abrégé catalan de la *Lectura*²³⁶. Il fallut pourtant attendre février 1326 pour qu'un décret pontifical scelle enfin la condamnation du commentaire de l'Apocalypse.

La mise en ordre des archives de la procuration de l'ordre franciscain, réalisée par Raymond de Fronsac pour être offerte à Jean XXII au printemps 1318, peu après le bûcher de Marseille, a toutes les apparences d'une marche triomphale vers l'écrasement final d'une secte multiforme. Au cours des années suivantes, quelques grains de sable se glissèrent dans l'engrenage, retardant le dénouement attendu. Tandis que les inquisiteurs et évêques de Languedoc procédaient, en condamnant davantage de béguins que de frères rebelles, Bonagrazia de Bergame et Michel de Césène se heurtaient à des blocages auprès du siège apostolique. Ce ne sont, comme on le verra, que des échecs mineurs et des procédures avortées, de peu de poids en apparence et qui ont été de ce fait négligés par l'historiographie mais qui prennent, une fois mis en série, un sens très clair. Sur le point précis de la condamnation doctrinale d'Olivi, ces affaires manquées témoignent d'une divergence naissante entre le pape et les dirigeants franciscains. Au cours des années précédant le célèbre affrontement des années 1322-1323 au sujet de la pauvreté du Christ et des apôtres, Jean XXII a refusé d'accéder à leurs requêtes répétées de prononcer le verdict final dans le procès contre la *Lectura super Apocalipsim*. C'est de ce refus d'intervenir, au sujet des motivations duquel il faudra

s'interroger, qu'est directement issue la crise suivante.

L'orthodoxie personnelle d'Olivi et ce qu'il advint de ses cendres

La première de ces anicroches permet de montrer comment Ubertin de Casale parvint à faire prévaloir une distinction entre la condamnation personnelle d'Olivi et la répression de ses sectateurs. Avant d'en venir au fait, il faut tenir compte d'un texte intitulé *Quod doctrina Petri Johannis fuit iuste dampnata*, publié par F. Delorme à partir d'un manuscrit marseillais contenant de nombreuses pièces issues des polémiques des années 1310-1311. Son éditeur suggérait de l'attribuer à Bonagrazia de Bergame et de le dater d'après janvier 1318, en raison d'une mention de la bulle *Gloriosam*²³⁷. En réalité, cette date ne concerne que la seule note finale qui indique la présence de la décrétale dans un autre volume «à notre usage» – sans le moindre doute, celui du procureur de l'ordre franciscain. Elle complète de la sorte un texte qui a certainement été rédigé du vivant de Clément V. Tant le silence sur les décisions prises à l'issue du concile, alors même que le document apporte de nouveaux arguments contre Ubertin au sujet de la blessure de la lance²³⁸, que la conformité des erreurs dénoncées à celles pointées par Bonagrazia en mars 1311, indiquent que ce document doit s'inscrire assez tôt dans les polémiques provoquées par l'appel. Le texte est malheureusement acéphale, ce qui interdit de le rattacher avec certitude à l'un ou l'autre des documents signalés dans l'inventaire de Raymond de Fronsac, bien qu'il fournisse un candidat très acceptable pour l'ouvrage désigné sous le titre d'*Allegationes per dicta sanctorum et per iura*

235. *Littera magistrorum*, dans Baluze-Mansi, p. 258-270. L'introduction seule est publiée dans *Chartularium universitatis parisiensis*, II, p. 238-239, n° 790. La date de 1319 est fournie par Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur...* cit., p. 112. Un exemplaire était entre les mains de l'inquisiteur Jean de Beaune en 1320 au plus tard, cf. S. Piron, *Un cahier de travail...* cit. Une confrontation des extraits de la *Lectura super Apocalipsim* présents dans ce document et le précédent montre qu'ils ont été produits à partir de deux exemplaires différents, dont aucun ne concorde exactement avec l'un des témoins utilisés par Warren Lewis dans son édition, contenue dans sa thèse de doctorat inédite, *Peter John Olivi : prophet of the year 2000. Ecclesiology and eschatology in the «Lectura super Apocalipsim»*, Tübingen, 1975.

236. Cf. p. 344.

237. F. Delorme, *Notice et extraits d'un manuscrit franciscain*, dans

Collectanea Franciscana, 15, 1945, p. 83-91. Voir p. 91 : *Vide contra tales quamdam extravagantem domini Johannis pape 22 incipientem Gloriosam Ecclesiam non habentem maculam neque rugam etc. in qua condemnantur ut heretici et ut capiantur et eorum errores ponuntur ibidem. Habetur dicta extravagans in alio libro ad nostrum usum deputato ad cartas 329*. Le paragraphe suivant correspond à une interpolation encore plus tardive qui rappelle les noms des frères actifs pour la défense de la communauté lors des débats de 1309-1311.

238. Les rédacteurs du document affirment avoir entre les mains un acte notarié dressé pour témoigner que, dans une copie de l'évangile selon Matthieu conservée à l'abbaye Saint-Victor de Marseille, la blessure de la lance est présentée avant la mort du Christ, *ibid.* p. 90-91. L'acte a été retrouvé et édité par V. Doucet, *AFH*, 28, 1935, p. 441-442.

dont on a signalé plus haut l'existence²³⁹. L'un de ses apports les plus notables tient en effet à la réplique donnée, au moyen de raisonnements de canoniste dans lesquels on peut voir la marque de Bonagrazia, à l'argumentation avancée par Ubertin durant l'été 1311 qui tentait de distinguer l'indubitable orthodoxie personnelle d'Olivi de la présence éventuelle de propositions douteuses dans ses textes. Prenant appui sur différents canons du *Décret* et des *Décrétales*, Bonagrazia rappelle avec saint Augustin qu'une faible dose de ferment hérétique suffit à corrompre le tout. Le contre-exemple d'Origène ne vaut pas puisqu'il constitue le cas unique d'un auteur dont les textes ont été en usage dans l'Église avant qu'il ne verse dans l'hérésie. Mais l'essentiel du propos cherche à répondre à l'excuse principale invoquée par Ubertin : Olivi devrait être personnellement exonéré de tout soupçon d'hérésie pour avoir soumis, à sa mort, ses écrits à la correction de l'Église romaine. Inévitablement, il se trouvera quelques erreurs chez un auteur aussi prolixe, ayant écrit l'équivalent de « plus de dix-sept fois le livre des *Sentences* en nombre de mots », mais elles ne demandent qu'à être corrigées afin que l'ensemble de l'œuvre puisse être accepté²⁴⁰.

Bonagrazia oppose à cette défense l'énormité et l'évidence des hérésies contenues dans ces textes, tout en contestant la réalité de cette soumission puisque l'auteur s'est contenté de souhaiter verbalement une correction, sans remettre effectivement ses ouvrages au jugement de l'Église comme l'avait fait Joachim de Fiore – le canon *Damnatus* du concile de Latran IV qui avait ré-

prouvé sa doctrine trinitaire sans condamner sa personne constituant la principale jurisprudence en la matière²⁴¹. Ce n'est pas sans raisons que l'un ou l'autre des défenseurs de l'ordre (Raymond de Fronsac ou Bonagrazia) a repris ce texte en 1318 pour y ajouter une référence à la publication de *Gloriosam*. Ce débat était redevenu d'actualité, dans un contexte où l'accusation d'hérésie n'avait plus rien d'un simple problème théorique.

À la suite du bûcher de Marseille, la tombe d'Olivi au couvent de Narbonne avait été détruite. Bernard Gui date cette destruction de l'année 1318 mais il ne rapporte aucun des récits qu'il a entendus à propos de la destination finale, tenue secrète, des ossements exhumés²⁴². Il existe toutefois un autre témoignage plus loquace sur ce point, mais dont le statut est relativement problématique. Ce document a été publié au XVI^e siècle par Francisco Peña, dans son édition du *Directorium inquisitorum* de Nicolas Eymerich, en tant que version alternative de la question consacrée aux livres condamnés après la mort de leur auteur (pars II, q. 26)²⁴³. La tradition textuelle du *Directorium* est particulièrement complexe, différents utilisateurs du manuel ayant fait subir au texte d'importants remaniements en fonction de leurs usages et intérêts²⁴⁴. On dispose toutefois d'un solide repère en la présence d'un manuscrit copié au couvent dominicain de Gérone, du vivant d'Eymerich, et corrigé de la main de l'auteur²⁴⁵. Ce codex contenant une version brève de la q. 26, identique au texte principal édité par Peña, ce n'est donc pas à l'inquisiteur catalan lui-même que l'on doit cette version alternative. Celle-ci apparaît en revanche

239. Texte présenté in *Sol ortus...* cit., p. 19, comme *Allegationes per dicta sanctorum et per iura impugnantes errores fratris Petri Johannis Et incipit tractatus ille : In libris seu quaternis – et finis est : ubi subscripta sunt licentie, quas dabant fratribus rebellibus dominus Tuschulanus et dominus Jacobus de Columna*. Cet explicit fait référence à une lettre accompagnant le privilège d'exemption accordé en avril 1310 (cf. *ALKG*, 2, p. 379).

240. Il est notable qu'Olivi ait lui-même tenu des propos comparables au sujet de Joachim : quelques erreurs de détail ne suffisent à invalider l'ensemble de sa démarche, et encore moins à qualifier son inspiration de diabolique, cf. P. J. Olivi, *Lectura super Isaiam*, dans *Peter of John Olivi on the Bible*, D. Flood, G. Gál (d.) p. 198.

241. *Quod doctrina Petri Johannis fuit iuste dampnata*, p. 84-85.

242. Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, p. 192 : *fuit autem corpus ejus inde extractum et alibi portatum et absconditum sub anno domini 1318; set ubi sit a pluribus dubitatur et diversi diversa circa hoc locuntur et dicunt*. En mission diplomatique en Italie au moment des faits, Bernard Gui n'a qu'une connaissance indirecte des faits.

243. Nicolaus Eymerich, *Directorium inquisitorum, cum commentariis Francisci Pegne sacre theologie ac iuris vitriusque doctoris*, Venise, Apud Marcum Antonium Zalterium, 1607, p. 313.

244. Sur le *Directorium*, voir en dernier lieu, C. Heimann, *Nicolaus Eymerich (vor 1320-1399) : «praedicator veridicus, inquisitor intrepidus, doctor egregius»*. *Leben und Werk eines Inquisitors*, Münster, 2001, p. 98-102, 175-182.

245. Palma de Mallorca, Bibl. Bartomeu March, cod. 104. II. 7. Je suis particulièrement reconnaissant à Claudia Heimann de m'avoir communiqué une copie des feuillets de ce manuscrit concernant Olivi. Ce témoin permet de corriger un autre point. Dans la q. 38, à propos des hérétiques brûlés, l'édition de Peña mentionne l'épisode suivant : *Tempore domini Clementis VI in civitate Biteriis de mandato eiusdem fuit exhumatus frater Petrus Ioannes de ordine fratrum minorum et post mortem haereticus condemnatus et ossa eius tracta et combusta*. Le ms. de Palma, fol. 97ra, permet de lever toute ambiguïté : Eymerich ne pensait pas à Olivi et ne parle que d'un *frater N*. La confusion s'est donc introduite après coup dans la tradition manuscrite.

dans un manuscrit copié en 1461 pour le compte de l'inquisition de Bologne²⁴⁶.

Sous réserve de recherches ultérieures sur l'origine et l'histoire de ce fragment, des éléments de critique interne permettent de dégager quelques traits intéressants. Ce texte se distingue en effet par un degré de précision remarquable, accompagné d'un relatif détachement dans l'énoncé des faits plus inhabituel encore. Sa narration présente ainsi frère Pierre Jean comme *in theologia lector famosus* – «lecteur en théologie» étant son titre exact, qui ne lui est que très rarement attribué dans les écrits polémiques qu'il a suscités. Après son décès, poursuit le récit, certains frères le traitaient comme un saint tandis que d'autres le qualifiaient d'hérétique, chacun des camps sollicitant un jugement pontifical²⁴⁷. Ces indices suggèrent de voir dans ce texte la main d'un proche témoin des événements, rédigeant une courte synthèse du dossier, à une date relativement précoce, probablement avant la fin du pontificat de Jean XXII. Sa narration corrobore et complète les formules elliptiques de Bernard Gui, puisqu'elle confirme l'existence de deux récits de l'exhumation, tout en permettant de pencher pour le second qui a notamment en sa faveur le secret qui l'entoure. Le texte anonyme rapporte ainsi que, selon certains, les ossements furent brûlés à Narbonne, à la demande du pape, dans le même bûcher que les objets votifs apportés au tombeau par les pèlerins. D'autres, assurément mieux informés, prétendent que les ossements d'Olivi furent en réalité portés à Avignon pour y être jetés de nuit dans le Rhône, «parce qu'il s'était avéré qu'il avait soumis ses livres pour correction à la sacro-sainte Église romaine»²⁴⁸.

Cette dernière formule correspond exactement à l'argument central avancé par Ubertain

dans sa défense d'une orthodoxie personnelle d'Olivi; elle peut être prise comme gage d'authenticité de ce récit d'un épisode dont fort peu de personnes paraissent avoir été dans la confidence, pas même un inquisiteur chargé de l'affaire, mais absent de Narbonne au moment des faits, comme Bernard Gui. Ces quelques mots laissent de surcroît transparaître l'identité des responsables de cette opération secrète. En faisant à nouveau valoir son principal argument, sans doute relayé par Napoleone Orsini ou d'autres cardinaux qui auraient fait appel de la décision d'une destruction totale de la tombe, Ubertain aurait ainsi réussi à convaincre au dernier moment Jean XXII qu'Olivi ne pouvait être considéré comme personnellement hérétique; si son culte pouvait être supprimé et ses écrits éventuellement corrigés, comme il l'avait lui-même demandé peu avant à sa mort, ses restes du moins devaient être épargnés par les flammes. L'efficacité de la répression menée par les inquisiteurs réclamait toutefois que ce sauvetage fût entouré de la plus grande discrétion et que les ossements litigieux ne pussent désormais plus faire l'objet d'aucune dévotion. Personne n'irait les chercher au fond du fleuve. Cette mince victoire obtenue dans des circonstances dramatiques témoignerait ainsi autant des risques qu'Ubertain était prêt à courir pour la défense de son ami que de l'influence remarquable dont il jouissait à la curie.

Lenteurs pontificales et activisme franciscain

S'il faut en croire cette version alternative du *Directorium*, la stratégie adoptée par les dirigeants franciscains aurait connu un premier échec avec ce refus de prononcer contre Olivi un jugement d'hérésie *post mortem*. Dans le même temps, la condamnation doctrinale de ses écrits demeurerait

246. Vatican, B.A.V., Ottob. lat. 1125, fol. 78r; qui est l'un des trois manuscrits employés par Peña. Cf. C. Heimann, *Nicolaus Eymerich* cit., p. 179-180. Pour être tout à fait exact, cette page incorpore, au sein de ce récit de la persécution posthume d'Olivi, la présentation que fait Eymerich de sa condamnation dans la version originelle de la q. 26.

247. Ottob. lat. 1125, fol. 78r : *frater Petrus Ioannis [...] in theologia lector famosus mortuus est, et sepultus in ecclesia fratrum Minorum civitatis Narbonensis, quo mortuo quidam eum sanctum, quidam eum hereticum fratres ejusdem ordinis palam et publice predicant [éd. Peña : praedicabant]; propter quod simplices decepti, quamplures de Catalonia, Carcassona, Tolosa et Prouincia ad eius tumulum confluebant prudentes vero huiusmodi subsannabant, cumque*

et per istos et per illos haec fuissent exposita praedicto domino Ioanni XXII pape; isti petentes quod uti haereticus condemnaretur, illi vero quod prout sanctus sanctorum catalogo ascriberetur...

248. *Ibid.* : *Idem dominus Papa Ioannes fecit exhumari ossa dicti fratris Petri Ioannis et omnia tam cereas imagines quam pannos per manus simplicium ad eius tumultum deducta, Narbone fecit publice concremari. Aliqui tamen volunt dicere quod licet ossa fuerint exhumata, non tamen cum predictis concremata, sed Avinionem deducta, et de nocte in Rhodanum proiecta, pro eo quia repertum extitit quod libros suos predictos supposuerat correctioni sacrosanctae Romanae Ecclesiae. Francisco Peña note en marge de cette dernière formule, dans sa dernière édition du *Directorium* (1607) : *Hoc summopere notandum.**

elle aussi inaboutie. Le rapport des huit maîtres a dû être remis au cours de l'année 1319, à l'occasion d'une séance de consistoire lors de laquelle Jean XXII, après avoir entendu l'avis des cardinaux, aurait approuvé le contenu de la *Littera magistrorum* sans pour autant se décider à sanctionner cette approbation par un document écrit. L'ambiguïté de l'attitude du pape devait être bien réelle pour qu'il ait eu besoin de rappeler, en septembre 1322, qu'il s'était personnellement réservé le jugement final de la *Lectura* et n'avait confié aux maîtres qu'un examen préalable²⁴⁹. Il faut donc prendre avec la prudence qui s'impose les affirmations répétées de Bonagrazia selon lesquelles l'assentiment du souverain pontife au rapport des maîtres aurait eu la valeur d'une véritable condamnation. Les trois documents qui reviennent sur ce point à des dates différentes doivent être examinés un par un.

Dans les *Articuli probationum* déposés lors d'un procès contre Ubertain, Bonagrazia soutient que ce dernier tombait sous le coup de l'hérésie pour avoir prétendu, de façon mensongère, que la *Lectura* ne qualifiait pas l'Église romaine de « grande prostituée » alors que les « douze maîtres » à qui le pape avait confié l'examen du texte en avaient jugé autrement et que le souverain pontife avait suivi leur avis, en condamnant cette œuvre, sur le conseil des cardinaux, comme « contenant à l'évidence de nombreux points hérétiques »²⁵⁰. La référence précise que fait cette page à plusieurs articles de la *Littera magistrorum* ne laisse place à aucun doute. En dépit de l'erreur sur le nombre des maîtres qui avaient pris part à sa rédaction²⁵¹, il

s'agit assurément ici de la séance de consistoire lors de laquelle leur rapport avait été présenté. Les deux autres témoignages possèdent une valeur polémique et doivent être pris avec davantage de suspicion. À quelques années d'intervalle, et pour des raisons fort différentes, l'avocat franciscain fait valoir qu'en approuvant la *Littera*, le pape aurait de la sorte entériné la référence que la commission faisait, dans son vingt-deuxième article, à la bulle *Exiit qui seminat* de 1279 – les maîtres ayant déclaré qu'une phrase traitant de l'identité de la Règle franciscaine et de l'Évangile était correcte si on la prenait dans le sens défini par la bulle de Nicolas III, mais était hérétique et ridicule si elle devait être entendue dans le sens que lui donnaient les Spirituels²⁵². Dans des *Responsiones*, rédigées au printemps 1324 dans une visée de réconciliation générale après les déchirements des années précédentes, ce fait permettait de montrer que les récentes déclarations pontificales sur la pauvreté du Christ pouvaient concorder avec *Exiit qui seminat*; en mettant en avant les noms des deux docteurs dominicains membres de la commission, Pierre de la Palud et Guillaume de Laudun, Bonagrazia pouvait en outre souligner que les frères prêcheurs avaient eux aussi explicitement approuvé cette référence à la pauvreté du Christ²⁵³. En sens inverse, après sa rupture définitive avec le pape, Bonagrazia achève la *Series condemnationum* par cet épisode, en lui donnant la valeur d'une condamnation finale d'Olivi qui aurait ainsi été prononcée par Jean XXII avant que le pape ne verse à son tour dans l'erreur en condamnant comme hérétique *Exiit qui seminat*²⁵⁴ – cette dernière formule étant à

249. E. Pásztor, *Le polemiche...* cit., p. 381-382, signale cette bulle : *Littera domini Iohannis Pape XXII continens quod ipse non commisit finale iudicium Apostillarum fr. Petri Iohannis de Ordine Minorum, sed examinationem tantum et finale iudicium de hiis sibi reservavit*, dans L. Muratori, *Antiquitates*, VI, Milan, 1742, col. 189. C. Eubel, *Bullarium franciscanum...* cit., V, p. 233, date cette lettre du 27.9.1322.

250. *Articuli probationum*, éd. E. Baluze, p. 276 : *Quorum magistrorum sequendo iudicium sive dictum, sanctitas vestra de consilio Dominorum Cardinalium damnavit dictam postillam tamquam multa evidenter hæretica continentem, secundum quod dicti duodecim magistri deposuerant*.

251. Cette erreur se retrouve dans un autre écrit de Bonagrazia de 1325; après 1328, la *Series condemnationum* ne parle que de *plures magistri* sans donner leur nombre. Il s'agit simplement d'une confusion, soit avec la consultation demandée par Michel Lemoine, soit avec un document du chapitre général de 1319 signé par douze maîtres dont on traitera plus loin.

252. *Littera magistrorum*, dans Baluze-Mansi, p. 261 : *Si haec verba capit secundum intellectum et declarationem Exiit qui seminat, ve-*

rum dicit. Si autem intelligit, sicut ipse alibi declarat et sui sequaces asserunt, quod regula beati Francisci sit vere et proprie idem et idipsum quod Christi evangelium et econverso, et quod Dominus papa non habet potestatem super eam sicut nec super evangelium... hoc totum simpliciter reputamus haereticum et ridiculum et insanum.

253. *Responsiones ad oppositiones eorum qui dicunt quod Johannes papa XXII sententialiter definivit in constitutione Cum inter nonnullos hereticum fore censendum asserere illud quod in decretali Exiit qui seminat*, dans C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, t. 5, p. 256-259. Sur l'attribution de ce texte à Bonagrazia, voir plus loin.

254. Bonagrazia de Bergame, *Series condemnationum* (cité n. 6), p. 510 : *Omnes prelati, archiepiscopi et episcopi et alii magistri in sacra pagina ac doctores tam seculares quam religiosi qui erant in curia, fuerant congregati et concorditer dampnaverunt ipsos errores dogmatizatos in ipsa doctrina postilla, et prefatus dominus Iohannes ipsos errores, secundum eorum consilium, dampnavit publice; in qua condemnatione dictorum magistrorum specialiter approbatur determinatio facta in decretali Exiit qui seminat de paupertate*

comprendre comme allusion à la ligne de défense adoptée par Michel de Césène et Bonagrazia à partir du printemps 1328, considérant que les bulles *Ad conditorem canonum*, *Cum inter nonnullos* et *Quia quorundam* avaient ouvertement contredit un dogme établi²⁵⁵. Selon les stratégies qu'il poursuivait, l'avocat avait de bonnes raisons de vouloir placer la séance de consistoire condamnant la *Lectura super Apocalipsim* avant ou après les décisions du pape dans la querelle de la pauvreté. De fait, il soutient sans détour, dans les *Responsiones*, que cette approbation pontificale a été donnée après la publication de la bulle *Cum inter nonnullos*²⁵⁶. Cette affirmation a plongé dans la perplexité les quelques historiens qui l'ont prise au sérieux²⁵⁷. Si l'on doit la prendre à la lettre, elle signifierait que la *Littera* aurait été présentée et approuvée lors de deux séances de consistoire distinctes, une première fois en 1319 puis à la fin de l'année 1323 ou au début de 1324. À bien peser tous les éléments disponibles, il est préférable de penser que Bonagrazia a pris ici quelques libertés avec la chronologie.

Quoi qu'il en soit, le principal point qui nous intéresse ici n'est pas affecté par ce débat : qu'il y ait eu une seule ou deux séances de consistoire, il est notable que Jean XXII n'a pas saisi l'occasion pour formaliser la condamnation de la *Lectura* sous la forme d'un document scellé de son propre sceau. La parole publique du pape était précieuse, mais évidemment insuffisante; Bonagrazia était le premier à le savoir. La meilleure preuve qu'il en

était conscient est fournie par son acharnement à obtenir, au cours des années suivantes, un document écrit confirmant cette décision. L'une de ses premières tentatives en ce sens est liée au chapitre général franciscain tenu à la Pentecôte 1319, à Marseille, un an après l'exécution des quatre frères rebelles et deux ans après la canonisation, dans cette même ville, de saint Louis d'Anjou, l'héritier du royaume de Naples devenu frère mineur et décédé en 1307. À l'occasion de ce chapitre, on sait que Michel de Césène fit prononcer par l'ensemble des maîtres et bacheliers franciscains présents sur place une condamnation des erreurs contenues dans les écrits et les livres d'Olivi, en lançant une sentence d'excommunication à l'encontre de ceux qui en feraient usage. Dans la description qu'il en donne dans la *Series condemnationum*, Bonagrazia souligne que l'instrument public souscrit par le ministre général et les douze maîtres et bacheliers présents lors du chapitre, «dont plusieurs étaient ministres provinciaux», fut largement diffusé au sein de l'ordre²⁵⁸. Aucun exemplaire n'en a été retrouvé, mais quelques allusions éparses permettent de se faire une idée de son contenu.

Une version longue des *Responsiones*, étudiée par E. Wittneben, mentionne ainsi un article de cette liste qui correspond à l'un des points défendus par les frères rebelles condamnés l'année précédente, refusant la possession de celliers et greniers à provision²⁵⁹. Il serait compréhensible que le chapitre général ait également identifié et dénoncé

Christi et apostolorum tanquam vera et catholica, quam postmodum dictus dominus Iohanes, datus in sensus reprobum, hereticam iudicavit.

255. L'argument apparaît pour la première fois dans l'appel d'Avignon du 13 avril 1328, in Nicolaus Minorita, *Chronica...* cit., p. 185-188.
256. *Responsiones* : Porro post editionem et publicationem dictae constitutionem Cum inter nonnullos ipse dominus papa de consilio sacri collegii dominorum cardinalium in condemnatione quam fecit de postilla quam P. Io. super Apoc. conscripsit, habuit consilium magistrorum in sacra pagina, quibus examinationem ipsius postillae commisit, inter quos magistros fuerunt fratres G. de Lauduno archiepiscopus Viennensis et Petrus de Palude ordinis praedicatorum et multi altri magistri aliorum ordinum et statuum... Le témoignage concordant de la chronique tardive de Nicolas Glassberger (*Analecta Franciscana*, 2, 1887, p. 148-149) n'apporte rien puisqu'il s'agit d'une reprise littérale du texte des *Responsiones*.
257. L. Amoros, *Series condemnationum...* cit., p. 510, n. 3 associe les deux allusions à la condamnation de 1326. J. Koch, *Die Verurteilung...* cit., penche pour l'existence de deux séances distinctes, avant et après 1322, suivi par Th. Turley, *John*

XXII and the Franciscans. A reappraisal, dans J. R. Sweeney et S. Chodorow (éd.), *Popes, teachers and Canon Law in the Middle Ages*, Ithaca, 1989, p. 74-88. E. L. Wittneben, *Bonagratia...* cit., p. 217-229 conclut à l'existence d'une unique séance de consistoire tenue en 1324. E. Pásztor, *Le polemiche...* cit., et D. Burr, *Olivi's peaceable Kingdom...* cit., ne tiennent pas compte de cette indication discordante et ne retiennent qu'une seule approbation de la *Littera*, en 1319. Je partage leur opinion.

258. La description la plus complète de cette condamnation est donnée par Bonagrazia dans *Series condemnationum...* cit., p. 509.
259. Florence, Bibl. Laur., Plut 17 cod. 29, fol. 36v-37r, cité par E. Wittneben, *Bonagratia...* cit., p. 204 : *Nam totum capitulum generale dictorum fratrum Massilie congregatum et duodecim fratres ipsius ordinis magistri in sacra theologia determinaverunt in scriptis quod dicere habere in communi granaria et cellaria, sicut idem ordo habuit et conceditur in declaratione pape Clementis V Exivi de paradiso, esset contra evangelium et consilium Christi et apostolorum et professionem fratrum minorum, erat erroneum et falsum et contra scripturam divinam.*

la source de cette position dans la question sur l'usage pauvre (QPE 9). Plus généralement, on peut déduire de ce premier point l'orientation générale d'une condamnation qui aurait visé les sources doctrinales des groupes désormais pourchassés comme hérétiques. Dans le même sens, il faut tenir compte de la façon dont Guillaume d'Ockham traite ce point dans le *Dialogus*, en s'interrogeant sur la légitimité d'une décision prononcée par une instance dépourvue d'autorité doctrinale spécifique (pour sa part, Ockham refuse de se prononcer, dans la mesure où « ceux de l'ordre », réfugiés comme lui à Munich, refusent de lui transmettre les textes incriminés)²⁶⁰. Parmi ceux qui jugent que la *doctrina Petri Johannis* contient de nombreuses hérésies, un groupe se distingue en considérant que le chapitre n'a pas outrepassé ses capacités en condamnant témérement *ex novo* une série de thèses; il les aurait seulement déclarées déjà réprouvées par l'Église et les souverains pontifes ou ouvertement contraires à l'Écriture. Un tel argumentaire correspond exactement à celui que Bonagrazia défendait constamment depuis 1311²⁶¹; Ockham a pu avoir l'occasion de l'entendre de sa bouche durant leur exil munichois, mais Bonagrazia en avait vraisemblablement déjà fait usage lors du chapitre de 1319, dans sa nouvelle fonction de procureur de l'ordre auprès de la curie. L'identité de cet argumentaire permet alors d'avancer une hypothèse supplémentaire quant au contenu des thèses qui auraient alors été déclarées hérétiques.

Dans un mémoire de 1317, rédigé en collaboration avec Guillaume Astre, Bonagrazia n'avait pas hésité à reproduire littéralement les accusations contenues dans l'appel de mars 1311 afin d'incriminer les frères rassemblés au couvent de Narbonne comme « défenseurs et fauteurs d'hérésies »; il fit à nouveau usage du même document dans un dernier procès contre Ubertin que l'on examinera sous peu. Il ne serait donc pas invraisemblable qu'il ait eu encore une fois recours à la même liste lors du chapitre de Marseille, en dépit des conclusions du concile de Vienne qui avaient, de fait, rejeté la validité de ces accusations.

Une partie substantielle de la nouvelle condamnation concernait la *Lectura super Apocalipsim*. L'intervention de Bonagrazia lors de la deuxième phase du procès, en 1325, apporte un élément précieux à ce sujet. Ce document débute par un rappel des raisons qui ont conduit l'ordre des frères mineurs à condamner la *Lectura* et d'autres écrits d'Olivi lors du chapitre de Marseille, et à supplier que la *Lectura* fût condamnée par le siège apostolique²⁶². Cette formulation implique que le chapitre a émis au moins deux documents différents. La déclaration de Michel de Césène, souscrite par l'ensemble des théologiens diplômés présents au chapitre, avait principalement une valeur interne, renouvelant l'interdiction de détenir et d'utiliser les ouvrages d'Olivi prononcée par un autre chapitre général vingt ans auparavant. Un autre document concernait la seule *Lectura* et était

260. Guillaume d'Ockham, *Dialogus*, pars I, lib. II, c. 25, John Scott éd., The British Academy, 1999 [en ligne] URL : <http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/t1d2b.html> : *De doctrina Petri Johannis diversi diversimode sentiunt. Quidam enim putant totam doctrinam suam esse catholicam. Quidam aestimant quod nihil in ea invenitur quod haeresim sapiat manifestam, multa tamen falsa et fantastica continet et praecipue cum futura praedicit. Alii reputant quod haereses continet manifesta. Primi et secundi tenent quod ordo Minorum dictam doctrinam temerarie condemnavit [...] Tertii variantur [...] Tertii dicunt specialiter de illo capitulo Massiliensi, quod non temere condemnavit praedictam doctrinam, quia solum damnavit vel potius damnata declaravit vel pronunciavit ea, quae prius per concilium generale vel per aliquem Romanum pontificem damnata fuerunt vel quae aperte contradicebant scripturae divinae. [...] Istam sententiam declarare non possem nisi articulos condemnatos et acta Ordinis saepedicti ac etiam doctrinam praefati Petri de qua dicti articuli sunt accepti haberem. Tu autem scis quod nullum habeo praedictorum, et forte illi de Ordine nollent mihi communicare eadem.* M. Carruthers, *The book of memory. A study of memory in medieval culture*, Cambridge, 1990 (tr. fr. *Le livre de la mémoire. La mémoire dans la culture médiévale*, Paris, 2002, p. 229), cite cette dernière phrase sans comprendre le

sens de l'interdiction.

261. Cf. ALKG, 2, p. 371 : *dicta doctrina fratris P. non solum contineat in fide dubia, sed etiam doceat aperte contra ea que iam sunt per sacrosancta concilia et ecclesiam universalem declarata et diffinita.*
262. Bonagrazia de Bergame, *Allegationes super articulis tractis per dominum Papam de Postilla quam composuit frater Petrus Iohannis super Apocalipsim, quorum articulorum tenores inferius continentur*, Paris, BnF, lat. 4190, fol. 40r : *Primo igitur premicto quod causa motiva Ordinis fratrum minorum ad condemnandum dictam postillam et alios libros fratris Petri Johannis et quare pro parte ordinis predicti vestre fuit sanctitati supplicatum quod dicta postilla per sedis apostolice iudicium dampnaretur [...] idcirco ordo fratrum minorum in capitulo generali dictam postillam et alios libros fratris P. concorditer condemnavit, et supplicavit quod illa postilla per sedem apostolicam dampnaretur.* La condamnation de la *Lectura super Apocalipsim* est également mentionnée à l'occasion d'une procédure contre Francesco Bartoli, dans A. Mercati, *Frate Francesco Bartoli d'Assisi Michaelista e la sua ritrattazione*, dans *AHF*, 20, 1927, p. 301. A. Clarenò, *Historia... cit.*, p. 300, ne parle que d'une condamnation de la *doctrina fratris Petri Johannis*.

destiné à être soumis au souverain pontife. Les rapports entre cette supplique et la *Littera magistrorum* constituent un nouveau problème insoluble, dans la mesure où rien ne permet de s'assurer de l'antériorité de l'un ou l'autre document. Dans la *Series condemnationum*, Bonagrazia mentionne le chapitre de Marseille avant de parler de la commission des maîtres. Si l'ordre de la narration correspond à celui des faits, cela signifierait que le chapitre aurait défini sa propre liste des erreurs présentes dans la *Lectura* – comme le pense J. Koch²⁶³ – et l'aurait soumis au pape, avant même que la commission des huit maîtres ait rendu son rapport. Dans le cas contraire, la supplique aurait pu principalement demander au souverain pontife de sanctionner la *Littera magistrorum*, soit qu'elle n'ait pas encore été présentée en consistoire, soit qu'une telle présentation n'ait pas eu l'effet attendu.

Un épisode qui n'est documenté qu'indirectement témoigne de la même volonté des dirigeants franciscains d'obtenir du pape une condamnation écrite d'Olivi au cours de ces mêmes années. L'appel de Pise «en forme majeure» (septembre 1328) justifie longuement la rupture entre Michel de Césène et le pape et la fuite d'Avignon, en dénonçant comme hérétiques les décisions doctrinales prises par Jean XXII en 1322-1324. Dans un second temps, cet interminable document égrène une série de griefs mineurs qui permettent de dépeindre le pape en protecteur notoire d'hérétiques. L'un d'entre eux concerne son attitude face à une action engagée par Bonagrazia auprès de la curie, visant à faire condamner «les hérésies manifestes

que tenaient et défendaient frère Pierre Jean de la province de Provence et ses sectateurs», à une date indéterminée avant 1322. L'évêque dominicain Jacques de Concoz, compatriote et confesseur du pape, à qui le dossier avait été confié, aurait refusé d'entériner ces accusations en rappelant notamment l'amnistie prononcée par Clément V. Lors de la lecture de son rapport en consistoire, Jean XXII l'aurait désapprouvé de vive voix. Le pape aurait toutefois refusé que le moindre document écrit témoignât de sa réprobation à l'égard de celui qu'il conservait comme confesseur et familier et qu'il éleva peu après à l'archevêché d'Aix, en dépit de plusieurs requêtes (*etiam pluries requisitus*) que l'on soupçonne volontiers émanées de Bonagrazia²⁶⁴.

Afin de transformer, près de dix ans après les faits, le récit d'un échec en argument contre le pape, l'avocat franciscain a dû passer sous silence ou déformer quelques points importants de cette affaire. La réponse de Jacques de Concoz permet toutefois de subodorer le contenu probable de l'action intentée. Elle aurait pu porter personnellement contre Ubertain en mentionnant les libelles que celui-ci avait rédigés et déposés auprès des auditeurs du pape lors des débats des années 1310-1312; plus simplement encore, le procureur franciscain aurait pu trouver l'occasion de faire examiner la liste des hérésies d'Olivi qu'il dénonçait depuis la même époque. Cette dernière solution, comme on l'a vu, pourrait correspondre partiellement au document préparé lors du chapitre général de Marseille. Dans ce cas, il faudrait comprendre que le pape aurait chargé Jacques de Concoz de conduire

263. J. Koch, *Der Prozess...* cit., proposait d'identifier cette liste aux *Articuli abstracti de scriptis suis ab impugnatoribus* dans le cod. Florence, Bibl. Laur., Plut. 31 sin 3 fol. 175rb-va.

264. *Ibid.*, p. 418 : *dictus frater Bonagratia intimavit eidem domino Ioanni et consiliariis suis hæreses manifestas quas Petrus Ioannis de provincia Provincie et sectatores sui adaeseraverant et tenuerant et tenebant ac etiam defendebant multis fidei articuli obviantes. et quod ipse dominus Ioannes dictam causam fratri Iacobo de Conchoz qui se dicit archiepiscopum Aquensem et quibusdam collegiis suis commisit. Quibus hæresibus et erroribus dictus frater Iacobus magnum praebeuit auxilium et favorem, sicut ex actis publicis apparet. Et tandem super dicto fidei negotio quandam relationem ipse frater Iacobus fecit et in consistorio personaliter publice legit et promulgavit et eam approbavit et defendit satis diu. [...] Et imponebat recolendae memoriae domino Clementio papae V quod ipse absolverat omnes praedictos fautores et defensores dictae doctrinae a fautoria praedicta, et quod dictam doctrinam Petri Ioannis ab excusaverat. Quam relationem licet ipse dominus Ioannes una cum consiliariis*

suis in consistorio suo vivæ vocis oraculo suo pronuntiaverit esse falsam, tamen nunquam ipsa pronuntiationem sub bulla aut authentico aliquo fidei faciente concessit, nec concedere voluit etiam pluries requisitus. Et dictum fratrem Iacobum, defensorem ditorum hæreticorum, in suum retinuit confessorem et familiarem præcipuum. Et super intimatione et denuntiatione sibi facta per dictum fratrem Bonagratiam de dictis hæresibus et sectis [dominus Ioannes papa] contempsit facere eidem fratri Bonagratia iustitiae complementum. Dominicain quercynois, Jacques de Concoz fut successivement évêque de Lodève (1318-1322) et archevêque d'Aix (1322-1329). Cf. T. Kaepelli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, II, p. 319 et A. Boureau, *Le pape et les sorciers. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (Manuscrit B.A.V. Borghese 348)*, Rome, 2004, qui édite le seul écrit doctrinal qu'on connaisse de lui. Devenu archevêque d'Aix, il se montra sans doute moins conciliant par la suite, lors de l'interrogatoire d'un béguin narbonnais, cf. R. Manselli, *Spirituels...* cit., p. 189.

l'examen de la supplique présentée au nom de Michel de Césène. Le prélat dominicain avait peut-être d'autres raisons de vouloir entraver une action intentée par l'ordre franciscain, mais il aurait parfaitement rempli son rôle en rappelant dans ce cas l'amnistie décrétée par Clément V. On comprendrait mieux, dès lors, l'irritation de Jean XXII lors de cette séance de consistoire. Contrairement à ce que laisse entendre l'appel de Pise, ce n'est pas la protection des Spirituels qui aurait indisposé le pape, mais plutôt la maladresse de l'accusation, pour ce qui est des articles repris de l'appel de 1311, et son insistance excessive à propos de la *Lectura super Apocalypsim*. Les interventions redoublées du procureur franciscain à l'encontre du confesseur du pape, qu'il aurait cherché à qualifier lui aussi de «défenseur d'hérésie», comme le laisse entendre l'appel de Pise, n'auraient pu qu'irriter encore davantage Jean XXII.

Le procès contre Guillaume de Gignac (1320-1321)

En dépit de ces premiers revers, Bonagrazia n'a pas relâché ses efforts pour obtenir une confirmation écrite de la part du souverain pontife. Des annotations portées sur le codex Borgh. 358 témoignent d'une nouvelle action entreprise en ce sens qui n'a jusqu'à présent pas retenu l'attention des chercheurs. Une note figurant sur le premier folio du volume signale ainsi qu'il a été produit lors du procès intenté par l'ordre des frères mineurs contre un certain Guillaume de

Gignac, «quant aux traités composés par frère Pierre Jean sur la très-haute pauvreté qui sont contenus dans ce volume»²⁶⁵. Les circonstances de cette affaire peuvent être facilement élucidées grâce à deux bulles pontificales datées de février 1321. Élu peu auparavant évêque de Chieti (Abruzzes), frère Guillaume s'était rendu en personne à Avignon pour obtenir la confirmation de son élection. Bonagrazia s'y opposa, en tant que procureur de l'ordre, «pour certaines causes» que la bulle n'expose pas. Le conflit fut porté devant divers cardinaux et pour finir devant Pierre d'Arablai. Il était encore pendant en février 1321 lorsque Jean XXII trancha l'affaire en nommant Guillaume évêque d'Alba (Piémont)²⁶⁶, en remplacement d'un autre franciscain du Midi, Raymond de Maussac, qu'il transférait sur le siège de Chieti²⁶⁷.

Guillaume de Gignac, qui apparaît également dans des documents postérieurs sous le nom de *Guillelmus Isnardi*, ne semble guère avoir été inquiété par la suite en raison de ses sympathies illi-cites, puisqu'on le trouve successivement archevêque de Brindisi, où il fut élu en 1333 avec l'appui de Robert d'Anjou après avoir été chargé d'une mission diplomatique par le pape auprès du roi de Naples²⁶⁸, puis archevêque de Bénévent, en 1344, où il mourut en 1346²⁶⁹. Sa carrière italienne, menée avec l'appui des Angevins, et la dévotion qu'il témoigne à l'égard de saint Louis d'Anjou²⁷⁰, suggèrent qu'il était de la famille des seigneurs de Gignac-la-Nerthe, près de Marseille,

265. Vatican, B.A.V., Borgh. 358, fol. 1, marg. sup. : *Istud volumen de doctrina fratris P. Iohannis est coram reverendi patre domino P. de Reblaio in causa que movetur contra fratrem Guillelmum de Giniaco, quoad tractatus compositos per fratrem P. Iohannis de altissima paupertate qui in hoc volumine continetur, in quibus pro parte ordinis minorum dicuntur heretica dogmatizari. Une étiquette, à présent collée sur la couverture décrit le codex comme Volumem de doctrina fratris Petri Ioannis contra fratrem Gulielmum de Chuniaco (sic).*

266. C. Eubel, *Bullarium franciscanum...* cit., V, p. 196, n° 420 : *dilecti filii capitulum ipsius ecclesie [...] convenientes in unum, dilectum filium Guillelmum de Gigniaci ordinis fratrum Minorum in eorum et dictæ ecclesie episcopum per viam compromissi concorditer elegerunt, qui post consensum per eum huiusmodi electioni de sui superiorum licentia præstitum personaliter ad apostolicam sedem accedens, præsentato nobis eiusdem electionis decreto, a nobis humiliter petiit, ut electionem confirmarem eandem in omnibus hiis statutis a iure temporibus observatis. Cumque procurator ipsius ordinis, procuratorio nomine eiusdem ordinis, electioni huiusmodi se opponens electionem ipsam certis impugnet ex causis et occasione oppositionis huiusmodi inter eosdem Guillelmum et procuratorem fuisset coram aliquibus ex fratribus nostris Romanæ ecclesie cardi-*

nalibus, successive super hoc a nobis auditoribus eiusdem partibus deputatis, diutius litigatum, tandem, causa huiusmodi ultimo coram dilecto filio nostro Petro tituli sanctæ Susannæ presbytero cardinali pendente... Cf. Jean XXII (1316-1334) *Lettres communes*, G. Mollat éd., III, n° 12943, p. 242, (8 fév. 1321). Guillaume est consacré évêque par Gaillard, évêque, d'Arles, *ibid.*, n° 12991 p. 247 (21 fév. 1321).

267. *Bullarium franciscanum*, V, n. 419, p. 195-196. On ne sait rien des antécédents de Raymond; il fut ensuite évêque d'Aversa, de 1326 à sa mort en 1336 (C. Eubel, *Hierachia catholica Medii Aevi...* cit., p. 123. Le toponyme de Maussac se retrouve en plusieurs endroits du Sud-Ouest de la France (Aveyron, Corrèze, Lot).

268. Jean XXII, *Lettres Communes*, XIII, n° 62255, p. 70, 5 déc. 1333; n° 64036, p. 205-206 : *tunc episcopus Albensis, dictus archiepiscopus destinatus fuerat ad Robertum regem Siciliae, pro certis arduis negotiis a Papa.*

269. C. Eubel, *Hierarchia catholica medii ævi*, p. 80, 149, 133.

270. L'un de ses premiers actes, une fois élu à Brindisi, fut d'accorder une indulgence de 100 jours aux visiteurs d'une chapelle consacrée à saint Louis d'Anjou, *Lettres Communes*, XIII, p. 86, n° 62472 (17 jan. 1334), C. Eubel, *Bullarium*, V, p. 564, n. 1053.

comme le Raymond de la génération précédente dont il aurait pu être le neveu²⁷¹. Il semble pourtant avoir eu des liens étroits avec les Abruzzes. Parmi les livres récupérés à son décès comme droit de dépouilles par le collecteur pontifical, figurent trois ouvrages, dont une bible, appartenant au couvent de Civitella del Tronto, dans la province de Teramo²⁷². Selon toute vraisemblance, il s'agit là de volumes dont Guillaume a conservé l'usage durant sa longue carrière épiscopale et qui devaient appartenir à son couvent d'origine. De fait, il existe au moins une trace antérieure de sa présence dans ce même couvent. En 1317, il avait été impliqué dans une élection épiscopale controversée sur le siège de Teramo – le chapitre ayant élu, « dans la discorde », deux candidats, le pape en nomma un troisième à leur place. Le document pontifical qui en fait état présente l'un des protagonistes sous le nom de « fr. Guillelmus de Civitella »²⁷³. Si l'on peut identifier sans risque ce personnage au même Guillaume, une telle désignation qui ignore tant son nom d'origine (Gignac) que son patronyme (Isnard) suscite des interrogations. Elle pourrait par exemple signifier que Guillaume cherchait à cette époque à conserver un certain anonymat. La répétition de ces élections est en tout cas remarquable. Par deux fois, à quelques années d'intervalle, des pressions locales auraient ainsi tenté de faire élire sur des sièges épiscopaux du nord des Abruzzes un franciscain marseillais de petite noblesse. Sa réussite italienne s'explique peut-être par des possessions familiales ou d'autres appuis dans cette région frontalière du royaume de Naples. De même, il est possible que

son éloignement de la Provence ait à voir avec les persécutions des Spirituels du Midi après le concile de Vienne²⁷⁴.

Bonagrazia devait être mieux renseigné que nous ne pouvons l'être sur la personnalité et les actions de Guillaume de Gignac pour s'opposer à son élection et prendre prétexte de ce litige pour faire soumettre à un nouvel examen critique les textes d'Olivi contenus dans le cod. Borgh. 358. Des notes inscrites sur le premier et le dernier folio du volume qu'il avait produit comme pièce à conviction révèlent que la cause du procès concernait les questions sur la pauvreté, *in quibus pro parte ordinis minorum dicuntur heretica dogmatizari*²⁷⁵. Cette formulation suggère que l'accusation s'appuyait sur les condamnations prononcées au sein de l'ordre, et sans doute principalement celles du chapitre général de Marseille. Afin de poursuivre Guillaume comme « défenseur, sectateur et fauteur d'hérésie », Bonagrazia devait prétendre qu'il avait pris position, d'une façon ou d'une autre, en faveur des Spirituels, en protestant de l'orthodoxie des écrits d'Olivi sur la pauvreté ou simplement en possédant une copie des textes prohibés. Il pourrait aussi bien s'agir d'une réaction récente de Guillaume : face aux événements du Midi que du simple souvenir de sa présence une dizaine d'années auparavant dans le groupe des appellants, au sein duquel il aurait pu accompagner son parent Raymond de Gignac. C'est peut-être par crainte des représailles menées à partir de 1314 contre les survivants et successeurs de ce groupe que Guillaume aurait cherché refuge dans les Abruzzes – l'anonymat qu'il paraît

271. Voir plus haut, p. 316.

272. D. Williman, *Bibliothèques ecclésiastiques au temps de la papauté d'Avignon*, I, *Inventaires de bibliothèques et mentions de livres dans les Archives du Vatican : 1287-1420; Inventaires de prélats et de clercs non français*, Paris, 1980, p. 175-176. Le même document était déjà signalé par M.-H. Laurent, *Guillaume des Roisiers et la bibliothèque pontificale à l'époque de Clément VI*, dans *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, 1947, p. 598. Un autre ouvrage est une bible appartenant aux cisterciens de Casamari, laissée en gage d'un prêt. Aucun de ces volumes ne suggère de lectures illicites.

273. Lettres communes, n° 4189, 26 juin 1317 : *Nicolaus, can. eccl. Tranen. praeficitur in ep. eccl. Apruntin. vac. per obiit Raynaldi, et per resignationes mag. Nicolai Andreae, can. Theatin. et Guillelmi de Civitella, OFM, per capit. in discordia electorum*.

274. À titre d'éclairage contextuel, on peut relever la présence dans la région de Chieti, dans les années 1320, d'Andrea de Gagliano, qui fut inquiété en 1331 pour son prosélytisme oli-

vien à la cour de la reine de Naples, où il avait été invité par Raymond de Maussac, devenu entre temps évêque d'Aversa, cf. E. Pasztór, *Il processo...* cit., n. 13.

275. B.A.V., Borgh. 358, fol. Ir. mg. sup : *Istud volumen de doctrina fratris P. Iohannis est coram reverendo patre domino P. de Reblaio in causa que movetur contra fratrem Guillelmum de Giniaco, quoad tractatus compositos per fratrem P. Iohannis de altissima paupertate qui in hoc volumine continentur, in quibus pro parte ordinis minorum dicuntur heretica dogmatizari*; fol. 227v : *Istud liber productus est coram reverendo patre domino P. de Reblaio card. in causa mota contra fratrem Guillelmum de Giniaco, maxime quantum ad tractatus de altissime paupertate quos frater P. Jo. composuit qui in hoc volumine continentur. In quibus pro parte ordinis dicitur heretica dogmatizari. / Magister Guillelmus de Anglia habet duas sententias in instrumentis duobus datas contra doctrinam P. Jo. / Magister Franciscus habet unam sententiam datam contra dictam doctrinam / Dominus Anibaldus nepos domini Jacobi habet sententiam unam de predictis.*

chercher à conserver en 1317 pouvant être pris comme le signe d'une semi-clandestinité. On sait par une lettre d'Angelo Clarenio qu'au printemps 1316 plusieurs groupes italiens tentèrent d'intervenir auprès du collège des cardinaux en faveur des frères de Languedoc²⁷⁶, mais aucun indice n'autorise à associer Guillaume de Gignac à cette action. Quelle que soit la nature de ce soutien, en poursuivant sa stratégie de harcèlement systématique, le procureur de l'ordre cherchait à débuser un foyer, sans doute mineur, de sympathisants des Spirituels, en espérant obtenir de la sorte une jurisprudence de la curie susceptible de conforter les censures doctrinales rendues au sein de l'ordre.

La note finale du cod. Borgh. 358 fournit les noms des trois experts sollicités par le cardinal d'Arrablay. Le premier nommé, *Magister Guillelmus de Anglia*, est très probablement le franciscain Guillaume d'Alnwick²⁷⁷. Celui-ci avait pu suivre de près la répression des Spirituels et les débats qu'elle avait suscités, pour avoir été quelque temps lecteur au couvent de Montpellier, avant d'enseigner en 1321-1322 au *studium* de Bologne, où il consacra une *disputatio* à réfuter la définition olivienne de l'union de l'âme au corps²⁷⁸. Le *Magister Franciscus* ne peut être identifié à François de Meyronnes qui n'obtint la licence qu'en mai 1323²⁷⁹. Le seul maître en théologie prénommé François, présent à Avignon au moment du procès, semble avoir été Francesco Silvestri; élu

évêque de Florence en 1323, il fut chargé l'année suivante par Jean XXII d'examiner des extraits de la *Lectura super Apocalipsim*²⁸⁰. Le troisième expert, *Dominus Anibaldus nepos domini Jacobi*, c'est-à-dire Annibal de Ceccano, neveu du cardinal Jacques Stefaneschi, qui attendait encore l'obtention de sa licence, était déjà un personnage considérable, destiné aux plus hautes fonctions de l'Église, puisqu'il devint effectivement archevêque de Naples en 1326 et cardinal l'année suivante. Élu proviseur de la Sorbonne en 1320, et présent à Paris au mois d'août 1320, il trouva le temps de se pencher sur les écrits d'Olivi lors d'un bref passage à la curie qu'il faut sans doute placer à la fin de la même année²⁸¹.

Étudiant tour à tour les textes suspects, dans des pages déjà lourdement annotées par Bonagrazia, les trois théologiens rendirent séparément leurs sentences dans des documents que nous ne possédons plus mais dont la préparation semble avoir laissé quelques traces dans les marges du codex. Il paraît en effet possible de relier à cet épisode une strate d'annotations critiques due à une main distincte de celle de Bonagrazia qui signale, en marge des questions sur la pauvreté, l'usage pauvre et la dispense des vœux (QQPE 8, 9 et 14), une série d'extraits à recopier²⁸². Dans chacun des deux premiers textes, seuls deux passages douteux ont été repérés tandis que huit longs extraits, couvrant l'essentiel de la démonstration, ont été prélevés dans la troisième question examinée. L'inté-

276. L. von Auw éd., *Angeli Clarenio Opera. I Epistole*, Rome, 1980, p. 70-80. L'un des correspondants à qui est adressée cette lettre est désigné par l'initiale G. mais cet indice est bien trop maigre pour que l'on puisse tenter la moindre identification.

277. Il est par exemple désigné de la sorte dans le colophon suivant : *Explicit quæstio determinata per mag. Guillelmum de Anglia de ord. fr. min. in Bononia*, cité par C. Piana, *Una «Determinatio» inedita di Guglielmo Alnwick O.F.M. († 1333) come saggio di alcune fonti tacitamente usate dall'autore*, dans *Studi Francescani* 79, 1982, p. 192. Son activité comme expert dans un autre procès est attestée en 1321, cf. F. Bock, *Der Este-Prozess von 1321*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 7, 1937, p. 88. Guillaume de Nottingham, provincial d'Angleterre et présent à ce titre au chapitre général de 1322, est également désigné comme *Guillelmus de Anglia*, mais sa charge paraît incompatible avec une présence à Avignon dans l'année précédente.

278. Cf. L. Amoros, *Aegidii Romani impugnatio doctrinæ P. J. Olivi an. 1311-1312*, dans *AHF*, 27, 1934, p. 419.

279. *Chartularium Universitatis Parisiensis...* cit., II, n° 823, p. 272. Sa présence à Avignon est attestée en décembre 1323, Jean XXII, *Lettres communes*, n° 20349, ce qui paraît exclure

une régence parisienne. Voir en dernier lieu S. Kelly, *The New Solomon...* cit., p. 34-35 et *passim*.

280. E. Pásztor, *Le polemiche...* cit., p. 391-392; D. Burr, *Olivi's peaceable kingdom...* cit., p. 223-234. Pour sa présence à Avignon dans ces années, cf. Jean XXII, *Lettres communes*, n° 7917, 13435, 13436, 14047.

281. M. Dykmans, *Le cardinal Annibal de Ceccano (vers 1282-1350), étude biographique suivie du testament du 17 juin 1348*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge*, 49, 1973, p. 145-344. Voir p. 156-166 pour sa carrière parisienne, non pas ininterrompue comme l'écrit M. Dykmans, mais entrecoupée de séjours plus ou moins longs à Avignon. À propos de son oncle, biographe de Célestin V, voir A. Frugoni, *Celestiniana*, Rome, 1954, p. 69-124.

282. Elle intervient sur les fol. 181va, 188rb (QPE 8), 189va, 190va, 193rb (QPE 9), 217ra-rb, 218rb, 218va, 219rb-va (QPE 14) en employant toujours la même formule : *Incipe – non plus*. Elle a pu être guidée dans ces choix par les annotations de Bonagrazia qui a pointé la plupart des affirmations cruciales de la QPE 14, mais aucun indice évident ne permet de situer ces deux interventions l'une par rapport à l'autre.

rêt marqué que démontre ce lecteur pour un texte qui n'avait jamais été visé dans les dénonciations antérieures mais qui avait pris une importance cruciale avec la promulgation de *Quorundam exigit*, et plus encore depuis le bûcher de Marseille, permet ainsi de cerner le contexte et le sens de cette intervention. À parcourir les extraits pointés, on se rend aisément compte de l'actualité soudaine qu'avait pris, quarante ans plus tard, cette question rédigée en 1279. Le pape, affirme-t-elle, ne peut aller contre le bien commun de l'Église; s'il le faisait assidûment, il devrait être considéré comme schismatique et hérétique; or c'est ce qu'il ferait en amoindrissant la perfection de l'état évangélique, en prétendant relever quiconque d'un vœu irrévocable fondé sur un engagement personnel pris face au Christ ou en ordonnant d'obéir à un commandement contraire à ce vœu²⁸³. Le dernier passage annoté fait allusion à la signification eschatologique des attaques portées contre la pureté de la *Règle* et renvoie sur ce thème à une section de la QPE 8 que le même annotateur a également su retrouver. La sélection qu'il a opérée dans le cod. Borgh. 358 correspond ainsi au relevé précis des sources textuelles d'une série de convictions pour lesquelles les quatre premiers Spirituels avaient été menés au bûcher, que leurs partisans considéraient désormais comme martyrs, victimes d'un pape hérétique accomplissant l'œuvre de destruction annoncée de l'antéchrist. Guillaume d'Alnwick était certainement le mieux informé des trois experts. Il est en outre le seul qui ait rendu deux «sentences» tandis que ses deux collègues se sont contentés d'en émettre une seule. Ces indices peuvent inciter à lui attribuer la responsabilité de cette série de notes, par lesquelles il aurait indiqué à son secrétaire les passages à copier dans les documents qu'il entendait soumettre au cardinal d'Arrablay.

L'action lancée par Bonagrazia et relayée par Guillaume d'Alnwick avait pour objectif ultime d'obtenir un jugement du souverain pontife, en le pressant à nouveau de condamner les fondements

théoriques d'un mouvement contestataire particulièrement dangereux. Pourtant, Jean XXII fut si peu troublé par les accusations présentées qu'il signa la bulle nommant Guillaume de Gignac évêque d'Alba sans même y mentionner le procès en cours et l'opposition à sa précédente élection²⁸⁴. Il n'est d'ailleurs pas certain qu'il se soit longuement attardé sur ce dossier dont les détails avaient vraisemblablement été réglés par l'un des cardinaux liés aux Spirituels, sans doute celui qui avait, comme l'indique la bulle, attiré le regard du pape sur les qualités remarquables de Guillaume²⁸⁵, à moins que la clémence pontificale ne soit imputable à d'anciennes relations marseillaises, datant de l'époque où Jacques Duèse était chancelier de Charles d'Anjou.

Le pape et les inquisiteurs

Les différentes affaires évoquées dans les pages précédentes, qui témoignent à chaque fois d'esquives ou d'atermoiements de la part du pape, prennent leur relief une fois mises en série. En acceptant de soustraire les restes du défunt au bûcher, en laissant sans suite la *Littera magistrorum* et la supplique du chapitre général de Marseille ou en restant insensible aux accusations portées contre Guillaume de Gignac, Jean XXII a montré, par son inaction, sa volonté de ne pas prononcer de condamnation doctrinale d'Olivi dans les années mêmes où ses disciples franciscains et laïcs étaient soumis à une sévère répression de la part des inquisiteurs. Cette déconnexion entre les deux aspects du même dossier mérite d'être soulignée, d'autant plus qu'au même moment Bonagrazia ne cessait de batailler pour montrer leur liaison intime.

Michel Lemoine affirme avoir pris, lors de la préparation de sa sentence, tous les conseils possibles à la curie. Par l'entremise de certains cardinaux, il était même parvenu à faire lire en consistoire les dépositions des rebelles que Jean XXII aurait alors jugées, de vive voix, hérétiques et condamnables comme telles – mais à nouveau

283. Ce texte a été édité récemment par M. Bartoli dans *Petri Iohannis Olivi, Quaestiones de Romano Pontifice*, Grottaferrata, 2002.

284. Seule la bulle nommant Raymond de Maussac à Chieti, rappelant les causes de la vacance du siège, mentionne la contestation.

285. C. Eubel, *Bullarium franciscanum...* cit., V, p. 197, n° 421 : *post deliberationem quam cum fratribus nostris ad deputandum eidem*

ecclesiae Albenensis personam utilem ac etiam fructuosam [...] habuimus diligentem, ad te [...] cui de litterae scientia, vitae munditia, honestate morum et vitae et aliis virtutum meritis fide digna testimonia suffragantur, direximus aciem nostrae mentis. Au sein du collège des cardinaux, on peut notamment suspecter Napoleone Orsini, Pierre Colonna ou Bérenger Frédol, et entrevoir en sous-main l'intervention d'Ubertin.

sans donner de suite écrite à cet avis oral²⁸⁶. On peut comprendre que le pape ait souhaité laisser l'inquisiteur mener sa tâche à son terme; il est plus troublant de constater qu'il n'a pas voulu donner par la suite à la répression des Spirituels d'autre base que ce premier jugement. Le témoignage le plus éloquent, de ce point de vue, provient du dossier de travail d'un inquisiteur rassemblant, vers 1320, l'essentiel des textes produits contre les Spirituels et les béguins, qu'Étienne Baluze a publié à partir d'un «ancien manuscrit de l'inquisition de Carcassonne» et dont la confection doit être attribuée à l'inquisiteur dominicain Jean de Beaune²⁸⁷. Le même codex contenait, à la suite de la *Littera magistrorum* et de la consultation demandée par Michel Lemoine, quelques notes rappelant le déroulement de la persécution dans les années 1318-1320, du bûcher de Marseille à ceux de Languedoc²⁸⁸. Figurait également dans ces cahiers le plus ancien chapitre de la *Practica Inquisitionis* de Bernard Gui concernant les béguins, rédigé avant que l'inquisiteur de Toulouse ne soit directement confronté à ces groupes²⁸⁹. C'est le dernier document qui clôt cet ensemble doit nous retenir ici.

Un évêque de Languedoc avait sollicité auprès du Saint Siège une définition plus précise des propos et des attitudes qui méritaient d'être qualifiés d'hérétiques, notamment afin de déjouer les stratégies fondées sur l'équivoque ou l'ignorance feinte déployées par les inculpés, comme on le on

comprend à la lecture de la réponse. L'évêque de Lodève, Jacques de Concoz, lui répondit au nom du pape, en le renvoyant aux éclaircissements que pourraient lui fournir les inquisiteurs de Carcassonne ou de Toulouse. Il incombait ainsi à Jean de Beaune de résoudre les difficultés rencontrées par l'évêque anonyme²⁹⁰. La réponse de l'inquisiteur débute elle-même par l'expression d'une réserve de principe : c'est au siège apostolique qu'il revient d'interpréter et de trancher tous les doutes concernant la foi²⁹¹. Néanmoins, sur la plupart des questions soulevées par son interlocuteur, la réponse ne posait guère de difficultés. Puisque l'unité de l'Église est fondée dans le Christ et par conséquent dans l'autorité de son vicaire sur terre, ce seul article de foi permet de qualifier d'hérétiques les dissidents qui refusent obstinément de se soumettre aux ordres du pape et prétendent qu'ils ne peuvent lui obéir. Sous cette rubrique, Jean de Beaune résume les principaux points exprimés par la sentence de Michel Lemoine, en soulignant notamment la plénitude du pouvoir papal face à la règle franciscaine : la puissance apostolique pourrait supprimer sans difficulté un ordre religieux qu'elle a elle-même approuvé²⁹². Dans ce cadre, l'inquisiteur mentionne également la condamnation de la *Lectura super Apocalipsim* qu'il considère acquise à travers le jugement rendu par les huit maîtres; en rappelant que des instruments publics ont été dressés de ce rapport, il

286. Baluze – Mansi, p. 249 : *Sed quod majus est, procuravimus quod per aliquos Dominos Cardinales fuit praedictis pestiferis legitime facta fides quod praefatus sanctissimus & Dominus Dominus Iohannes Papa in consistorio Dominorum Cardinalium, lecto coram eo praedicto publico instrumento, in quo continebantur confessiones per eos factae per eos factae coram praefato Generali Ministro, oraculo vivae vocis dixit ipsas eorum confessiones esse haereticas & eos sicut haereticos, & fautores eorum sicut fautores haereticorum censendos fore et etiam fore judicandos.*

287. *Ibid.*, p. 270-272. Sur ce dossier et son attribution à Jean de Beaune, voir S. Piron, *Un cahier de travail...* cit.

288. L'auteur de ces notes, qui dit avoir assisté en personne à la lecture d'une lettre envoyée à Avignon par Michel Lemoine (*quam vidimus et audivimus legi et recitari*), signale qu'un grand nombre de personnes (franciscains, béguins, et un Carme apostat) on été brûlés dans la province de Narbonne, en 1318, 1319 et 1320.

289. Baluze – Mansi, p. 272-74, ¶ *Incidenter colligitur*. Ce texte se retrouve dans Bernard Gui, *Practica Inquisitionis Heretice pravitatis*, éd. C. Douais, Paris, 1886, p. 145-150 (passage de la troisième partie, non reprise dans l'édition de G. Mollat). Si la *Practica* n'a été rédigée qu'en 1324, on sait qu'elle utilise et incorpore des matériaux de date antérieure. Dans ce chapitre, qui fait écho à la sentence de Michel Lemoine, Ber-

nard Gui démontre une méconnaissance des croyances des béguins qui contraste avec les autres chapitres, rédigés à partir des interrogatoires menés par l'inquisiteur. Cf. S. Piron, *Un cahier de travail...* cit., § 18-19.

290. Baluze – Mansi, p. 274 : *Verum quia scripsistis quod vobis scriptum fuerat per Dominum Episcopum Ludovensem de voluntate et mandato Domini nostri summi Pontificis quod in dubiis quae scripsistis recurreretis ad Inquisitores Carcassoniae vel Tolosae, ea quae mihi videntur super infrascriptis articulis seu dubiis per vos transmissis respondeo, salva semper diffinitione et iudicio sedis ejusdem...*

291. *Ibid.* : *Quaestiones aut dubia quae circa illa quae sunt fidei oriuntur ad sedem apostolicam pertinent interpretari, declarare, et etiam amputare : Quamobrem ipsa sedes est semper in huiusmodi consulenda.*

292. *Ibid.*, p. 275 : *Item, asserentes quod Papa non potest cassare regulam beati Francisci vel aliquam aliam, quamvis eam potuerit confirmare, expresse obviat potestati apostolicae quae sicut conformare potuit aliquem ordinem auctoritate apostolica, ita potest eundem ordinem tollere de medio ordinum aliorum, quod de facto et de jure liquidum est videre.* Cette phrase fait écho à une formule de Michel Lemoine, «*Inquisitoris sententia*», § 9 : *Non faceret igitur romanus pontifex contra evangelium et fidem Christi, etiamsi statueret contra, mutaret vel tolleret ipsam regulam.*

accorde à la *Littera magistrorum* une valeur supérieure à celle d'une simple consultation et laisse entendre que le document a été largement diffusé.

La seconde partie de la réponse aborde les difficultés rencontrées pour convaincre d'hérésie les béguins de Languedoc. L'unique motif d'inculpation évoqué ici porte sur les attitudes adoptées face à la première condamnation prononcée par Michel Lemoine. Par un jugement public, les condamnés ont été irrévocablement et universellement qualifiés d'hérétiques; prétendre le contraire, de quelque façon que ce soit, revenait à partager leur hérésie. Les tactiques d'évitement consistaient à dire ignorer la sentence, feindre de penser que les condamnés ne partageaient pas les erreurs qui leur étaient imputées, répondre de façon obscure ou affirmer croire ce que tout catholique doit croire, en prenant le mot de «catholique» dans un sens équivoque²⁹³. En ce qui concerne le débat théorique sur le pouvoir du pape de relever d'un vœu de très-haute pauvreté, les experts consultés par l'évêque n'avaient pas de réponse unanime; l'inquisiteur préfère sur ce point s'en remettre au jugement du souverain pontife²⁹⁴. Toutefois, dans le cas précis de l'interprétation de *Quorundam exigit*, il était de fait assurément hérétique de soutenir que le pape n'avait pas eu le pouvoir de prendre ce décret et qu'il devait désormais être lui-même considéré comme hérétique pour avoir condamné la vie du Christ et des apôtres. Abordant pour finir deux questions d'ordre pratique, l'inquisiteur conseille de suivre

la forme d'abjuration qu'il emploie lui-même, consistant à reconnaître explicitement ses erreurs et, en outre à abjurer généralement toute croyance hérétique. Sa réponse s'achève par l'approbation de la remise au bras séculier d'un prêtre qui, en dépit des sermons canoniques, refusait d'abjurer et de faire pénitence²⁹⁵.

Ce document, passionnant à plusieurs titres, apporte des enseignements importants pour notre propos. Autour de 1320, Jean XXII avait clairement délégué la définition de l'hérésie des Spirituels et Béguins de Languedoc aux inquisiteurs dominicains, en confiant à un autre dominicain, Jacques de Concoz, lui-même évêque dans la région, une mission de surveillance générale du dossier. Une affaire concernant au premier chef l'ordre franciscain était désormais aux mains des frères prêcheurs, dans un contexte où la définition précise des croyances hérétiques était loin d'être acquise, alors même que la subtilité des réponses apportées par les accusés paraissait requérir un certain doigté et que l'inquisiteur concerné paraissait décidé à ne pas leur laisser le moindre bénéfice du doute. C'est de cette conjonction explosive qu'est issue, en février 1322, la querelle sur la pauvreté du Christ et des apôtres. Le récit des origines de ce débat, présenté de façon presque identique par la chronique du clan michaeliste et par Angelo Clarenò, a parfois été mis en doute par les historiens et plus souvent encore, sa signification a été négligée²⁹⁶. S'il n'y a aucun motif valable de douter de la véracité de cet épisode, son examen peut

293. *Miscellanea*, II, p. 275-276 : *ad velamen suae malitiae dicant se tales nescivisse nec credere eos errores tenuisse neque propter errores esse condemnatos [...] callide suam perfidiam occultantes, quia clare nolunt respondere de quo errore intelligant, nec volunt dictum suum obscurum et ambiguum declarare nec revocare ad mandatum iudicis [...] nolunt clare et explicitè respondere an dictos articulos seu errores credant, sed respondendo ambigue dicunt se credere de illis illud quod catholicus de hoc debet credere [...] cum secta illorum dicat esse catholicos illos qui Papae insupradictis articulis non consentiunt, et ita nomen aequivocant et transformant*. Sur l'histoire longue de ces stratégies de dissimulation, cf. J.-P. Caillaud, *L'art des équivoques : hérésie, inquisition et casuistique. Questions sur la transmission d'une doctrine médiévale à l'époque moderne*, dans *Médiévales*, 43, 2002, p. 119-144.

294. *Miscellanea*, II, p. 275-276 : *Circa illud autem quod quidam illorum dicunt circa potestatem Papae se credere et tenere quod non possit secundum Deum dispensare in voto paupertatis altissimae, an istud sit erroneum aut iudicandum, pro quod apud vos inveniuntur periti diversimode sentire maxime propter illam conditionem adjectam, secundum Deum, credo tutius esse quod ipse Papa consulat & determinet propter contrarias rationes*.

295. Hors du diocèse de Narbonne, dans lequel Jean de Beaune semble avoir personnellement dirigé les procédures, des bûchers de béguins antérieurs à 1322 sont répertoriés dans les diocèses d'Agde (à Pézenas et lieu inconnu), Béziers et Maguelonne (à Lunel). Dans les deux derniers cas, le martyrologe signale des prêtres condamnés au bûcher, cf. L. A. Burnham, *So great a Light...* cit., n. 227, p. 317. Le martyrologe était en possession de deux Italiens, capturés à Montpellier en 1352; il a été copié au sein des actes de leur procès.

296. L'introduction de la chronique de Nicolaus Minorita, *Chronica...* cit., p. 62-64, s'inspire du récit initialement donné par Michel de Césène en 1328, *ibid.*, p. 309; A. Clarenò, *Historia...* cit., p. 303. Le peu que l'on sache de Bérenger Talon, d'origine catalane, est présenté dans J. Pou y Martí, *Visionarios...* cit., n. 164, p. 207-209. Sur son intervention, voir A. Tabarroni, «*Paupertas Christi et apostolorum*». *L'ideale francescane in discussione (1322-1324)*, Rome, 1990, p. 12-13; D. Burr, *The Spiritual Franciscans...* cit., p. 263; P. Nold, *Pope John XXII...* cit., p. 1, 9-11.

éclairer d'une nouvelle lumière l'articulation entre deux affaires trop souvent dissociées.

Avant de prononcer son sermon général, l'inquisiteur était tenu de requérir l'avis de l'évêque du lieu et de réunir une assemblée d'experts. Célestin Douais a souligné il y a déjà longtemps l'importance d'une telle procédure, en publiant une série de consultations de ce type demandées par Jean de Beaune et l'un de ses successeurs à Carcassonne, Henri de Chamayou, à des assemblées réunissant des abbés, des chanoines et les supérieurs et enseignants des couvents mendiants du diocèse, ainsi que de nombreux juristes civilistes²⁹⁷. Loin d'être un simple lieu d'enregistrement du travail inquisitorial, ces séances pouvaient donner lieu à l'expression d'avis fortement discordants, engageant des arguments de fond, comme on vient d'en apercevoir un écho dans la demande transmise par l'évêque anonyme. C'est très exactement une situation de cet ordre qui s'est produite à Narbonne, lors d'une consultation organisée par Jean de Beaune au sujet d'un groupe de béguins inculpés, dont vingt et un furent brûlés le 28 février 1322, le nom de certains d'entre eux étant conservé dans un martyrologe²⁹⁸. Lors des débats, le lecteur franciscain de Narbonne, Bérenger Talon, protesta contre l'un des chefs d'accusation retenus par l'inquisiteur. En imputant au nombre des propositions erronées l'idée que le Christ et les apôtres n'auraient rien possédé, en propre ni en commun, l'inquisiteur dominicain avait franchi un pas supplémentaire dans la dénonciation de l'assimilation de la *Règle* à l'Évangile. Il mettait de la sorte en cause, non seulement le thème d'une identité parfaite telle que le concevaient Spirituels et Béguins, mais aussi celui d'une *Règle* imitatrice de l'Évangile, dont *Exiit qui seminat* avait fixé les modalités. Pour être chargé d'enseignement à Narbonne à cette date, Bérenger n'était certes pas un disciple d'Olivi. Bien au contraire, il devait avoir pour mission de combattre son influence et, pour cette raison, avait probablement lu attentivement la *Littera magistrorum*. Il est donc plausible que le fameux vingt-

deuxième article, si cher à Bonagrazia, lui soit revenu en mémoire. De son côté, Jean de Beaune pouvait considérer la distinction comme les deux significations possibles de la même équation comme une nouvelle forme d'équivoque; pour sa part, Bérenger défendait un point que la tendance majoritaire de l'ordre considérait encore comme crucial.

De façon lapidaire, J. Koch avait autrefois présenté le débat sur la pauvreté du Christ comme un intermède au sein du procès contre la *Lectura super Apocalipsim*, la référence des maîtres à *Exiit qui seminat* ayant incité Jean XXII à traiter la question à part, avant de prononcer la condamnation d'Olivi²⁹⁹. Cette position n'a guère été retenue dans la suite des nombreux travaux consacrés à ce dossier. Toutefois, si l'on prend au sérieux le contexte initial du débat, on est conduit à y revenir, de façon plus mesurée. En tardant à donner une définition doctrinale des erreurs d'Olivi et des Spirituels, le pape a laissé la situation se dégrader, rendant pour finir intenable le compromis établi par la commission de 1319. Une fois mis en branle, hors du contrôle de l'ordre des frères mineurs, le processus d'éradication de l'hérésie des Spirituels a conduit plus largement à mettre en cause le point nodal de l'identité franciscaine que ces groupes partageaient avec la communauté de l'ordre. Toute la question est de savoir dans quelle mesure l'inaction pontificale qui a laissé se produire cet élargissement était elle-même préméditée. À en juger par les lenteurs de la bureaucratie avignonnaise, le cas qui nous intéresse n'a rien d'exceptionnel. Dans le dossier de l'incrimination des pratiques magiques, une consultation théologique demandée en 1320 n'a conduit qu'en 1326 ou 1327 à la publication d'une bulle (qui n'a pas davantage été retrouvée dans les archives pontificales que la condamnation de la *Lectura super Apocalipsim*)³⁰⁰. Il est évidemment impossible à l'historien d'entrer dans l'intimité des pensées d'un pape défunt dont les intentions, du reste, n'étaient pas nécessairement univoques. Un seul point peut être considéré comme acquis. Que ce soit par le seul effet d'une

297. C. Douais, *La formule «Communicato bonorum virorum consilio» des sentences inquisitoriales*, dans *Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg (Suisse)*, Fribourg, 1898, p. 1-55.

298. L. A. Burnham, *So great a light...* cit. n. 229, p. 317. Le bû-

cher est connu par la chronique de Saint Paul de Narbonne, dans *Histoire du Languedoc*, 5, col. 45-46.

299. J. Koch, *Der Prozess...* cit. n. 3.

300. A. Boureau, *Le pape et les sorciers...* cit. n. 266.

négligence bureaucratique ou au contraire en attendant sciemment l'étincelle qui mettrait le feu au poudre, Jean XXII a laissé pourrir la situation, considérant sans doute que ses interventions de l'hiver 1318 avaient suffi à liquider le cas des Spirituels franciscains.

Parmi les motifs possibles de l'ajournement d'un jugement dont le sens ne faisait pourtant aucun mystère, il faut en outre compter avec le temps qu'il a fallu à un pape, juriste de formation, pour se forger des convictions théologiques, dans l'élaboration desquelles les auteurs franciscains ne sont entrés que pour une part infime³⁰¹. En témoin notamment sa lecture studieuse des œuvres de Thomas d'Aquin dont la canonisation se préparait depuis déjà plusieurs années³⁰². Peut-être attentif aux protestations d'Ubertain qui reprochait aux maîtres de n'avoir examiné qu'une série d'extraits isolés de leur contexte³⁰³, il est notable que Jean XXII n'a voulu rendre son verdict qu'après avoir tiré lui-même de la *Lectura* certains articles condamnables. Il faut également accorder un poids décisif à son souci de ne pas se laisser forcer la main par un ordre franciscain à l'égard duquel ses sentiments pourraient s'être progressivement envenimés. Là encore, on ne dispose que d'un argument négatif en ce sens, à travers l'absence de toute intervention politique du pape en faveur des dirigeants de l'ordre après janvier 1318. Dans de telles circonstances, l'empressement du procureur de l'ordre à réclamer la publication d'une nouvelle bulle était voué à être contre-productif.

Ce n'est qu'après le mois de novembre 1324 que Jean XXII revint sur ce dossier, en raison d'un contexte politique désormais menaçant. Dans son appel de Sachsenhausen, appelant à la destitution

du souverain pontife, Louis de Bavière avait notamment pris appui sur des pages d'Olivi. Il importait de procéder au plus vite à la condamnation définitive de cet auteur. Après avoir entrepris une lecture de l'ouvrage incriminé, le pape sollicita l'avis de quelques experts qui devaient à la fois traiter des passages qu'il avait isolés et répondre aux justifications présentées par Ubertain de Casale. Seuls quelques fragments de ces consultations sont préservés³⁰⁴. L'évêque de Florence, Francesco Silvestri, s'est prononcé sur quatre questions posées par le pape; dans le cas du troisième article, le même document comporte une seconde réponse qui semble due à un autre expert³⁰⁵. Un manuscrit parisien contient une copie partielle d'un avis qui ne concerne que les deux premiers articles et dont l'auteur est Bonagrazia lui-même³⁰⁶. On sait enfin que Jacques Fournier, alors évêque de Pamiers, avait remis un avis³⁰⁷; des épaves substantielles de ce texte figurent dans un manuscrit d'Avignon³⁰⁸. Ce document permet de comprendre que les experts étaient également invités à revenir sur la *Littera magistrorum*. De ce fait, il est impossible de déduire des articles extraits par le pape le contenu de la condamnation finale, dont on sait seulement qu'elle fut prononcée le 8 février 1326.

Fin de partie

La dernière strate d'annotations du cod. Borgh. 358 (fol. 166r-227v) qu'il reste à analyser est également la plus abondante. Elle se concentre dans les derniers cahiers du volume qui comportent la seconde partie de la série des *Quaestiones de perfectione evangelica*. Bonagrazia s'est particulièrement attardé sur les questions définissant la pauvreté évangélique (QPE 8) et l'u-

301. Dans la liste des ouvrages philosophiques et théologiques acquis au printemps 1317, où prédomine Thomas d'Aquin, accompagné de Pierre d'Auvergne, Albert le Grand, Gilles de Rome et Henri de Gand, on ne relève qu'un maigre Quodlibet de Jean Pecham (*quatuor folio cujusdam quolibet fratris Johannis de Pachano ordinis fratrum minorum*), M. Faucon, *La librairie des papes d'Avignon. Sa formation, sa composition, ses catalogues (1316-1420), d'après les registres de comptes et d'inventaires des archives vaticanes*, II, Paris, 1887, p. 23-24.

302. A. Maier, *Annotazioni autografe di Giovanni XXII in codici vaticani*, dans *Rivista di storia della chiesa in Italia*, 6, 1952, p. 317-332; A. Dondaine, *La collection des œuvres de saint Thomas dite de Jean XXII et Jaquet Maci*, dans *Scriptorium*, 29, 1975, p. 127-152.

303. Cf. *Articuli probationum...* cit., p. 276-277.

304. Cf. J. Koch, *Der Prozess...* cit.; E. Pásztor, *Le polemiche...* cit.; D. Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom...* cit.

305. Archivio Segreto Vaticano, Arm. XXXI, t. 42. Le quatrième article est publié par C. Eubel, *Bullarium*, V, p. 297-298, Patrick Nold prépare une étude d'ensemble sur ce volume.

306. Paris BNF lat. 4190, fol. 40r-49v, cf. S. Piron, *Bonagrazia* (cité n. 156).

307. J. Koch, *Der Kardinal Jacques Fournier (Benedikt XII) als Gutachter in theologischen Prozessen*, dans W. Corsten, A. Frotz, P. Linden (éd.), *Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festgabe für Joseph Kardinal Frings*, Cologne, 1960, p. 441-452, repris in Id., *Kleine Schriften*, II, Rome, 1973, p. 368-386.

308. Sur l'identification du texte contenu dans Avignon, BM 1087, fol. 220r-275v, voir mon article à paraître : *Un avis retrouvé de Jacques Fournier*, dans *Médiévales*, 2007.

sage pauvre (QPE 9). Ces notes marginales doivent être associées, pour une part au moins, à une action judiciaire menée contre Ubertain de Casale, comme l'indique une formule inscrite en tête de cette section du codex qui présente la QPE 8 dans les termes suivants :

Tractatus Petri Iohannis de altissima paupertate, quem tractatum fr. Ub. in libello quem composuit qui incipit Apostolice sancititati allegat sectatur et dicit sanctissimam ~~nulla~~ catholicam per omnia continere doctrinam, et econtra, pro parte ordinis, dicitur quod continet heretica et improbata.

Il est possible que cette seule partie du codex ait matériellement joué le rôle de pièce à conviction dans cette affaire, à la différence du procès contre Guillaume de Gignac où le volume a servi comme un tout puisque des notes le concernant apparaissent aux premier et dernier folios. D'un point de vue codicologique, l'ensemble commençant au fol. 166 semble en effet avoir été un temps disjoint du reste. On note ainsi l'existence d'une nouvelle foliotation couvrant cette seule partie du codex³⁰⁹. L'existence de ce procès est connue depuis longtemps grâce à l'édition qu'a donnée Étienne Baluze en 1678, dans le premier volume de ses *Miscellanea*, de «preuves» apportées par Bonagrazia à l'appui de ses accusations³¹⁰. La datation du procès a fait l'objet de propositions divergentes, et c'est ce point qui doit d'abord être examiné. La seule indication certaine est que le procès était placé sous la responsabilité du dominicain Guillaume de Peyre Godin, cardinal de Sainte-Sabine, qui avait été promu à ce titre dès septembre 1317 et décéda en 1336.

Dans ses notes réunies en vue d'une deuxième

édition du recueil des *Vitae paparum*, Baluze datait l'affaire de 1325, sans donner d'autre explication qu'un renvoi au texte qu'il avait publié auparavant dans ses *Mélanges*³¹¹. Odorico Rinaldi a formulé le raisonnement implicite en associant la procédure intentée par Bonagrazia à la fuite d'Ubertain, hors d'Avignon, en 1325; la bulle qui signale son départ et demande à tous les responsables locaux de l'ordre de signaler sa présence rappelle qu'il s'était dérobé au jugement de la curie romaine devant laquelle il était instamment accusé d'hérésie³¹². Fort de l'avis de ces deux érudits, dans la première monographie consacré à la carrière d'Ubertain, Frédégand Callaey retenait la même date³¹³.

Cette datation a ensuite été rejetée par Livarius Oligier qui proposait placer ce procès au cours de l'année 1319³¹⁴; son autorité a été acceptée sans critique suffisante par de nombreux historiens³¹⁵. Ce faisant, le savant franciscain était tombé dans un piège tendu par Bonagrazia lui-même. Dans ses écrits polémiques postérieurs à 1328, ce dernier entretenait la fiction d'une opposition constante de Michel de Césène aux décisions prises par Jean XXII dans la querelle sur la pauvreté du Christ. Afin d'excuser la date tardive de l'accusation d'hérésie, lancée au bout de près de cinq ans seulement, Bonagrazia faisait valoir son opposition publique à la première version de la bulle *Ad conditorem canonum* qui lui avait valu de passer presque toute l'année 1323 en prison³¹⁶. Sous sa plume, sa propre incarcération prenait la valeur d'une agression commise contre l'ensemble de l'ordre qui permettait d'excuser les actes accomplis par la suite par Michel de Césène au nom d'une «juste crainte» de la tyrannie pontificale³¹⁷. Édifiant le traité sur la pauvreté du Christ rédigé par

309. Cette foliotation en chiffres arabes, placée dans le coin supérieur droit des rectos de page, a parfois disparu lorsque les pages ont été taillées au moment de la reliure du manuscrit.

310. *Articuli probationum contra fratrem Vbertinum de Casali inducturum a fratre Bonagratia*, dans Baluze-Mansi, p. 276-279.

311. E. Baluze, *Vitae paparum*, éd. G. Mollat, Paris, 1927, p. 159.

312. O. Raynaldus, *Annales ecclesiastici*, V, Lucques, 1750, ad ann. 1325, n. 20, p. 307 : *Ubertinus e Casali pseudominorita iudicio postulatus cum lis apud sedem Apostolicam penderet non obtenta facultate discessit, atque in vincula a Pontifice abripi iussus est. Verum ipse severitatem elusit, confugitque ad Ludovicum Bavarum [...]*. La fuite d'Ubertain est constatée par une bulle datée du 16 septembre 1325, éd. C. Eubel, *Bullarium Franciscanum*, V, p. 292, n° 587 qui précise que : *causam suam prosequatur super crimine haeresis, de quo vehementer extiterat et deferebatur continue coram nobis, postquam in causa ipsa renunciatum extitit et conclusum, occulte et illicitiatus recesserit et nunc discurrit.*

313. F. Callaey, *L'idéalisme franciscain spirituel au XIV^e siècle. Étude sur Ubertain de Casale*, Louvain, 1911, p. 236-238.

314. L. Oligier, Fr. *Bonagratia de Bergamo et eius «Tractatus de Christi et apostolorum paupertate»*, dans *AFH*, 22, 1929, p. 306-309.

315. Notamment, E. Pasztor, *Le polemiche...* cit., n. 3, p. 374; C. T. Davis, *Ubertino...* cit. n. 169, p. 4, etc. Je suis tombé dans la même erreur dans *Bonagrazia...* cit., p. 1065-1087.

316. Sur l'appel de Bonagrazia et la révision de la bulle, voir en dernier lieu, E. L. Witneben, *Bonagratia...* cit., p. 164-191; P. Nold, *Pope John XXII and his Franciscan Cardinal. Bertrand de la Tour and the apostolic poverty controversy*, Oxford, 2003, p. 158-165.

317. *Bonagratia, Clypaeus*, éd. A. Mercati, *Fratre Francesco Bartoli d'Assisi Michaelista e la sua ritrattazione*, dans *AFH*, 20, 1927, p. 271-274. L'argument de la «juste crainte» avait déjà été avancé par Michel de Césène le 13 avril 1328, quelques jours après une entrevue mouvementée avec Jean XXII, dans un

Bonagrazia en 1322, L. Oligier refusait d'admettre que l'avocat ait pu renier ses convictions pendant quelques années pour se rapprocher du pouvoir pontifical avant de rompre définitivement avec lui. Pour les mêmes raisons, il refusait d'attribuer à Bonagrazia un traité, connu sous le nom de *Responsiones ad oppositiones*, qui cherchait à montrer l'absence de contradiction entre la nouvelle déclaration *Cum inter nonnullos* et la bulle de Nicolas III, *Exiit qui seminat*³¹⁸.

Des travaux récents ont fait voler en éclat le mythe d'une opposition constante des dirigeants franciscains à Jean XXII au cours des années 1320. Patrick Nold a notamment montré comment la propagande des Michaelistes avait contribué à durcir le récit de l'affrontement entre le pape et les dirigeants franciscains dès 1322, produisant une image de ce conflit que l'historiographie a trop facilement acceptée par la suite³¹⁹. Dans ces conditions, l'attribution des *Responsiones* à Bonagrazia ne pose plus problème³²⁰. Elle démontre que le premier souci de l'avocat franciscain, à sa sortie de prison, a été d'aplanir les différends, en cherchant à montrer que la décision finale du pape demeurait compatible avec la position des dirigeants franciscains et ne contredisait pas la doctrine établie. De fait, la formule retenue dans la bulle *Cum inter nonnullos* se gardait bien de spécifier de quelle façon le Christ et les apôtres avaient possédé quelque chose; il était seulement interdit de dire qu'ils n'avaient «rien eu». La version longue des *Responsiones* permet de comprendre la clé de cette tentative de réconciliation avec le pape, puisqu'elle contient un passage soulignant avec force que l'unique position irrémédiablement réprouvée par *Cum inter nonnullos* correspondait à la doctrine oli-vienne de l'usage pauvre³²¹. Le chapitre général de Marseille, en 1319, n'aurait ainsi fait qu'anticiper

la réaction pontificale. L'objectif d'obtenir une condamnation définitive de la *Lectura super Apocalipsim* prenait une nouvelle valeur puisqu'une telle opération permettrait de donner rétrospectivement un sens à la querelle qui venait de s'achever.

L'urgence de rendre ce verdict s'était en outre accrue avec les nouveaux développements du conflit entre l'Empire et la papauté. Louis de Bavière, militairement vainqueur dans sa lutte pour la suprématie en Allemagne, irrité de voir Jean XXII tarder à lui accorder la reconnaissance attendue, avait porté une nouvelle offensive en mai 1324, en qualifiant d'hérétiques les récentes déclarations sur la pauvreté dans son appel de Sachsenhausen qui réclamait la destitution du souverain pontife et la tenue d'un concile général. Cet appel contient un célèbre *excursus* qui reprend un argumentaire franciscain puisé principalement dans la question d'Olivi sur la pauvreté (QPE 8) et dans l'appel de Bonagrazia contre la première version d'*Ad conditorem canonum*³²². Le cod. Borgh. 358 enregistre la première réaction de Bonagrazia face à ce document : l'ancien procureur de l'ordre, sorti de prison depuis quelques mois à peine, s'est empressé de noter dans les marges de la QPE 8 tous les passages correspondant, à la lettre ou sur le fond, au texte de l'appel³²³. Ces annotations ont servi à préparer un mémoire, qui n'a pas été conservé, par lequel Bonagrazia pouvait à la fois se disculper de toute participation à la rédaction de l'appel et montrer au pape la nécessité de reprendre au plus vite le procès contre la *Lectura*. Les *Allegationes* qu'il rédigea peu après sur les articles extraits par le pape expriment très vivement cet impératif politique³²⁴. La question qui se pose à présent est de savoir si, à la même occasion, Bonagrazia a également intenté un procès contre l'ultime défenseur d'Olivi à la curie.

appel aux cardinaux annonçant que ses actes seront désormais dictés par cette «juste crainte», cf. Nicolaus Minorita, *Chronica...* cit., p. 188. E. L. Wittneben, *Bonagratia...* cit., p. 284, montre que cet appel est dû à Bonagrazia, qui a repris le même argument quelques mois plus tard, pour justifier rétrospectivement les actions des années précédentes.

318. *Ibid.*, p. 315-316. Le titre complet du traité est *Responsiones ad oppositiones eorum qui dicunt quod Joannes papa XXII sententialiter definit in constitutione Cum inter nonnullos haereticum fore censendum asserere illud quod in Exiit qui seminat, § Porro continetur*. Il est édité par C. Eubel, *Bullarium franciscanum...* cit., V, p. 256-258.

319. P. Nold, *Pope John XXII...* cit.

320. E. L. Wittneben, *Bonagratia...* cit., p. 194-217 et P. Nold, *A neglected copy of a decretal Harmony*, dans *Antonianum*, 77, 2002, p. 585-589.

321. E. Wittneben, *Bonagratia...* cit., p. 203-205.

322. En dernier lieu, voir l'examen d'E. Wittneben, *ibid.*, p. 229-253.

323. Toutes ces annotations sont reportées dans l'édition de J. Schlageter et étudiées par E. Wittneben, *Bonagratia...* cit., p. 255-260. Il suffit de citer la première d'entre elles, fol. 172 : *hec verba sunt infrascripta ducis et pro parte ordinis sunt heretica improbatas*.

324. S. Piron, *Bonagrazia...* cit., n. 154.

L'un des principaux arguments avancé en ce sens par Eva Wittneben provient de la chronique de Nicolas Glassberger, réalisée au XVI^e siècle par un franciscain allemand. En dépit de sa composition tardive, ce document est précieux puisqu'il constitue la plupart du temps un patchwork de textes médiévaux. Dans le cas présent, à la date de 1330, Glassberger rassemble une série d'informations qui s'enchaînent de la façon suivante. L'appel de Sachsenhausen est d'abord longuement résumé, suivi d'une phrase annonçant que, «de la part de la communauté, des raisons furent rendues à propos de cet écrit», dont le contenu correspond exactement au mémoire dont le cod. Borgh. 358 faisait soupçonner l'existence, retraçant les sources de l'appel du duc de Bavière dans les écrits du théologien de Languedoc. On apprend ici que, dans ce même document, Bonagrazia aurait également montré la présence d'autres passages parallèles dans le commentaire sur la *Règle*, l'apologie de 1285 et la *Lectura super Apocalypsim*³²⁵. Les chaînes de citations oliviennes que l'on trouve sur le même thème dans les *Allegationes* laissent penser que le commentaire sur Matthieu aurait également pu être visé³²⁶. Glassberger poursuit son récit en reprenant aux *Responsiones* la mention d'une approbation par Jean XXII de la *Littera magistrorum* après la publication de *Cum inter nonnullos*, mention dont on a vu plus haut qu'il convenait de la traiter avec la plus grande prudence. Après avoir rapporté que la *Lectura* fut condamnée à la demande des frères, le chroniqueur poursuit en évoquant un procès intenté contre Ubertain, en tant que défenseur des articles tirés de cet ouvrage³²⁷. Plaçant toujours ces événements dans

l'année 1330, Glassberger présente enfin l'intervention d'Ubertain sur la question de la pauvreté du Christ lors du consistoire du 26 mars 1322³²⁸, grâce à laquelle, selon le chroniqueur, le pape se serait réconcilié avec l'ensemble des frères mineurs, à l'exception de Michel de Césène et de ses partisans. La chronologie de cette chronique est trop confuse pour que l'on puisse exclure, sur cette seule base, l'hypothèse qu'une action contre Ubertain ait été intentée en 1319, au lendemain de la remise de la *Littera magistrorum* au pape.

Il existe en réalité un critère externe qui permet de dater ce procès de 1324-1325. Le document publié par Baluze précise que Bonagrazia avait été admis seulement comme instructeur de la cause, et non comme procureur de l'ordre, ce rôle étant tenu par «frère Monaldus». Or, l'une des conséquences de son incarcération au cours de l'année 1323 avait été de priver Bonagrazia de sa fonction de représentant de l'ordre auprès de la curie. L'activité de son successeur dans cette fonction, Monaldo de' Monaldi de Pérouse, est fort peu documentée. Un éloge tardif de ce personnage signale le grand amour qu'avait pour lui Jean XXII, qui le promut à l'évêché de Melfi en octobre 1326, sans doute pour le remercier des services qu'il avait rendus dans une période délicate³²⁹. Contrairement à ce que pensait L. Oligier, s'il n'apparaît pas avec ce titre, ce n'est donc pas que Bonagrazia n'était pas encore procureur au moment du procès, mais qu'il ne l'était plus.

Charles Davis a retrouvé et signalé le manuscrit employé par Baluze dans la *Bibliotheca Colbertina* (Paris, BnF, lat. 4246)³³⁰. Le cahier de papier contenant les *Articuli probationum*, corrigés par

325. *Chronica fratris Nicolai Glassberger, Analecta franciscana*, II, 1887, p. 148-149 : *Super qua scriptura reddiderunt rationes pro parte communitatis, quod ea quae continentur in eadem scriptura et haec eadem in effectu quoad omnia et per eadem verba quoad magnam quantitatem tracta sunt de doctrina et libris fratris Petri Iohannis, et quod in ipsis libris et doctrina dogmatizata sunt et maxime in opusculis quae composuit de altissima paupertate, in quibus eadem verba cum praedictis quoad magnam partem et eadem sententia ponitur, et in Expositione quam fecit super regulam et in declarationibus quas misit magistris Parisiensibus, et in Postilla quam composuit super Apocalypsim.*

326. *Allegationes*, Paris, BnF, lat. 4190, fol. 44v : *Hoc etiam clare demonstrat in lectura super Mattheum, .i. cap. ubi dicit in hec verba : [...] Et infra in eadem lectura dicit sic [...].*

327. *Chronica fratris Nicolai Glassberger...* cit., p. 149 : *Et fuit dicta postilla ad fratrum instantiam reprobata. Et ad excusationem sui coeperunt quidam fratrum de communitate articulos extractos de libris Petri Iohannis et in praedicta scriptura contentos [...] impo-*

nere fratri Ubertino de Casali [...] adducentes ad hoc scripta ipsius Ubertini ex libris et tractatibus quos ipse in concilio Viennensi contra communitatem Ordinis ediderat, et asserentes quod dictorum articulorum sector, defensor et fautor fore diceretur.

328. En dernier lieu, L. Duval-Arnaud, *Élaboration d'un document pontifical : les travaux préparatoires à la constitution apostolique «Cum inter nonnullos» (12 novembre 1323)*, dans *Aux origines de l'État moderne : le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon*, Rome, 1990 (Collection de l'École française de Rome, 183), p. 407-409.

329. F. Benoffi, *Dei procuratori generali dei minori nella curia romana*, Pesaro, 1830.

330. C. T. Davis, *Ubertino da Casale...* cit., n. 167, p. 5, n. 15. E. L. Wittneben, R. Lambertini, *Un teologo alle strette. Osservazioni sul testimone manoscritto del processo a Francesco d'Ascoli*, dans *Picenum Seraphicum*, 18, 1999, p. 97-122 (cf. p. 99-101, la présentation des différentes pièces composant ce volume). E. L. Wittneben, *Bonagratia...* cit., p. 260-277, examine en

l'auteur lui-même sur une copie sans doute réalisée par son secrétaire, occupe les fols. 42r-46v de ce recueil factice. Une foliotation ancienne permet de comprendre que l'ordre des feuillets a été remanié. Le principal texte publié par Baluze, qui occupe les fol. 42r-44r, venait à l'origine à la suite des textes présents sur le fol. 46, lequel était lui-même précédé d'un feuillet initial, à présent disparu. Comme l'indique son *incipit* (¶ *Infrascripta addit frater Bona ad articulos...*), les «preuves» viennent compléter l'énoncé d'une première série d'*articuli* déposés contre Ubertain. Ces articles initiaux doivent donc être recherchés dans les deux ensembles textuels du fol. 46r. Dans son édition, Baluze n'en a retenu que le dernier bloc (¶ *Quod autem frater Ubertainus ante Concilium Viennense...*), qui récapitule en trois points les accusations portées contre Ubertain. Ces paragraphes sont notés en marge du signe .III.; une note marginale de Bonagrazia, inscrite face aux dernières lignes des *Articuli probationum* fait référence à ce signe³³¹. Cette numération implique que les sept articles doctrinaux étaient eux-mêmes notés .II. et précédés par un article d'accusation initial. La convergence de la chronique de Glassberger et de la rubrique du cod. Borgh. 358 permettent de restituer avec un bon degré de certitude la formulation même de cette accusation. Ubertain y était présenté comme défenseur et sectateur des opinions hérétiques d'Olivi, exprimées dans son commentaire de l'Apocalypse.

Le manuscrit parisien contient donc le brouillon de l'acte d'accusation. Une fois reconstituée sa forme, on peut remettre à leur place les passages

que Baluze n'avait pas jugé nécessaire d'éditer. Il s'agit en premier lieu d'un texte acéphale, débutant en haut du fol. 46r, qui fournit l'énoncé des trois derniers articles d'une liste de sept erreurs doctrinales. Ces articles visent à imputer à Ubertain la défense de thèses oliviennes, déjà censurées en 1283 et débattues à nouveau en 1311-1312, à propos de l'observance de l'usage pauvre par les évêques franciscains, du baptême des enfants ou du souci des sépultures³³². Une allusion, au sein des *Articuli probationum*, révèle que le premier article concernait l'«erreur» trinitaire d'Olivi. On comprend ainsi que la deuxième partie de l'acte d'accusation se contentait de piocher différents articles dans une ancienne liste d'erreurs d'Olivi, sans tenir compte de l'amnistie prononcée par Clément V, que Jacques de Concoz avait déjà opposée à Bonagrazia quelques années plus tôt. D'un point de vue procédural, l'obstination mise à brandir une nouvelle fois ces vieilles accusations est difficilement compréhensible.

En haut du fol. 45v, un dernier texte ignoré par Baluze, pour partie effacé, récapitule les différents écrits et interrogatoires d'Ubertain déposés par l'avocat pour appuyer sa démarche³³³. Il s'agit pour une part des réponses apportées devant les auditeurs députés par le pape, au sujet des articles de la *Lectura* et d'autres textes, dont Bonagrazia fait mention dans les *Articuli probationum*³³⁴. Cette commission cardinalice chargée d'interroger Ubertain était probablement dirigée par Guillaume de Peyre Godin; c'est à l'une de ses interventions que Bonagrazia fait référence dans ses *Allegationes* rédigées l'année suivante. Les différentes réponses ap-

détail le document. Une collation permet de corriger quelques détails (en donnant la pagination de l'édition Mansi) : p. 276a, lin. 12 : alii quam] aliquam; p. 277a, lin. 71 : paupertatis] proprietatis; p. 278a, lin. 57 : quae nos] quod nos. Les différentes lacunes indiquées dans l'édition correspondent à des zones effacées, généralement d'un ou quelques mots.

331. Paris, BnF, lat. 4246, fol. 44r, face aux mots *ut superius est probatum*, à la fin de la démonstration de Bonagrazia (éd. G. D. Mansi, p. 279) : *Verte ad secundum folium sub signo III. E. L. Witneben ne relève pas ce détail.*

332. *Ibid.*, fol. 46r : *Quintus, quod gratia et virtutes non videntur conferi parvulis in baptismo [...] Sextus, contra statutum universalis ecclesie et statuta canonum, quod assumpti ad prelationem de statu perfectionis evangelice tenebantur indubitanter ad usus pauperis observantiam [...] Septimus est quod mortuos sepelire non est opus misericordie [...].*

333. Paris, BnF, lat. 4246, fol. 45v : *[Primo] adducit quatuor [corr. ex tria] loca de responsione Sanctitati / [Secundo] confessiones responsiones factas coram auditoribus quas prima incipit Item inter-*

rogat et finit non scripserat / Tercio responsionem que incipit per iuramentum suum et finit tamen temerario. / Quarto producit responsionem super articulus de postilla que incipit Item ad articulum que sic incipit et finit ut supra proximi / Item Quinto illo libello ne in posterum. §. Item in magnum contempnum et finit concilium supradictum et infra § nam plures et valde subtiles magistrorum et finit dampnatas. / Item producit partem illam que incipit item cum sanctissimus pater et finit in perpetuum venimus. / Item ad hostendendum quod ~~ille~~ fr. Ub. defendit specialiter et asseruit illum articulum quintum de postilla quod regula ~~et evangel.~~ est evang. etc., producit libellum compositum per fratrem Ub. que incipit ostendam vos».

334. *Articuli probationum*, p. 276 : *[...] idem frater Ubertainus per auditores deputatos a vestra sanctitate super questione mota contra eum de hujusmodi articulis dogmatisatis contra Ecclesiam Romanam et ejus statum in dicta postilla & aliis [...].* La récapitulation des documents déposés par Bonagrazia, Paris, BnF, lat. 4246, fol. 45v, mentionne plusieurs interrogatoires d'Ubertain, dont l'un est précisément une *responsio super articulis de postilla*.

portées par Ubertin correspondent très vraisemblablement aux différentes « excuses » auxquelles les avis remis à Jean XXII étaient tenus de répondre. Aux yeux de son accusateur, elles valaient déjà comme preuves du soutien qu'il apportait à la *Lectura*. Les autres documents mentionnés sont une série de libelles rédigés à l'époque du concile de Vienne. Bonagrazia visait en premier lieu le texte intitulé *Sanctitati apostolicæ*, que son argumentaire dénonce à cinq reprises et qui vient en tête de la liste des documents déposés; il s'agit précisément du libelle auquel la note initiale du cod. Borgh. 358 fait référence. Parmi les autres textes visés figurait également le *Super tribus sceleribus*, cité deux fois dans l'acte d'accusation; c'est un texte dont les annotations du cod. Borgh. 358 identifient une source dans un passage de la QPE 8³³⁵. La même main a signalé en marge de la QPE 10 un parallèle entre ce texte et un libelle d'Ubertin, *Ostendam vos fabricatores mendacii*, dont aucun témoin ne nous est parvenu, mais dont le cod. BnF, lat. 4246 révèle que Bonagrazia l'avait remis à Guillaume de Peyre Godin³³⁶.

Ces notes par lesquelles Bonagrazia récapitule l'ensemble des documents déposés apportent de surcroît une information jusqu'à présent ignorée concernant la dernière phase du procès contre la *Lectura super Apocalipsim*. À ce jour, les avis remis à Jean XXII ne portent que sur quatre articles. Or, il est ici explicitement fait mention d'un cinquième article dont le contenu est même dévoilé : la production du libelle *Ostendam vos* est destinée à « montrer que frère Ubertin défend en particulier ce cinquième article de la Postille, que la *Règle* est l'Évangile ». Il ne peut s'agir du cinquième article de la *Littera magistrorum*, qui ne porte pas sur ce point; il n'est pas davantage imaginable que Bona-

grazia ait constitué de lui-même une nouvelle liste d'articles tirés de la *Lectura*. Il ne peut donc s'agir que d'un cinquième article extrait par le pape lui-même. Le récit transmis par Nicolas Glassberger confirme d'ailleurs ce point. Les frères de la communauté accusaient Ubertin de défendre les articles qui étaient au nombre de cinq (*quorum articulorum quinque erant*).

L'examen des notes marginales laissées par Jean XXII sur le manuscrit de la *Lectura* préparé pour lui (Paris, BnF, lat. 713) ne permet pas de confirmer le nombre des articles³³⁷. Comme le montrent les différences d'encre et de module, le pape a procédé à plusieurs lectures du texte. On peut ainsi relever une lecture suivie des sept premiers chapitres, dans les marges desquels de nombreuses mains ont été dessinées, pointant de longs passages, de façon de plus en plus intensive à partir du troisième chapitre. Les *Nota* inscrits en marge s'amplifient souvent en *Nota valde*, pour devenir, au septième chapitre, des *Nota valde valde*³³⁸. On comprend, au vu de cette accentuation progressive, que le jugement du pape était suffisamment formé à ce stade pour qu'il se contente ensuite de survoler le texte, les mêmes annotations ne se retrouvant que dans les marges du dix-huitième chapitre. Il est pourtant revenu sur le texte d'une façon attentive, mais plus discrète, qui se signale par des notes de plus petit module, notamment afin de pointer avec approbation une « assez bonne moralité » à la fin du chapitre onze ou de proposer des corrections du texte³³⁹. C'est peut-être à l'occasion de cette seconde lecture que certains signes ont été inscrits, pour indiquer l'emplacement des deux premiers articles choisis par le pape – dont le deuxième est ici présenté comme « troisième article »³⁴⁰. Les passages correspondants

335. Borgh. 358, fol. 178ra : *Nota hec verba sunt in libellum de tribus sceleribus*. Ces mots s'y trouvent en effet : comparer QPE 8, J. Schlageter éd., p. 138 et A. Heysse éd., *Ubertini de Casali opusculum « Super tribus sceleribus »* dans *AFH*, 10, 1917, p. 125-127.

336. Borgh. 358, fol. 206rb : *Nota has responsiones dat Ub<ertinus> in lib<ellum> Ostendam vos fabricatores*, face à QPE 10, ad 6 (D. Burr, éd. Flood, p. 323). *Ostendam vos fabricatores* est cité dans Paris, BnF lat. 4246, fol. 45v (voir note suivante). L'existence de ce texte n'était connue que par l'inventaire de Raymond de Fronsac, *Sol ortus...* cit., 3, 1887, p. 12. Pour une mise au point sur l'ensemble de ces libelles rédigés en 1310-12, voir G. L. Potestà, *Ubertin de Casale*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, 16, Paris, 1992, col. 3-15.

337. Ces annotations ont été identifiées et présentées par P. Vian,

Appunti sulla tradizione manoscritta della « Lectura super Apocalipsim » di Pietro di Giovanni Olivi, dans *Editori di Quaracchi 100 anni dopo. Bilancio e prospettive*, A. Cacciotti, B. Faes de Mottoni (éd.), Rome, 1997, p. 373-409 (cf. p. 395-400).

338. Paris, BnF, lat. 713, fol. 85v, 86v, 87r.

339. *Ibid.*, fol. 126rb : *Nota satis bonam moralitatem usque infra in fine capituli*; fol. 63rb : *vel cervicositas* face à : *Tertius est nostre phantasie proterva et erronea curiositas* (ici, la correction suggérée est en même temps un commentaire ironique, remplaçant la « curiosité » par l'« entêtement »); fol. 147 : *vel callidius* face à *propter quod callidus sciet simulare multa ad religionem*.

340. *Ibid.*, fol. 10rb : *primus articulus* et les mots *usque* et *huc* de part et d'autre d'un trait vertical. Des signes de croix indiquent le début et la fin de la citation à prendre; fol. 48ra *articulus tertius* et indications *usque, huc*.

aux deux articles suivants sont pour leur part ornés de notes marginales datant de la première lecture du texte, sans que de nouveaux signes ne viennent encadrer des passages précis à extraire. Ce fait n'interdit donc pas de penser qu'un nouvel article doive être ajouté aux quatre déjà connus.

Pour conclure sur ce point, il reste à signaler l'existence d'une autre liste de « cinq articles » tirés de la *Lectura super Apocalipsim* qui ne semble pas entretenir de lien direct avec les articles extraits par le pape. Ce texte figure dans un important manuscrit florentin de la bibliothèque Laurentienne, à la suite du récit des derniers moments d'Olivi³⁴¹. Il apparaît également, dans une version augmentée de plusieurs interpolations, au sein d'une riche collection de textes prophétiques, confectionnée au fil des années par un juriste piémontais au milieu du XV^e siècle³⁴². Le fait que le dernier article de cette liste coïncide assez bien avec ce que Bonagrazia révèle du cinquième article choisi par Jean XXII peut être mis sur le compte du hasard. L'existence d'un tel document, dont l'origine et la signification restent à élucider – l'hypothèse d'un rapport avec le chapitre de Marseille en 1319 à laquelle pensait J. Koch n'étant pas à exclure –, témoigne que l'histoire posthume de l'œuvre d'Olivi conserve encore de nombreuses zones d'ombre.

CONCLUSIONS

Au terme d'un si long parcours, il y aurait peu de sens à tenter de résumer les résultats acquis pas à pas, à partir de l'examen de différentes strates d'annotations ou de la prise en compte de manuscrits oubliés. Il convient plutôt de s'arrêter tout d'abord sur la multiplicité des configurations rencontrées au cours de cette interminable procédure. Un débat récent a opposé Luca Bianchi et Alain Boureau sur l'utilité d'aborder la censure comme

un objet historique propre, un phénomène global qui aurait lourdement pesé sur la vie intellectuelle médiévale³⁴³. L'étude détaillée d'un seul cas, courant au fil d'un demi-siècle, suffit à montrer que la censure n'a pas un visage unique et que ses différentes incarnations peuvent facilement s'opposer entre elles. On a certes vu passer des formes familières dans l'histoire du contrôle doctrinal : dénonciation entre rivaux, sanctions disciplinaires et interdictions prononcées au sein d'un ordre religieux, condamnation de la part de la papauté d'Avignon après une large consultation d'experts. Mais on a surtout constaté que ces outils répressifs ne sont jamais employés de manière univoque. À chaque étape, leur usage a été largement surdéterminé par des arrières-pensées politiques et des considérations d'opportunité tactique. Dans leur mise en œuvre, on a pu observer des contresens flagrants, des accusations de mauvaise foi et quelques récupérations plus subtiles. Pour comprendre le sens de chacune des actions menées, il a été nécessaire de reconstituer leur contexte aussi finement que possible et de dévoiler les enjeux et les luttes de pouvoir qui s'y cachaient. C'est sans doute la première leçon générale qu'il faut tirer de cette enquête. Relire l'histoire intellectuelle à la lumière des opérations de censure est une perspective féconde, et même nécessaire, mais une telle démarche ne peut s'accomplir qu'en multipliant les études de cas qui révéleront à chaque fois la variété des significations que revêt la mise en œuvre des appareils répressifs.

L'un des principaux renouvellements de l'historiographie apporté par ce travail mérite également d'être médité un instant. Comme on l'a vu, de 1319 à 1322, Jean XXII n'a pas cédé aux sollicitations des dirigeants franciscains qui le pressaient de condamner définitivement le commentaire de l'Apocalypse d'Olivi. Ce retard était bien connu,

341. Florence, Bibl. Medicea Laurenziana, Plut. 31 sin 3, fol. 175rb-va. Rub. *Articuli abstracti de scriptis suis ab impugnatoribus*. Inc. *Primus est quod sextus status ecclesie...* Expl. : *electorum paucorum a diluvio duplicis antichristi*.

342. Turin, Bibl. Nazionale Universitaria, K2 IV 13, fol. 129v-131r. Rub. *Isti sunt quinque articuli extracti de apostila Petri Iohannis*. Inc. : *Primus est quod ecclesie sextus status...* Expl. : *Et non solum romanum imperium sed etiam, Francis ab eo devictis, obtinebit regnum Franchorum*. Je dois encore une fois la connaissance de ce document et la communication de sa reproduction à l'inlassable générosité de Robert Lerner. Dans l'attente d'une

étude plus complète de ce codex, voir G. Vinay, *Riflessi culturali sconosciuti del minoritismo subalpino*, dans *Bolletino storico bibliografico subalpino*, 37, 1935, p. 136-149; C. Morerod-Fattebert éd., R. E. Lerner introd., *Le Liber secretorum eventuum de Jean de Roquetaillade*, Fribourg, 1994, p. 103-104.

343. L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle* (cité n. 50), A. Boureau, *Théologie, science et censure* (cit. n. 125); L. Bianchi, *Un Moyen Âge sans censure? Réponse à Alain Boureau*, et A. Boureau, *Dialogue avec Luca Bianchi*, dans *Annales HSS*, 57, 3, 2002, p. 733-749.

mais il prend un autre sens dès lors que l'on met en lumière les pressions répétées de Bonagrazia et Michel de Césène. C'est alors la question de l'inaction pontificale qu'il convient de poser, à laquelle il est impossible de donner une réponse tranchée. La thèse d'un affrontement prémédité de longue date de la part du souverain pontife pourrait être maintenue, en attribuant cette lenteur au sens tactique de Jean XXII qui aurait attendu le moment propice pour lancer l'offensive contre les fondements de l'identité franciscaine en mars 1322. Mais si l'on comprend cette lenteur comme le banal fruit d'une routine bureaucratique, l'hypothèse de la préméditation s'effondre; dans un tel cas, le pape aurait été exaspéré de voir revenir devant lui, quatre ans plus tard, un dossier qu'il croyait réglé et auquel il aurait alors décidé d'apporter une réponse plus générale. Une telle lecture incite à la plus grande prudence face aux interprétations téléologiques de l'enchaînement des faits que les historiens sont trop facilement enclins à donner; elle amène également à soulever la question de l'accidentel et de l'imprévu dans les décisions politiques; elle conduit enfin à déplacer le niveau d'intelligibilité des affrontements d'idées (dont les censures ne sont qu'une forme autoritaire exacerbée), du plan de l'intention explicite des acteurs à celui d'une tectonique des configurations intellectuelles et politiques. C'est en ces termes qu'il conviendrait de reprendre plus systématiquement l'articulation entre le problème ecclésiologique posé par la dissidence des Spirituels et les différentes querelles et débats surgis au cours des années 1320. En revanche, l'examen des derniers rebondissements du procès posthume contre Olivi ne laisse place à aucune ambiguïté, comme on peut le rappeler pour finir.

La fin de la partie se serait donc jouée de la façon suivante. Au printemps 1324, alors que Bonagrazia cherchait à rapprocher la position des dirigeants franciscains de celle du pape en feignant de croire que *Cum inter nonnullos* était principalement dirigée contre la doctrine de l'usage pauvre, l'ap-

pel de Sachsenhausen lui procura une occasion en or de convaincre Jean XXII de reprendre le procès contre la *Lectura super Apocalipsim*, enlisé depuis près de cinq ans. Comme il l'écrivit l'année suivante dans ses *Allegationes*, laisser entendre que de grands personnages ne considèrent pas cet écrit hérétique reviendrait à accorder une grande faveur au duc de Bavière, dont l'appel contient de nombreuses erreurs issues de la Postille³⁴⁴. Durant l'été 1324, au moment où Ubertin était encore employé par Napoleone Orsini dans des tractations diplomatiques concernant les visées du roi d'Aragon sur la Sardaigne³⁴⁵, son antique adversaire travaillait à sa perte, en rassemblant les sources oliviennes mobilisées par l'appel du duc de Bavière, ainsi que d'autres lieux parallèles, dans un mémoire dont la remise au pape a sans doute convaincu ce dernier, après avoir répondu fortement à Louis de Bavière par la constitution *Quia quorundam mentes* (10 nov. 1324)³⁴⁶, d'entreprendre lui-même une nouvelle lecture du texte incriminé. Si, en 1317, Jean XXII n'avait pas voulu qu'Ubertin fût mêlé à la répression des frères languedociens (*Nolumus, nolumus quod intronmittatis vos*, sont les mots qu'Angelo Clareno met dans sa bouche³⁴⁷), en lui demandant d'assumer la défense d'une cause définitivement perdue, le pape avait cette fois décidé de sacrifier un pion qui avait pu avoir un temps son utilité mais dont la présence même à Avignon devenait maintenant embarrassante. En dépit de tous ses talents, Ubertin n'était pas de taille à inverser les manœuvres politiques en cours et empêcher qu'en réponse à l'offensive de Louis de Bavière, l'alliance entre les frères et le pontife ne se renoue à ses dépens. Il déposa donc devant Guillaume de Peyre Godin, expliquant une dernière fois de quelle façon les propos ambigus de son ancien maître devaient être compris et excusés. Profitant de cette aubaine, Bonagrazia déposa alors un acte d'accusation qui décrivait, d'une façon désormais imparable, Ubertin comme défenseur notoire d'une hérésie avérée qui serait bientôt formellement condamnée. Tandis qu'une

344. Bonagrazia, *Allegationes*, Paris, BnF, lat. 4190, fol. 40r : *Nec est parvipendendum, quod cum in appellatione ducis Bavarie inserantur multi errores contempti in postilla, si dicatur quod aliqui magni viri et docti sentiunt illa non esse heretica, magnus favor ex hoc dabitur appellationi et appellanti.*

345. H. Finke, « *Acta Aragonensia* ». Quellen zur deutschen, italienischen, französischen, spanischen, zur Kirchen – und Kulturgeschichte aus der diplomatischen Korrespondenz

Jaymes II (1291-1327), II, Berlin-Leipzig, 1908, p. 617, 674-675. H. Finke proposait de dater cette dernière lettre, dont le millésime n'est pas indiqué, de juillet 1325. Il faut sans doute l'avancer d'un an.

346. La bulle ne répond pas au fameux « excursus spirituel » de l'appel.

347. Angelo Clareno, *Historia...* cit., p. 290.

nouvelle série d'expertises étaient rendues, notamment par Jacques Fournier, sur les cinq articles extraits par le pape aussi bien que sur les « excuses » présentées par Ubertain, ce dernier préféra prendre les devants. Une bulle de septembre 1325 le décrit comme vagabond, en fuite dans les Alpes italiennes, les autorités franciscaines locales étant appelées à retrouver sa trace³⁴⁸. S'il est avéré qu'il a assisté au couronnement de Louis de Bavière à Rome, et collaboré avec Marsile de Padoue à la ré-

daction de la sentence de déposition du pape, *Gloriosus Deus*³⁴⁹, prononcée le 18 avril 1328, on peut penser qu'Ubertain n'aurait guère eu le cœur à accompagner l'empereur à Pise, rejoindre la troupe de Michel de Césène et ses amis. Contrairement à ce qu'imaginait Umberto Eco, il est difficile de croire que le Spirituel vagabond se serait réjoui de voir le ministre général, sur le point d'entrer à son tour en rébellion, s'approcher du monastère où il avait trouvé refuge.

Sylvain PIRON

348. *Bullarium Franciscanum*, V, p. 292, n. 587.

349. Le *Ludovicus Bavarus* d'Albertino Mussato, rédigé au moment des faits, mais à distance, signale le rôle joué à Rome par *Ubertainus de Casali Januensis Monachus, vir similiter astutus et ingeniosus*. L'hypothèse, souvent avancée, d'une confusion avec Jean de Jandun, a été définitivement réfutée par

C. Dolcini, *Marsilio e Ockham. Il diploma imperiale Gloriosus Deus, la memoria politica Quoniam scriptura, il Defensor minor*, dans id., *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fiescho a Guglielmo d'Ockham*, Bologne, 1988, p. 317-318, 329-333. Voir aussi, G. L. Potestà, *Marsilio e Ubertino da Casale*, dans *Medioevo*, 6, 1980, p. 449-466.

XVI

Un cahier de travail de l'inquisiteur Jean de Beaune

(avril-mai 2005)

Dans le premier volume de ses *Miscellanea*, paru en 1678, Étienne Baluze a publié un long ensemble de documents relatifs à la condamnation et la persécution des Spirituels et béguins de Languedoc¹. Cette publication constitue toujours une voie d'accès majeure pour aborder l'une des plus importantes dissidences religieuses du XIV^e siècle. On peut se demander s'il n'entraîne pas, de la part de l'érudit, une part de sympathie à l'égard de ce mouvement. Toutefois, l'oubli total dans lequel était tombée l'histoire des Spirituels, occultée par une répression particulièrement intense et sévère, aurait suffi à exciter l'intérêt d'un historien curieux de tout, et notamment de ce qui avait trait à la papauté avignonnaise.

Cette note se propose d'identifier les manuscrits employés par Baluze à cette occasion. La partie la plus substantielle du dossier qu'il a réuni provient, comme il l'indique, d'un « ancien manuscrit de l'inquisition de Carcassonne » qui a été détruit depuis lors. On montrera qu'il s'agissait d'un volume confectionné par l'inquisiteur dominicain Jean de Beaune, pour les besoins de son office, autour de 1320. Ce résultat permettra en retour de mieux comprendre la nature et l'origine des documents qui y ont été réunis et d'apporter de la sorte quelques lumières sur les premières procédures inquisitoriales menées contre ces groupes languedociens.

Un "ancien manuscrit de l'inquisition de Carcassonne"

Le manuscrit en question a pu être identifié par Yves Dossat, lors de sa reconstitution des archives des inquisitions de Toulouse et de Carcassonne². Une description physique, réalisée à l'occasion des copies effectuées dans ces mêmes archives, « par l'ordre et en présence de Messire Jean de Doat, conseiller du roi

¹ Stephanus Baluzius, *Miscellaneorum liber primus, hoc est Collectio veterum monumentorum quæ hactenus latuerant in variis codicibus ac bibliothecis*, Parisiis, Franciscus Miguët, 1678, p. 195-292 (désormais cité Baluze), reproduit à l'identique in Id., *Miscellanea*, éd. par G. B. Mansi, Lucca, 1762, t. 2, p. 247-270 (désormais cité Baluze-Mansi). Ces documents ont été abondamment exploités par les historiens, notamment Raoul Manselli, *Spirituels et béguins du Midi*, trad. de l'italien par Jean Duvernoy, Toulouse, Privat, 1989 (*Spirituali e beghini in Provenza*, Roma, 1959) et David Burr, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001.

² Yves Dossat, *Les crises de l'inquisition toulousaine au XIII^e siècle (1233-1273)*, Bordeaux, Impr. Bière, 1959, p. 52-53.

notre sire », en octobre 1669, le présente ainsi : « Livre composé de divers cahiers et pièces singulières, partie en papier et partie en parchemin, le tout couvert d'un parchemin, coté de lettres CCC »³. L'inventaire effectué lors du transfert de ce fonds de Carcassonne à Montpellier, après la mort du dernier inquisiteur, au début du XVIII^e siècle, décrit ce même volume dans les termes suivants : « Livre contenant plusieurs bulles des papes Jean et Boniface concernant l'office de l'inquisiteur et lettres de l'an 1320 dressées aux inquisiteurs pour faire enquête contre ceux qui invoquent les demons, les adorent et leur font hommage, et qui se servent des sacrements de l'Eglise pour faire des sortilèges et malefices, dans lequel Livre il y a deux actes de saint Dominique portant absolution en faveur de deux hérétiques qui avoient fait abjuration »⁴. Le principal document mentionné par cette analyse est une lettre du cardinal dominicain Guillaume de Peyre Godin, envoyée aux inquisiteurs de Toulouse et de Carcassonne peu avant la fameuse consultation demandée par Jean XXII sur la magie⁵. Il est possible que Jean de Beaune ait conservé dans ce recueil l'original de la lettre qui aurait ainsi été l'une de ces « pièces singulières » mentionnée dans la première description. Ce document ne figure pas au nombre de ceux qui ont été copiés par les notaires de la commission Doat, dont la liste a été établie par Yves Dossat. Outre les deux lettres de saint Dominique, ont été tirées de ce recueil quatorze bulles concernant l'inquisition ou les juifs, de Grégoire IX à Jean XXII, et deux lettres royales de Philippe IV et Charles IV. Ce dernier document, daté du 18 décembre 1322, est celui qui porte la date la plus récente ; il suggère déjà que le recueil a dû être constitué à l'époque où Jean de Beaune était inquisiteur (de 1316 à 1324).

Parmi les documents concernant la répression des Spirituels, Dossat ne signale la présence que de la seule *Littera magistrorum*, rapport de la commission des huit maîtres qui avaient examiné en 1318 une série d'extraits de la *Lectura super Apocalypsim* d'Olivi et avaient jugé soixante articles hérétiques ou erronés⁶. Pourtant, ce n'est pas cette seule *Littera*, mais bien le même ensemble que celui publié par Baluze en 1678 qui avait été copié neuf ans plus tôt par le greffier Gratian Capot⁷. Ces deux témoignages convergents permettront de dessiner assez précisément l'allure de cette partie du livre CCC.

³ Paris, BNF, Doat 37, fol. 81v.

⁴ Alexandre Germain, « Inventaire inédit concernant les archives de l'inquisition de Carcassonne », *Mémoires de la Société archéologique de Montpellier*, 4, 1855-1858, p. 305.

⁵ La lettre est éditée par Anneliese Maier, « Eine Verfügung Johans XXII über die Zuständigkeit der Inquisition für Zaubereiprozesse », *Archivum Fratrum praedicatorum*, 32, 1952, p. 226-227. L'ensemble du dossier a été étudié et édité par Alain Boureau, *Le pape et les sorciers. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (Manuscrit B.A.V. Borghese 348)*, Rome, École française de Rome, 2004.

⁶ Sur cette procédure, voir Josef Koch, « Der Prozess gegen die Postille Olivis zur Apokalypse », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 5, 1933, p. 302-315 ; Anneliese Maier, « Per la storia del processo contro l'Olivi », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 5, 1951, p. 326-339 ; Edith Pásztor, « Le polemiche sulla Lectura super Apocalypsim di Pietro di Giovanni Olivi fino alla sua condanna », *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo*, 70, 1958, p. 365-424 ; David Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993.

⁷ Paris, BNF, Doat 37, fol. 1-81v.

Trois documents préliminaires

Avant d'entrer dans l'examen de ces textes, il faut revenir sur la composition du dossier savamment agencé par Baluze. L'ensemble qui nous intéresse est précédé de trois autres documents, classés par ordre chronologique, destinés à illustrer les premières phases de la condamnation des Spirituels franciscains et des béguins de Languedoc. Le premier est la lettre par laquelle, le 6 novembre 1317, Jean XXII confirme par écrit à Michel Lemoine, inquisiteur franciscain de Provence, les instructions données de vive voix afin qu'il ait pleine autorité pour mener les poursuites contre vingt-cinq frères mineurs nommément cités, sans limitation territoriale ou temporelle⁸. Ces frères étaient ceux qui, après avoir été interrogés à ce propos par leur ministre général, Michel de Césène, refusaient encore d'obéir à la bulle *Quorundam exigit* du 7 octobre précédent. Cette lettre, *Super omnia desiderabilia*, a elle aussi été éditée à partir d'un « ancien manuscrit de l'inquisition de Carcassonne ». Il est compréhensible que l'inquisiteur de Carcassonne ait reçu après coup, pour information, une copie de ce courrier qui attribuait à l'inquisiteur de Provence une compétence universelle dans une affaire concernant des franciscains de Languedoc. Le plus probable serait que Jean de Beaune l'ait rangée aux côtés d'autres documents portant sur le même sujet, dans le livre CCC, mais rien ne permet de l'assurer.

Un manuscrit de la procuration de l'ordre franciscain

La pièce suivante publiée dans les *Miscellanea* est la fameuse sentence prononcée à Marseille par le même inquisiteur, Michel Lemoine, le 7 mai 1318, dans le cimetière de Notre-Dame des Accoules⁹. Baluze indique avoir publié cette sentence à partir d'un « ancien manuscrit de la bibliothèque de Colbert ». Le texte de cette sentence se trouve en effet dans le cod. Paris, BNF, lat. 4350, aux folios 48r-53r. Ce manuscrit a été utilisé et décrit sommairement pour la première fois par Franz Ehrle¹⁰. Il est composé de différents cahiers de papier de la première moitié du XIV^e siècle qui ont été réunis et reliés ensemble au moment où Colbert en a pris possession. La seconde partie du codex contient une série de documents émis par Boniface VIII et Benoît XI en 1303-1304¹¹.

⁸ Baluze, t. 1, p. 195-198 ; Baluze-Mansi, t. 2, p. 247-248. La même lettre est reprise in Conrad Eubel, *Bullarium franciscanum*, Roma, 1898, t. 5, p. 132-133 et Jean-Marie Vidal, *Bullaire de l'inquisition française au XIV^e siècle*, Paris, 1913, p. 35-37. Une lettre ultérieure dans laquelle Michel Lemoine fait référence à cette commission spéciale est publiée par Vidal, *Bullaire...*, p. 38-39.

⁹ Baluze, p. 198-211 ; Baluze-Mansi, p. 248-251. Le document est republié ici même : Michael Monachus, « [Inquisitoris sententia contra combustos in Massilia](#) », *Oliviana*, 2, 2006.

¹⁰ Franz Ehrle, « Des Ordensprocurator Raymund von Fronsac Actensammlung zur Geschichte der Spiritualen », *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 3, 1887, p. 2-3. Cette partie des manuscrits latins de la BNF ne bénéficie pas encore d'un catalogue moderne.

¹¹ De Boniface VIII : *Affuit tempus* (discours de confirmation d'Albert de Habsbourg, 30 avr. 1303, éd. par A. Niemeier, *Untersuchungen über die Beziehung Albrechts I. zu Bonifaz VIII*, Berlin, 1900, p. 114-118) ; *Spectator omnium* (excommunication du roi de Bohême, 30 mai 1303). De Benoît XI : *Superni dispositione* (nov. 1303) ; *Inter cunctas* (17 fév. 1304) ; *Flagiciosum scelus* (8 juin 1304). Ces cahiers sont écrits sur papier sans filigrane, différent du papier employé dans la première partie du codex.

La première partie du volume constitue un très riche dossier relatif à l'hérésie et la persécution des Spirituels. Elle s'ouvre précisément par *Sol ortus*, le célèbre catalogue des documents retraçant l'histoire de ces « sectes » et de leur répression, dressé en 1318, peu après le bûcher de Marseille, par le procureur de l'ordre franciscain, Raymond de Fronsac. Le texte d'introduction est dédié à Jean XXII, décrit comme un soleil levant dissipant les ténèbres des rebelles¹². *Sol ortus* est pour l'essentiel une présentation triomphale des archives de la procuration de l'ordre, mises en ordre pour être offertes au souverain pontife afin de célébrer l'anéantissement de cette « secte » pernicieuse. Le manuscrit parisien offre une version fragmentaire de ce dossier, puisqu'il ne contient qu'une dizaine des pièces mentionnées dans le catalogue. On y trouve en premier lieu un mémoire de Raymond de Fronsac, encore inédit à ce jour, résumant les argumentations tenues par la communauté de l'ordre et ses adversaires devant Clément V¹³. Viennent ensuite les bulles prises à l'issue du concile¹⁴, une lettre signée par trois cardinaux, datée du 22 avril 1317, appelant les frères du couvent de Narbonne à l'obéissance¹⁵, la bulle *Quorundam exigit* du 7 octobre 1317 suivie de l'interrogatoire d'une vingtaine de frères mené par Michel de Césène au cours du même mois¹⁶, et enfin la sentence prononcée par Michel Lemoine en mai 1318. Les derniers documents concernent les spirituels italiens réfugiés en Sicile. Ils sont suivis des bulles *Gloriosam ecclesiam* (23 janvier 1318) et *Sancta romana* (30 décembre 1317) qui visaient précisément ces fugitifs¹⁷. Il paraît très probable que ces cahiers proviennent, de façon plus ou moins directe, des archives de la procuration de l'ordre franciscain.

Pour en revenir au dossier publié par Baluze, le troisième document qui y figure a pour sa part été tiré des archives de l'archevêché de Narbonne. Ces archives ont été dispersées lors de la Révolution française et l'original est donc irrémédiablement perdu. Ce document témoigne de la première condamnation de béguins prononcée en Languedoc, par Jean de Beaune. Il ne s'agit pas cette fois de la sentence de l'inquisiteur, mais du procès-verbal de son exécution, le 14 octobre

¹² Cf. Franz Ehrle, « Des Ordensprocurator... », p. 7-32 (cité *supra* n. 10). Une copie du XVII^e siècle a été retrouvée par la suite : Roma, Archivio S. Isidori de Urbe, n. 42, p. 196-228, cf. Livarius Oligier, « De novo codice collectionis Actuum fr. Raymundi Fronsiaci Ordinis Procuratoris », *Archivum franciscanum historicum*, 7, 1914, p. 159-160.

¹³ Inc. *Sapientia edificavit domum*, expl. *non ficte zelamus regula observantiam quam vovemus*, Paris, BNF lat. 4350, fol. 18r-31v, décrit in *Sol ortus*, p. 24, cap. 36 (copie in Roma, Archivio S. Isidori de Urbe, n. 42, p. 230-264).

¹⁴ *Fidei catholicae fundamento*, Paris, BNF lat. 4350, fol. 32r-33r ; et *Exivi de paradiso*, fol. 33r-40r.

¹⁵ Lettre des cardinaux Vital du Four, Jacques de Via et Napoleone Orsini, fol. 40r-40v. Elle a été publiée par Ferdinand Delorme, « Constitutiones provinciae Provinciae », *Archivum franciscanum historicum*, 14, 1921, p. 432-433, qui signale sa présence dans le manuscrit Auch, Bibliothèque municipale, 49.

¹⁶ Paris, BNF lat. 4350, fol. 44v-47v, éd. par Raoul Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma, 1959, p. 291-296. Comme le remarque Louisa Burnham, « *So Great a Light, So Great a Smoke.* » *The Heresy and Resistance of the Beguins of Languedoc (1314-1330)*, Evanston (IL), Northwestern University, 2000, Ph.D., p. 113, n. 61, les extraits préservés ici ne représentent que deux journées de ces interrogatoires qui ont probablement duré plus longtemps.

¹⁷ Lettre des cardinaux aux archevêques de Sicile, *Serpent interdum*, Paris, BNF lat. 4350, fol. 53r-54v ; Lettre de Jean XXII à Frédéric III, *Pridem et post salutationis*, fol. 54v-55v, *Gloriosam ecclesiam*, fol. 55v-62r, *Sancta romana*, fol. 62r-64r.

1319, dans le cimetière de l'église Saint-Félix de Narbonne, l'archevêque et l'inquisiteur remettant les trois condamnés au bras séculier, en la personne de Jean de Forez, réformateur général de Languedoc¹⁸. En retenant ce document, Baluze a pu partiellement compenser la perte du registre contenant les premières sentences de Jean de Beaune, avant celles rendues à Lodève en juillet 1323¹⁹. Seul le dossier de travail contenu dans le volume CCC peut renseigner sur l'activité de l'inquisiteur au cours des années précédentes, ce qui rend son témoignage plus précieux encore.

Les cahiers de l'inquisiteur

La *Littera magistrorum* occupe la plus grande partie de ce dossier. À défaut d'une sentence prononcée par le pape contre la *Lectura super Apocalypsim*, ce document permettait aux inquisiteurs de qualifier d'hérétiques des éléments doctrinaux issus d'un ouvrage essentiel aux yeux des groupes qu'ils pourchassaient. Michel Lemoine, dans son sermon général du 7 mai 1318, associant dans sa réprobation les écrits d'Olivi aux erreurs des Spirituels condamnés, mentionnait déjà l'existence d'une telle commission. Pour sa part, Bernard Gui, également destinataire de cette lettre en tant qu'inquisiteur de Toulouse, ne dit l'avoir vue et touchée qu'en 1319²⁰.

Une consultation de Michel Lemoine

Baluze écrit qu'un autre document était « ajouté » à la suite du jugement des maîtres. En effet, le copiste de Doat n'introduit pas le moindre signe de séparation, ni même de ponctuation, pour les distinguer, ce qui reflète probablement l'état du manuscrit. Ce texte, dépourvu de tout titre, est une autre consultation par laquelle il est demandé à douze maîtres en théologie et en droit canon s'il est hérétique de refuser d'obéir à la bulle *Quorundam exigit* et d'affirmer que le pape n'avait pas le pouvoir de faire cette bulle²¹. Tous expriment, en quelques phrases ou quelques mots, l'évidence de l'hérésie et apposent leurs sceaux au document.

¹⁸ Baluze, p. 211-213 ; Baluze-Mansi, p. 257-258. Les trois condamnés sont Magtarellus de Brandis (ou Mai de Blandisio), Petrus sartor de Fraxino (de Franchis) et Bernardus Raymundus de Monesco de Tholosa. Voir Louisa A. Burnham, « [A Proposopography of the Beguins and Spiritual Friars of Languedoc](#) », *Oliviana*, 2, 2006.

¹⁹ Doat 28, fol. 3r-36r. Une transcription de ce registre, due à Jean Duvernoy, est disponible sur le site <http://jean.duvernoy.free.fr> (mis en ligne en avril 2003, consulté le 30 avril 2005).

²⁰ Bernard Gui, *Practica Inquisitionis Heretice pravitatis*, éd. par C. Douais, Paris, Picard, 1886, p. 265-266.

²¹ Doat 37, fol. 58r-62r ; Baluze, p. 272-276 ; Baluze-Mansi, p. 270-271. Le document a été reproduit, sans raison véritable, in H. Denifle & E. Châtelain, eds, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1891, t. 2, p. 215-217 (avec indication de provenance erronée des archives de l'archevêché de Narbonne), cité par Conrad Eubel, ed., *Bullarium franciscanum*, Roma, 1898, t. 5, p. 130-131, n. 1. Les signataires sont Vital du Four card. OFM, Bérenger de Landorre card. OP, Guillaume de Laudun OP, Déodat év. de Castres, Raymond év. de Saint-Flour, Guido Terreni OCarm, Enrico del Carretto, év. de Lucques OFM, Michel de Césène min. gen. OFM, Arnaud Royard OFM, Durand de Saint-Pourçain, év. du Puy OP, Laurent l'Anglais OSB, Jacques de Thérines abbé de Pontigny Ocist.

David Burr, suivi par Patrick Nold et William Jordan²², considère que ces questions ont été posées par Jean XXII. Raoul Manselli avait pourtant bien vu que cette consultation appartenait à la procédure inquisitoriale menée par Michel Lemoine²³. La présence, en dernière position des signataires, de l'évêque de Marseille, Raymond Robaud, ne laisse subsister aucun doute. L'évêque est sollicité, conformément au décret *Multorum querela* pris lors du concile de Vienne, pour intervenir dans un procès en inquisition mené dans son diocèse. Michel Lemoine le confirme sans détour. Dans sa sentence, il dit avoir demandé l'avis de nombreux évêques, prélats et maîtres en théologie qui ont lu les articles, ont jugé l'un après l'autre de leur caractère hérétique et ont finalement apposé leur sceau au document ; l'évêque de Marseille a ensuite fait de même²⁴.

En examinant les activités des différentes personnes mentionnées dans ce texte, on parvient à reconstituer l'enchaînement des faits. Après avoir mené les interrogatoires à Marseille, Michel Lemoine a dû venir à Avignon, en février ou mars 1318, demander leur appui à toutes les personnalités importantes qu'il a pu y rencontrer, tel Durand de Saint-Pourçain, récemment nommé évêque du Puy²⁵. Il est ensuite retourné à Marseille pour accomplir de nouveaux actes de procédure, avant de revenir encore une fois à Avignon pour faire lire en consistoire les dernières dépositions des inculpés, puis de retourner à Marseille pour prononcer leur condamnation.

En dépit de leur différence de nature, les deux consultations copiées l'une après l'autre dans les cahiers de Jean de Beaune ont connu un usage identique. Ce sont les deux définitions magistrales sur lesquelles se sont effectivement appuyés les inquisiteurs pour définir l'hérésie des béguins. En raison de cette proximité, Bonagrazia de Bergame tend à les confondre ou les amalgamer, quelque temps plus tard, en parlant de « douze maîtres » à qui le pape aurait confié l'examen du commentaire de l'Apocalypse²⁶.

Notes de Jean de Beaune

Le document suivant que publie Baluze, sous le titre *Aliud scriptum contra doctrinam in articulis illis traditam* est une série de notes anonymes. Gratian Capot

²² David Burr, *The Spiritual Franciscans...*, p. 197-198 ; Patrick Nold, *Pope John XXII and His Franciscan Cardinal. Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversy*, Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 175 ; William C. Jordan, *Unceasing Strife, Unending Fear. Jacques de Thérines and the Freedom of the Church in the Age of the Last Capetians*, Princeton University Press, 2005, p. 88-92. Je suis reconnaissant à Patrick Nold de m'avoir signalé ces pages et de m'avoir indiqué que la même erreur d'appréciation avait été commise par Noël Valois, « Jacques Duèse, pape sous le nom de Jean XXII », *Histoire littéraire de la France*, 34, 1914, p. 432 ; et par Charles Langlois, « Arnaud Roiard, frère mineur », *Histoire littéraire de la France*, p. 463. La publication de cet avis dans *le Chartularium Universitatis Parisiensis* est la principale source de ce malentendu.

²³ Raoul Manselli, *Spirituels et béguins du Midi*, p. 144, n. 19.

²⁴ Voir Michael Monachus, « [Inquisitoris sententia contra combustos in Massilia](#) », *Oliviana*, 2, 2006, § 9-10.

²⁵ Michael Bihl, « Formulae et documenta e cancellaria fr. Michaelis de Caesena, O.F.M. minister generalis 1316-1328 », *Archivum franciscanum historicum*, 23, 1930, p. 118-119.

²⁶ Bonagrazia commet deux fois la même erreur, in *Allegationes super articulis*, Paris, BNF, lat. 4190, fol. 40r et *Articuli probationum contra fratrem Vbertinum de Casali*, Baluze-Mansi, p. 276.

les copie à nouveau dans la continuité du texte précédent²⁷. Comme on peut l'établir assez facilement, elles doivent être attribuées à Jean de Beaune²⁸, dominicain bourguignon, inquisiteur de Carcassonne de 1316 à 1324. Ces notes datent en effet des années 1320-1321 et sont assurément de la main d'un inquisiteur. Leur auteur commente les événements récents. Après avoir rappelé le bûcher de Marseille, il mentionne la fuite de rebelles apostats. Condamnés à des peines de prison après avoir abjuré, ils avaient rejoint « les peuples infidèles », laissant derrière eux un document qui justifiait leur action et promettait leur retour victorieux après la mort de Jean XXII²⁹. Ce texte était transmis dans une lettre de Michel Lemoine, envoyée de Marseille en 1318, que l'auteur des notes entendit lire alors à Avignon (« quam vidimus et audivimus legi et recitari »)³⁰.

Les pages suivantes reproduisent sept articles particulièrement frappants de la *Littera magistrorum* dont il est rappelé qu'elle figure « dans les cahiers précédents »³¹. Cet indice suffit à identifier le rédacteur de ces notes avec le possesseur du volume qui n'était autre que l'inquisiteur lui-même. La date à laquelle il écrivait se laisse déduire de la dernière phrase de ce texte. Jean de Beaune conclut en rappelant qu'en raison de ces erreurs, de nombreux frères mineurs et tertiaires franciscains, de même qu'un carme apostat, ont été condamnés et brûlés, par des prélats et des inquisiteurs, à Narbonne et dans sa province, dans les années 1318, 1319 et 1320³².

Louisa Burnham a pu reconstituer la chronologie de ces condamnations, en s'appuyant sur un martyrologe des béguins conservé à Wolffenbütel : après les bûchers de Marseille (mai 1318) et de Narbonne (octobre 1319), d'autres exécutions ont eu lieu à Capestang (octobre 1319 et mai 1320), Béziers (juin 1320 et janvier 1321) et Agde (date inconnue)³³. La note a donc très probablement été rédigée avant les exécutions de Pézenas et Lunel, à l'automne 1321. La

²⁷ Doat 37, fol. 62v-66v ; Baluze, p. 272-276 ; Baluze-Mansi, p. 271-272.

²⁸ Sur ce personnage sans grand relief, l'article de Marc Sagot, « L'inquisition de Carcassonne. Jean de Beaune (1316-1324), un inquisiteur ordinaire », in Laurent Albaret, dir., *Les inquisiteurs. Portraits de défenseurs de la foi en Languedoc (XIII^e-XIV^e)*, Privat, Toulouse, 2001, p. 119-129, n'apporte guère de neuf et ne connaît pas de première main les quelques écrits de l'inquisiteur.

²⁹ « ... transierunt ad gentes infideles, reliquentes in scripti ea qui sequuntur, videlicet quod ipsi non dimittebant ordinem sed parietes, non habitum sed pannum, non fidem sed corticem, non ecclesiam sed synagogam coecam, non pastorem sed devorantem, quod sicut post mortem Antichristi persecutores fidelium exterminabuntur qui fuerunt ex parte eius a vere Christi fidelibus et ministris, sic mortuo isto Papa videlicet Joanne 22, nos et socii nostri fideles Christi nunc persecutionem ab adversariis Christi sustinentes apparebimus et de omnibus adversariis reportabimus victoriam et ipsis exterminatis per reprobationem et revocationem iniquorum processum et sententiarum factorum et factarum contra nos, immo postius contra Christum et contra vitam et perfectionem et evangelium eiusdem Christi sanctum. » (Doat 37, fol. 63 ; Baluze-Mansi, p. 272.)

³⁰ Cette lettre ne correspond à aucune des trois lettres de Michel Lemoine envoyées immédiatement après le bûcher de Marseille, que mentionne Raymond de Fronsac in *Sol ortus*, p. 31.

³¹ Doat 37, fol. 66r : « Predictos igitur articulos et alios in precedenti quaternos plenius expressos octo magistri in theologia ante similiter nominati iudicaverunt esse haereticos. »

³² « Pro quibus erroribus et haeresibus substinendis quamplures existentes de dicto ordine fratrum minorum quam de tertio ordine beati Francisci et etiam unus apostata de ordine Carmelitarum fuerint sub annis domini millesimo trecentesimo decimo octavo et decimo nono et vicesimo tam Narbonae quam in ejus provincia tamquam haeretici condemnati et combusti per sententias praelatorum et inquisitorum. » (Doat 37, fol. 66-66v ; Baluze-Mansi, p. 272.)

³³ L. A. Burnham, "So Great a Light...", Appendice B, p. 321-322.

formulation employée dans la note suggère que l'inquisiteur n'a pas rendu lui-même chacune de ces sentences. Au lieu d'être seulement associés au jugement de l'inquisiteur, conformément au canon du concile de Vienne, différents évêques de Languedoc semblent avoir eux-mêmes conduit les poursuites jusqu'à leur terme.

Leur intervention directe à ce stade de la répression des Spirituels et des béguins est d'ailleurs indirectement attestée. Jean XXII avait en effet écrit en septembre 1318 aux évêques de Béziers et de Maguelonne (comme, sans doute, à tous leurs collègues de Languedoc), pour leur demander de lui notifier aussitôt les résultats de leurs enquêtes sur les béguins³⁴. Pour sa part, on sait que Jean de Beaune a mené en personne une procédure à Narbonne au cours de l'année 1321 qui a abouti à la condamnation au bûcher de vingt et un béguins, exécutés en février 1322. Ce procès a connu un retentissement considérable. Au cours de la consultation des experts que l'inquisiteur était tenu de rassembler avant de prononcer sa sentence³⁵, le lecteur franciscain de Narbonne, Bérenger Talon, s'est opposé à l'inquisiteur dominicain en refusant de considérer la pauvreté du Christ et des apôtres comme un point de doctrine hérétique, déclenchant ainsi une controverse qui allait occuper toute la chrétienté latine au cours des deux années suivantes. Pour risquer une simple conjecture, on peut envisager l'hypothèse que les cahiers de travail de Jean de Beaune que nous examinons ici aient été initialement composés lors de la préparation du procès de 1319, puis complétés à l'occasion de ce second procès narbonnais³⁶.

Un chapitre de Bernard Gui

Le texte qui suivait était le seul à porter à un titre, que le copiste de Doat transcrit en majuscules : *Contra beguinos et fratres minores qui dicuntur Spirituales*³⁷. Ce traité n'est autre qu'un chapitre de la troisième partie de la *Practica Inquisitionis* de Bernard Gui³⁸. Raoul Manselli a bien fait ressortir le caractère haineux et virulent de ces pages³⁹. Il n'a peut-être pas assez souligné ce qui distingue ce texte des autres passages que l'inquisiteur de Toulouse consacre, dans son manuel, aux Spirituels et béguins. Les deux autres exemples de sermons généraux contre cette catégorie d'hérétiques, présentés juste avant dans cette

³⁴ C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, t. 5. n. 340, p. 157 ; Auguste Coulon, *Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII (1316-1334) relatives à la France, extraites des registres du Vatican*, Paris, 1906, t. 1, n. 726, col. 623, signalé par Vidal, *Bullaire...*, p. 42-43. On peut remarquer que le jour précédent, Jean XXII avait signé la lettre confiant à Bertrand de la Tour et Bernard Gui une mission diplomatique auprès du roi de France et du comte de Flandres (Coulon, *Lettres secrètes*, n. 710, col. 608-611). Il est vraisemblable que l'un ou l'autre ait profité de cette rencontre avec le pape pour attirer son attention sur la situation languedocienne.

³⁵ Sur cette procédure, voir Célestin Douais, « La formule *Communicato bonorum virorum consilio* des sentences inquisitoriales », in *Compte rendu du Quatrième congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg (Suisse)*, Fribourg, 1898, p. 1-55.

³⁶ James B. Given, *Inquisition and Medieval Society. Power, Discipline and Resistance in Languedoc*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1997, p. 192, remarque le peu de zèle de Jean de Beaune.

³⁷ Doat 37, fol. 66v-74v ; Baluze, p. 276-284 ; Baluze-Mansi, p. 272-274.

³⁸ Bernard Gui, *Practica Inquisitionis Heretice pravitatis*, tertia pars, 39, p. 145-150 (cité *supra* n. 20).

³⁹ Raoul Manselli, *Spirituels et béguins...*, p. 140-141, qui signale la présence de ce fragment chez Baluze, p. 150, n. 71.

troisième partie de la *Practica*, de même que la longue description des béguins et de leurs croyances donnée dans la cinquième partie, ont en commun de s'appuyer sur des dépositions recueillies par Bernard Gui lui-même. On peut d'ailleurs aisément le constater en comparant ces pages au recueil des sentences du même inquisiteur⁴⁰.

Rien de tel ici. Ce modèle de sermon général est écrit par quelqu'un qui n'a jamais vu le moindre béguin et qui ne connaît des Spirituels que la seule condamnation prononcée par Michel Lemoine et la consultation qui la précède. L'ensemble du texte brode et enjolive les principaux points de la sentence de Marseille, parfois citée *verbatim*, en déduisant de ces prémisses des erreurs imaginaires. Ainsi, l'identité de la règle franciscaine et de l'évangile conduit à imputer à cette secte « pernicieuse, pestifère, apostate et hérétique » la vénération d'un cinquième évangile, thèse qu'aucun béguin n'a jamais confessée. La phrase introductive de ce chapitre le présente comme un développement adventice (*Incidenter colligitur sub compendio fundamentum erroris secte illius...*). Il reste à déterminer l'ouvrage dont ces pages étaient une incidente ; il pourrait éventuellement s'agir d'une première rédaction de la *Practica*. Quoi qu'il en soit, ce morceau est assurément antérieur aux interrogatoires de béguins de Belpèch menés par Bernard Gui en mars 1322.

Une lettre de Jean de Beaune à un évêque languedocien

Pour finir, il reste à examiner un dernier document⁴¹. Baluze proposait déjà de l'attribuer à Jean de Beaune, en se fondant probablement sur les circonstances de cette lettre, exposées dans son paragraphe initial. Une personne dont le nom n'est pas dévoilé, sans doute un évêque de Languedoc, avait soumis au pape des questions concernant la définition de l'hérésie des Spirituels et des béguins. Jean XXII lui fit dire, par l'intermédiaire de l'évêque de Lodève, de s'adresser sur ces points aux inquisiteurs de Carcassonne ou de Toulouse. L'inquisiteur qui entreprend enfin de répondre à ces « doutes » expose les « fondements de l'erreur » de ces groupes en des termes si différents de ceux employés par Bernard Gui, dans le document précédent ou dans les autres passages de la *Practica*, qu'il ne peut s'agir que de son collègue de Carcassonne. Pour sa part, l'évêque de Lodève est certainement Jacques de Concotz, dominicain quercynois, confesseur de Jean XXII, titulaire de ce siège de 1318 à 1322 avant d'être nommé archevêque d'Aix⁴².

Quant au destinataire de cette lettre, rien ne permet de l'identifier plus précisément. Il s'agit probablement de l'un des prélats à qui le pape réclamait, en 1318, des nouvelles de leurs enquêtes. Confronté à des suspects dont les réponses et les comportements l'intriguent, il demande des instructions pour juger des cas de cette nouvelle hérésie, plus précises que les seuls documents liés à la condamnation de Marseille (consultation et sentence) qui avaient dû lui être transmis.

⁴⁰ Philippus a Limborch, *Historia Inquisitionis cui subjungitur Liber Sententiarum Inquisitionis Tholosanae. Ab anno Christi MCCCVII ad annum MCCCXXIII*, Amstelodami, apud Henricum Wetstenium, 1692 ; nouvelle édition et traduction, Annette Palès-Gobilliard, *Le Livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui (1308-1323)*, Paris, CNRS éditions, 2002.

⁴¹ Doat 37, fol. 74v-81v ; Baluze, p. 285-292 ; Baluze-Mansi, p. 274-276.

⁴² Sur ce personnage, voir Alain Boureau, *Le pape et les sorciers...*, p. XIII-XIV, 34-43.

Particulièrement intéressants sont les passages où l'inquisiteur fait allusion à des stratégies de réponses équivoques auxquelles lui-même paraît avoir été personnellement confronté⁴³. Les derniers paragraphes, consacrés aux procédures d'abjuration suivies à Carcassonne (« apud nos »), s'achèvent par un renvoi à « un autre cahier » dans lesquels l'interlocuteur trouvera certains cas traités plus amplement, illustrant ainsi la collaboration nouée entre les évêques et l'inquisiteur.

Plus généralement, tout l'intérêt de ces cahiers de travail de Jean de Beaune est de faire apparaître les échanges entre les différentes instances chargées de la répression d'une hérésie, au moment précis où sa définition cristallise. En leur associant la première sentence rendue par l'inquisiteur de Provence, document primordial de cette élaboration, précédée de la commission donnée à Michel Lemoine et suivie par l'exécution de la première condamnation prononcée en Languedoc, Étienne Baluze n'a pas constitué un ensemble factice. Il a rassemblé une documentation dotée d'une forte cohérence interne qui gagne à être lue dans son intégralité. Les documents suivants édités dans les *Miscellanea* complètent intelligemment ce dossier, puisqu'il s'agit de deux textes importants concernant Ubertin de Casale : le premier est une version de son avis rendu lors de la consultation par Jean XXII sur la pauvreté du Christ et des apôtres⁴⁴. Le second contient quelques articles d'une procédure menée contre lui par Bonagrazia de Bergame⁴⁵. Comme l'a montré Eva Wittneben, ce dernier item, ainsi que trois autres documents présents dans les *Miscellanea*, a été publié à partir d'un manuscrit de la bibliothèque de Colbert (Paris, BnF, lat. 4246) de façon fragmentaire⁴⁶.

⁴³ Sur ce point, voir Jean-Pierre Cavaillé, « L'art des équivoques : hérésie, inquisition et casuistique. Questions sur la transmission d'une doctrine médiévale à l'époque moderne », *Médiévales*, 43, 2002, p. 119-144.

⁴⁴ Cf. Charles T. Davis, « Ubertino da Casale and his Conception of Altissima paupertas », *Studi Medievali*, ser. 3, 22, 1981, p. 1-56.

⁴⁵ Eva Luise Wittneben, *Bonagratia von Bergamo. Franziskanerjurist und Wortführer seines Ordens im Streit mit Papst Johannes XXII*, Leiden, Brill, 2003, propose de dater ce texte des années 1324-1325, en révisant la datation de 1319 proposée par Livarius Oliger, « Fr. Bonagratia de Bergamo et eius Tractatus de Christi et apostolorum paupertate », *Archivum franciscanum historicum*, 22, 1929, p. 292-335, 487-511. J'avais accepté sans critique suffisante cette datation erronée in « Bonagrazia de Bergame, auteur des *Allegationes* sur les articles extraits par Jean XXII de la *Lectura super Apocalipsim* d'Olivé », in A. Cacciotti & P. Sella, eds, *Revirescunt chartae, codices, documenta, textus. Miscellanea investigationum medioevalium in honorem Caesaris Cenci OFM collecta*, Roma, Edizioni Antonianum, 2002, vol. 2, p. 1065-1087.

⁴⁶ Eva Luise Wittneben & Roberto Lambertini, « Un teologo francescano alle strette. Osservazioni sul testimone manoscritto del processo a Francesco d'Ascoli », *Picenum Seraphicum*, 18, 1999, p. 97-122 (p. 98-102) ; les autres documents concernent des procès contre Francesco della Giovanna, associé de Marsile de Padoue, et Francesco d'Ascoli et Pierre de la Palud.

XVII

Bonagrazia de Bergame, auteur des *Allegationes* sur les articles extraits par Jean XXII de la *Lectura super Apocalipsim* d'Olivi

(juin-juillet 2000)

À la fin de l'été 1329, Francesco Bartoli, lecteur au couvent de Borgo San Sepolcro, rallié à Michel de Césène, se retira à La Verna d'où il tenta d'organiser les derniers soutiens toscans à la cause du ministre général rebelle. Au cours des semaines suivantes, cherchant à montrer à ses frères indécis que la situation présente réunissait les caractères des grandes tribulations prophétisées par saint François, il prit appui sur un long passage du commentaire sur l'Apocalypse de Pierre de Jean Olivi - lequel, précisa-t-il, avait prédit tous les événements récents plus de quarante ans auparavant¹. Rattrapé au mois de janvier suivant par l'inquisition, Francesco prit le soin d'indiquer à ses interrogateurs que l'autorisation de lire et d'utiliser cet ouvrage prohibé lui avait été personnellement donnée par Michel de Césène². Si ce dernier détail est exact, il témoignerait d'un moment de flottement dans l'attitude du ministre général en fuite à l'égard du théologien languedocien. Quoi qu'il en soit, Bonagrazia de Bergame n'a guère tardé à remettre les choses au point en rédigeant un long mémoire, connu sous le titre de *Series condemnationum et processum contra doctrinam et sequaces Petri Ioannis Olivi*, dont la date exacte nous échappe mais qui visait assurément à prévenir tout usage des textes d'Olivi dans le camp michaéliste, en rappelant les différentes censures qu'ils avaient subies et les principales hérésies qu'ils contenaient³. La ligne définie de la sorte par Bonagrazia paraît avoir prévalu par la

¹ Angelo MERCATI, *Frate Francesco Bartoli d'Assisi Michaelista e la sua ritrattazione*, AFH, 20 (1927) 260-304, cf. 280 : « et ponuntur predictae rationes in postilla super Apocalipsim licterati lectoris Petri Iohannis, que omnia predixit iam sunt plus xl anni completi in apertione sexti sigilli. »

² *Id.*, 301 : « Item dixit dictus frater Franciscus iuramento suo quod apostilla cuius supra scriptum est tenor, que prius reprobata fuit per ordinem minorum in capitulo Marsilie, et postea dampnata extitit per dominum nostrum, ipse frater Franciscus nolebat legere nec scribere neque super ea studere, nisi quod dictus frater Michael olim generalis misit sibi licteram de Pisis, quod posset eam legere et scribere pro se et pro aliis ». L'autorisation écrite donnée par Michel de Césène devrait être antérieure à la venue de Francesco à Pise où il dit (*id.*, 270-271) avoir séjourné en compagnie de Michel et de Bonagrazia de Bergame, en mars-avril 1329, jusqu'à leur départ.

³ L. AMOROS ed., *Series condemnationum et processum contra doctrinam et sequaces Petri*

suite à Munich, comme en témoigne une remarque célèbre de Guillaume d'Ockham dans le *Dialogus*. Abordant la légitimité de la condamnation d'Olivi prononcée par le chapitre général de Marseille en 1319 - contestable dans la mesure où l'ordre ne pouvait se prévaloir d'aucune autorité dogmatique propre - Ockham signale qu'il ne peut en vérifier le bien-fondé puisque "ceux de l'ordre" ne veulent pas lui communiquer les textes incriminés⁴. La même stratégie du silence s'est également appliquée à l'égard d'Ubertin de Casale dont le nom n'est pas davantage évoqué - ni dans un sens, ni dans l'autre - par la propagande michaéliste.

Il est bien évidemment impossible d'accepter sans réserves la déposition de Francesco Bartoli qui avait tout intérêt à rejeter la responsabilité de ses lectures imprudentes sur le ministre général. On peut toutefois mettre en évidence une inflexion sensible dans l'attitude de Michel de Césène et de son entourage à l'égard du cas Olivi. La récente édition de la chronique de "Nicolas Minorite" procurée par Gedeon Gál (†) et David Flood a très justement choisi d'éditer l'*Appellatio in forma maiore*, publiée à Pise par Michel de Césène le 18 septembre 1328, d'après une copie authentique de l'appel, maintenant conservée à l'Archivio Segreto Vaticano (Collectoriae 276/A). Comme l'a montré Hans-Jürgen Becker, ce fascicule d'une trentaine de feuillets figurait à l'origine dans un volume de travail de Bonagrazia de Bergame (Vat. lat. 4009), lequel, amputé de ces feuillets, a servi par la suite de matériau au rédacteur de la chronique (sans doute Nicolas de Freising)⁵. La collation des manuscrits n'a révélé qu'une seule intervention éditoriale d'importance à la faveur de laquelle le texte retenu dans la chronique fait disparaître le seul passage de l'appel concernant la condamnation posthume d'Olivi. Dans la dernière section du texte, entre autres griefs annexes, Michel de Césène accusait Jean XXII d'avoir conservé sa confiance aux cardinaux dominicains qui tentaient de protéger les Spirituels, évoquant les lenteurs du pape à prononcer la condamnation de la *Lectura super Apocalipsim* (en 1319-21), en dépit des demandes insistantes présentées au nom de l'ordre par Bonagrazia de Bergame⁶. Ce dernier avait probablement été, dans un premier temps, l'inspirateur, si ce n'est même le rédacteur, de ce paragraphe. Il ne serait pas impossible que ce soit également lui qui ait tenté d'effacer, après coup, ce passage de l'appel.

Ces soupçons sont d'autant plus légitimes que le sens de cette opération coïncide avec la façon dont son historique de l'affaire, particulièrement prolixe sur

Ioannis Olivi, in *AFH*, 24 (1931) 495-512. Le texte est anonyme, mais comme le note son éditeur, entre autres indices, les nombreuses allusions aux documents qui devraient se trouver dans les archives de la procuration de l'ordre trahit la main d'un ancien procureur enfui depuis peu d'Avignon.

⁴ *Dialogus*, pars I, lib. II, c. 25, ed. J. SCOTT, British Academy, 1999, édition en ligne : <http://britac3.britac.ac.uk/pubs/dialogus/t1d2.html> : « Istam sententiam declarare non possem nisi articulos condemnatos et acta ordinis saepedicti ac etiam doctrinam praefati Petri, de qua dicti articuli sunt accepti, haberem. Tu autem scis quod nullum habeo praedictorum, et forte illi de Ordine nolunt mihi communicare eadem ».

⁵ H.-J. BECKER, *Zwei unbekannte kanonistische Schriften des Bonagratia von Bergamo in cod. Vat. lat. 4009*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, XLVI (1966) 219-276, voir 234-237.

⁶ NICOLAUS MINORITA, *Chronica*, G. GÁL (†), D. FLOOD edd., St. Bonaventure (N.Y.), 1996, 418-419. Selon les indications des éditeurs, ce paragraphe est seulement présent dans la copie de l'appel et dans les marges du cod. Vat. lat. 4010, et se trouve omis par tous les autres témoins de la chronique. N'ayant pu étudier par moi-même les manuscrits, je m'en remets à cet appareil critique.

les procédures antérieures, escamote les derniers aléas du procès contre la *Lectura super Apocalipsim*. Le terme en est fixé à une séance de consistoire, antérieure à 1322, lors de laquelle tous les prélats et maîtres présents à la curie auraient condamné les erreurs contenues dans ce texte, en suivant le rapport d'une commission de théologiens que l'ensemble des cardinaux et Jean XXII aurait à leur tour publiquement approuvé⁷. La réalité d'une telle réunion n'est pas en cause ; d'autres témoignages la confirment, dont l'un provient déjà de Bonagrazia, dans un acte d'accusation dressé contre Ubertain de Casale en 1319⁸. Toutefois, on sait également qu'en septembre 1322, le pape rappela qu'il avait seulement confié à la commission un examen préliminaire du dossier, et non le jugement final qu'il s'était réservé⁹ et qu'il rendit public lors d'une autre séance de consistoire, en février 1326. L'escamotage de ces dernières étapes peut se comprendre du point de vue de la ligne de défense adoptée par les michaélites : le pape ayant versé dans l'hérésie avec la bulle *Ad conditorem canonum* (décembre 1322), tous les actes effectués par la suite sont nuls et non avenue. En fixant rétrospectivement la condamnation finale d'Olivi au consistoire de 1319, Bonagrazia pouvait également souligner qu'à cette date encore, Jean XXII souscrivait sans réserves à la bulle *Exiit qui seminat*, à laquelle le rapport de la commission faisait référence¹⁰.

Les différentes interventions de Bonagrazia sur ce dossier convergent ainsi vers une position qui, à défaut d'être historiquement fondée, a pour elle le mérite de la simplicité. L'affaire Olivi doit être considérée comme close depuis cette réunion de 1319 ; il n'y a ni à reprocher à Jean XXII ses lenteurs ultérieures sur ce dossier, ni à polémiquer contre lui en s'appuyant sur le texte réprouvé, et encore moins à faire l'un et l'autre ensemble, comme Michel de Césène paraît avoir été tenté de faire durant les mois passés à Pise. Pour une grande part, ce choix semble être dicté par une volonté de différencier la nouvelle dissidence des dirigeants de l'ordre des multiples rebellions de Spirituels et *fraticelli* survenues au cours des années précédentes, auxquelles la propagande pontificale n'a pas manqué pas d'assimiler le nouveau schisme - suivie pendant longtemps sur ce point par l'historiographie. Mais cette volonté de mettre entre parenthèses toute référence à Olivi et à Ubertain pourrait également recouvrir une motivation plus personnelle de la part de l'ancien procureur de l'ordre. Comme on va le voir, la réécriture des événements à laquelle il s'est livré lui permettait aussi de masquer une collaboration active avec Jean XXII après 1322 - collaboration inavouable et peu compatible avec l'argumentaire

⁷ L. AMOROS, *Series condemnationum*, 510.

⁸ *Articuli probationum contra fratrem Vbertinum de Casali inductarum a fratre Bonagratia*, ed. in S. BALUZE, J. D. MANSI, *Miscellanea*, Lucae, 1756, t. 2, 276 : « Quorum magistrorum sequendo iudicium sive dictum, sanctitas vestra de consilio Dominorum Cardinalium damnavit dictam postillam tamquam multa evidenter hæretica continentem, secundum quod dicti duodecim magistri deposuerant ». Vers 1324, un franciscain anonyme avait mentionné cette séance, pour tenter de montrer que les dernières bulles du pape ne s'opposaient pas directement à *Exiit*. Cf. *Responsiones ad oppositiones eorum qui dicunt quod Johannes papa XXII sententialiter definivit in constitutione Cum inter nonnullos hereticum fore censendum asserere illud quod in decretali Exiit qui seminat*, in C. EUBEL, *Bullarium franciscanum*, t. 5, 256-259. Sur ce texte, voir en dernier lieu A. TABARRONI, *Paupertas Christi et apostolorum. L'ideale francescano in discussione (1322-24)*, Roma, 1990, 99-101.

⁹ Cf. E. PÁSZTOR, *Le polemiche sulla Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi fino alla sua condanna*, in *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo*, 70 (1958), 381-382.

¹⁰ Le rapport de la commission est publié in S. BALUZE, J. D. MANSI, *Miscellanea*, t. 2, 258-270. Pour la référence à *Exiit qui seminat*, cf. p. 261, § 22.

élaboré par Bonagrazia dans son fameux *Clypaeus* (généreusement diffusé par Francesco Bartoli, propagandiste décidément éclectique¹¹). Contrairement à ce qu'il prétendait dans ce texte, l'apparente soumission des dirigeants franciscains à Jean XXII, de 1323 au printemps 1328, n'a pas été simplement guidée "par une juste crainte" (*iusto metu*) des persécutions d'un pontife hérétique. En réalité, au cours de ces années, Bonagrazia a pris une part essentielle, et assurément non contrainte, à la dernière phase du procès contre la *Lectura*.

Les annotations du cod. Borgh. 358

En cherchant à reconstituer le détail de la censure subie par Olivi en 1283 à l'aide des notes laissées par les maîtres et bacheliers parisiens de l'ordre sur plusieurs manuscrits à présent conservés à la Bibliothèque Apostolique Vaticane¹², j'ai été amené à examiner les annotations marginales du cod. Borgh. 358, parfois associées à cet épisode¹³. En dépit de l'ancienneté de ce volume (possiblement composé en Languedoc peu avant 1283), les notes critiques qu'il contient sont en fait bien plus tardives puisqu'elles représentent, pour l'essentiel, l'usage que Bonagrazia de Bergame a fait de cette collection d'écrits oliviens pendant près d'une quinzaine d'années¹⁴. Les notes les plus anciennes remontent à la préparation de l'appel prononcé le 1er mars 1311 contre Ubertain de Casale et les frères exempts par Clément V de l'obéissance aux supérieurs de l'ordre¹⁵. D'autres séries de notes témoignent d'une nouvelle procédure engagée contre Ubertain¹⁶, en 1318-19, et des efforts déployés, en vain, par le procureur de l'ordre pour obtenir de Jean XXII une condamnation formelle de la *Lectura super Apocalipsim* dans les années 1319-21. La dernière strate d'annotations est également la plus célèbre ; ainsi que Franz Ehrle l'avait noté dans ses travaux pionniers sur Olivi, elles fournissent un relevé des citations de la question sur la très-haute pauvreté (*QPE* 8) reprises dans l'appel de Sachsenhausen lancé par Louis de Bavière contre Jean XXII en mai 1324¹⁷. Une fois passée la surprise de voir Bonagrazia rejeter, sans la moindre

¹¹ Deux lettres de Francesco ont pour objet de transmettre ce document, à Sienne et à Padoue, en juin 1329, cf. Angelo MERCATI, *Frate Francesco Bartoli*, 271-274, 289-291.

¹² Des épaves du principal manuscrit employé par les censeurs sont préservés dans le cod. Borgh. 46 (fol. 11r-42v) et le cod. Borgh. 173 (fol. 25r-36v). Le cod. Borgh. 322 a été copié à Paris, à partir de manuscrits confisqués, pour l'usage de l'un des membres de la commission. À titre secondaire ont également été annotés des cahiers à présent conservés dans le cod. Borgh. 54 (fol. 42ra-72v) et le cod. Borgh. 173 (fol. 1r-23r).

¹³ Voir « Censures et condamnation d'Olivi : enquête dans les marges du Vatican »

¹⁴ Je suis parvenu à cette identification au moyen d'arguments textuels et contextuels. Eva Wittneben, qui prépare une thèse sur Bonagrazia, a atteint indépendamment le même résultat sur des bases paléographiques, en reconnaissant dans ces notes la main de Bonagrazia, identifiée sur le cod. Vat. lat. 4009 par H-J. BECKER, *art. cit.*

¹⁵ Texte édité par F. EHRLE, *ALKG* 2, 1886, 365-374.

¹⁶ Cette affaire est connue par un réquisitoire de Bonagratia : *Articuli probationum contra fratrem Vbertinum de Casali inductarum a fratre Bonagratia*, edd. S. BALUZE, J. D. MANSI, *Miscellanea*, t. 3, 276-279. Dès 1317, Michel de Césène et Bonagrazia réclamaient à Jean XXII la punition d'Ubertain (cf. RAYMOND DE FRONSAC, *Sol ortus*, F. EHRLE ed. in *ALKG* 3 (1887) 27), mais le procès ne semble pas avoir débuté avant 1318. Le réquisitoire de Bonagrazia date pour sa part de la première partie de l'année 1319.

¹⁷ F. EHRLE, *Olivi und der "spiritualistische" Exkurs der Sachsenhauser Appellation Ludwigs des Bayern*, in *ALKG*, 3, 1887, 540-552. Une grande partie de ces notes est reportée dans l'apparat critique de la *QPE* 8 donné par J. SCHLAGETER, *Das Heil der Armen und das Verderben der*

ambiguïté, la *scriptura erronea* du duc de Bavière¹⁸, sans doute peu de temps après qu'elle fut parvenue à Avignon, on peut aisément comprendre qu'il ait alors cherché à se dissocier de la manœuvre du roi des romains auquel il se rallia quatre ans plus tard. L'appel dénonçait en effet comme hérétiques les récentes bulles de Jean XXII, en combinant sa propre protestation face à la première version de la bulle *Ad conditorem canonum*¹⁹, qui lui avait valu de passer presque toute l'année 1323 dans les geôles pontificales, avec un texte qu'il dénonçait comme hérétique depuis plus de treize ans. Sa relecture attentive du *Tractatus de altissime paupertatis* a vraisemblablement été menée en premier lieu pour se disculper de toute collaboration à la rédaction de l'appel, sans doute en préparant un mémoire destiné à signaler au pape les différentes sources de ce texte. Elle lui a rapidement fourni le motif d'une habile contre-attaque. En montrant à Jean XXII l'usage que son plus dangereux adversaire pouvait faire de l'ecclésiologie olivienne, Bonagrazia disposait d'un argument décisif pour le convaincre de condamner sans délai la *Lectura super Apocalipsim*. De la sorte, l'ancien procureur de l'ordre est parvenu à orchestrer, en 1324-25, une réconciliation des frères avec le pape, dans une opposition commune à Louis de Bavière, aux dépens d'un ouvrage que les premiers pourchassaient depuis un quart de siècle et dont le second n'avait plus aucun motif de retarder la condamnation finale. C'est ce que permet de comprendre l'un des documents les plus importants de la dernière phase du procès contre Olivi, connu depuis longtemps des historiens²⁰, dont je voudrais montrer ici qu'il convient de l'attribuer à Bonagrazia.

Les Allegationes

Transmis par une copie de la fin du XIV^e siècle insérée dans un volume factice (Paris, B.N.F., lat. 4190, fol. 40r-49r), une rubrique le présente sous le titre d'*Allegationes super articulis tractis per dominum Papam de Postilla quam composuit frater Petrus Iohannis super Apocalipsim, quorum articulorum tenores inferius continentur*. La copie est assurément incomplète, puisque seuls deux des quatre articles extraits par le pape y sont abordés. On peut facilement dater des parages de l'année 1325 cet avis qui cite d'une part la bulle *Quia quorundam mentes* du 19 novembre 1324 et qui est d'autre part certainement antérieur à la sentence prononcée le 8 février 1326. L'argument le plus décisif qui incite à en attribuer la paternité à Bonagrazia tient à ce que l'auteur de ce document avait entre les mains le cod. Borgh. 358, d'où il a tiré une longue série de citations des *Quaestiones de perfectione evangelica*. Avant d'examiner cette preuve, il peut être utile de tenir compte d'une série d'indices qui convergent dans la même direction. Le profil qu'ils permettent de dessiner correspond si bien à celui de Bonagrazia qu'il serait difficile de voir dans ces *Allegationes* l'œuvre de quelqu'un d'autre²¹.

Reichen. *Petrus Iohannis Olivi OFM. Die Frage nach der höchsten Armut*, Werl, Coelde, 1989.

¹⁸ B.A.V., Borgh. 358, fol. 181ra in marg. : *hec verba sunt in scriptura erronea ducis bavariae*. Une vingtaine de notes signale des passages de la question repris à la lettre (*de verbo ad verbum*) ou au sens (*in effectu*) dans l'appel.

¹⁹ *Forma appellationis contra bullam Ad conditorem canonum*, ed. in S. BALUZE, J. D. MANSI, *Miscellanea*, Lucae, 1762, t. 3, 213-221.

²⁰ Koch, Pasztor, Burr

²¹ En raison de la qualité théologique de cet avis, J. KOCH, *Der Prozess*, 272, proposait d'y voir l'œuvre de Jacques Fournier. Ni E. PÁSZTOR, ni D. BURR n'ont avancé de nom. G. GAL et D.

L'auteur, qui nomme constamment *Olivi frater Petrus Iohannis*, fait probablement partie lui-même de l'ordre franciscain. Parlant sous la correction du pape et celle de ses supérieurs, il n'en est pas le plus haut dignitaire²². Mais à lire son préambule qui expose "la cause qui a mu l'ordre des frères mineurs à condamner la dite postille et les autres livres de frère Pierre Jean, et pourquoi il a été supplié à votre sainteté, de la part de l'ordre dessus dit, que la dite postille soit condamnée par jugement du siège apostolique"²³, on peut avoir des raisons de penser qu'il s'exprime ainsi en tant que porte-parole de l'ordre, rappelant la teneur d'une supplique qu'il avait lui-même présentée au même pape, quelques années plus tôt, à l'issue du chapitre général de Marseille²⁴. Ces formules dénotent en outre un art consommé de la reconstruction d'un passé encombrant que l'on a déjà vu Bonagrazia manier avec brio. En situant la reprise du procès dans le prolongement direct de la censure prononcée par l'ordre en mai 1319, l'auteur peut ainsi passer sous silence tant les années d'attente infructueuse d'un verdict pontifical (1319-1321) que les deux années suivantes de crise ouverte entre le pape et l'ensemble de l'ordre (1322-1323). On notera également l'élégance avec laquelle il ignore la séance de consistoire de 1319. Il pourrait avoir agi de la sorte pour une raison identique à celle qui poussa Bonagrazia, après 1328, à clore l'affaire à cette date, en tirant du même fait des conséquences inverses : l'approbation indirecte d'*Exiit qui seminat* que contenait cet accord verbal du pape, qu'il pouvait être plus prudent d'ignorer en 1325.

Cette ellipse lui permet de suspendre cinq années de rapports conflictuels. Toutefois, l'auteur des *Allegationes* considère lui aussi que Jean XXII a déjà rendu public son sentiment sur le fond du dossier. Il se contente pour cela de faire référence à la bulle *Gloriosam ecclesiam*, de janvier 1318, prise contre les Spirituels toscans réfugiés en Sicile, qui se trouve ici alléguée en des termes voisins de ceux qu'employait Bonagrazia en 1319 dans son réquisitoire contre Ubertin de Casale²⁵. La seule nuance, de taille, tient à l'aggravation du ton : l'hérésie des Spirituels n'est plus seulement déjà condamnée, au même titre que celle des Vaudois ou des Donatistes ; elle constitue une hérésie bien plus dangereuse encore que ces sectes dont elle récapitule les erreurs. Une preuve de ce

FLOOD suggèrent de l'attribuer à Bonagrazia, in NICOLAUS MINORITA, *Chronica*, 418 n. 302, mais en associant à tort ce document aux suppliques présentées au pape vers 1319-20.

²² *Allegationes super articulis*, Paris, B.N.F., lat. 4190, fol. 40r : « hoc ordine sub correctione sanctitatis vestre et dominorum meorum procedam. »

²³ *Ibid.* : « causa motiva Ordinis fratrum minorum ad condempnandum dictam postillam et alios libros fratris P. Iohannis et quare pro parte ordinis predicti vestre fuit sanctitati supplicatum quod dicta postilla per sedis apostolice iudicium dampnaretur ».

²⁴ Le même paragraphe s'achève ainsi : « idcirco ordo fratrum minorum in capitulo generali dictam postillam et alios libros fratris Petri concorditer condempnavit, et supplicavit quod illa postilla per sedem apostolicam condempnaretur. » Cf. E. PÁSZTOR, *Le polemiche*, 377-380, qui note également qu'Alvaro Pelayo insiste lui aussi sur la supplique présentée au pape.

²⁵ *Allegationes*, fol. 40r. « Predicta etiam probatur pro magna parte in constitutione quam sanctitas vestra edidit contra dictam sectam, que incipit *Gloriosam*, unde multo periculosior et magis subversiva totius status ecclesiastici et specialiter romane ecclesie est ista secta fundata omnino in ista postilla quam secta pauperum de Lugduno aut Donatistarum seu Valdensium hereticorum, quia fere omnes hereses predictarum sectarum diu est per romanam ecclesiam condemnatorum includuntur in secta istorum sismaticorum et plures alie. » Voir aussi, *Allegationes*, fol. 45v : « Et per sanctitatem vestram hic error quem secta pseudo fratrum qui fugerunt in Ciciliam dogmatizabat, predictae doctrine Petri Iohannis inherendo, hodie dampnatus est tamquam heresis Manicheorum sicut expresse patet in constitutione sepedicta que incipit *Gloriosam* »

danger extrême, qui menace d'écarter clercs et laïcs de la foi chrétienne et de l'obéissance et de la révérence envers l'Église romaine, est donnée un peu plus loin lorsque l'auteur signale qu'à cette date, quatre-vingt deux personnes ont déjà souffert le dernier supplice pour la défense cette doctrine²⁶. Tant l'argument que le degré de précision peuvent mettre sur la piste de Bonagrazia qui, dès 1319, présentait la répression inquisitoriale engagée contre les Spirituels du Midi comme démonstration *de facto* des hérésies de la secte fondée sur la *Lectura super Apocalispim*²⁷. Professionnellement lié aux inquisiteurs de Languedoc et de Provence en tant que procureur de l'ordre à la curie dans les années 1319-22, il disposait en outre de contacts dans les zones les plus sensibles, susceptibles de l'informer avec précision de la succession des bûchers et lui permettre de tenir à jour cette comptabilité macabre. On peut notamment penser à Guillaume Astre avec qui il avait collaboré, vers 1316, à la rédaction d'un appel contre les Spirituels réfugiés à Narbonne et Béziers²⁸.

Un autre détail des *Allegationes* mérite de retenir l'attention. Après avoir traité des quatre articles choisis par Jean XXII, l'auteur se proposait de rappeler certains passages retenus par la commission des théologiens formée en 1318-19. Cette dernière partie de son travail ne nous est pas parvenue, mais la formule introductive qui l'annonce commet un lapsus remarquable en parlant d'une commission formée, non pas de huit, mais de douze maîtres en théologie - le contexte interdisant d'y voir une confusion avec les douze théologiens franciscains qui se prononcèrent lors du chapitre de Marseille²⁹. Cette erreur est particulièrement notable, du fait que Bonagrazia de Bergame l'a également commise dans l'acte d'accusation dressé contre Ubertain en 1319³⁰. Dans ce dernier texte, le procureur de l'ordre ne semblait pas encore connaître la teneur de la *Littera magistrorum*, se contentant de souligner son existence et son approbation par le pape en consistoire. Il aurait donc pu, à cette date, être victime d'une confusion sur le nombre de membres de la commission, qui pourrait s'expliquer de différentes manières. L'une d'entre elles serait de penser que la commission avait en effet été initialement formée de douze membres, dont quatre n'auraient pas pris part au rapport final. Une autre source de confusion pourrait avoir tenu à

²⁶ *Allegationes*, fol. 40r : « Patet etiam periculum maximum quod imminet ex ista doctrina, nisi tollatur de medio, quia octaginta due persone ultimam supplicium pertulerunt, propter defensionem et adherentiam doctrine seu heresum istius doctrine. Nec debet modicum, ymmo summum et maximum periculum reputari, quia non invenitur ab origine catholice et apostolice ecclesie aliqua doctrina in aliqua secta quamcumque heretica, per quam tam clerici quam layci tantum possint retrahi a fide Christi obedientia et reverentia romane ecclesie quam per istam doctrinam. »

²⁷ *Articuli probationum*, 276 : « Et si ibidem non essent hæretica manifeste, sequeretur etiam quod processus et sententiæ prolatæ per Inquisitores ordinis Prædicatorum & Minorum [...] essent injustæ et irritandæ [...] oportet dicere quod si juste fuerint condemnati quod ista doctrina sit hæretica, quia ex hoc sunt condemnati quia contenta in ea non sunt vera » ; *id.*, 277 : « Et inquisitores hæreticæ pravitatis contra Serabaytas & Beginos dictos errores tenentes tamquam contra hæreticos processerunt. »

²⁸ Cf. F. EHRLE, *ALKG* 4 (1888) 52-63. Guillaume Astre succéda à Michel Lemoine en tant qu'inquisiteur de Provence en 1328.

²⁹ *Allegationes*, fol. 40r : « Postea ponam aliquos articulos qui per duodecim magistros in sacra pagina, quibus sanctitas vestra commisit, sunt heretici reputati. »

³⁰ *Articuli probationum*, 276 : « duodecim magistri solemnes, quibus sanctitas vestra commisit examinationem dictæ postillæ & contentorum in ea ». E. PÁSZTOR, *Le polemiche*, 376, n. 1, avait bien remarqué cette même erreur commise par les deux textes.

l'existence d'une autre consultation sur un dossier voisin, antérieure de quelques mois, signée par douze maîtres en théologie (dont quatre des huit signataires du rapport) en réponse à des questions posées par l'inquisiteur Michel Lemoine sur l'orthodoxie des Spirituels³¹. Quoi qu'il en soit, la répétition d'une même erreur, à six années de distance, peut être prise comme un indice que les deux documents proviennent de la même main.

L'ensemble de ces indications permet de suggérer que l'auteur des *Allegationes* expose, avec une certaine autorité, le point de vue des responsables de l'ordre. Il faut en outre noter qu'à la différence des deux autres consultations demandées par Jean XXII dont on a conservé trace, il ne se contente pas de fournir son avis sur les articles soumis à examen³². Il entend au surplus démontrer qu'aucune excuse ne peut être avancée pour exonérer la *Lectura* des hérésies qu'elle contient³³. Les arguments auxquels il répond de la sorte ne relèvent pas d'une simple possibilité théorique mais bien d'un authentique débat dont la tenue paraît presque irréaliste tant la cause était entendue d'avance. Pour cette raison, il n'y a pas à chercher longtemps avant de découvrir l'unique personne qui, à la curie, aurait pu avoir les ressources et l'audace de défendre encore, en 1325, l'orthodoxie d'Olivi. Par différents biais, on peut montrer que ces pages des *Allegationes* représentent l'ultime scène d'une longue dispute entre Ubertain de Casale et Bonagrazia de Bergame, commencée quinze ans plus tôt, dont l'issue fait trop facilement oublier que jusqu'à cette date, c'est le premier nommé qui avait régulièrement eu le dessus. La scène du dialogue entre Ubertain de Casale et Jean XXII, au printemps 1317, telle que la rapporte Angelo Clareno (témoin de l'échange) est légendaire à juste titre. Au pontife qui lui demandait s'il voulait à nouveau défendre les frères de Narbonne et la doctrine d'Olivi, Ubertain répondit avec une ingénuité désarmante qu'il serait prêt à assumer cette tâche si le pape lui ordonnait de le faire ; *cui summus pontifex respondit, "Nolumus, nolumus quod intromittatis vos"*³⁴. Il nous faut imaginer que huit ans plus tard, cherchant à son habitude à organiser un débat contradictoire avant de rendre son verdict, Jean XXII s'est souvenu de ce dialogue, et qu'il a cette fois intimé l'ordre à Ubertain d'assurer la défense d'une cause perdue. On peut trouver dans les *Allegationes* confirmation de cette hypothèse, tant

³¹ S. BALUZE, J. D. MANSI, *Miscellanea*, t. 2, 270. Dans le "vieux manuscrit de l'inquisition de Carcassonne" (probablement un codex constitué par un inquisiteur pour son usage personnel), ce texte figurait à la suite immédiate du rapport des huit maîtres : *In codice veteri haec quae sequuntur adjecta erant post iudicium magistrorum supra descriptum.*

³² Cf. E. PÁSZTOR, *Le polemiche*, 391-401 ; D. BURR, *Olivi's Peaceable Kingdom*.

³³ *Allegationes*, fol. 40r : « Tertio ostendam quod nulla excusatio, expositio aut defensio per aliqua antecedentia aut subsequencia data est, nec dari potest, per quam dicta fratris Petri predicti possit a manifesta heresi aequaliter excusari. » Pour preuve qu'il s'agit de répondre à une défense d'Olivi présentée au pape, voir par exemple, fol. 44r : [...] *ut hii excusatores dicunt* ; fol. 47r : *ad excusationem contentorum in dicto articulo, quidam dicunt excusando* [...] ; fol. 47v : *dicti autem excusatores dicunt* [...].

³⁴ ANGELO CLARENO, *Historia septem tribulationum ordinis minorum*, F. EHRLE ed. in *ALKG*, 2 (1886) 143 : « interrogavi summus pontifex fr. Ubertainum, an ipse adheret fratribus de Narbona et de Biterris et an ipse vellet fr. Petri Johannis doctrinam defendere ; Ubertainus respondit "Pater sancte, ego in hiis, que olim feci, obedienciam vestri predecessoris implevi et a me ipso in hiis penitus nichil feci ; unde si vestre paternitati placet mihi precipere quod ego pro fratribus de Narbona et sociis vel pro doctrina fr. Petri nunc questionem assumam, ecce paratus sum vestre voluntati in omnibus obedire". Cui summus pontifex respondit "Nolumus, nolumus quod intromittatis vos". »

à travers la reprise d'arguments déjà employés par les deux adversaires que grâce à une allusion à un détail révélateur.

Ce détail a déjà retenu l'attention des chercheurs qui n'ont pourtant pas su en déceler la portée exacte. Dans le premier article examiné, l'auteur des *Allegationes* débusque six hérésies ainsi qu'un blasphème dont il traite rapidement "parce que ce blasphème n'a pas été touché ni excusé par le cardinal de Sainte-Sabine"³⁵. La formule ne signifie en rien, comme le suggérait J. Koch, que le cardinal dominicain, Guillaume de Peyre Godin, aurait présenté à cette époque un avis sur la *Lectura*, favorable à Olivi³⁶. On peut toutefois être un peu plus précis qu'Edith Pásztor qui se contentait de souligner que le cardinal avait été impliqué en différentes occasions dans des procédures concernant Olivi. La meilleure voie qui nous est offerte consiste à identifier le thème précis auquel il est fait allusion. À la lecture de ce premier extrait de la *Lectura*, on ne peut relever qu'un seul blasphème qui puisse correspondre à la description qu'en fait l'auteur des *Allegationes*, d'une expression diffamatoire susceptible de détourner les fidèles de l'obéissance à l'Église romaine. Il ne peut s'agir que des derniers mots de ce passage qui décrivent l'Église comme presque toute entière ramenée à l'état d'une *nova Babillona*³⁷. Or, Guillaume de Peyre Godin avait eu l'occasion de s'exprimer sur ce point quelques années plus tôt, en rendant sa sentence dans le procès intenté contre Ubertain en 1319. Dans son réquisitoire, Bonagrazia accusait précisément ce dernier d'avoir cherché à dissimuler les hérésies d'Olivi à l'époque du concile de Vienne, en prétendant que le frère languedocien n'avait jamais qualifié l'Église romaine de *meretrix magna*³⁸. Si la formule elliptique des *Allegationes* fait bien référence à ce premier débat, comme cela paraît très probable, elle autorise à penser que le cardinal dominicain avait alors jugé les charges avancées par Bonagrazia trop faibles pour qualifier Ubertain de "fauteur et défenseur d'hérésie", sans pour autant "excuser" expressément ce blasphème. Pour cette raison, celle-ci pouvait être encore évoqué en 1325, mais seulement en passant, puisque le pape demandait un avis sur des hérésies caractérisées. Il fallait assurément disposer d'excellentes informations sur les affaires de la curie pour évoquer de la sorte une sentence vieille de six ans – ou plutôt, sans doute, conserver une mémoire intacte de cet épisode. L'allusion cryptique des *Allegationes* au procès de 1319 apporte ainsi des

³⁵ *Allegationes*, fol. 41r-v : « Et quia ista blasphemia non fuit per dominum Sabinensem tacta nec excusata, ideo nichil aliud dicitur de ea nisi quod est falsa blasphemia, et totius ecclesie diffamatoria et periculosissima, et retractativa tam clericorum quam laicorum ab obedientia et reverentia romane ecclesie et totius ecclesie generalis. »

³⁶ J. KOCH, *Der Prozess*, 270, qui considère en outre que les "excuses" réfutées dans les *Allegationes* proviennent de cet avis. L'hypothèse est rejetée par E. PÁZSTOR, *Le polemiche*, 407-409.

³⁷ *Id.*, fol. 41r, citant le premier extrait de la *Lectura super Apocalipsim* retenu par le pape : [...] *est fere tota ecclesia infecta et confuta et quasi nova Babillona effecta.*

³⁸ *Articuli probationum*, 276, citant ces mots du libelle *Sanctitati Apostolice* d'Ubertain : *Malignissime & impiissime dicunt & imponunt quod frater Petrus Iohannis [...] vocat Romanam Ecclesiam meretricem magnam, & alia muta in Ecclesie vituperium dogmatizet. Hoc enim est mendacissimum [...].* Par cette formule Ubertain répondait déjà aux attaques de Bonagrazia et Raymond de Fronsac, dans l'appel du 1er mars 1311, cf. F. EHRLE ed. in *ALKG* 2 (1886) 369 : « Et falsas ac fantasticas prophetias de ecclesia dixit, scripsit et docuit in libris et scriptis suis et maxime in postilla quam scripsit super Apocalypsim, appellando ecclesiam meretricem magnam et multa alia in ecclesie vituperium dogmatizando. » Ubertain avait remis ce libelle, en 1311, à Guillaume de Peyre Godin, membre de la commission conciliaire chargée du dossier. Toutefois, à cette date, ce dernier n'avait pas eu à s'exprimer en nom propre.

éléments précieux pour dévoiler l'identité des deux protagonistes de la dernière polémique sur l'orthodoxie d'Olivi. Plus précisément encore, cette mention pourrait suggérer qu'Ubertin s'était prévalu de cette jurisprudence favorable lors de son ultime défense ; en réponse, Bonagrazia aurait pu vouloir lancer une pique contre ce verdict en rappelant que le cardinal de Sainte-Sabine ne s'était pas prononcé sur le fond du dossier³⁹.

On peut parvenir à une même identification de ces deux adversaires en considérant la teneur des arguments échangés. Ils correspondent en effet aux positions défendues par l'un et l'autre, avec une constance remarquable, au cours d'une quinzaine d'années de débats sur l'orthodoxie d'Olivi. Après un préambule sur les causes de la persécution engagée par l'ordre, les *Allegationes* offrent une leçon de droit canon exposant les différentes raisons pour lesquelles une parole ou un dogme peut être jugé hérétique. Ces remarques ne visent pas simplement à préparer l'argumentation donnée dans la suite de l'avis, en élaborant une définition particulièrement extensive du champ de l'hérésie qui englobe aussi bien l'interprétation erronée de l'Écriture, les paroles "désordonnées" sur des sujets qui touchent la foi ou tout encouragement à désobéir aux prélats de l'Église⁴⁰. Le mouvement même de cette page montre qu'elle cherche également à contester l'argumentation des *excusatores* d'Olivi en tirant de cette énumération deux conclusions. La première, présentée allusivement, est que l'hérésie peut être constituée de davantage de façons que ce que certains prétendent - assurément, ces *excusatores* qui avaient sans doute voulu restreindre la définition de l'hérésie à la contestation directe des articles de foi. La seconde conclusion est que, contrairement à ce que disent les mêmes, l'intention de frère Pierre ne peut excuser l'hérésie contenue dans les articles extraits par le pape de la *Lectura*. Ces passages doivent être lus tels qu'ils se présentent, tels qu'ils peuvent apparaître à quiconque les considère comme ouvertement hérétiques⁴¹.

Un tel débat n'avait rien de neuf à cette date. Déjà, dans l'appel du 1er mars 1311, Bonagrazia affirmait qu'il ne pouvait y avoir aucune occasion d'excuser la doctrine de frère Pierre en arguant de la pureté de ses intentions⁴². Il visait de la

³⁹ Comme je le suggère in *Censures et condamnation*, art. cit., Guillaume de Peyre Godin a probablement disculpé Ubertin au nom de l'amnistie prononcée par Clément V à l'issue du concile de Vienne.

⁴⁰ *Allegationes*, fol. 40v : « Hiis prelibatis, ad <e>videntiam questionum propositarum sciendum est, primo quod dictum sive dogma censetur hereticum pluribus modis. Ces sept modes sont les suivants : 1) illud quod contradicit aperte articulis fidei ; 2) illud quod in dubium revocat seu titubare facit illud quod fide certa et indubitata tenendum est ; 3) quia contradicit expresse divine scripture ; 4) illud quod, etsi non per verba directa et aperta contradicit divine scripture, tamen sacram scripturam male interpretatur ; 5) omne illud dictum quod sonat inordinatam locutionem, circa ea que sunt fidei ; 6) quod confingit, persuadet seu docet, ab obedientia pape seu sedis apostolice sive prelatorum regnantis ecclesie recedendum ; 7) illud quod aliquid novum apponit, sive superinducit ad fidem.

⁴¹ *Ibid.* : Ex predictis igitur duo patent. Primo quod non solum illis modis dicitur et censetur dictum hereticum, de quibus quidam dicunt, sed etiam pluribus aliis modis censetur dictum sive dogma hereticum. Secundo quod intentio quam aliqui dicunt dictum Petrum Johannis habuisse in hiis que dogmatizavit in dicta postilla non potest ab heresi excusare dictos articulos qui secundum formam verborum ipsorum articulorum et sensum quem sonant et qui communiter, ab omnibus qui eos inspicerent, caperetur, sunt hereticales. »

⁴² F. EHRLE ed. in *ALKG 2* (1886) 369 : « Item proponimus quod nulla potest esse occasio excusationis seu ratio predictæ doctrine, quod dicatur, ipsum fratrem Petrum Johannis scripsisse et docuisse aliqua ex predictis oppinando et protestando quod non intendebat ea asserere precise ».

sorte un argument qu'Ubertain développa peu après en affirmant que son ami avait, tant dans les dernières lignes de la *Lectura* que sur son lit de mort, soumis ses écrits à la correction de l'Église romaine, à laquelle il était toujours resté fidèle⁴³. Ubertain pouvait ainsi demander à Clément V de procéder à cette correction, en expurgeant les quelques propos erronés ou douteux qui pouvaient subsister dans la masse des écrits d'Olivi, afin d'autoriser la diffusion de ces textes⁴⁴. En réponse, Bonagrazia rédigea pour le compte de la communauté un document intitulé *Quod doctrina Petri Johannis juste fuit dampnata* dont les premières lignes rappellent que des ouvrages réprouvés doivent être intégralement rejetés, même s'ils contiennent quelques vérités utiles⁴⁵. Les canons invoqués à ce propos se trouvent à nouveau cités, sous une forme presque identique, dans les *Allegationes*, afin de bien marquer que des propos hérétiques ne peuvent être excusés par d'autres paroles d'apparence catholiques⁴⁶. Pour sa part, Ubertain était resté fidèle à sa stratégie de défense du texte au nom de l'intention de l'auteur. C'est de la sorte qu'il répondit aux auditeurs de la rote qui l'interrogèrent vers 1318, lors de la première phase du procès contre la *Lectura super Apocalipsim*⁴⁷. Les efforts déployés dans les *Allegationes* pour rejeter cette argumentation permettent de confirmer qu'en 1325, il adopta une dernière fois la même ligne de défense.

Outre cet exposé général donné en préambule, les *Allegationes* cherchent également à répliquer au détail des "excuses" avancées par Ubertain. Ces pages fournissent un nouvel élément qui permet de voir dans ce document l'intervention de Bonagrazia. La question centrale posée par le premier article concerne la *commutatio* du pontificat du Christ qui serait passé, avec la donation de Constantin, de son état initial de pauvreté évangélique, à celui de possesseur de biens temporels. Les *excusatores* (Ubertain) tentent d'expliquer que cette *commutatio* ne touche pas la substance du pontificat, mais le seul *modus vivendi* d'une Église qui demeure, aux yeux d'Olivi, une et unique jusqu'à la fin des siècles. Ce mode de vie peut être "commué", de la même façon qu'un juge est dit commuer sa justice en

⁴³ Voir notamment UBERTINUS DE CASALI, *Sanctitati Apostolicæ*, F. EHRLE ed. in *ALKG* 2 (1886), 383-384 et 409.

⁴⁴ UBERTINUS DE CASALI, *Declaratio contra falsitates*, F. EHRLE ed. in *ALKG* 3 (1887) 191 : « Esto ergo quod in illis tribus articulis minus bene dixisset, non propter hoc fuit tanta librorum utilitas condemnanda et maxime per iudices temerarios et non suos, nec propter hoc deberet in aliis librorum ipsorum copia fidelibus denegari. »

⁴⁵ F. DELORME ed. in *Notice et extraits d'un manuscrit franciscain*, in *Collectanea Franciscana* 15 (1945) 83-91, voir p. 83 : « libri de quibus certum sit quod continent heretica, cum eorum auctoribus interdicendi sunt et reprobandi, etiamsi aliqua bona continerent, XVI dist. *Canones* et Extra, *De hereticis*, c. *Fraternitatis*; et ibi notatur in apparatu communi et Innocentii et Hostiensis argumentum 9 dist., c. *Si ad scripturas* [...] Quantas enim veritates utiles dixerit Donatus, ostendit Augustinus, *De doctrina christiana*, et tamen nichilominus, quia modicum fermentum heresis totam massam corrumpit, Ecclesia eum et omnia eius scripta dampnavit. »

⁴⁶ *Allegationes*, fol. 40r-41v : « Ex quo enim dampnata est postilla sicut multa heretica continens tota redditur suspecta, IX di. c. *Si ad scripturas*. Unde aliqua capitula eius non sunt admittenda ad excusationem aliorum dictorum, Extra, *De hereticis*, c. *Fraternitatis*, iii q. iiiii *Nullis*, et XVI Di c. *Canones* [...] Nam si male dicta possent excusari per veraciter dicta, vix vel nunquam aliqua doctrina fuisset heretica iudicata. »

⁴⁷ *Articuli probationum*, 277 : « fatetur quod ipse frater Petrus in substantia ipsos articulos & omnes propositiones contentas in eis dogmatisat, sed ad defensionem eorum adjicit in sua responsione quod ipsos articulos dogmatisat cum pluribus [...] ex quibus, ut dicit, plenius aperitur intentio ipsius fratris Petri quam per nudos articulos sic tractos. »

allégeant la rigueur du droit par équité et mansuétude⁴⁸. La réplique des *Allegationes* à ce dernier exemple est particulièrement saisissante. Elle est menée au nom de la définition romaine de la justice donnée par le *Digeste* et les *Institutes*, comme “volonté constante et perpétuelle d'accorder à chacun son dû”. Ce rappel est suivi d'une citation plus significative encore d'Azon qui explique, dans sa *Somme*, que ces mots ont été introduits “pour révoquer l'opinion fautive de ceux qui croyaient que la justice était muable”⁴⁹. Un tel jeu de références incite très fortement à lire ce paragraphe comme l'intervention d'un juriste professionnel répondant sèchement à l'incursion maladroite d'un théologien sur ses terres. Cette impression peut être confirmée par un examen rapide des autorités employées dans les *Allegationes*, qui dans leur grande majorité proviennent de sources canonistes, et plus rarement romanistes⁵⁰. Si le texte s'engage sans hésitation dans des discussions théologiques de fond, il paraît toutefois témoigner d'une culture moins étendue dans ce domaine, la plupart de ses citations étant tirées du *Décret* ou des *Sentences* de Pierre Lombard.

Au bout du compte, le seul théologien dont l'auteur des *Allegationes* paraisse être un spécialiste achevé est précisément Pierre de Jean Olivi. La connaissance remarquable qu'il démontre de son œuvre constitue d'ailleurs l'un des aspects les plus frappants de ce texte. Tout en appelant à lire et condamner les articles “tels qu'ils sonnent”, l'auteur ne s'est pas privé de compléter les passages sélectionnés par le pape de nombreuses autres citations de la *Lectura super Apocalipsim* dont il avait un exemplaire complet à sa disposition. Avant d'en venir à l'examen du premier article, il prend ainsi la peine de citer longuement la définition des sept états de l'Église donnée dans le prologue de la *Lectura*⁵¹. Dans le cours de son exposé, près de dix autres passages du même texte sont allégués, généralement avec l'indication précise du chapitre dont ils sont tirés, et parfois même celle du folio du codex employé⁵². D'autres écrits d'Olivi sont également mis à profit. Outre

⁴⁸ *Allegationes*, fol. 44v : « dicunt quidam quod commutatio de qua dicitur in dicto articulo doctrine predicti Petri Iohannis non extendit se ad substantiam pontificatus sed tantummodo ad mutationem modi vivendi, quia ut hii excusatores dicunt, Petrus Iohannis concedit et ponit unam esse ecclesiam Christi catholicam usque ad finem seculi duraturam [...] Consimiliter etiam ut hii dicunt, iustitia iudicis commutari dicitur, cum rigor iuris per ipsum in equitate et mansuetudine deflectitur, recto iudicio rationis. »

⁴⁹ *Id.*, fol. 45r : « Non valet, qui iustitia nunquam dicitur commutari, cum iustitia sit constans et perpetua voluntas, ius suum unicumque tribuens, ff. *de iustitia et iure*, l. *Iusticia*, et in *Instit.* e. t. Que verba, constans et perpetua, Açço in sua *Summa*, in eodem titulo dicit ideo fore apposita ad removendam quorundam pravam opinionem qui credebant iustitia esse mutabilem. Et ut in eodem titulo dicit Açço... »

⁵⁰ Voir, par exemple, un autre raisonnement de romaniste sur une question philosophique, *id.*, fol. 44r : « Set nec habere plures vel pauciores digitos in manibus vel pedibus non mutat naturam, essentiam aut statum hominis, ff. *de statu. ho.*, l. *non sunt liberi*, in fine. »

⁵¹ *Id.*, fol. 41r : « Cum prima facie si nude sumatur in se absque intellectu aliorum dictorum dogmatizatorum in dicta postilla, obscure videantur et maxime cum mentionem faciant de diversis statibus ecclesie, et in ipsis questionibus non explicetur, qui, quot et quales sunt ipsi status ecclesie, attendendum est quod frater Petrus Iohannis in prologo dicte postille per eum composite, super Apocalipsim, in primo notabile dicit in hec verba : quantum ergo ad primum, qui scilicet sint vii status ecclesie in hiis visionibus descripti [...]. Item, cuilibet predictorum statuum attribuit certa principia et certos fines, unde paulo post, in eodem prologo et sub eodem notabili, dicit sic ... »

⁵² *Id.*, fol. 41v : « sicut ipse Petrus dicit in secundo capitulo postille » ; fol. 43r : « Nam in dicta postilla [...] vii. cap., in hec verba subiungit ; et in ix. cap., .cii. folio [...] dicit in hec verba ; Et in eodem ix. cap., .cii. folio » ; fol. 44v : « sicut in secundum cap. dicte postille declarat ; ponit et

deux brefs passages de la *Lectura super Mattheum*⁵³ et d'une longue série d'extraits des *Quaestiones de perfectione evangelica* sur laquelle on reviendra dans un instant, la citation la plus révélatrice concerne la définition olivienne de l'essence divine. À elle seule, cette allusion permettrait de reconnaître la main de Bonagrazia, tant ce dernier est souvent revenu sur ce point. Déjà dénoncé dans l'appel du 1er mars 1311, ce thème constituait le premier article présenté contre Ubertin en 1319, aussi bien que la première hérésie réfutée dans la *Series condemnationum*⁵⁴. La raison pour laquelle les *Allegationes* choisissent de dénoncer ces questions *De productione in divinis* présente en outre l'avantage d'aller au cœur du problème, en révélant sans détour les raisons de l'acharnement des censeurs sur ce thème, depuis 1283 : «De même qu'il divise l'Église catholique, et divise ou sépare les œuvres de la Trinité, de même il divise ou distingue l'essence divine qui est unie et totalement simple». Par cette formule, les *Allegationes* signalent qu'il s'agissait bien, sur ce point, et sans doute dès le départ, de dénoncer un joachimisme trinitaire du frère languedocien, afin de faire tomber Olivi sous le coup de la seule décision prise à l'encontre de Joachim de Fiore, lors du concile de Latran IV⁵⁵.

Cette présence massive d'écrits oliviens dans les *Allegationes* ne révèle pas seulement l'œuvre d'un personnage qui avait déjà pris part aux précédentes phases de la persécution ; elle pourrait en outre suffire à désigner la provenance institutionnelle de ce document. Le simple fait d'être en position de manier et de citer pareils textes, dont la lecture était prohibée au sein de l'ordre depuis 1299, restreint l'éventail des possibilités aux quelques lieux où pouvaient être conservés des manuscrits d'Olivi confisqués à l'occasion de la censure de 1283-85 ou dans la première décennie du quatorzième siècle. L'une des solutions les plus simples serait de penser aux archives de la procuration de l'ordre à Avignon dont plusieurs indications de Raymond de Fonsac et de Bonagrazia de Bergame font soupçonner les richesses⁵⁶. C'est effectivement de ce fond que provient le codex à partir duquel ont été cités les *Quaestiones de perfectione evangelica*. La dernière hérésie

dicit frater Petrus infra quintum notabile dicte postille ; sicut ipse expresse dicit in secundo et tertio cap. dicte postille » ; fol. 47r : « Item in x. cap. dicte postille, .cxi. folio, loquens de sexto statu, dicit sic » ; « Dicit etiam idem frater Petrus in alio loco dicte postille » ; « Insuper, in alio loco dicte postille, dicit sic » ; fol. 47v : « Dicit etiam in dicta postilla. »

⁵³ *Id.*, fol. 44v : « Hoc etiam clare demonstrat in lectura super Mattheum, .i. cap. ubi dicit in hec verba :[...] Et infra in eadem lectura dicit sic... »

⁵⁴ *Articuli probationum*, 277 : « ad defensionem manifestæ hæresis de generatione essentia & distinctione & triplicatione ipsius essentia, quæ supra scripta est in primo articulo septem articulorum ». De la seconde partie de la *Series condemnationum*, seule la dénonciation de ce thème est conservée.

⁵⁵ *Ibid.*, fol. 47r : Et sicut unitatem dividit ecclesie catholice et dividit sive separat opera trinitatis, sic etiam divinam <essentiam> que unita et omnino simplex est, dividit sive distinguit in suis tractatibus et questionibus quos composuit de generatione et productione in divinis, dicens quod essentia, prout est propria patris, generat essentiam in filio, et prout est propria filii, est in eo genita, et prout est propria spiritus sancti, est producta [...] patet quod unitatem essentie in divinis dividit, sive distinguit, quod est hereticum manifeste, et contra diffinitionem sacri Concilii generalis, *Extra, De summa tri., c. dampnamus.* »

⁵⁶ Outre les références à ces archives fournies dans l'inventaire des actes liés à la répression des Spirituels, dressé par RAYMUNDUS DE FRONSIACO, *Sol ortus*, F. EHRLE ed. in *ALKG* 3 (1887) 7-32, et dans la *Series condemnationum* de Bonagrazia, voir par exemple F. DELORME, *Notice et extraits d'un manuscrit franciscain*, 91 : *Habetur dicta extravagans in alio libro ad nostrum usum deputato ad cartas 329.*

identifiée dans le premier article soumis à examen est étayée à l'aide d'une longue chaîne de citations qui permettent de cerner les points saillants de la doctrine olivienne du vœu de pauvreté. Sont ainsi cités neuf passages de la QPE 8, sur la très-haute pauvreté, deux autres de la QPE 9, sur l'*usus pauper*, suivis de quatre longs extraits de la QPE 14, sur la dispense des vœux évangéliques⁵⁷. Les citations de ces deux derniers textes contiennent certaines variantes textuelles spécifiques de la recension offerte par le cod. Borgh. 358 qui transmet leur plus ancienne rédaction : dans un cas, ce sont deux mots qui sont omis ; dans l'autre, se retrouvent une omission ainsi qu'une leçon alternative⁵⁸. En ce qui concerne la QPE 8, les variantes notées par J. Schlageter ne sont pas assez nombreuses pour que l'on puisse mener la même vérification. On peut toutefois penser à une provenance identique en raison d'une autre citation de ce même texte qui se présente comme tirée du "vingt-sixième folio"⁵⁹. Ce passage figure sur l'actuel folio 181v° du cod. Borgh. 358, qui correspond au seizième folio de la question, à suivre la pagination de la dernière partie du volume qui débute précisément avec la QPE 8. L'hypothèse que le copiste du cod. Paris lat. 4190 ait ici commis une légère inexactitude – en notant .xxvi. au lieu de .xvi. – peut être retenue comme assez vraisemblable au vu du nombre d'erreurs vénielles que contient cette copie tardive. L'identification du manuscrit des QQPE employé par l'auteur des *Allegationes* est particulièrement précieuse puisque, comme on l'a signalé plus haut, ce volume se trouvait au couvent franciscain d'Avignon, entre les mains de Bonagrazia de Bergame, au cours de l'année 1324. Il y a donc lieu de penser qu'il l'avait encore à sa disposition l'année suivante, au moment de rédiger l'avis remis à Jean XXII.

Identification de Bonagrazia

Les différents indices passés en revue n'ont pas tous la même force de preuve. Mis en série, ils ne peuvent laisser planer le moindre doute sur la personnalité de l'auteur des *Allegationes* ; franciscain, juriste de formation, ayant accès aux archives de la procuration de l'ordre au couvent d'Avignon, impliqué dans les précédentes phases de la persécution d'Olivi, informé de la sentence d'un procès contre Ubertain de Casale autant que du nombre de Spirituels et béguins brûlés en Languedoc : seul Bonagrazia de Bergame peut correspondre à un tel profil. L'importance de ce résultat justifiait de mener un examen aussi détaillé. On ne disposait en effet jusqu'à présent d'aucun témoignage de son ralliement à Jean XXII entre son incarcération, de janvier à décembre 1323, et sa fuite d'Avignon en mai 1328. Le rapprochement entre Michel de Césène et le pape n'est quant à lui

⁵⁷ *Allegationes*, fol. 43r-44r. Les passages de la QPE 8 se trouvent aux pages 85, 105, 138, 139, 143-144, 177, 198, 200 de l'édition de J. SCHLAGETER, *Das Heil der Armen*. Ceux de la QPE 9, aux pages 14 et 32 de l'édition de D. BURR, PETRUS IOANNIS OLIVI, *De usu paupere. The Quæstio and the Tractatus*, Firenze, 1992. Pour la QPE 14, les quatre citations recouvrent l'essentiel de la réponse principale. Je suis particulièrement reconnaissant à Marco Bartoli de m'avoir communiqué par avance son édition critique de ce texte essentiel.

⁵⁸ Dans la QPE 9, le cod. Borgh. 358 omet *tam* et *ad* (ed. BURR, p. 14, lin. 385 et 389). Dans la QPE 14, il est le seul à omettre *personæ*, fol. 217ra, ou à avoir *potest colligi*, fol. 218ra au lieu de *colligitur* dans tous les autres témoins (observations faites sur l'édition de Marco Bartoli, p. 64 lin. 13, et p. 72 lin. 4 de la pagination provisoire).

⁵⁹ *Allegationes*, fol. 46r-v : « de quibus tribus statibus in tractatu de altissima paupertate xxvi folio ipse frater P. dicit in hec verba ». Le passage cité se trouve page 58 de l'édition Schlageter.

attesté que par des constitutions prises par le ministre général lors du chapitre général de Lyon (1325) qui demandaient aux frères de parler des récentes bulles de Jean XXII “avec révérence et sobriété”. Bonagrazia tenta par la suite, dans son *Clypaeus*, de minimiser l’importance de cette soumission aux décrets qu’il jugeait désormais hérétiques⁶⁰. Le témoignage des *Allegationes* démontre qu’en réalité, à cette époque, il partageait pleinement l’attitude de son ministre général.

Le texte prend en effet appui, à trois reprises, sur les bulles fatidiques, et sans la moindre équivoque. Dans la typologie des formes d’hérésie dressée en préambule, l’exemple d’une contradiction expresse de l’Écriture est fournie par la bulle *Cum inter nonnullos* qui déclare telle l’affirmation de la pauvreté du Christ et des apôtres⁶¹. Cet exemple n’est évidemment pas donné par hasard : la sixième et dernière hérésie d’Olivi pointée dans le premier article, à propos de laquelle est mobilisée la longue série de citations des QQPE, tient précisément à sa doctrine de la pauvreté évangélique qui implique entre autres erreurs l’affirmation que le Christ et les apôtres n’ont possédé aucun bien temporel⁶². Mais en retournant contre Olivi la solution donnée par le pape à la querelle de la pauvreté du Christ, Bonagrazia manie, comme à son habitude, une arme à double tranchant. Il faut ici prendre garde à l’accumulation des citations qui accompagnent cette dénonciation – notamment celles de la QPE 14, sur l’impossible dispense des vœux évangéliques, au nom de laquelle les Spirituels étaient entrés, en 1317-18, dans une dissidence sans retour en traitant Jean XXII de pape hérétique – autant que l’insistance mise à rappeler le thème de l’*usus pauper*. Plutôt que d’opposer simplement l’article qui lui est soumis aux récents décrets pontificaux, Bonagrazia cherche à faire ressortir chez Olivi une doctrine qui, en raison d’un attachement excessif à la pauvreté évangélique, en vient à mettre en cause le pouvoir du souverain pontife – ce qui peut l’autoriser à faire valoir en contrepoint la modération des dirigeants de l’ordre et la révérence qu’ils témoignent au pape.

Cette révérence va alors de pair avec une hostilité évidente à l’égard de Louis de Bavière. L’énumération des thèses d’Olivi sur la pauvreté permet de rappeler en conclusion que cette doctrine, déjà condamnée par *Cum inter nonnullos*, l’a été à nouveau dans la bulle *Quia quorundam*, par laquelle Jean XXII répliquait à l’appel de Sachsenhausen qui prenait appui sur ces textes⁶³. Comme les annotations marginales du cod. Borgh. 358 permettaient déjà de le pressentir, cet usage

⁶⁰ Outre les deux copies transmises par Francesco Bartoli (cf. n. 11) voir aussi un brouillon du début du texte, contenu dans le cod. B.A.V., Vat. lat. 4010 publié par H. KAMPF, *Die Codices latini 4008-4010*, 146.

⁶¹ *Allegationes*, fol. 40v : « Tertio modo dicitur illud dictum hereticum quia contradicit expresse divine scripture, per quam utique fidei catholice probantur articuli, ut in constitutione domini nostri que incipit *Cum inter nonnullos* ».

⁶² *Id.*, fol. 42v-44r : « Sexta heresis manifesta est, quia in isto articulo aperte supponit Christum et apostolos et primitivam ecclesiam non habuisse temporalia [...] Ex quibus patet plura, videlicet quod ipse Petrus Iohannis tenet, docet et sentit quod [...] de essentia status vite evangelice et apostolica est abdicatio omnium temporalium in speciali et in communi, et usus pauper et artus huiusmodi altissime paupertatis, et quod Christus et apostoli non habuerunt temporalia nec in speciali nec in communi... ».

⁶³ *Id.*, fol. 44r : « Que quidem sunt in constitutione per vestram sanctitate edita que incipit *Cum inter nonnullos* heretica iudicata. Et quia predicta ponuntur et asseruntur in quadam scriptura que dicitur appellatio ducis Bavarie, iterato sanctitas vestra assertores huiusmodi falsorum dogmatum hereticos iudicavit, ut in alia constitutione per sanctitatem vestram facta que incipit *Quia quorundam mentes* plenius continetur. »

politique des textes d'Olivi a constitué le ressort essentiel de la reprise du procès et de son issue désormais rapide. L'exposé des motifs que présente Bonagrazia au début des *Allegationes* culmine très explicitement sur ce point. La secte issue de la *Lectura super Apocalipsim* constitue l'hérésie la plus dangereuse jamais affrontée dans l'histoire, qui présente l'Église romaine comme privée de tout pouvoir et de toute autorité. Le nombre de victimes de la répression inquisitoriale ne vaut pas tant comme signe de l'extension de ce mouvement que de l'entêtement de ses adhérents. L'audace de ces groupes serait encore plus grande si quelque prince s'avisait de leur apporter son soutien, ou si l'on laissait entendre, comme cela a déjà été publié, que certains grands personnages (*aliqui magni et docti viri*) ne réputent pas ces doctrines hérétiques⁶⁴. Pour être parfaitement clair, Bonagrazia revient à la charge quelques lignes plus loin, en mentionnant cette fois expressément l'appel du duc de Bavière : puisque ce document reprend de nombreuses erreurs contenues dans la *Lectura*, ne pas condamner celle-ci comme hérétique reviendrait à donner, par défaut, un grand appui au camp de l'appellant⁶⁵. En d'autres termes, le pape dispose, avec le dossier Olivi, d'une arme qu'il aurait tort de ne pas exploiter dans le conflit qui l'oppose au roi des romains. C'est un message que Jean XXII pouvait facilement comprendre.

La participation active, et probablement décisive, de Bonagrazia à la dernière phase du procès contre Olivi permet de comprendre qu'il ait souhaité par la suite gommer toute référence à cet épisode. Il serait pourtant injuste de trop insister sur les revirements apparents de l'ancien procureur de l'ordre. La constance avec laquelle il s'est opposé aux mêmes textes, par delà ses changements de camp, est tout aussi remarquable. Le témoignage des *Allegationes* ne permet pas non plus d'affirmer que son rapprochement avec Jean XXII, en 1324-25, fut dépourvu d'arrière-pensées, ni de contester la réalité de son opposition à des membres de l'entourage pontifical (Jesselin de Cassagnes ou Gui Terrena) que l'appel de Pise met en valeur comme preuves de sa résistance constante au pontife. On peut ainsi relever que la dernière rubrique de la typologie des hérésies dressée dans les *Allegationes* désigne comme telle l'ajout de nouveaux dogmes⁶⁶. Or c'est précisément parce qu'il affirmait que le pape avait le pouvoir d'énoncer de nouveaux articles de foi que Bonagrazia dénonça comme hérétique, quelques mois plus tard, l'apparat de Jesselin à la bulle *Cum inter nonnullos*⁶⁷. Au cours de ces

⁶⁴ *Allegationes*, fol. 40r : « non est princeps in mundo quantumcumque potens qui favore suo, concilio seu auxilio posset tantam audatiam dare, tam confirmare, roborare et promovere istam sectam hereticorum, que sic publice docet et predicat romanam ecclesiam omni auctoritate et potestate esse privata, quantam audatiam et confirmationem dabit si sciatur et audiatur in mundo, sicut iam est publicatum quod aliqui magni et docti viri non reputant hereticum id quod ipsi docent et predicant. »

⁶⁵ *Ibid.* : « Nec est parvipendendum, quod cum in appellatione ducis Bavarie inserantur multi errores contempti in postilla, si dicatur quod aliqui magni viri et docti sentiunt illa non esse heretica, magnus favor ex hoc dabitur appellationi et appellanti. »

⁶⁶ *Id.*, fol. 40v : « Septimo hereticum dictum sive dogma dicitur, illud quod aliquid novum apponit, sive superinducit ad fidem. »

⁶⁷ *Appellatio in forma maiori*, in NICOLAUS MINORITA, *Chronica*, 415-416 : « quidam nomine Josolinus de Casciniis [...] inter ceteras hæreses, super ipsa constitutione Cum inter adserebat et dogmatizabat patenter subscriptas : Prima, videlicet, quod papa poterat novum fidei articulum facere [...] Contra quas hæreses dictus frater Bonagratia [...] libellum dedit et fecit, convincens ipsum Jesselinum de hæresibus supra dictis. » L'apparat de Jesselin est daté du 25 avril 1325, cf. *Extrauagantes Iohannis XXII*, ed. J. TARRANT (Monumenta Iuris Canonici, series B : Corpus

années, la position qu'il occupait à la curie était assurément délicate ; il lui a fallu se battre sur différents fronts pour tenter de la défendre avant de constater qu'elle était intenable. Les écrits de propagande rédigés après son ralliement au camp de l'empereur offrent évidemment un point de vue bien plus sommaire sur cette période. Bien qu'ils se trouvent en contradiction directe avec le discours tenu dans les *Allegationes*, nous ne pouvons pourtant prétendre avoir surpris ici Bonagrazia en flagrant délit de mensonge. En bon avocat, il a seulement cherché à présenter le passé sous le jour qui lui était le plus favorable, au gré des différentes situations politiques. La tâche, critique, de l'historien est quant à elle de démonter de telles reconstitutions.

Collectionum vol. 6), Città del Vaticano, 1983, 22. Il ne serait pas impossible que la phrase citée à la note précédente constitue déjà une allusion à cet apparat.

XVIII

Un avis retrouvé de Jacques Fournier

La postérité a été injuste avec Jacques Fournier, pape sous le nom de Benoît XII. Au cours des dernières décennies, l'attention des historiens s'est concentrée presque exclusivement sur le fameux registre d'inquisition de l'évêque de Pamiers, qui n'est au fond qu'un document de sa pratique administrative¹. Dans le même temps, les travaux savants du théologien cistercien sont demeurés dans l'oubli le plus profond. Rien ou presque ne subsiste de sa production universitaire². C'est à Avignon, durant son cardinalat et son pontificat, qu'il a composé sa grande œuvre théologique, mais ce monumental commentaire sur l'évangile de Matthieu, luxueusement conservé en six volumes dans la bibliothèque pontificale, n'a guère rencontré d'écho. Il n'a été publié qu'en partie et accidentellement, par un dominicain qui pensait éditer les œuvres de son confrère Benoît XI³. Un autre aspect de sa production intellectuelle est lié à sa fonction de conseiller théologique de Jean XXII dans les procès doctrinaux les plus importants des années 1325-1333⁴. De cette activité, qui est à la fois l'une des causes et le signe de son ascension fulgurante à la curie pontificale dans cette période, seul le dossier de ses interventions dans le débat sur la vision béatifique a été conservé, mais il demeure encore pour l'essentiel inédit⁵. Dans les pages qui suivent, je voudrais ajouter un nouveau document à cette liste, en identifiant l'une de ses plus anciennes expertises

¹ J. Duvernoy éd., *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, Toulouse, 1965, 3 vols. La bibliographie suscitée par ce document est surabondante.

² W. J. Courtenay, « Reflections on Vat. lat. 1086 and Prosper of Reggio Emilia, O.E.S.A », dans C. Schabel dir., *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Leyde, 2007, p. 354-355, identifie des questions qui pourraient avoir été disputées à Paris par Fournier, bachelier en théologie, vers 1310-1314. Voir aussi R. E. Lerner, « A Note on the University Career of Jacques Fournier, O. Cist, later Pope Benedict XII », *Analecta cisterciensia*, 30, 1974, p. 66-69.

³ *Benedicti papae Undecimi, In Evangelium D. Matthaei absolutissima commentaria*, Georgii Lazari éd., Venetiis, apud D. Zenarium, 1603. Le seul travail consacré à ce texte est A. Maier, « Der Kommentar Benedikts XII. zum Matthaevs-Evangelium » (1968), dans *Ead., Ausgehendes Mittelalter*, t. 3, Rome, 1977, p. 591-600.

⁴ J. Koch, « Der Kardinal Jacques Fournier (Benedikt XII) als Gutachter in theologischen Prozessen » (1960), dans *Id., Kleine Schriften*, Rome, 1973, t. 2, p. 368-386.

⁵ Seuls les prologues ont été publiés par A. Maier, « Zwei Proemien Benedikts XII », (1969), dans *Ead., Ausgehendes Mittelalter*, t. 3, p. 447-479. Voir aussi Ch. Trottmann, « Deux interprétations contradictoires de saint Bernard : les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique et les traités inédits du cardinal Jacques Fournier », *Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Moyen Age*, 105/1, 1993, p. 327-379.

théologiques, rendue à l'occasion de la dernière phase du procès contre le commentaire de l'Apocalypse du théologien franciscain Pierre de Jean Olivi⁶.

Initié en 1318, dans la foulée de la condamnation au bûcher de quatre franciscains Spirituels, puis mis en sommeil pendant quelques années, ce procès fut relancé après novembre 1324, lorsque Jean XXII procéda lui-même à une lecture du texte incriminé et soumit quatre (ou plutôt cinq) nouveaux articles à l'examen de quelques experts. On connaît les réponses données par l'évêque de Florence, Francesco Silvestri, et par l'avocat franciscain Bonagrazia de Bergame ; ces textes répliquent également à une ultime défense de l'orthodoxie d'Olivi présentée par Ubertin de Casale au sujet des mêmes articles⁷. À ces documents, il convient d'ajouter un avis anonyme, contenu dans un manuscrit de la bibliothèque municipale d'Avignon, répertorié depuis longtemps et pourtant jusqu'à présent négligé⁸. Bien qu'il ne soit lui aussi que partiel, ce texte constitue de loin la discussion la plus approfondie des thèses d'Olivi dans cette dernière phase du procès et cette contribution a probablement joué un rôle majeur dans la préparation de la sentence, rendue en février 1326. C'est cette œuvre qui semble devoir être attribuée à Jacques Fournier⁹.

Description du texte

Le codex 1087, anciennement conservé à la bibliothèque des Célestins d'Avignon, est un recueil de pièces diverses réunies à une date tardive, les premières étant de nature juridique ou politique. L'avis anonyme qui occupe les derniers cahiers du volume est précédé du *Tractatus de antichristo* du dominicain Jean Quidort, les deux pièces étant copiées dans la seconde moitié du XIV^e siècle par des mains différentes. Le connaisseur qui a réuni ces textes a ainsi associé deux des critiques les plus précises des attentes joachimites d'une crise apocalyptique, destinée à précéder la venue d'un troisième âge de l'Église. Le catalogue dressé par L.-H. Labande indique la présence, dans la dernière partie du

⁶ Sur l'ensemble des procédures, je me permets de renvoyer en dernier lieu à mon article : « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi : enquête dans les marges du Vatican », *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge*, 118/2, 2006, p. 313-373.

⁷ Sur ces documents, voir E. Pásztor, « Le polemiche sulla *Lectura super Apocalypsim* di Pietro di Giovanni Olivi fino alla sua condanna », *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo*, 70, 1958, p. 365-424 ; D. Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*, Philadelphie, 1993, p. 221-239 ; S. Piron, « Bonagrazia de Bergame, auteur des *Allegationes* sur les articles extraits par Jean XXII de la *Lectura super Apocalypsim* d'Olivi », dans *Revirescunt chartae, codices, documenta, textus. Miscellanea investigationum medioevalium in honorem Caesaris Cenci OFM collecta*, A. Cacciotti, P. Sella éd., Rome, 2002, t. 2, p. 1065-1087.

⁸ Toutefois, c'est probablement à partir du manuscrit d'Avignon qu'un érudit de Carpentras, Joseph-François Bonnet de Saint-Bonnet, a rédigé dans ses *Mémoires historiques* une *Note sur Pierre-Jean Olive, religieux accusé d'hérésie*, Carpentras, Bibl. Mun., 1211, p. 232-235 (je n'ai pas consulté ce manuscrit).

⁹ Avignon, BM 1087, fol. 220-275v, décrit in *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, Départements*, t. XXVII, Avignon, par L.-H. Labande, t. 1, Paris, Plon, 1894, p. 502-504. Je remercie Robert Lerner d'avoir partagé avec moi ses impressions sur ce texte qu'il avait lui-même étudié. Ce que je dirai ici ne va guère au-delà de ce qu'il aurait pu écrire lui-même. Le manuscrit a été examiné sur les microfiches de l'Institut de recherche et d'histoire des textes, d'où l'absence de toute observation codicologique.

codex, de deux textes distincts qui auraient visé, à des titres divers, la *Lectura super Apocalipsim* : un « Traité contre la doctrine de l'abbé Joachim et de Pierre-Jean d'Olivi, exprimée dans leurs commentaires de l'Apocalypse », aux folios 220r-242r, suivi, aux folios 242v-275r, d'un « Traité adressé au pape sur le rapport des inquisiteurs chargés par Jean XXII d'examiner la doctrine » du même Olivi¹⁰. Ces deux traités forment en réalité deux parties d'une même œuvre, transmise de façon très incomplète. On les présentera l'une après l'autre, avant de chercher à en identifier l'auteur.

Première partie de l'avis : sur l'intelligence spirituelle du troisième âge

Le premier texte débute de façon abrupte, au milieu d'une phrase qui appartient au dixième chapitre de la *Lectura super Apocalipsim*¹¹. Le fait que ces mots soient présentés comme l'incipit du texte et précédés d'un pied de mouche signifie que le copiste avait devant lui un texte acéphale, qui avait été privé d'un ou plusieurs folios initiaux. Cette citation est elle-même suivie d'un montage de deux extraits du dix-neuvième chapitre de la *Lectura*, décrivant les débuts du troisième âge après la destruction de Babylone. Il faut donc supposer qu'une chaîne plus longue de citations du même ouvrage occupait les premières pages manquantes et qu'elle était elle-même précédée d'un exposé général de la question soumise à examen.

Devaient également figurer dans ces pages perdues des extraits de Joachim de Fiore ainsi qu'une justification du rapprochement opéré entre les interprétations de l'Apocalypse des deux théologiens. En effet, la première remarque qui suit les citations d'Olivi souligne l'incertitude du moment marquant le début des sixième et septième périodes de l'Église dans lequel devrait avoir lieu la nouvelle infusion de l'Esprit Saint « dont il est fait mention dans les positions de Joachim et de Pierre Jean citées plus haut »¹². Cette incise permet de présenter ensuite, tour à tour, les opinions contradictoires des deux auteurs, aussi bien quant à la date de cette nouvelle infusion qu'à propos de la chronologie des sept états de l'Église, au moyen d'une nouvelle série d'extraits de leurs commentaires respectifs de l'Apocalypse.

Ce n'est qu'un peu plus loin que l'on comprend l'objet précis de cet examen. Il ne s'agit ici, écrit l'auteur de l'avis, que de répondre à une question concernant un accroissement de l'intelligence spirituelle au début du sixième état de l'Église – question qui correspond littéralement au deuxième des articles extraits par Jean XXII¹³. L'auteur de cet avis ne s'est donc pas contenté de répondre à la question

¹⁰ *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Départements, t. XXVII, Avignon, par L.H. Labande, t. 1, Paris, 1894, p. 502-504.

¹¹ Je suis particulièrement reconnaissant à Warren Lewis de m'avoir permis d'utiliser la version révisée de son édition de la *Lectura* qui doit être prochainement publiée. Je ferai ici référence au premier état de son édition, contenu dans sa thèse de doctorat inédite, *Peter John Olivi: Prophet of the Year 2000. Ecclesiology and Eschatology in the Lectura super Apocalipsim*, Tübingen, 1972, sous le sigle *LSA*. L'extrait en question devait débiter aux mots : « Sciendum etiam quod sicut sanctissimus pater noster Franciscus est post Christum et sub Christo primus et principalis fundator et initiator et exemplator sexti status ... » (*LSA*, p. 558). Le manuscrit d'Avignon débute au milieu de la phrase suivante, aux mots : *Deus apparebat et loquebatur Moysi* (*LSA*, p. 560).

¹² Ms. Bibl. Mun. d'Avignon, 1087, fol. 220rb : « In qua vero parte temporis tertii temporis mundi sexti et septimi ecclesie iterum spiritus sanctus infudatur, illa infusione de qua fit mentio in supradictis posicionibus Joachim et Petris Johannis incertum est. »

¹³ *Ibid.*, fol. 221rb : « Sed cum in hac questione non queratur nisi 'an in tertio tempore huius vite

posée. Très intelligemment, il a choisi lui-même de confronter les positions d'Olivi à celles de son principal inspirateur. L'un des éléments qu'il en retire, dans la première partie de sa réponse, lui permet de souligner les discordances entre leurs chronologies des temps futurs. Pour Joachim, le troisième âge devait débiter avec saint Benoît, tandis que pour le frère mineur, c'est saint François qui fournit le premier repère. À deux reprises, l'auteur de l'avis ne manque pas de souligner que ces prédictions sont déjà démenties par les faits, en révélant ainsi la date à laquelle il écrit. Selon les calculs de Joachim, le troisième âge aurait commencé depuis huit siècles s'il faut partir de l'époque de saint Benoît, depuis 139 ans s'il faut compter à partir de la rencontre entre Joachim et Urbain III, ou 125 ans si la date fatidique est l'an 1200 – ces trois différentes dates étant en effet alternativement mentionnées par Joachim¹⁴. De même, depuis que la *Règle* franciscaine a été reconnue et « canonisée » en 1223, cent deux ans se sont déjà écoulés¹⁵.

Dans le même sens, l'auteur cite un passage d'un commentaire sur Daniel qu'il attribue à Olivi mais qui est en réalité l'œuvre de son disciple, Barthélemy Sicard¹⁶. Ce texte, bien connu des Spirituels et des béguins, n'a, à ma connaissance, jamais été employé par leurs adversaires ni été attribué à leur « saint père » ; il n'est mentionné ni par Raymond de Fronsac, ni par Bonagrazia de Bergame, successivement procureurs de l'ordre franciscain et de ce fait aux premières loges du combat contre la dissidence languedocienne ; son utilisation dénote ainsi une connaissance approfondie des courants spirituels franciscains du Midi. Rédigeant son commentaire dans la première décennie du XIV^e siècle, Barthélemy présentait un calcul explicite de la date à laquelle serait détruit l'Antéchrist : en comptant comme des années les 1290 jours mentionnés au dixième chapitre du livre de Daniel, et en faisant partir cette durée de la passion du Christ, on parvient à l'an 1324 de l'incarnation dans lequel devrait s'achever la grande tribulation. C'est sans doute en pensant à cette échéance que l'hérésiarque béguine Prous Boneta, dans sa confession donnée devant l'inquisition lors de l'été 1325, plaçait la fin de l'Église romaine à la Noël 1323, en associant cet événement à la bulle *Cum inter nonnullos*, comprise comme équivalant à la condamnation finale de la *Lectura super Apocalipsim*¹⁷. L'auteur de l'avis ne se prive pas de

inchoandi in sexto statu ecclesie non solum simplici intelligentia sed et palpativa et gustativa experientia videatur omnis sapiencia verbi dei incarnati ac potentia deo patris, quia Christus promisit quod cum venit illud spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem, solum videndum est omissis primis duobus temporibus mundi et quinque statibus ecclesie, quo tempore incohatum est tertium tempus mundi et sextus status ecclesie, ut videatur si in illo tempore .iii. vel sexto statu ecclesie non solum simplici intelligentia set etiam gustativa et palpativa experientia videbitur omnis sapiencia verbi dei incarnati et potentia dei patris. »

¹⁴ *Ibid.*, fol. 221rb : « et sic secundum eum [=Joachim] iam durasset tertium tempus vel octingentos annos si incepit tempore sancti Benedicti vel per centum .xxxix. annos si incepit tempore quo ipse venit ad Urbanum papam .iii. vel iam sunt .cxxv. anni si incepit secundum eundem mcc.^o anno. » Voir G. L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Bari, 2004.

¹⁵ Ms. Bibl. Mun. d'Avignon 1087, fol. 221va : « Cum fratrem etiam P. Johannis non conveniens cum dicto Joa. dicat quod dictus tercius status inceptus fuit tempore sancti Francisci cuius regula canonizata fuit sub anno domini m^occ^oxxiii^o, a quo tempore jam effluerunt centum et duo anni. »

¹⁶ Cf. S. Piron, « La critique de l'Église chez les Spirituels languedociens », dans *L'anticléricalisme en France méridionale, milieu XIIIe- début XIVe siècle* Toulouse, 2003 (*Cahiers de Fanjeaux*, 38), p. 77-109 ; voir p. 89 pour la citation de l'extrait utilisé dans le ms. Bibl. Mun. d'Avignon, 1087, fol. 221va-vb.

¹⁷ W. H. May, « The Confession of Prous Boneta, Heretic and Heresiarch » dans J. H. Mundy,

souligner que cette prédiction a été démentie par les faits puisqu'il écrit en l'année 1325 de l'Incarnation et que, loin d'être détruite, l'Église romaine est au sommet de sa dignité¹⁸.

L'inanité des annonces de Joachim et de Pierre suffit à démontrer qu'ils sont l'un et l'autre de faux prophètes¹⁹. Les pages suivantes réfutent leur présomption d'avoir voulu prédire les temps futurs en s'appuyant principalement sur de nombreuses citations de saint Augustin. Sans que le manuscrit marque précisément les articulations du texte, on comprend qu'est ensuite examinée une autre erreur commise par les deux auteurs qui qualifient l'Église romaine de Babylone, devant être détruite avant la mort de l'Antéchrist²⁰. Augustin est à nouveau la principale autorité sollicitée pour montrer que Jérusalem et Babylone représentent les deux cités des réprouvés et des élus qui subsisteront entremêlées jusqu'à la fin des temps. Le découpage temporel de l'histoire de l'Église en sept périodes est lui-même mis en cause puisque la seule distinction acceptable est celle qui reconnaît un temps avant la loi, un autre sous la loi et un troisième sous la grâce, lequel doit durer de l'incarnation du Christ jusqu'au jugement dernier sans admettre d'autre subdivision en son sein.

Ces premières critiques ne constituent qu'un préambule à l'examen de la question posée, destiné à rappeler que les présupposés de l'affirmation suspecte sont eux-mêmes faux. Toutefois, dans l'hypothèse où ils seraient acceptables²¹, l'interrogation porte sur l'éventuel surcroît d'intelligence spirituelle qui devrait se produire à ce moment, que le Christ aurait promis en Jean 16,13 (*Cum venerit ille spiritus...*). Ces deux points sont traités séparément. L'auteur s'interroge d'abord sur le sens de la tournure inhabituelle employée par Olivi qui parle d'une « expérience gustative et tangible » (*gustativa et palpativa experientia*) : ces mots lui paraissent désigner métaphoriquement une connaissance intellectuelle de Dieu, inspirés des images utilisées dans le Psaume 33,9 et en Jérémie 15,16 ou 20,9 où les paroles du Seigneur sont comme « goûtées » et « touchées »²². L'expression

R. W. Emery, B. N. Nelson éd., *Essays in Medieval Life and Thought Presented in Honor of A. P. Evans* New York, 1955, p. 11-12 : « quando scriptura fratris Petri Joannis fuit condempnata [...] de quo tempore erunt duo anni in instanti festo nativitatis Domini nunc vero transacto. » La meilleure présentation d'ensemble de Proux est fournie par L. Burnham, « The Visionary Authority of Na Proux Boneta », dans A. Boureau, S. Piron éd., *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, 1999, p. 319-340 et Ead., *So Great a Light, So Great a Smoke: The Beguin Heretics of Languedoc*, Ithaca (N.Y.), 2008.

¹⁸ Ms. Bibl. Mun. d'Avignon, 1087, fol. 221vb-222ra : « Transactum etiam sit tempus quo secundum P. Jo. antichristus verus debuisse complevisse suum cursum cum nunc computetur annus incarnationis domini MCCCXXV, et tamen secundum eum post destructionem babilonie, idest ecclesie carnalis, et ante morte antichristi dicta infusio spiritus sancti esse debebat, que tamen ut constat facta non est, cum nec sit destructa ecclesia romana quam ipse ecclesiam carnalem vocat, ymo est in culmine sue dignitatis. »

¹⁹ *Ibid.*, fol. 222rb : « Cum igitur isti duo, scilicet Joachim et P. Johannis inter se multum discordant in supradictis, eventus etiam rerum manifeste ostendat eos falsum dixisse ; cum non eveniret illud quod predixerunt in tempore vel circa tempus per eos prefixum, clare est eos non esse prophetas domini sed prophetas erroris. »

²⁰ *Ibid.*, fol. 225ra : « Quod vero dicunt Babiloniam id est carnalem romanam ecclesiam ante mortem antichristi destruendum in fine secundi status et in principio tercii, non solum est falsum sed etiam est blasphemum ac hereticum ». La démonstration court jusqu'au fol. 229va.

²¹ *Ibid.*, fol. 229va : « Subpositis tamen omnibus supradictis falsis tanquam si vera essent, queritur an catholice possit dici. »

²² *Ibid.*, fol. 229va-vb : « Sed prius quia dubium est quid significare voluit adinventor istorum

peut être comprise de plusieurs façons. Puisque la citation examinée ajoute qu'une telle expérience doit faire connaître « toute la sagesse du Verbe incarné et la puissance de Dieu le Père », il doit nécessairement s'agir d'une connaissance pleine et parfaite de Dieu, occupant tout l'intellect humain, qui ne fait voir que Dieu en toutes les créatures²³. Déployant une à une les conséquences d'une telle vision béatifique donnée dans cette vie terrestre, l'auteur montre qu'elle reviendrait à placer les humains dans un état de *raptus* continu ; ceux-ci pourraient se passer de l'Église et des sacrements qui ne sont nécessaires que tant que Dieu n'est pas vu mais seulement cru par la foi ; une telle vision béatifiante rendrait ses bénéficiaires incapables de commettre le moindre péché (*inpeccabilis*). On peut donc opposer à cette opinion la bulle *Ad nostrum qui desideranter* prise lors du Concile de Vienne pour condamner les adhérents d'une supposée secte du libre esprit que leur divinisation en cette vie aurait placés au-dessus de la condition des fidèles²⁴. Un tel rapprochement entre les béguins du Rhin et ceux du Midi n'avait jamais été effectué dans les documents connus à ce jour. En 1325, la dissidence radicale du groupe mené par Prou Boneta l'avait rendu particulièrement pertinent.

Cette nouvelle connaissance peut également être prise au sens où l'entend Joachim, d'un éclaircissement de toutes les figures et obscurités de l'Écriture. Une telle perspective reçoit à son tour une longue réfutation qui porte cette fois sur le principe même d'un accroissement de l'intelligence spirituelle au cours de l'histoire, grâce à laquelle le message du Christ pourrait être mieux compris que les apôtres ne l'ont fait²⁵. C'est dans ce cadre qu'est discutée l'annonce de la venue du Paraclet faite dans le seizième chapitre de l'Évangile de Jean ; pour l'auteur, cette

verborum 'non solum simplici intelligentia sed et gustativa et palpativa experientia', que verba sunt in cognitione intellectuali qua deus cognoscitur, methaforice forte sumpta ex illo quod dicitur in psalmo *Gustare et videre quam suavis est dominus*, et ex illo loco Jere. xv° *Inventi sunt sermones tui et comedi eos, et factum est mihi verbum tuum in gaudium et in leticiam cordis*, et ex xx° *Factus est sermo domini in corde meo quasi ignis exestuans claususque in ossibus meis et defeci ferre non sustinens*, sic quod in prima auctoritate sermo domini dicitur gustari et in secunda tangi. »

²³ *Ibid.*, fol. 230vb : « Tertius intellectus dictorum verborum potest esse quod in dicto tercio statu detur cognitio dei hominibus qua non solum videatur deus in se sed videatur in hominibus, et per ipsosmet qui talem cognitionem habebunt et in aliis hominibus et omnibus aliis creaturis non per creaturas sed in ipsis creaturis. [...] plena et perfecta cognitione humanus intellectus persistat sic quod nulla alia re nisi de deo vel propter deum cogitetur, quasi vilia alia reputando, et quod sic existens in tali cognitione videat omnem veritatem sapientie verbi dei incarnati et omnem potenciam dei patris, falsum intellectum haberit ac etiam hereticum quia in vita presenti non sic deus videbitur sed in vita futura. »

²⁴ *Ibid.*, fol. 233va : « Unde cum ex ista opinione istorum sequatur necessario, ut videtur, quod homines in vita presenti existentes sint immortales et comprehensores, nulla fide vel sacramentis fidei indigentes, et sine peccato et inpeccabiles effecti, quorum quolibet est heresis dampnata in concilio Viennensi per dominum Clementem papam Vm in Sexto libro, de hereticis, *Ad nostrum qui desideranter*. » Sont plus précisément signalés les premier, quatrième et huitième articles, portant sur l'impeccabilité et l'inutilité des sacrements. Sur cette bulle et son contexte, voir R. E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Late Middle Ages*, Berkeley, 1972.

²⁵ Ms. Bibl. Mun. d'Avignon 1087, fol. 235vb : « Si vero intelligatur questio iuxta dicta Joachimi, scilicet quod in tercio statu omnium figurarum et obscuritatum sacre scripture tam novi quam veteris testamenti per spiritum sanctum declaratio in mentibus hominum illius status imprimetur, sic quod omnis obscuritatis scripture erunt eis note per spiritum sanctum loquentem in eis et exprimentem ac docentem omnem veritatem, quam expressionem veritatis ipse vocat evangelium eternum ... » Suivent deux longues citations de la *Concordia*, II, 20 et II, 37 et une citation du prologue de la *Lectura super Apocalipsim* d'Olivi. La réfutation s'étend jusqu'au fol. 239ra.

annonce s'est totalement accomplie dans la Pentecôte ; il serait insensé, hérétique et présomptueux de prétendre avoir compris ce que les apôtres n'étaient pas capables d'entendre²⁶.

L'avis entreprend ensuite de répondre à des arguments avancés pour « excuser » les paroles d'Olivi. On retrouve ici, sous une forme sensiblement abrégée, les mêmes « excuses » auxquelles répond Bonagrazia de Bergame dans les *Allegationes*²⁷. Ubertain de Casale est assurément le seul personnage présent à la curie en 1325 qui pouvait avoir le cran de défendre encore la *Lectura super Apocalipsim* ; il l'a fait en cherchant une nouvelle fois à minimiser la gravité de certains propos : la nouvelle infusion de l'Esprit saint doit se comprendre comme « l'un des multiples effets de Dieu lors de l'approche de la fin des temps » ; elle n'est que de l'ordre d'une grâce spéciale, *gratis data*, et non pas une grâce accordant à ses bénéficiaires une quelconque supériorité sur les saints des siècles passés dans l'ordre de la charité. Quant à la nouvelle connaissance « tangible » des secrets divins, elle ne concernerait que la vision béatifique des bienheureux qui constitue la septième période de l'Église et qui, unie à la sixième, constitue le troisième temps de l'histoire de la création. La réplique n'a aucun mal à montrer que la nouvelle intelligence spirituelle concerne déjà la sixième période et que Joachim et Olivi « placent les humains du troisième âge au-dessus des apôtres » quant à la clarté de leur connaissance de Dieu²⁸.

Seconde partie de l'avis : sur les articles des maîtres

Le dernier document contenu dans le manuscrit, décrit dans le catalogue de Labande comme une œuvre distincte, est étroitement lié au précédent. Copié de la même main, il s'agit à nouveau d'un examen d'articles extraits de la *Lectura*, mené par le même auteur²⁹. Ce texte débute par une préface adressée au pape, rappelant le rôle de ce dernier comme défenseur de la foi ; il mentionne ensuite l'apparition récente d'une doctrine erronée qui a déjà été réprouvée par de nombreux docteurs, faisant ainsi allusion à la *Littera magistrorum* produite en 1319 par une commission formée de huit maîtres en théologie³⁰. Répondant à une demande du souverain pontife, et écrivant sous sa correction, l'auteur annonce qu'il présentera d'abord certains des articles réputés suspects par les maîtres avant d'exposer son propre jugement puis de répondre aux excuses qui prétendent que la « postille » ne contient rien d'hérétique³¹. Cette brève introduction ne concerne donc pas les

²⁶ *Ibid.*, fol. 237va-239ra.

²⁷ *Ibid.*, fol. 239ra : « Nec videntur valere illa que aliqui dicunt ad excusandum predicta verba predicti P. Jo. » Comparer avec Bonagrazia, *Allegationes*, Ms. Paris, BnF lat. 4190, fol. 47r-48r.

²⁸ *Ibid.*, fol. 241va-vb : « Nec solum dicti P. Io. et Ioa. preferunt homines tertii status in scientia apostolis qualitercumque, set etiam quantum ad obiecta et quantum ad modum sciendi quia apostoli imperfecte et in parte sciverunt, isti vero secundum eos scient clare et manifeste omnem veritatem sapiencie verbi dei incarnati et potenciam dei patris quod tamen apostoli non sciverunt. »

²⁹ Voir plus bas l'examen des renvois croisés entre les différentes parties.

³⁰ Ms. Bibl. Mun. d'Avignon, 1087, fol. 242va : « cum quedam nova doctrina temporibus istis insurrexerit, ex qua multi in errores diversos sunt prolapsi et timendum est nec plures in posterum ruant, que doctrina per multos doctores in teologia inventa est et adjudicata erronea, temeraria, scismatica, divinatoria ac in multis ecclesie scandalosa, et pauca aut nulla habens utilia. »

³¹ *Ibid.*, fol. 242vb : « ponendo primo quemlibet de articulis reputatis suspectos per dictos magistrorum ac etiam verba dictorum magistrorum, ac deinde illud quod michi de dictis articulis videbitur, ac

articles choisis par le pape, mais uniquement ceux de la *Littera magistrorum* ; elle ne constitue pas une préface générale à l'avis rendu à Jean XXII, mais une simple présentation de sa deuxième partie.

En effet, si une rubrique annonce ensuite un *articulus primus*, il ne s'agit pas d'une discussion du premier article examiné par Bonagrazia et Francesco Silvestri, mais du premier article de la *Littera magistrorum*. Toutefois, les citations des premières pages du prologue de la *Lectura* données dans ce cadre sont plus prolixes et incorporent également l'extrait retenu par les maîtres au titre de leur deuxième article³². L'essentiel de la réfutation qui suit se concentre d'ailleurs sur ce dernier passage dans lequel Olivi traite de la « prééminence notable » du sixième état de l'Église sur les cinq premiers et le présente comme « le début d'un nouveau siècle évacuant d'une certaine façon le siècle précédent » qui ferait revenir au premier état de l'Église, comme si l'histoire de celle-ci décrivait un cercle³³. À nouveau, chacune des assertions contenues dans la citation est passée au crible, l'une après l'autre. La prééminence du sixième état impliquerait notamment qu'il serait supérieur, non seulement à celui des apôtres mais également à celui du Christ, puisque ce dernier ne peut être exclu du premier état de l'Église dont il est le fondateur³⁴. Le thème d'une « évacuation du siècle ancien », pris à la lettre, peut signifier que l'Évangile et les sacrements de la nouvelle loi seront abandonnés avant la fin des temps. L'auteur de l'avis suggère qu'Olivi a trouvé son inspiration dans des passages de la *Concordia* de Joachim, longuement reproduits ici, mais il ne fait pas d'allusion à la condamnation sur ce thème de l'évangile éternel de Gérard de Borgo San Donnino³⁵. En comprenant le « siècle ancien » au sens de la « vétusté du péché », on tomberait dans l'erreur des Pélagiens³⁶. L'« évacuation » peut encore se comprendre comme un retour à la pauvreté de l'Église primitive qui n'aurait eu qu'un « simple usage de fait » des biens matériels³⁷. Étonnamment, l'auteur ne prend pas appui sur la bulle *Cum inter*

postea dicere aliquid de excusationibus quas aliqui pretendunt pro verbis dicte postille ut heretica vel erronea non dicantur. »

³² Les citations couvrent les § 8-7, 17, 32-45 (*LSA*, édition révisée), alors que le premier article de la *Lettre* concerne les § 25-38 et le deuxième le début du § 17.

³³ Ms. Bibl. Mun. d'Avignon, 1087, fol. 244rb : « Quod vero postea dicit, sciendum est quare sextus status semper describitur ut notabiliter preeminens quinque primis et sicut finis priorum et tanquam initium novi seculi evacuans quoddam vetus seculum, sicut status Christi evacuavit Vetus Testamentum et vetustatem humani generis ; unde et quasi circulariter sic iungitur primo tempori Christi ac si tota ecclesia sit una spera, et ac si in septimo [LSA : sexto] eius statu secundo incipiat status Christi habens sua septem tempora sicut habet totus decursus ecclesie, sic tamen quod septimus status sexti sit idem cum septimo statu totius ecclesie. »

³⁴ *Ibid.*, fol. 244va : « Sequitur quod sextus status ecclesie notabiliter preemineat non solum statui apostolorum set etiam statui Christi quia Christus fundator ecclesie ac etiam fundamentum non potest excludi a primo statui foundationis ecclesie. »

³⁵ *Ibid.*, fol. 245va : « Et cum postea subdit quod est 'initium novi seculi evacuans quoddam vetus seculum', clare vult dicere quod in sexti statu, ad minus circa finem dicti status quod ipse vocat septem partem ipsius sexti status, evacuabitur status evangelii vel novi testamenti, sicut evacuatum fuit vetus testamentum et status populi veteris testamenti post passionem Christi. » Les extraits de Joachim proviennent de *Concordia*, livre 5, dist. 1, ch. 22, 27-28.

³⁶ *Ibid.*, fol. 247va : « Et si hoc modo intelligant fieri renovationem in dicto sexto statu seculi, vel hominum, quod in hominibus nullum fit peccatum per quod homines sunt vetusti vetustate peccati, tunc est error clarus et manifestus Pelagii. »

³⁷ *Ibid.*, fol. 248rb : « posset intelligi dicta innovatio ecclesie in sexto statu et vetustatis evacuatio quod ecclesia reduceretur ad statum in quo nullus de ecclesia aliquid haberet in proprio vel in communi nisi solum modo simplicem usum facti. »

nonnullos pour dénoncer cette référence à la pauvreté du Christ et des apôtres, comme le fait Bonagrazia dans les *Allegationes*³⁸ ; il se fonde plutôt sur des arguments exégétiques pour montrer qu'un tel retour à la pauvreté primitive, quant au nombre des apôtres ou à leur mode de vie, n'est fondé nulle part dans l'Écriture³⁹.

La discussion du thème suivant, sur le retour circulaire du sixième au premier état de l'Église, permet de prolonger cette critique. L'ordre franciscain ne constitue qu'une petite part du peuple chrétien et sa particularité quant à la pauvreté ne rend en rien ses membres plus vertueux que les martyrs, confesseurs et docteurs des temps passés ; chaque ordre religieux est à sa façon conforme au Christ, aucun ne l'est totalement et les frères mineurs ne peuvent revendiquer ni exclusive ni supériorité à cet égard⁴⁰. Le modèle de l'histoire de l'Église ne peut être un cercle mais une ligne droite qui n'admet aucune flexion. L'idée même d'une « rénovation de la vie évangélique » qui aurait été effectuée par saint François est repoussée : la vie évangélique, depuis sa fondation, n'a pas vieilli puisqu'elle se poursuit constamment en ses fidèles depuis la fondation de l'Église⁴¹. Il faudrait être insensé pour affirmer que quiconque professe la *Règle* de saint François imite davantage le Christ que les saints les plus vénérés par l'Église⁴². La « rénovation » dont parle saint Paul dans l'Épître aux Éphésiens en appelant à « se dépouiller du vieil homme » ne concerne en rien l'abdication des richesses ou quelque autre vœu monastique, mais « la justice et la sainteté qui vient de la vérité » et l'absence de tout vice⁴³. Elle s'accomplit principalement par la pratique vertueuse et l'évitement des péchés et non pas au moyen d'un vœu⁴⁴. De la même façon, l'idée que l'Église

³⁸ Bonagrazia, *Allegationes*, fol. 44r, qui renvoie également à *Quia quorundam mentes*.

³⁹ Ms. Bibl. Mun. d'Avignon, 1087, fol. 248rb : « Hoc autem divinare est cum ex nulla scriptura hoc possit haberi » ; fol. 248vb : « Et sic, cum non probetur ex scriptura quod ecclesie ultimo tempore reduci debeat ad statum in quo fuit tempore apostolorum quantum ad numerum personarum nec quantum ad nichil omnino habere in speciali vel communi vel quantum ad habere solum in communi, presumptuosum est dicere quod ecclesia ad talem statum reduci debeat. »

⁴⁰ *Ibid.*, fol. 249rb : « Non est etiam convenienter dictum quod propter unam modicam partem populi christiani que beatum Franciscum in abdicatione proprietatis sequuta est, status populus christiani sit sic mutatus quod de linea recta flexus fuerit ad lineam circularem et quod omnes illi qui professionem secundum regulam beati Francisci votum faciunt paupertatis sint magis Christo conformes quam martires » ; fol. 249va : « quelibet religio aliquo modo Christo assimilatur et tamen nulla est que in omnibus assimiletur. »

⁴¹ *Ibid.*, fol. 250vb : « Vita enim evangelica cum a fundatione ecclesie usque ad finem in aliquibus fidelibus perseveret [...] non fuit inveterata ut renovatione indigeret. »

⁴² *Ibid.*, fol. 250vb-251ra : « Dicere etiam quod in sexto statu renovata est evangelica vita vel solum vel maxime, est blasphemum ac etiam hereticum. [...] nec aliquis ita inveniretur amens qui audet dicere quod quicumque esset professor regule sancti Francisci magis esset imitator Christi et in eo magis esset vita Christi reformata quam in sanctis Laurencio, Vincencio, Martino, Nicholao, Benedicto, Antonio et in aliis viris qui fuerunt homines maxime sanctitatis. »

⁴³ *Ibid.*, fol. 251ra : « Renovationem autem in modo vivendi secundum vitam Christi non posuit apostolus in expropriatione omnis domini rei temporalis vel in aliis votis religiosorum principaliter consistere, set in iusticia et sanctitate veritatis et carentia viciorum secundum quod deducit ad Effe. .iiii. (Eph. 4,22). »

⁴⁴ *Ibid.*, fol. 251va : « Cum ergo principaliter homo renovetur in vita Christi per vitationem peccatorum et opera virtutum principalium magis quam per vota [...] non est dicendum quod vita Christi et evangelica per eum [sc. Franciscum] et professores regule sue fuerit renovata, cum multi alii ante eum et post eum fuerunt in vita Christi renovati, habentes in se ipsis virtutes que ad renovationem hominis in Christo et secundum Christum requiruntur. »

devrait être réédifiée n'a pas de sens puisqu'elle n'a jamais été détruite⁴⁵. Et rien, dans l'Écriture, ne suggère qu'elle devrait se réduire, lors des persécutions de l'antéchrist, à un nombre de fidèles aussi restreint que celui de l'Église primitive⁴⁶. Quant à placer la milice future du Christ sous le signe de saint François, au nom de ses stigmates qui l'auraient « signé du signe du Christ », cette thèse impliquerait que tous les élus appelés à lutter contre l'antéchrist devraient être instruits par des frères mineurs, à l'exclusion de tout autre ordre religieux⁴⁷. Les excuses présentées par Ubertain, protestant qu'Olivi a voulu conserver une unité de l'Église romaine universelle et non pas poser deux Églises successives ou que l'expression « Église charnelle » ne désigne pas l'Église romaine mais la seule cohorte des réprouvés, donnent l'occasion d'un redoublement des précédentes critiques⁴⁸.

Une fois achevé cet article, un paragraphe de transition annonce la section suivante. Le thème d'une supériorité des deux derniers états de l'Église est davantage argumenté dans le septième *notabile* du prologue de la *Lectura* – septième *notabile* dont la seule annonce dans les premières pages du prologue avait formé la matière du deuxième article de la *Littera magistrorum*. C'est également dans ce *notabile* qu'a été pris l'extrait pointé dans le quatrième article ; or, puisque la matière des deuxième et troisième articles a été épuisée, c'est à ce quatrième point que l'on vient maintenant ; pour l'introduire, le septième *notabile* est reproduit en totalité⁴⁹. Sans entrer dans tous les détails de ces derniers folios, qui reprennent souvent, en les approfondissant, des thèmes abordés dans les pages précédentes, on peut au moins en retenir un intéressant argument de méthode. L'auteur reproche à Olivi et Joachim, toujours critiqués de conserve, d'avoir voulu tirer leurs arguments de la « théologie mystique » alors que celle-ci n'a pas de valeur démonstrative (*argumentabilis non est*). Ce type de démarche les a incités à rapprocher toutes les occurrences du nombre six qu'ils ont trouvé dans l'Écriture des six états de l'Église, sans tenir compte du sens littéral ni du contexte particulier de ces différents « six »⁵⁰.

⁴⁵ *Ibid.*, fol. 252ra : « Et quod addunt quod iste sextus status est 'iterate reedificacionis ecclesie simul prime' [...] Nam ecclesia Christi nunquam cadet usque ad finem seculi. »

⁴⁶ *Ibid.*, fol. 252vb : « Nulla etiam scripture autentica invenitur que dicat quod ecclesia in sexto statu vel tempore antichristi aut post ipsum debeat reduci ad tantam paucitatem personarum sicut fuit in ecclesia primitiva Christi. »

⁴⁷ *Ibid.*, fol. 254vb : « Quod etiam addunt quod 'prefatus angelus, idest sanctus Franciscus Christi signo signatus per suos signabit futuram miliciam Christi', temerarium est omnino ac divinatorium et nullam rationem habens, quia tunc omnes electi qui contra antichristum pugnaturi sunt per homines ordinis sancti Francisci ad fidem et iusticiam instruerentur et non per alios post destructionem ecclesie carnalis ante pugnam ecclesie contra antichristum. »

⁴⁸ *Ibid.*, fol. 255ra : « Et quod aliqui dicunt ad excusandum dictum fratris Petrum Jo. quod ipse non ponit duas ecclesias successive set solum unam universalem ecclesiam seu romanam, sicut et unam fidem »; fol. 258ra : « Et quod dicunt quod ecclesiam vocat carnalem non quidem romanam vel catholicam set catervam vel ecclesiam reproborum, que vicia et peccata carnalia prosequitur. »

⁴⁹ *Ibid.*, fol. 259va : « Et quia perfectionem sexti et septimi status Ecclesie super .v. primos status eius, de qua perfectione dictum est in primo articulo, magis insistit probare per rationes in septimum notabile per totum, idcirco ut materia continuetur et illa que supradicta sunt magis manifestentur visa insufficientia rationum et dictionum eius, in quibus etiam multa erronea ponit ut videbitur infra, et quia iam secundus et tertius articuli quasi totaliter sunt hostensi erronei, idcirco de quarto articulo per magistros condempnato est nunc agendum, et ut videntur ad plenum intencione sua totum septimum notabile de verbo ad verbum est ponendum quod tale est. »

⁵⁰ *Ibid.*, fol. 269vb : « ex mistica teologia voluerunt trahere argumentum que tamen argumentabilis non est [...] volunt adaptare quasi omnes sex sacre scripture ad sextum tempus ecclesie quem

Structure d'ensemble

Au terme de ce tour d'horizon, il est possible de dégager la structure d'ensemble de l'œuvre plus vaste dont proviennent ces fragments, en s'appuyant sur la présence de plusieurs renvois internes. Le premier document est décrit comme une « question »⁵¹ ; elle contient elle-même une référence à la « question précédente » et à ce qui sera dit plus loin⁵². Cette désignation correspond à la forme de la consultation demandée par Jean XXII, qui interrogeait les experts sollicités sur l'orthodoxie de brefs passages de la *Lectura* qu'il avait lui-même épinglés⁵³. Dans ce cadre, le premier texte du manuscrit d'Avignon correspond à la deuxième question de cette consultation. Les deux textes suivants sont quant à eux désignés comme des « articles » et leur numérotation, comme on l'a vu, correspond à celle de la *Littera magistrorum*. Le premier article contient des renvois à la première et à la deuxième question⁵⁴. Le traitement du quatrième article fait référence au précédent et à la deuxième question⁵⁵.

La seule certitude que l'on puisse retirer de ces indications concerne l'existence d'une première question, correspondant au premier article choisi par Jean XXII, dans laquelle l'auteur de l'avis aurait notamment démontré que saint Paul a exercé un droit de propriété sur les biens temporels⁵⁶. Si l'on s'est étonné de ne pas trouver davantage de discussion sur la pauvreté du Christ et des apôtres, c'est que le point avait dû être largement abordé dans ce cadre. Rien, en revanche, ne permet de savoir si les deux questions suivantes auxquelles a répondu Francesco Silvestri ont également été traitées par l'auteur de l'avis, de même qu'il est impossible de savoir s'il a poursuivi son commentaire des articles de la *Littera magistrorum* au-delà du quatrième. En effet, le rassemblement opéré dans le manuscrit d'Avignon concerne principalement les problèmes posés, chez Joachim et Olivi, par le progrès spirituel du troisième âge. Le voisinage du traité *De antichristo* de Jean Quidort pourrait laisser penser que cette sélection a été intentionnelle, et qu'elle aurait de ce fait négligé l'examen des trois autres questions posées par le pape qui touchent moins directement cet aspect de l'eschatologie joachimite.

Pour fragmentaire qu'il soit, ce long avis anonyme apporte un dernier enseignement de grande importance. Lors de cette seconde consultation sur la *Lectura*, en 1325, Jean XXII n'a pas simplement substitué au premier rapport de 1319 le résultat de sa propre lecture. Les historiens se sont souvent étonnés de

finxerunt, cum non possent invenire in scriptura claras probationes ad illud quod ponere de suo capite intendebant. »

⁵¹ *Ibid.*, fol. 242rb : « Et hoc sufficiant de ista questione quo ad presens. »

⁵² *Ibid.*, fol. 236rb : « Predicta autem omnia quam sint absurda et erronea tam ex multis que supra dicta sunt in presenti et precedenti questione quam etiam ex illis que dicentur. »

⁵³ D. Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom*, p. 223-224, donne en traduction anglaise la forme que devait revêtir les quatre questions identifiées jusqu'ici.

⁵⁴ *Ibid.*, fol. 247va : « Nunquam enim homines puri beata Maria excepta fuerunt, sunt vel erunt sine ullo peccato omnino et sine defectu perfecte iusticie, ut etiam satis deductum fuit in .ii. questione » ; *id.*, fol. 255vb : « sicut patet ex prima et secunda questionibus et hiis etiam que dicta sunt circa articulum istum. »

⁵⁵ *Ibid.*, fol. 265vb : « et inductum fuit in articulo precedenti ; *id.*, fol. 266rb : Sed quia de hac materia multa dicta sunt tam in secunda questione quam in precedenti articulo, non multum insisto. »

⁵⁶ *Ibid.*, fol. 251va : « Et tamen, ut hostensum fuit in prima questione ius et dominium in aliquibus rebus temporalibus habuit Paulus. »

constater que le pape avait choisi des points apparemment mineurs, en négligeant des passages plus choquants qu’avaient déjà fortement soulignés les huit maîtres⁵⁷. La raison en est que son intervention n’a pas annulé le premier rapport mais a plutôt cherché à le compléter. Pour des raisons évidentes, les experts consultés ont donné par priorité leur avis sur les nouvelles questions soulevées par le souverain pontife ; toutefois, tant Bonagrazia de Bergame (à ce qu’il annonce au début de ses *Allegationes*⁵⁸) que l’anonyme du manuscrit d’Avignon ont ensuite entrepris de discuter certains articles de la *Littera*. Si ce résultat permet de clarifier le sens de cette dernière étape de la procédure, il rend de plus en plus hasardeuse toute conjecture quant au contenu de la sentence finale, rendue en février 1326, dont le texte n’a pas été conservé.

Identification de l’auteur : Jacques Fournier ?

Bien qu’il ne soit transmis que très partiellement, cet avis anonyme est nettement plus long que les deux autres rapports connus et traite les sujets abordés avec une ampleur de vue bien supérieure. Il est d’autant plus tentant de chercher à identifier son auteur que peu de candidats sont sur les rangs. À ce jour, ne sont attestés que deux avis remis au pape en cette occasion et non encore retrouvés. Comme l’a montré Patrick Nold, une réponse de Bertrand de la Tour « contre certains arguments qui semblent excuser de toute hérésie la doctrine de Pierre Jean », autrefois conservée dans un manuscrit d’Assise à présent perdu, ne doit pas être associée aux débats des années 1310-1311 comme on le pensait auparavant, mais devrait plutôt être rapportée à cette ultime phase de la procédure contre la *Lectura*⁵⁹. De fait, la tournure employée est très proche de celle utilisée par Bonagrazia et l’anonyme pour désigner les « excuses » d’Ubertain. Cela signale que Bertrand, qui avait déjà donné son avis sur la *Lectura* en tant que membre de la commission de 1319, a seulement été requis par Jean XXII de répondre à cette ultime défense. Il ne saurait donc être l’auteur de l’avis du manuscrit d’Avignon qui prend en considération les deux séries d’extraits. Les *Allegationes* de Bonagrazia font pour leur part allusion à une intervention du cardinal de Sainte-Sabine, Guillaume de Peyre Godin, mais cette référence vise sans doute son rôle comme juge délégué du procès intenté contre Ubertain en 1324. Il ne reste donc en lice qu’un seul candidat sérieux, le successeur même de Jean XXII.

Dans son article consacré aux avis théologiques rendus par Jacques Fournier⁶⁰, Josef Koch a mis à profit des fragments de ces documents perdus cités par des auteurs ultérieurs, notamment par le théologien augustinien Johannes Hiltalingen de Bâle. Comme l’a noté Damasus Trapp, l’une des particularités « modernes »

⁵⁷ Cf. D. Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom*, p. 224.

⁵⁸ Le fait est annoncé dans l’introduction, mais les passages correspondants n’ont pas été conservés, cf. *Allegationes*, fol. 40r : « Secundo ostendam quos articulos reputo hereticos et quare reputo eos hereticos. Et premictam illos quos vestra sanctitas extraxit de postilla, quam frater Petrus Johannis composuit super Apocalipsim. Postea ponam aliquos articulos qui per duodecim magistros in sacra pagina, quibus sanctitas vestra commisit, sunt heretici reputati. »

⁵⁹ Patrick Nold, « Bertrand de la Tour, Omin. Life and Works », *Archivum Franciscanum Historicum*, 94, 2001, p. 280-281. Le document perdu s’intitulait : *Contra quaedam quae videntur excusare ab omni haeresi doctrinam Petri Iohannis*.

⁶⁰ Josef Koch, « Der Kardinal Jacques Fournier » (cité n. 4).

d'Hiltalingen est le soin qu'il apporte à citer précisément ses sources⁶¹. La troisième de ses *Responsiones*, soutenues alors qu'il était bachelier formé à Paris en 1368, traite du caractère méritoire de la pauvreté volontaire. C'est à ce propos qu'il utilise les avis rendus par Benoît XII contre Michel de Césène et contre Olivi. Les citations de ce dernier texte concernent le premier article de la consultation, ce qui ne permet pas de mener une confrontation directe avec le manuscrit d'Avignon dans lequel cette question manque. Dans une première allusion, Hiltalingen cite avec approbation les arguments avancés par Jacques Fournier, dans le troisième chapitre de cette première question, pour montrer que, selon l'Évangile et le droit canon, il est permis aux évêques de posséder des biens⁶². En revanche, un peu plus loin, l'autorité de Benoît XII est traitée avec moins de ménagements.

Le deuxième corollaire tiré par le théologien bâlois s'inspire de la formulation même du premier article extrait de la *Lectura* : si le pontificat du Christ a d'abord été donné en Pierre à la lignée de la vie évangélique, purifiée par la pauvreté, il ne semble pas s'ensuivre formellement que le souverain pontife y soit maintenant obligé⁶³. Sans connaître la position d'Olivi autrement qu'à travers sa critique par Jacques Fournier, Hiltalingen ne retient en réalité que la moitié de son raisonnement : en dissociant les statuts du Christ et de son vicaire, il est possible d'accepter simultanément la pauvreté du Christ et des apôtres et de reconnaître que le pontificat suprême n'est pas tenu d'agir selon ce modèle ; pour cette raison, « il apparaît que tout le procès mené par Benoît XII contre Pierre Jean dans le premier article, chapitre 13 et ultime, n'est que très peu ou pas du tout concluant, bien que Pierre doive être supposé être hérétique, condamné par l'Église, comme le montre Benoît au même lieu »⁶⁴.

Les lignes suivantes reproduisent un long extrait de l'avis de Jacques Fournier, présentant les divers sens dans lesquels peut être comprise l'expression « vie évangélique »⁶⁵, ainsi qu'une remarque attribuée aux *expositores* de Pierre – le

⁶¹ Damasus Trapp, « Hiltalinger's Augustinian Quotations », *Augustiniana*, 4, 1954, p. 412-449.

⁶² Ms. Fribourg, Cordeliers, 26, fol. 42rb : « prout dominus Benedictus in reprobacione primi articuli Petri Io. capitulo tertio, primo quia licet res proprias in speciali episcopo habere [...] secundo quia inter omnia posita a Paulo ad Thy. 3 nec alibi in sacra scriptura et precipue novi testamenti reperitur pro habitu quod episcopi non propria possint habere ; tertio quia Christus non petiit a Petro cum ipsum vicarium suum constituit 'vis sine proprio vivere?' sed 'veni, sequere me' Math. 4 [reclusus 19] et 'Simon Iohannis, diligis me plus his?' Ioh. ultimo. » Je dois à la générosité de Robert Lerner la communication d'une reproduction de ce manuscrit.

⁶³ *Ibid.*, fol. 42va : « Secundum corollarium, si pontificatus Christi stirpi vite ewangelice et apostolice in Petro et apostolis datus fuisset dominio in proprio et communi per paupertatem mundatus, non videtur sequi formaliter quod supremus pontifex ecclesie [...] foret nunc ad hoc obligatus. » Hiltalingen rappelle un peu plus loin l'origine de cette formulation : « Pro quibus sciendum quod Petrus ille in questione una postille sue super Apocalipsim quesivit utrum catholice dici possit quod pontificatus Christi fuit primo stirpi vite ewangelice et apostolice in Petro et apostolis datus ac deinde utiliter ac rationabiliter ad statum habentem temporalia commutatus. »

⁶⁴ *Id.* : « quia apostoli nec in communi nec in proprio ut videtur aliqua bona notabilia habuerunt [...] Ex hiis apparet quod modicum vel nihil concludit totus processus Benedicti 12 contra Petrum Io. articulo primo ca° 13 vel ultimus quamvis suppositum Petrum sit hereticum ab ecclesia dampnatum, ut patet idem Benedictus eodem articulo capitulo ; *id.*, fol. 42vb : « Constat in pontificem romanum multa tenere facere et servare quod Christus non fecit. »

⁶⁵ Le passage est publié par J. Koch, *op cit.*, p. 446. Je reproduis ici le troisième point, pour compléter la transcription de J. Koch qui omet une intéressante allusion à *Exiit qui seminat* et *Exiit de paradiso* (passage souligné) : « Tertio modo potest dici vita ewangelica status eorum qui dicunt se omnia abdicasse in proprio et communi, sicut de se asserunt fratres minores aliqui, ut

terme étant évidemment à corriger par *excusatores*. Dans la mesure où les problèmes traités ne se recouvrent pas, aucune conclusion certaine ne peut être tirée d'un rapprochement entre ces citations et l'avis anonyme. On notera toutefois une similitude dans la démarche engagée. Comme l'auteur de l'avis d'Avignon, Jacques Fournier semble lui aussi avoir pris un par un chaque élément de la citation soumise à examen⁶⁶ et avoir exploré les différents sens possibles de chaque expression. De même, les deux textes opèrent volontiers, contre les arguments franciscains, un retour à la lettre de l'Évangile. Ces rapprochements ne suffisent toutefois pas à conclure de façon certaine.

Comme l'ont relevé D. Trapp et J. Koch, Johannes Hiltalingen a longuement fréquenté les différents avis théologiques de Benoît XII, puisqu'il fait également usage des critiques portées contre maître Eckhart, Michel de Césène et Guillaume d'Ockham⁶⁷. Il devait avoir à sa disposition un recueil de ces textes, conçu sur le même modèle qu'un volume perdu, autrefois conservé dans la bibliothèque pontificale. L'inventaire dressé sous Urbain V (1369) le décrit de la sorte, sous le numéro 382, sans mentionner le nom de l'auteur des avis :

Item magnus liber contra dicti magistri Ekardi, magistri Guillelmi de Ocham, fratris Petris Iohannis Olivi, Ioachim super Apocalipsy et magistrum Michelem de Sezena, coopertus corio rubeo, qui incipit in secundo corundello primi folii : sunt, et finit in ultimo corundello penultimi folii ante articulo[s] Ekardi : in communi sed⁶⁸.

Dans l'inventaire dressé sous Grégoire XI (1375), les mêmes avis, attribués à Jacques Fournier en tant que cardinal, occupent cette fois deux volumes. La description du premier d'entre eux mentionne, à la suite des avis précédents, un rapport rendu à propos de l'opinion de Durand de Saint-Pourçain sur la vision béatifique⁶⁹. La rédaction de nouveaux inventaires était parfois menée à l'occasion d'un reclassement des fonds. Dans le cas présent, on constate qu'un effort a été entrepris pour rassembler deux volumes comportant des avis théologiques de Benoît XII. Le même titre global a été reporté pour désigner chacun des deux codex comme première et seconde partie d'un même ensemble, alors même que le

satis notum, et in isto sensu videtur quod predictus Petrus qui fuit minor, moverit antedictam questionem, et sic sumendo questionem tunc fundatur questio in suo supposito in Clementis 5 et Nicolay 4° [rectius : 3°], et hunc verba eorum Extra, de verborum significatione, et sub isto sensu suppositum questionis dicit dominus Benedictus hereticum fore. »

⁶⁶ Voir par exemple, J. Koch éd., op. cit., p. 445 : Hos sensus prosequitur 10° capitulo ibidem et tunc tractat secundum membrum questionis, scilicet qualiter fuerit commutatus, scilicet essentialiter vel quoad modum.

⁶⁷ D. Trapp, « Augustinian Theology of the Fourteenth Century », *Augustiniana*, 6, 1956, p. 244, qui relève 36 mentions de Benoît XII et 15 de Jean XXII.

⁶⁸ F. Ehrle, *Historia bibliothecae romanorum pontificum, tum Bonifatianae tum Avenionensis*, Rome, 1890, p. 316.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 499 : « Item, in volumine signato per CLV, dicta et responsiones fratris Iacobi tituli sancte Prisce presbyteri cardinalis ad articulos datos per dominum Iohannem papam xxii ex dictis fratris Ekardi, Michaelis, Guillelmi de Ocham et Petri Iohannis ordinis fratrum minorum <et> de animabus sanctorum exutis de corpore an videant deum ante diem iudicii, secunda pars « (Gr. 655) (le « et » est suppléé par A. Maier, « Zwei prooemien Benedikts XII », p. 457, afin de distinguer l'avis sur Durand de Saint-Pourçain de l'avis contre Olivi, qui étaient confondus par Jean-Marie Vidal, « Notice sur les œuvres du pape Benoît XII », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1905, p. 563-564) ; Item, in volumine signato per CLVI, prima pars contra articulos magistrorum Ekardi, Michaelis, Guillelmi de Ocham et Petri Iohannis (Gr. 656).

second volume ne contenait vraisemblablement que les seuls traités sur la vision béatifique. Il faut donc reconnaître sous cette description l'actuel cod. Vat. lat. 4006, qui est décrit de façon distincte dans tous les autres inventaires de la bibliothèque pontificale. Le point le plus intéressant à noter pour notre propos est que, dans ces deux descriptions, le nom de Joachim n'apparaît pas. À la faveur d'un nouveau reclassement, dans l'inventaire de la bibliothèque que Benoît XIII avait emporté avec lui dans son château de Peñiscola, le recueil des avis de Jacques Fournier s'est retrouvé placé en compagnie d'autres œuvres du même auteur, et notamment de son commentaire sur Matthieu ; cette fois, le commentaire de l'Apocalypse de Joachim de Fiore est présenté comme l'une des cibles du cardinal cistercien⁷⁰. En revanche, ce nom disparaît dans la dernière description du même codex, réalisée lors de l'inventaire après décès de Benoît XIII⁷¹.

Les historiens se sont interrogés sur la présence du nom de Joachim dans cette liste qui rassemble la crème des personnages censurés durant le pontificat de Jean XXII. Faut-il penser, avec F. Ehrle, qu'une véritable action autonome contre l'abbé de Fiore aurait été engagée, plus de cent ans après son décès⁷² ? Ou doit-on plutôt juger, avec J. Koch, que les descriptions données dans les inventaires doivent être complétées d'un mot indiquant qu'étaient visés, non pas Joachim en personne, mais ses disciples du XIV^e siècle⁷³ ? La probabilité que la même omission se soit reproduite lors de deux opérations de catalogage distinctes est trop faible pour que l'on puisse retenir cette dernière hypothèse. Il est par ailleurs significatif que le nom de Joachim n'apparaisse pas à chaque fois, comme si la présence de l'abbé dans la liste des auteurs censurés n'était pas évidente. Cette situation correspond assez bien à la forme de l'avis contenu dans le manuscrit d'Avignon qui, pour répondre à une interrogation sur le seul cas d'Olivi, étend son investigation à la doctrine de Joachim. Le texte peut donc être aussi bien décrit comme portant sur les deux auteurs ou ne concernant que le premier d'entre eux. Une telle extension de l'enquête est si rare qu'elle fournit un argument fort pour associer le document anonyme au rapport perdu de Jacques Fournier signalé par ces inventaires⁷⁴.

⁷⁰ Maurice Faucon, *La librairie des papes d'Avignon (1316-1420)*, Paris, 1886-1887, t. 2, p. 49 : « Item responsiones ejusdem domini Benedicti contra dicta magistri Eckardi, magistri Guillermi de Ocham, fratris Petri Joannis, abbatis Joachim super Apochalipsim, et magistri Michaelis de Sezena » (Pa 98).

⁷¹ Marie-Henriette Jullien de Pommerol et Jacques Monfrin, *La Bibliothèque pontificale à Avignon et à Peñiscola pendant le grand schisme d'Occident et sa dispersion. Inventaires et concordances*, I, Rome, 1991 (Coll. de l'EFR, 141), p. 386 : Item alius liber scriptus in pergamenno copertus de corio rubeo continens tractatum contra dicta magistri Equardi et Guillelmi de Ocam et contra dicta fratris Petri Johannis Olivi ordinis minorum et contra dicta Micaelis de Sazena, qui incipit in primo colondello secundi folii // scriberem et finit in eodem // dictum Micha » (Pb 93) ; le volume fut donné à un curé de la province de Valence, grossoyeur des lettres pontificales : Fuit traditus Guillelmo de Cardona pro sua provisione.

⁷² F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V, Münster*, 1925, p. 87. C. Schmitt, *Un Pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Église, Benoît XII et l'Ordre des Frères mineurs : 1334-1342*, Quaracchi, 1959, p. 161, conjecture que les deux auteurs ont été incriminés au titre de la pauvreté évangélique.

⁷³ J. Koch, *op. cit.*, p. 369. Cf. A. Maier, *Zwei prooemien Benedikts XII, op. cit.*, p. 458, n. 34.

⁷⁴ Seul Guido Terreni, dans sa *Summa de haeresibus*, plus tardive, effectue le même rapprochement.

Jacques Fournier et les béguins

Une autre piste peut venir étayer cette identification. Comme on l'a noté, une particularité de l'auteur de l'avis est sa connaissance du commentaire sur Daniel de Barthélemy Sicard. L'hypothèse qu'il ait été en contact direct avec les béguins persécutés, après 1318, est renforcé par une formule cinglante, employée dans le dernier article de l'avis pour dénoncer le thème d'une survie de l'Église dans un nombre minime d'élus durant le règne de l'Antéchrist : « Il n'a pas été prédit que le Christ devrait être loué et confessé par une Église pauvre de quatre paysans, ou de douze ou cent béguins, mais dans une grande Église »⁷⁵. Or parmi les maîtres en théologie sur lesquels Jean XXII pouvait compter en 1325, l'évêque de Pamiers était le mieux placé pour parler ainsi des pauvres groupes clandestins qui prétendaient incarner à eux seuls l'Église du troisième âge. Ce que nous allons maintenant prouver.

On sait depuis longtemps que le fameux registre d'inquisition de Jacques Fournier, contenant notamment ses interrogatoires de Montaillou, n'est pas le seul qu'il ait fait confectionner pour garder trace de son activité inquisitoriale dans le diocèse de Pamiers. En effet, un registre décrit dans les anciens inventaires de la bibliothèque pontificale ne correspond pas à la forme de celui qui a été conservé. Les recherches d'Anneliese Maier ont permis de rassembler trois descriptions différentes de ce second registre qui permettent d'apporter une précision de taille. Le plus parlant est de reproduire ces trois descriptions.

Item processus domini Benedicti pape contra hereticos, dum erat episcopus Apamiarum, coopertus corio albo, qui incipit in secundo folio post tabulam errorum : dictus, et finit in penultimo folio : in crimine⁷⁶ (Ur. 661).

Item in volumine signato per CCXXV liber errorum et heresum beguinorum tercii ordinis sancti Francisci⁷⁷ (Gr. 726).

Item liber errorum et heresum beguinorum de tercio ordine sancti Francisci moderni temporis, cop. pelle alba et inc. in 2^o folio post tabulam : francisci et finit in penultimo : in crimine⁷⁸ (Av. 509).

Par chance, les descriptions physiques de Ur. 661 et Av. 509 permettent d'associer deux informations qui auraient autrement été déconnectées l'une de l'autre. Le registre d'inquisition perdu de Jacques Fournier, lorsqu'il était évêque de Pamiers (selon la description Ur. 661), concernait ainsi les « erreurs et hérésies des béguins du tiers ordre de saint François » (selon Gr. 726 et Av. 509). Cette découverte n'est qu'une demi-surprise. Il était en effet étonnant qu'aucun béguin n'apparaisse dans le registre concernant Montaillou, alors qu'aux mêmes dates, dans le diocèse voisin de Mirepoix, plusieurs groupes d'un réseau clandestin furent demantelés⁷⁹. Les béguins de Cintegabelle et Belpech, arrêtés en mars 1322, furent

⁷⁵ Ms. Bibl. Mun. d'Avignon, 1087, fol. 266ra : « Non enim Christus predictus est esse laudandus et confitendus in ecclesia parva quatuor rusticorum vel duodecim aut centum beguinorum, set in ecclesia magna ... »

⁷⁶ F. Ehrle, *op.cit.*, p. 338.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 503

⁷⁸ Anneliese Maier, « Der Katalog der päpstlichen Bibliothek in Avignon vom Jahr 1441 » (1963), *Ausgehendes Mittelalters*, t. 3, p. 144.

⁷⁹ L. Burnham, *So Great a Light*, p. 59-70.

incarcérés et interrogés par Bernard Gui à Pamiers, avec la collaboration de l'évêque Jacques Fournier. Celui-ci étant présent lorsque la sentence les concernant fut prononcée à Pamiers, en juillet 1322, de même qu'il assista, en septembre de la même année, à Toulouse, à la condamnation au bûcher de béguins fugitifs arrêtés à Caujac⁸⁰.

Le registre contenant les procédures de Montailou est décrit, sur sa première page, comme concernant « les erreurs des Vaudois », ce qui ne correspond qu'au premier procès contenu dans ce volume. La formule reprise par les catalogueurs d'Avignon était probablement inscrite de la même façon en tête du second registre. Elle signale donc, au minimum, que la première affaire présente dans ce codex concernait les béguins. Il aurait pu s'agir de reporter la sentence de juillet 1322. Mais il n'est pas impossible que ce jugement ait incité Jacques Fournier à rassembler dans le même volume d'autres investigations concernant l'hérésie la plus dangereuse et la plus coriace de l'époque, laissant dans un autre recueil, celui que nous connaissons, les affaires dont les enjeux théologiques étaient moindres.

Un autre élément qui peut être apporté comme indice en faveur d'une attribution de l'avis à l'évêque de Pamiers permet en même temps de suggérer l'importance qu'a eu ce document pour préparer la condamnation finale de la *Lectura super Apocalipsim*. Dans le récit qu'en fait Bernard Gui, qui est l'unique source relatant le fait, la sentence fut prononcée par Jean XXII en consistoire public le 8 février 1326⁸¹. Exactement deux semaines plus tard, le 22 février, Jacques Fournier recevait du souverain pontife, en raison de ses efforts déployés dans l'extirpation de l'hérésie, l'indulgence plénière habituellement remise aux seuls inquisiteurs⁸². Il est difficile de ne voir qu'une simple coïncidence dans la proximité des deux événements. L'interprétation la plus légitime que l'on puisse en faire serait que Jean XXII a voulu, par ce geste, féliciter l'évêque de Pamiers, aussi bien pour sa contribution savante dans le processus de condamnation d'Olivi que pour son intense activité inquisitoriale – le cas des béguins étant assurément plus important aux yeux du souverain pontife que la résurgence du catharisme dans les hautes vallées de l'Ariège. De fait, dix jours plus tard, Jacques Fournier était transféré sur le siège épiscopal voisin de Mirepoix, dans un diocèse où les béguins constituaient encore le groupe le plus menaçant.

Une fois devenu cardinal, c'est encore à lui qu'est revenu la tâche, en 1333, de traiter en appel l'affaire du noble roussillonnais Adhémar de Mosset, proche de Philippe de Majorque, que le roi Jacques III de Majorque dénonçait comme béguin⁸³. L'interrogatoire très fourni auquel le soumet le cardinal Fournier démontre une connaissance aigüe de l'hérésie des béguins et de leur principal

⁸⁰ Cf. *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1323*, ed. A. Pales-Gobilliard, Paris, 2002, p. 1308, 1350, 1354, 1396 et 1632.

⁸¹ Bernard Gui relate deux fois cette sentence, dans le *Catalogus brevis ... de romanis pontificibus* et dans les *Flores Chronicarum*. Cf. E. Baluze, *Vita paparum Avinionensium*, ed. G. Mollat, Paris, 1916, t. 1, p. 142 et 166.

⁸² Jean XXII, *Lettres communes*, éd. G. Mollat, n° 24466: « Eidem qui in inquisitione haereticae pravitatis multos pertulit labores, indulgetur illa plena suorum peccatorum venia quae inquisitoribus pravitatis ejusdem per privilegia S. A. apostolica est concessa, dum pro hujusmodi inquisitionis negotio laboraverit. »

⁸³ J. M. Vidal, « Procès d'inquisition contre Adhémar de Mosset, noble roussillonnais, inculpé de béguinisme (1332-1334) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1, 1910, p. 559-589, 682-699, 711-724.

source d'inspiration. À bien l'observer, on découvre qu'il s'appuie aussi bien sur une interprétation de la *Lectura super Apocalipsim* présentant des affinités avec l'avis du manuscrit d'Avignon que sur les déclarations des béguins condamnés à Pamiers en juillet 1322. À défaut d'offrir une démonstration complète, il suffira de donner un exemple frappant. Le septième article demande ainsi à Adhémar s'il a entendu dire que dans le troisième état de l'Église, l'Esprit saint sera donné en telle quantité que les hommes de ce temps ne pécheront plus, à tel point qu'une belle jeune fille pourra faire le voyage de Rome à Compostelle sans susciter ni commettre le moindre péché⁸⁴. La première partie de cette phrase exprime les préoccupations théologiques de l'auteur de l'avis au sujet de l'« impeccabilité » du troisième âge, tandis que l'exemple de la jeune fille provient directement de la sentence rendue contre le béguin de Belpech, Bernat de Na Jacma⁸⁵. Cet interrogatoire permet donc d'observer le cardinal Fournier au travail, croisant habilement les deux sources dont il disposait dans ses archives⁸⁶.

L'ensemble de ces indices ne laisse aucune place au doute quant à l'auteur de l'avis. Dans sa forme, ce texte correspond à la description d'un écrit perdu de Jacques Fournier. Les citations qu'en fait Johannes Hiltalingen n'apportent pas de confirmation directe, mais elles montrent du moins une similitude formelle dans l'examen doctrinal de différents extraits de la *Lectura*. Mais, sur le fond, c'est la mise en rapport avec la persécution des béguins qui apporte l'élément le plus significatif. Bien qu'ils ne soient explicitement cités qu'une seule fois dans le texte, ces groupes sont assurément présents à l'esprit de l'auteur. Le cœur de sa démarche vise à déployer toutes les conséquences du commentaire d'Olivi, afin de montrer que l'avènement d'un troisième âge implique nécessairement une rupture avec l'Église romaine et l'abolition des sacrements, dans des termes qui correspondent effectivement à l'évolution doctrinale des béguins et de certains Spirituels après 1318. Dans ses *Allegationes*, Bonagrazia de Bergame n'hésitait pas à présenter cette hérésie comme la plus dangereuse que l'Église ait eu à affronter⁸⁷. Au vu des longs extraits de son intervention dans ce dossier, Jacques Fournier ne semble pas loin d'avoir partagé cette opinion. Si la répression de ces groupes a pu occuper une part plus importante de son activité d'inquisiteur qu'on ne le soupçonnait, la réfutation des fondements oliviens de la « subversion » de l'Église dont ils étaient porteurs a bien été l'une des grandes affaires intellectuelles des années 1320.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 579 : « Interrogatus si audivit ... quod illo tempore quod sic habundanter dabitur Spiritus sanctus hominibus tertii status, quod dicti homines non peccabunt, nec peccandi habebunt propositum, et in tantum quod si una pulchra puella tunc iret de Roma usque ad Sanctum Jacobum de Galicia, quod non inveniret aliquem qui eam sollicitaret ad peccatum, nec ipsa per ad peccatum sollicitaretur. »

⁸⁵ *Le Livre des Sentences*, p. 1334 : « Item dixit se credidisse quod post mortem antichristi totus mundus erit fidelis et benignus, et in tantum quod una puella virgo poterit sola ire de Roma usque ad Sanctum Jacobum et non inveniet qui eam ad malum sollicite ». L'édition d'A. Pales Gobilliard, dépourvue de toute annotation critique, ne signale ni les sources, ni les remplois des dépositions des béguins.

⁸⁶ Un relevé complet des sources mises en oeuvre dans l'interrogatoire d'Adhémar de Mosset permettrait de faire apparaître les nuances particulières de la lecture par Jacques Fournier de cette hérésie, et notamment son interprétation sociale de la subversion des pauvres béguins.

⁸⁷ *Allegationes*, fol. 40r : « multo periculosior et magis subversiva totius status ecclesiastici et specialiter romane ecclesie est ista secta fundata omnino in ista postilla quam secta pauperum de Lugduno aut Donatistarum seu Valdensium hereticorum. »

XIX

L'ecclésiologie franciscaine de Jean de Roquetaillade

La publication du *Liber ostensor* du prophète et visionnaire franciscain Jean de Roquetaillade est un évènement pour les études médiévales¹. Ce volumineux ouvrage, rédigé à Avignon au cours de l'été 1356, constitue une somme de la littérature prophétique qui convoque, commente et confronte une myriade d'écrits de diverses origines. Il apporte, pour les études franciscaines, un témoignage irremplaçable sur les conflits et les luttes de la première moitié du XIV^e siècle opposant les différentes tendances et fractions franciscaines entre elles et à la papauté avignonnaise. De façon plus inattendue, on y découvre aussi un long traité de la perfection évangélique (p. 651-803), inspiré des modèles du siècle précédent (Bonaventure, Pecham, Olivi). Par de multiples aspects, ce texte constitue également une source passionnante pour l'histoire culturelle et politique du quatorzième siècle. Son édition critique, attendue depuis longtemps, répond pleinement aux attentes qu'elle suscitait.

Enfermé dans la prison pontificale, dite du Soudan, depuis l'été 1349, après avoir passé plus de quatre ans dans des geôles franciscaines, Jean de Roquetaillade occupe alors une position paradoxale à la curie. Après avoir échappé à plusieurs jugements pour hérésie, déclaré seulement 'fantasticus', il est pourtant loin d'être un illuminé « perdu dans ses imperturbables supputations » comme l'écrit un peu rapidement l'un des textes introductifs (p. 12). Informé de toutes les affaires de la chrétienté, Roquetaillade se révèle un excellent analyste de la politique européenne, ecclésiastique et séculière. La façon dont il analyse le rôle joué par la fournée de jeunes cardinaux limousins nommés par Clément VI lors de l'élection de son successeur, Innocent VI, (p. 181) relève davantage de la prospective politique que du prophétisme. De même, son pronostic d'un conclave élisant successivement deux papes (p. 198), qui a été perçu après coup comme annonçant le grand schisme, se fonde sur une perception exacte des tensions présentes au sein du collège cardinalice et de l'ordre franciscain. Sa renommée lui vaut d'être consulté par différents cardinaux, notamment par Élie Talleyrand de Périgord, cardinal protecteur de l'ordre des frères mineurs à qui le *Liber ostensor* est adressé.

¹ Jean de Roquetaillade, *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*, édition critique sous la direction d'André Vauchez, par Clémence Thévenaz Modestin et Christine Morerod-Fattebert, avec la collaboration de Marie-Henriette Jullien de Pommerol, sur la base d'une transcription de † Jeanne Bignami Odier (Sources et documents d'histoire du Moyen Age, 8) (Rome : Ecole française de Rome, 2006), xiv + 1041 p. Tous les renvois à ce volume sont placés, entre parenthèses, dans le corps du texte.

Dans sa prison, il dispose de nombreux ouvrages qui lui sont parfois transmis de l'extérieur, ainsi que le fait ce « religieux dévôt » qui lui apporte un texte rare dont il ignorait l'existence (p. 327). Son activité principale est l'écriture – écriture abondante, répétitive, dont seule une faible partie est conservée (plus de vingt titres d'ouvrages perdus sont répertoriés), qui a pour unique objet l'annonce d'une crise apocalyptique prochaine, dont la description est renouvelée et précisée d'œuvre en œuvre. De cet effort, le *Liber ostensor* est la synthèse et l'apothéose, ce qui en fait tout le prix.

La lettre de dédicace au cardinal de Périgord (p. 107-109) permet de saisir les différents objectifs poursuivis par l'ouvrage. Il s'agit, en premier lieu, pour Roquetaillade, de justifier ses propres positions qui ont été déformées par ses adversaires dans des versions corrompues de ses précédents écrits. Mais, vu le rôle joué par le cardinal dans le « gouvernement du monde », il ne convient pas que ce dernier ignore les prophéties sur lesquelles se fonde le franciscain, dispersées dans d'innombrables textes. Le troisième point évoqué pourrait correspondre à une véritable commande de la part du cardinal, puisqu'il s'agit de lui fournir des conseils à propos de la légation dont il est chargé, en vue de négocier une paix entre les rois de France et d'Angleterre. Clause de précaution, Roquetaillade demande enfin au protecteur des frères mineurs de corriger ses propos.

La construction de l'ouvrage semble prise sous la contrainte de ces différentes intentions. D'une part, le franciscain cherche à renouveler sa démonstration que « les temps approchent » ; de l'autre, il essaie d'en tirer des éclairages sur la situation présente, à l'usage immédiat du cardinal. Après avoir énoncé ses sept « conclusions », Roquetaillade revient dans le deuxième traité sur le point d'ancrage de toutes ses spéculations, qu'il partage avec Arnaud de Villeneuve² : les derniers versets du livre de Daniel annoncent le début du règne de l'antéchrist pour 1365 ; les tribulations préalables commenceront dès 1360. Les deux traités suivants décrivent les principaux événements de la décennie à venir dont le plus marquant est l'apparition d'un « réparateur », pape franciscain secondé d'un fidèle cardinal appartenant au même ordre. Roquetaillade fait ici appel à différentes prophéties, qu'elles soient célèbres ou inconnues par ailleurs, tel le texte intitulé *Cum necatur flos ursi* qui lui a été transmis par une « personne amie » huit jours après que la Vierge lui eut montré ce livre à l'occasion d'une vision, le 9 mai précédent. La réception de ce texte a dû constituer l'une des principales impulsions pour la rédaction du *Liber ostensor* ; son exposition permet de formuler des commentaires sur le conflit franco-anglais et d'annoncer par avance au cardinal de Périgord l'échec de sa mission de paix.

Le schéma d'ensemble mis en place dans ces premiers traités est ensuite complété, en relevant les convergences mutuelles de nombreux autres textes prophétiques (tr. 5-7, 10) ou en notant différents signes précurseurs apparus depuis l'année 1345, laquelle occupe une place majeure dans l'architecture temporelle de Roquetaillade (tr. 8). Le neuvième traité, qui s'interroge sur le rôle dévolu à un « annonciateur » (*denunciator*) des temps futurs, constitue un remarquable exercice d'auto-justification qui permet au franciscain emprisonné de donner un récit saisissant de ses malheurs. Avec le onzième traité, qui occupe à lui seul un tiers de

² À ce propos, voir en dernier lieu, Gian Luca Potestà, « L'anno dell'Anticristo. Il calcolo di Amaldo di Villanova nella letteratura teologica e profetica del XIV secolo », *Rivista di storia del cristianesimo* 4 (2007): 431-463.

la totalité du *Liber*, l'attention bascule vers le sort, passé et futur, de l'ordre des frères mineurs. C'est à propos du petit nombre d'élus qui ont su rester jusqu'à cette date tout à la fois fidèles à l'idéal de pauvreté évangélique et obéissants à l'égard des souverains pontifes, et qui seront la semence du renouvellement de l'Église dans le millénaire de paix qui suivra les combats à venir, que Roquetaillade insère une longue apologie de la perfection évangélique. Le douzième traité, qui clôt l'ouvrage, a valeur de confirmation de l'ensemble de la démarche en présentant des prophéties qui se sont effectivement réalisées au cours du siècle passé.

Comme l'ont bien noté les éditeurs, ce n'est que progressivement que l'auteur annonce son plan, comme s'il en prenait conscience lui-même après coup seulement, au fil de l'écriture. On peut d'ailleurs se demander si l'ouvrage n'a pas bifurqué en cours de route. Au-delà du quatrième traité, Talleyrand-Périgord n'apparaît plus en tant qu'interlocuteur. Par la suite, il est parlé de lui à la troisième personne (p. 406, 530) et Roquetaillade s'adresse désormais à un lecteur anonyme. Bien qu'aucun élément matériel ne vienne étayer cette conjecture, il semble bien que la rédaction de l'ouvrage ait changé de destinataire au-delà de ce quatrième traité – soit qu'un premier jet ait alors été remis au cardinal de Périgord, soit que Roquetaillade ait poursuivi sa rédaction en abandonnant son intention initiale.

Pour venir à bout de l'édition d'un tel monument, André Vauchez a dirigé pendant des années une équipe nombreuse, en prenant en premier lieu appui sur les recherches menées sur Roquetaillade par Jeanne Bignami Odier sa vie durant – de sa thèse de l'École des chartes de 1925 à son dernier article de synthèse paru en 1981³. Sa transcription du seul manuscrit contenant le *Liber ostensor* (Vatican, Rossiano 753) a servi de base à l'édition. Ce témoin unique, datant du XIVe siècle, n'est pas sans défauts. Les corrections que réclamaient l'établissement du texte ont été effectuées avec un doigté très sûr par Christine Morerod-Fattebert. Le texte même est entourée d'un abondant appareil. Plusieurs préfaces thématiques, signées de différents collaborateurs, restituent les divers contextes, religieux et politiques, évoqués dans le *Liber*. Après une présentation du manuscrit et une analyse de la structure du texte, un plan très détaillé de l'ouvrage est fourni (p. 63-97). Les subdivisions ainsi établies se retrouvent, insérées au fil du texte, afin d'en guider la lecture. Celle-ci est de plus aidée par de nombreuses notes contextuelles, souvent fort copieuses. À la suite du texte figure l'édition d'un résumé médiéval du *Liber ostensor*, établi à partir de deux témoins (p. 857-863). Les sources prophétiques de Roquetaillade sont ensuite présentées dans un dossier qui offre également, dans le cas de certains inédits, une récapitulation des différents passages cités au fil du *Liber ostensor*. Bibliographie, index des citations bibliques, des personnes et des lieux complètent ce très riche volume.

La composition du livre et l'abondance des commentaires témoignent d'une double visée. L'édition critique du texte latin strictement entendue est de fait accompagnée d'un ensemble d'études sur le *Liber ostensor*, et même d'un commencement de traduction si l'on considère le degré de précision atteint par le résumé de l'ouvrage. Le niveau d'explication auquel se situent certaines notes qui exposent des notions de base de la culture médiévale confirme cette volonté de rendre le texte accessible à un large public. Mais en dépit des nombreux points

³ Jeanne Bignami Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupescissa)*, (Paris: Vrin, 1952); ead., « Jean de Roquetaillade (de Rupescissa), théologien, polémiste, alchimiste », *Histoire Littéraire de la France* (Paris : Imprimerie nationale, 1981), t. 41, 75-284.

d'appui fournis au lecteur, la difficulté de l'œuvre demeure, qui tient autant à son latin raboteux qu'au genre ingrat que constitue le commentaire de prophéties obscures. Quant à l'effort d'élucidation des sous-entendus et des allusions présents dans le texte, il rencontre inévitablement ses limites, en laissant dans l'ombre certains points qui ne sont parfois pas sans importance pour la compréhension de l'œuvre. Dans les pages qui suivent, je voudrais apporter quelques compléments d'information qui viseront principalement à mettre en relief certains traits de l'ecclésiologie franciscaine de Jean de Roquetaillade, à la suite des remarques introductives d'André Vauchez sur ce thème (p. 26-33).

Tout d'abord, quelques erreurs minimales peuvent être corrigées. Les *pauperes fratres de penitentia* mentionnés dans le quatrième traité (p. 231) ne sont en rien les frères sachets ; le contexte indique clairement qu'il est ici question des persécutions subies à partir de 1317 par les béguins de Languedoc, pour la plupart membres du tiers ordre franciscain. L'entrée d'index qui leur est consacrée témoigne d'un autre malentendu en associant aux béguins l'étrange catégorie de « cathares bégards », qui en réalité issue d'un simple contresens. Commentant un extrait d'Hildegarde de Bingen (p. 580-581), Roquetaillade explique que les hérétiques dont parlait l'abbesse étaient en son temps des cathares, mais qu'il faut à présent y voir les bégards condamnés lors du Concile de Vienne, sans aucunement confondre les deux groupes. Ailleurs, une formule décrite comme un « proverbe logique » (*maxima logicalis*) - *unicuique experto in sua sciencia credendum est* (p. 119) – peut être identifiée ; il s'agit de l'une des maximes qui scandent les *Summulae logicales* de Pierre d'Espagne, souvenir des études universitaires de Roquetaillade qu'il n'est pas sans intérêt de relever⁴. De même, il aurait été bon de vérifier l'exactitude d'une citation de *Quia vir reprobus* (p. 586), tant il est inattendu de voir l'auteur se ranger ici derrière l'autorité de Jean XXII.

En plusieurs cas, des travaux récents sont ignorés. Une longue note due à Jeanne Bignami Odier rappelle les discussions remontant aux années 1920 au sujet de l'authenticité d'un traité de Bonagrazia de Bergame sur l'accord entre les décrétales *Exiit qui seminat* et *Cum inter nonnullos* (p. 595) ; ces remarques sont à présent dépassées par la mise au point proposée par Eva L. Wittneben⁵. De semblables lacunes bibliographiques se retrouvent dans le dossier concernant les sources prophétiques. L'oubli le plus étonnant concerne les *Vaticinia de summis pontificibus*. La notice qui leur est consacrée ignore l'article d'Orit Schwartz et Robert E. Lerner consacré à la série *Ascende calve*⁶ qui contient une édition des textes accompagnant les figures des papes, à l'occasion de laquelle le *Liber ostensor* est du reste mis à profit. Ce travail précieux propose une datation vers 1328-1330, plus convaincante que la datation tardive mentionnée ici (p. 884). L'édition des *Revelationes* du pseudo-Méthode, annoncée comme étant en

⁴ Cf. Petrus Hispanus, *Summulae logicales*, (Venise : 1572, repr. Hildesheim : Olms, 1981) fol. 170r.

⁵ Eva L. Wittneben, *Bonagratia von Bergamo. Franziskanerjurist und Wortführer seines Ordens im Streit mit Papst Johannes XXII*, (Leiden : Brill, 2003).

⁶ Orit Schwartz, Robert E. Lerner, « Illuminated propaganda: the origins of the 'Ascende calve' pope prophecies », *Journal of Medieval History* 20 (1994): 157-191, traduction italienne : *Propaganda miniata: Le origini delle profezie papali Ascende calve* (Milan: Biblioteca francescana, 1994).

préparation, est en réalité publiée depuis quelques années⁷. L'édition très récente des extraits d'Hildegarde de Bingen utilisés par Roquetaillade est certes signalée, mais dans le corps de l'ouvrage, les notes ne renvoient pas à ce volume⁸.

Ces lacunes bibliographiques sont probablement imputables à la nature d'un travail collectif, mené dans la durée, et dont des parties rédigées de longue date n'ont pas été suffisamment mises à jour avant l'impression du volume. Sur deux autres points, l'équipe éditoriale semble s'être reposée sur les recherches de Jeanne Bignami Odier sans en percevoir les limites. Cette dernière s'était intéressée de près au *Liber Mariaon*, rapportant les visions du moine Serge, précepteur chrétien de Mahomet, au point de proposer une édition de sa traduction latine fondée sur le seul manuscrit de Paris, BnF lat. 2599⁹. La notice consacrée ici au *Liber Mariaon* remarque que Hannes Möhring a récemment signalé l'existence d'un autre manuscrit du XIIIe siècle¹⁰, mais sans préciser qu'il s'agit du manuscrit 367 de la bibliothèque municipale de Bourges. Ce volume, composé vers 1280, mérite pourtant de retenir l'attention en raison de l'éclairage qu'il apporte sur les sources de Roquetaillade. Il contient en effet un dossier d'écrits prophétiques qui correspond exactement à celui que l'on retrouve dans le manuscrit parisien, aux folios 244v-266r. Outre le *Liber Mariaon*, y figurent notamment les extraits d'Hildegarde compilés par Gebeno d'Eberbach, dans une version très caractéristique qui est précisément celle que connaît Jean de Roquetaillade.

La confrontation des manuscrits permet de résoudre un problème textuel que la notice consacrée à Hildegarde ne fait ici qu'effleurer (p. 925-926). Le cod. Paris lat. 2599, postérieur à 1378, n'est certes pas la source du manuscrit utilisée par Roquetaillade en 1356. Les relations entre les manuscrits s'établissent plutôt de la façon suivante : le dossier contenu dans le codex parisien dérive de celui que le visionnaire a eu entre les mains, qui était lui-même étroitement apparenté au manuscrit de Bourges¹¹. Ce résultat permet de tirer une conclusion importante. Ce dossier doit être identifié au contenu du manuscrit que le « religieux dévot » a transmis à Roquetaillade dans sa prison. On peut aller plus loin et préciser la date de cette rencontre. Elle doit être placée, avec une forte probabilité, vers le début de l'été 1356. Ce n'est pas un hasard si deux chapitres du *Liber ostensor* (6 et 10) sont consacrés aux commentaires de chacun de ces textes : le franciscain s'y serait attardé précisément parce qu'il en aurait pris connaissance peu de temps auparavant, alors même qu'il était déjà engagé dans la rédaction du *Liber*.

⁷ W.J. Aerts, G.A.A. Kortekaas ed., *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen* (Leuven : Peeters, 1998).

⁸ *La obra de Gebenón de Eberbach*, ed. José Carlos Santos Paz (Firenze : SISMEL, 2004). En signe de la vitalité des études sur le prophétisme médiéval, il faut en outre signaler la parution de deux ouvrages importants, postérieurs à l'édition du *Liber ostensor*, qui le complètent utilement : Christian Jostmann, *Sibilla Erithea Babilonica. Papstum und Prophetie im 13. Jahrhundert* (Hannovre : Hahn, 2006) ; Anke Holdenried, *The Sibyl and Her Scribes : manuscripts and interpretation of the Latin Sybilla Tiburtina c. 1050-1500*, (Aldershot : Ashgate, 2006).

⁹ Jeanne Bignami Odier, Giorgio Levi della Vida, « Une version latine de l'apocalypse syro-arabe de Serge Bahira », *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 62 (1950) : 125-148.

¹⁰ Hannes Möhring, *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer ausendjährigen Weissagung* (Stuttgart : Thorbecke, 2000) 128-135.

¹¹ Les relations entre ces manuscrits sont décrites plus précisément dans mon article, « Anciennes sibylles et nouveaux oracles. Remarques sur la diffusion des textes prophétiques en Occident, VIIe-XIVe siècles », à paraître dans *Les collections textuelles de l'antiquité tardive au Moyen Âge*, Stéphane Gioanni et Benoît Grévin éd. (Rome : Ecole française de Rome, 2008).

L'identification de ce dossier autorise une autre observation. Le premier texte qui y figure est une version brève du *Super Hieremiam* pseudo-joachimite, apparemment rédigée dans les années 1250. Aucun usage n'est fait de cette œuvre dans le *Liber ostensor*, sans doute en raison de sa focalisation trop exclusive sur Frédéric II et sa descendance qui ne tiennent plus de rôle majeur chez Roquetaillade. On constate ainsi que ce dernier ne collecte pas aveuglément tous les matériaux prophétiques à sa disposition ; il les sélectionne avec soin, en fonction de ses intérêts, sans chercher par ailleurs à gommer les discordances qu'il peut y trouver.

La connaissance précise que Roquetaillade a du nombre des « martyrs » de la cause de la pauvreté évangélique (p. 452) méritait des commentaires plus précis que la seule indication, due à J. Bignami Odier, que le chiffre de cent treize exécutions concorde avec celui donné par Noël Valois¹². Ce dernier s'appuyait sur une source indirecte, mentionnant l'existence d'un « martyrologe des spirituels et fraticelles » produit en 1354 à l'occasion d'un procès devant l'inquisition à Carcassonne dans lequel étaient en effet mentionnés les noms de 113 martyrs brûlés depuis l'année 1318¹³. Le procès en question est celui de deux Spirituels franciscains italiens, Jean de Castiglione et François d'Arquata, qui furent ensuite condamnés et exécutés à Avignon¹⁴. Deux mois après les avoir remis au bras séculier, le cardinal Guillaume Court interrogea Roquetaillade sur son sentiment à l'égard des défunts (p. 446-448), preuve qu'il soupçonnait une collusion entre les dissidents franciscains. Le verbe « portabant » (p. 452, lin. 3) ne signifie donc pas, comme il est suggéré en note, que l'exécution de Jean et François a « porté » à 113 le nombre des victimes, mais plutôt qu'ils « portaient » avec eux la liste des martyrs. Deux versions de ce martyrologe sont connues et ont été récemment publiées, l'une dans la thèse inédite de Louisa Burnham¹⁵, l'autre par Jaume de Puig i Oliver¹⁶.

Cette précision importe car elle aide à mieux saisir l'affiliation réelle de Jean de Roquetaillade. Afin de le situer précisément sur l'échiquier franciscain, ses déclarations explicites ne suffisent pas. Il faut en effet tenir compte des stratégies d'argumentation et d'écriture d'un homme emprisonné depuis douze ans, soupçonné et guetté de toutes parts et qui parvient néanmoins à échapper à toute condamnation, dans une période où des compagnons moins prudents sont conduits au bûcher. L'importance qu'il accorde aux « martyrs » de la pauvreté évangélique – quelle que soit la réserve d'interprétation qu'il énonce à leur égard – et l'étroite

¹² Jeanne Bignami Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade*, 43, citant Noël Valois, « Jacques Duèse, pape sous le nom de Jean XXII », *Histoire littéraire de la France*, (Paris : Imprimerie nationale, 1914), t. 34, 439.

¹³ Johann Lorenz Mosheim, *De Beghardis et beguinabus commentarius* (Leipzig : Weidmann, 1790), 499.

¹⁴ Sur cette affaire, voir Alexander Patschovsky, « Strassburger Beginnenverfolgungen im 14. Jahrhundert », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 30 (1974) 56-198 et Robert E. Lerner, « New Evidence for the Condemnation of Meister Eckhart », *Speculum* 72 (1997), 347-366 (cf. 352-353).

¹⁵ Louisa A. Burnham, « *So Great a Light, So Great a Smoke.* » *The Heresy and Resistance of the Beguins of Languedoc (1314-1330)*, PhD. (Evanston : Northwestern University, 2000), 315-320. Une version révisée de cette thèse doit paraître prochainement à Cornell University Press.

¹⁶ Jaume de Puig i Oliver, « Notes sobre el manuscrit del *Directorium Inquisitorum* de Nicolau Eimeric conservat a la Biblioteca de l'Escorial (ms. N. I. 18) », *Arxiu de Textos Catalans Antics* 19 (2000): 538-539.

liaison de ces derniers avec les élus, appelés à des actions décisives dans les temps futurs, ou sa détestation des supérieurs indignes, persécuteurs des frères observant la *Règle* (p. 641-648), sont des indices trop flagrants pour que l'on puisse douter de son inscription dans la lignée des Spirituels du Midi. Dans le même sens, on notera la virulence de ses critiques à l'égard de Michel de Césène, dont il rappelle en des termes très vifs qu'avant de s'opposer à Jean XXII au nom de la pauvreté évangélique, il avait lui-même mené la persécution des vrais imitateurs de saint François (p. 636-637). Reste à comprendre la façon dont il exprime et justifie cette affiliation, tout en masquant pour partie ses convictions les plus compromettantes. Pour cela, il est essentiel de ne pas s'en tenir aux seules sources explicites du *Liber ostensor* mais de remonter à des inspirations moins clairement dévoilées.

Martin Aurell a raison de souligner l'importance qu'a eu Arnaud de Villeneuve pour Jean de Roquetaillade (p. 896-901). C'est par lui qu'il connaît la date de venue de l'antéchrist, calculée à partir du livre de Daniel. Il partage avec le médecin catalan un goût pour les prophéties non canoniques, dont ils se font tous deux volontiers les commentateurs. Plus profondément encore, il lui reprend la posture d'annonciateur inspiré des événements à venir, justifiant son engagement par une polygraphie débordante. À juste titre, Robert Lerner les associe dans une même stratégie de « dissidence par l'extase »¹⁷. Comme Arnaud l'a fait plusieurs fois, on peut soupçonner Jean d'avoir composé lui-même certains textes prophétiques avant de s'en faire l'exégète – le cas de *Cum necatur flos ursi*, qui tient une place centrale dans le *Liber ostensor*, étant l'un des plus manifestes. C'est encore à la même source que l'on peut imputer son intérêt pour l'alchimie et, dans une moindre mesure, pour l'astrologie – laquelle n'a, comme le note pertinemment Jean-Patrice Boudet, qu'un rôle subalterne de confirmatrice de convictions acquises par d'autres moyens (p. 954-956). En dépit de tant de traits communs, il est pourtant exagéré de présenter Arnaud de Villeneuve comme « le maître à penser » de Roquetaillade. Ce rôle est en réalité tenu par un autre personnage à qui Jean doit les véritables lignes de force de son univers intellectuel : son herméneutique biblique joachimite, les grands traits de son scénario pour les temps futurs et son attachement à la pauvreté évangélique.

Comme l'a fortement marqué R. Lerner dans son « Introduction historique » à l'édition, par Ch. Morerod-Fattebert, du *Liber secretorum eventuum*¹⁸, qui reste à ce jour la meilleure introduction d'ensemble à l'eschatologie de Jean de Roquetaillade, ce dernier n'a fait, pour l'essentiel, que reformuler et adapter les principaux thèmes de la *Lectura super Apocalipsim* de Pierre de Jean Olivi. Les différences entre les deux perspectives sont notables et significatives, mais elles ne prennent sens qu'une fois reconnue l'identité d'inspiration profonde qui les lie. Jean de Roquetaillade ne connaît pas les œuvres authentiques de Joachim de Fiore et ne s'intéresse qu'à des écrits pseudépigraphes tardifs, tels que le *Liber de Flore*. C'est avant tout à travers la réécriture et l'adaptation franciscaine de l'œuvre de Joachim effectuée par Olivi qu'il est l'héritier de cette tradition. Ce qui est présenté ici comme un vocabulaire « typique » de Roquetaillade (p. 113, n. 2) est en réalité un signe distinctif de ce joachimisme olivien¹⁹.

¹⁷ Robert E. Lerner, « Ecstatic Dissent », *Speculum* 67 (1992): 33-57.

¹⁸ Christine Morerod-Fattebert (éd.), Robert E. Lerner (introd.), *Le Liber secretorum eventuum de Jean de Roquetaillade*, (Fribourg : Editions universitaires, 1994).

¹⁹ Voir en particulier les *Principia in sacra Scriptura*, in David Flood, Gedeon Gál ed., *Peter of*

La *Lectura super Apocalipsim* n'est évidemment pas citée dans le *Liber ostensor*. Une œuvre condamnée comme hérétique trente ans auparavant pouvait difficilement être alléguée, qui plus est dans une prison avignonnaise. Sa condamnation est d'ailleurs rappelée par Roquetaillade lui-même, afin de se dissocier en apparence d'un texte réprouvé (p. 437). En outre, durant toute sa période d'incarcération, il n'en a probablement pas eu d'exemplaire à portée de main. Le ministre général Guillaume Farinier, qui fit renouveler en 1354 l'interdiction de lire ou de détenir la *Lectura* sous peine d'emprisonnement, obligeant les frères à rendre à leurs supérieurs tout autre ouvrage d'Olivi qu'ils pouvaient posséder²⁰, est le même homme qui avait ordonné, dix ans plus tôt, en tant que ministre provincial d'Aquitaine, la première incarcération de Roquetaillade. La possession ou la familiarité avec cette œuvre a pu être un élément déterminant du traitement particulièrement rigoureux qui lui a été infligé dans les années suivantes. Dans de telles circonstances, il est déjà remarquable que Roquetaillade ait le cran de se réclamer d'Olivi, en s'appropriant explicitement deux écrits inoffensifs (*De 14 gradibus amoris*, *Remedia contra temptationes spirituales*). De tels signes doivent être pris comme reconnaissance d'une dette plus générale.

On peut donc regretter que l'équipe éditoriale n'ait pas davantage mis à profit cette source, en s'appuyant sur l'édition de la *Lectura* présentée dans la thèse de Warren Lewis²¹. Étant donné les circonstances de rédaction du *Liber ostensor*, il ne s'agirait pas tant de chercher des parallèles littéraires, mais plutôt de mettre en lumière des proximités thématiques fortes. Ainsi, lorsque Roquetaillade explique que les prophéties bibliques s'appliquent aussi bien à la venue du Christ dans la chair qu'à sa deuxième venue sous la forme du « réparateur » (p. 612-619), il est au cœur de l'herméneutique olivienne. La différence notable est que pour Olivi, la deuxième venue du Christ dans l'esprit désigne globalement le renouveau de la vie évangélique, accompli à partir de François d'Assise, qui caractérise le sixième âge de l'Église²². Le thème du pape angélique, absent chez Olivi, provient initialement des courants Spirituels italiens. Une grande originalité de Roquetaillade est sa reprise de l'idée d'un millénaire de paix générale après la destruction de l'antéchrist. Cette innovation doit d'abord se comprendre comme un déplacement des calculs d'Olivi, qui ne comptait qu'environ sept siècles de paix spirituelle, mais qui, ce faisant, est le premier auteur à avoir accordé une très longue durée au troisième âge annoncé par Joachim²³.

John Olivi on the Bible (St Bonaventure : Franciscan Institute Publications, 1997).

²⁰ M. Bihl, « Statuta generalia ordinis edita in capitulo generali Assisii celebrato communiter Farineria appellata », *Archivum franciscanum historicum* 35 (1942): 185-186. Le renouvellement de cette interdiction, en vigueur depuis 1299, est peut-être lié à l'affaire Arquata-Castiglione : ces derniers furent en effet exécutés à Avignon, trois jours après la Pentecôte, au moment même où se tenait le chapitre général franciscain à Assise.

²¹ Warren Lewis, Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000. Ecclesiology and Eschatology in the 'Lectura super Apocalipsim', PhD, Tübingen, 1972. Une version révisée de cette édition doit paraître prochainement.

²² Cf. David Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*, (Philadelphia :University of Pennsylvania Press, 1993).

²³ Cf. Robert E. Lerner, « Refreshment of the Saints : The Time After Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought », *Traditio* 32 (1976): 97-144.

De semblables opérations de reprise et déplacement de thèmes oliviens chez Roquetaillade peuvent être également repérées dans les pages consacrées à l'idéal de vie franciscain. Le frère auvergnat connaissait à l'évidence la totalité des *Quaestiones de perfectione evangelica* d'Olivi. Une allusion à la treizième question, qui justifie le renoncement à la papauté de Célestin V et la légitimité de l'élection de Boniface VIII, et à la lettre à Conrad de Offida rédigée dans les mêmes circonstances, est bien repérée (p. 636). Roquetaillade reproche ici aux Spirituels de Languedoc passés dans la clandestinité après 1318 (décrits comme des « vagabonds en Italie »), qui se prétendent être les disciples d'Olivi (*sequaces Petri Johannis*), de ne pas être restés fidèles au conseil de leur maître, en entrant en dissidence lors de leur confrontation avec Jean XXII. De la sorte, ils ont à leur tour versé dans l'erreur « acéphaliste » de ceux qui ont, à un moment donné, nié l'autorité d'un pape légitime. Ce reproche marque le point nodal de la fidélité de Roquetaillade à Olivi. L'essentiel était, pour eux deux, de maintenir une obéissance vigilante aux supérieurs afin de demeurer au sein de l'Église jusqu'au moment de la bataille décisive. Un peu plus loin, la onzième question *de perfectione evangelica*, portant sur le primat du vœu d'obéissance, est explicitement citée (p. 659). J. Bignami Odier l'avait consultée dans un manuscrit du Vatican, qui est mentionné ici ; on peut désormais la lire dans l'édition de D. Flood et G. Gál²⁴.

Il faut s'attarder un instant sur la fonction tactique de cette citation pour en comprendre tout le sel. Elle intervient dans un passage crucial pour l'ecclésiologie de Jean de Roquetaillade. Le deuxième degré de perfection des frères mineurs consiste à observer la *Règle* selon l'intention de saint François – l'observance selon les déclarations pontificales constituant le premier degré de perfection. C'est le *Testament* qui exprime cette intention que l'ensemble de la *Règle* soit observée à la lettre, sans distinguer entre ce qui est énoncé en tant que précepte ou en tant que conseil, en passant donc outre une distinction établie par les bulles de Nicolas III (*Exiit qui seminat*) et Clément V (*Exivi de paradiso*). Le programme de ce deuxième degré correspond au cœur des revendications des Spirituels du Midi et d'Italie au début du XIV^e siècle, dont les principaux signes de ralliement étaient précisément le recours au *Testament*, le souci de l'observance littérale et le respect de l'« intention » de saint François. La référence à Olivi constituait pour eux un autre élément central. Aussi est-ce à nouveau contre les dissidents passés dans la clandestinité, encore une fois décrits comme « vagabonds acéphalistes », que Roquetaillade invoque leur inspirateur, afin de rappeler que l'observance littérale implique également l'obéissance au pape, à l'Église romaine et au ministre général de l'ordre. Mais ce rappel fonctionne en réalité à double sens. La question sur l'obéissance dit bien davantage que ce que Roquetaillade en tire ici. Certes, Olivi y affirme, en accord avec toute la tradition monastique, que le vœu d'obéissance est le plus élevé des trois vœux, mais avec une nuance très particulière. Il ne l'est que « pris en son sommet », lorsqu'il est conjoint à une observance parfaite du vœu de pauvreté. Dans une autre question que le visionnaire auvergnat connaissait certainement, le théologien languedocien montre que l'obéissance aux supérieurs ne doit être maintenue que tant que ces derniers invitent à l'observance parfaite du

²⁴ *Peter of John Olivi on the Bible*, p. 373-404. On notera au passage que Roquetaillade présente ce texte comme tiré du quatrième livre de sa *Summa*, ce qui confirme l'opinion avancée il y a longtemps par V. Doucet que les *Quaestiones de perfectione evangelica* ont été intégrées à quatrième ce livre lors de l'édition par Olivi de sa *Summa quaestionum*.

vœu de pauvreté ; face à des ordres directement contraires au vœu de pauvreté, la désobéissance serait légitime²⁵. En mettant en avant l'aspect le plus conventionnel de la pensée d'Olivi, afin de dénoncer l'insoumission de ses prétendus sectateurs, Roquetaillade peut se poser en disciple fidèle d'un auteur respectueux des pouvoirs constitués ; dans le même temps, c'est l'essentiel de la doctrine des *Quaestiones de perfectione evangelica* qu'il s'efforce de défendre.

Cet objectif conduit Roquetaillade à modifier la lettre du texte olivien pour en sauver l'esprit, dans des pages d'une grande subtilité tactique consacrées au pouvoir pontifical. La formulation d'Olivi, énoncée en 1279, et sur la base de laquelle ses successeurs étaient allés à la rupture avec Jean XXII en 1317-1318, marquait explicitement l'impossibilité pour le pape d'amoindrir la rigueur de la *Règle* franciscaine, au nom de l'identité de la *Règle* et de l'Évangile. Roquetaillade parvient à gommer le tranchant de tels propos pour en sauvegarder la teneur. Évitant de parler d'une identité de la *Règle* et de l'Évangile, il note seulement que l'accomplissement de tous les conseils de perfection évangélique correspond à l'intention de saint François et qu'il ne saurait être question d'empêcher les frères les plus parfaits d'aller dans cette voie ; le pape ne pourrait donc décréter qu'une telle perfection n'est pas utile au salut. Il lui serait en revanche parfaitement loisible de supprimer purement et simplement l'ordre franciscain, dans l'hypothèse où plus aucun frère n'observerait la *Règle* (p. 723-730). En envisageant ce cas de figure extrême, Jean de Roquetaillade parvient à dénouer la tension qui avait rendu la rupture irréversible en 1317. D'un côté, la plénitude de puissance pontificale est maintenue, mais de l'autre, la valeur intrinsèque de la perfection évangélique l'est tout autant. Elle reçoit même une valeur hiérarchiquement supérieure puisque le souverain pontife ne peut rien contre elle, ce qui était le point essentiel de la doctrine olivienne. Une telle gymnastique doctrinale n'est pas sans rappeler les positions qu'Ubertin de Casale avait été amené à prendre, dans des circonstances comparables, à l'époque du débat sur la pauvreté du Christ et des apôtres²⁶.

Il faut reconnaître le même souci tactique à l'œuvre dans l'importance attribuée à l'accord entre la décrétale *Exiit qui seminat* de 1279, qui reconnaissait la valeur de perfection de la pauvreté franciscaine, et la bulle *Cum inter nonnullos* de Jean XXII, qui réfutait la pauvreté totale du Christ. En acceptant ces deux décisions pontificales, Roquetaillade adopte une position légitimiste qui le met à l'abri de tout soupçon en se distançant des différents « acéphalistes » qui ont cru devoir, à un moment ou un autre, rejeter l'autorité d'un pape. Cette grille de lecture lui permet également de dénoncer les « mammonistes » dominicains, ennemis de la pauvreté évangélique, qui rejettent le premier texte au nom du second. De la sorte, il lui est également possible de sauver ceux des « martyrs » qui seraient morts uniquement pour avoir voulu défendre, contre l'inquisition dominicaine, le contenu d'*Exiit qui seminat*. La répression des Spirituels et béguins a en réalité débuté en 1317-1318, plus de cinq ans avant la publication de *Cum inter nonnullos*, en novembre 1323 ; cette répression a été elle-même à l'origine du débat sur la pauvreté du Christ et des apôtres d'où est issue cette bulle. Et dans les faits, aucun des béguins du Midi condamné par l'inquisition après 1323 ne l'a jamais été pour

²⁵ QPE 14, in Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones de Romano Pontifice*, Marco Bartoli ed. (Grottaferrata : Coll. S. Bonaventura, 2002).

²⁶ Cf. Charles T. Davis, « Ubertino da Casale and his Conception of Altissima paupertas », *Studi Medievali* 3 ser., 22 (1981): 1-56.

avoir défendu l'accord de ces décrétales ; bien au contraire, Prous Boneta, devenue à cette date l'hérésiarque du mouvement, considérait que la bulle de Jean XXII avait constitué le geste ultime marquant l'extinction des pouvoirs sacramentels de l'Église romaine²⁷. C'est en réalité Bonagrazia de Bergame, grand adversaire posthume d'Olivi et dénonciateur de ses disciples, qui cherchait alors à réconcilier les deux bulles. Davantage que d'une confusion ou d'une méconnaissance des événements, il me semble plutôt s'agir ici d'une fiction historico-juridique à double détente. Elle permet à Jean de Roquetaillade de requalifier rétrospectivement une dissidence ouverte en défense légitime d'un dogme établi par Nicolas III que, pour finir, Jean XXII n'a pas contredit. Les ennemis de la pauvreté franciscaine, principalement dominicains, peuvent alors être incriminés à deux titres : dans le présent, ils ont tort de penser que les bulles de Jean XXII ont définitivement aboli la valeur de perfection évangélique de la très haute pauvreté franciscaine ; dans le passé, ce sont les inquisiteurs dominicains qui sont à blâmer, pour avoir voulu convaincre des béguins « illettrés » (les *pauperes fratres de penitentia* rencontrés plus haut) de la discordance des décrétales, et d'avoir condamnés au bûcher les récalcitrants.

La recherche de sources oliviennes implicites dans le *Liber ostensor* pourrait se poursuivre de façon plus détaillée. Il est par exemple difficile d'entendre l'éloge de la très haute pauvreté comme source de toutes les vertus (p. 668-688) sans se souvenir de la façon dont Olivi développe les mêmes thèmes²⁸. La notion compromettante d'*usus pauper* n'est certes pas mentionnée mais en parlant d'un « usage modéré », Roquetaillade retrouve le vocabulaire employé par Olivi dans ses explications prononcées devant différents chapitres franciscains. L'un des points essentiels de cette doctrine est en revanche explicitement défendu. La coexistence possible de différents degrés de perfection dans l'observance de la *Règle* (p. 720) déploie ce qui était impliqué dans l'idée olivienne d'une « latitude » de l'usage pauvre²⁹.

Une fois mise en évidence, la continuité entre les deux théologiens demande quelques explications historiques. Après 1317, la répression inquisitoriale et l'exil de la plupart des Spirituels languedociens semblerait avoir réduit à néant l'écho de frère Pierre Jean dans le Midi. Pour saisir le maintien d'une influence diffuse au cours des décennies suivantes, le *Liber ostensor* offre un indice précieux en rappelant les intérêts eschatologiques de Gérard du Pescher, enseignant au *studium* de Toulouse dans les années 1330, qui voyait en Édouard III l'empereur positif des derniers temps (p. 186-187). Il faut également compter avec la médiation du commentaire sur Daniel de Barthélemy Sicard, rédigé par ce disciple direct d'Olivi dans la première décennie du quatorzième siècle. Ce dernier comptait la durée de 1290 ans à compter de la passion du Christ, et attendait de ce fait la chute de l'antéchrist pour 1335³⁰. Dans le *Liber secretorum eventuum*, Roquetaillade

²⁷ Louisa A. Burnham, « The Visionary Authority of Na Prous Boneta », in A. Boureau, S. Piron ed., *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société* (Paris : Vrin, 1999), 319-340, (cf. 330).

²⁸ QPE 8, in Johannes Schlageter, *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Johannis Olivi OFM. Die Frage nach der höchsten Armut* (Werl : Coelde, 1989).

²⁹ Cf. David Burr, *Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus Pauper Controversy* (Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1989).

³⁰ J'ai présenté ce texte important et méconnu dans « La critique de l'Église chez les Spirituels

mentionne l'existence d'une telle opinion qu'il a dû entendre dans ses années d'étudiant. De tels indices laissent à penser que le milieu universitaire franciscain de Toulouse, au début des années 1330, était encore perméable à de telles influences³¹. Aucun témoin d'une diffusion manuscrite ne peut l'attester, ce qui se comprend aisément si l'on pense à l'intensité des répressions qu'un Guillaume Farinier a continué à exercer au cours des décennies suivantes, comme ministre provincial puis général.

La notice consacrée à Olivi dans le dossier des sources (p. 933-937), qui se contente de suivre les seules références explicites, peut en conclure que l'attitude de Roquetaillade à son égard est « ambiguë ». En réalité, comme on l'a vu, cette ambiguïté se loge uniquement dans une stratégie d'écriture carcérale. Il importait de la mettre en évidence afin de mieux saisir le sens du *Liber ostensor* et de fournir ainsi une clé de lecture supplémentaire aux futurs lecteurs de cette œuvre majeure qui mettront à profit la somptueuse édition publiée par l'École française de Rome.

languedociens », in *L'antichlérisme en France méridionale, milieu XIIIe- début XIVe siècle* (Cahiers de Fanjeaux, 38), (Toulouse: Privat, 2003), 77-109.

³¹ Dans le même sens, à propos du troubadour Raimon de Cornet, brièvement frère mineur, qui défendait encore la cause des Spirituels vers 1330 à Toulouse : Georges Passerat, « Les outrances verbales d'un troubadour: le cas du spirituel toulousain Raimon de Cornet », *Ibid.*, p. 135-158.

XX

Le *Sexdequiloquium* de Jean de Roquetaillade

(décembre 2008)

Il est devenu exceptionnel de découvrir des textes médiévaux inédits et totalement inconnus dans des manuscrits possédés par des particuliers. La situation est d'autant plus extraordinaire, s'agissant d'un auteur sur lequel l'attention des historiens se concentre depuis peu¹ et d'une œuvre qui permet de compléter une série de travaux très récents, telle la pièce manquante d'un puzzle qu'on n'imaginait pas retrouver un jour. Le texte qui vient aujourd'hui à la lumière a en effet de quoi couper le souffle. Il s'agit d'un long traité dans lequel Jean de Roquetaillade, théologien, prophète, visionnaire et alchimiste franciscain, emprisonné à Avignon, répond en 1352-1353 aux critiques que François de Meyronnes avait formulées en 1325, à la demande de Jean XXII, contre la *Lectura super Apocalipsim* de Pierre de Jean Olivi. Ces critiques, dont on ne connaissait pas davantage l'existence, apportent des compléments essentiels à la compréhension de ce procès. Dans sa réponse, cherchant à défendre l'essentiel des positions d'un texte condamné un quart de siècle plus tôt sans tomber lui-même sous le coup d'une accusation d'hérésie, Roquetaillade déploie un argumentaire qui constitue un spectaculaire exercice de haute voltige doctrinale.

Histoire et description du manuscrit

Le manuscrit qui contient ce traité a fait surface dans des circonstances elles aussi remarquables, à l'occasion de la dispersion des meubles d'une maison de campagne dans un village situé au sud de Nancy. Les héritiers à qui revenaient une armoire lorraine et son contenu ont eu la surprise de découvrir, parmi les vieux papiers et les livres jetés en vrac au fond de l'armoire, un codex manuscrit,

¹ Les deux premières éditions de ses œuvres majeures sont : Christine Morerod-Fattebert, Robert E. Lerner, *Johannes de Rupescissa. Liber secretorum eventuum. Édition critique, traduction et introduction historique*, Fribourg, Éditions universitaires, 1994 ; Jean de Roquetaillade, *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*, édition critique sous la direction d'André Vauchez, par Clémence Thévenaz Modestin et Christine Morerod-Fattebert, avec la collaboration de Marie-Hélène Jullien de Pommerol, sur la base d'une transcription de Jeanne Bignami Odier, Rome, École française de Rome, 2006. Marc Boilloux, *Étude d'un commentaire prophétique du XIV^e siècle : Jean de Roquetaillade et l'Oracle de Cyrille (v. 1345-1349)*, thèse de l'École nationale des chartes, 1993, contient une édition partielle du troisième grand texte de Roquetaillade. Le travail de référence antérieur est celui de Jeanne-Bignami Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupescissa)*, Paris, Vrin, 1952, à compléter pour ses écrits alchimiques par Robert Halleux, « Les ouvrages alchimiques de Jean de Rupescissa », *Histoire littéraire de la France*, 41, 1981, p. 241-277.

dépourvu de reliure mais en excellent état de conservation, seule la dernière page étant abîmée par des traces d'humidité. Amputé de ses deux premiers feuillets, le volume ne comporte par ailleurs aucune indication d'éventuels possesseurs antérieurs. Sa provenance immédiate peut néanmoins être établie avec certitude. La maison de campagne appartenait à un médecin lorrain, ayant exercé à Paris dans la première moitié du XX^e siècle, qui avait constitué une collection de livres anciens. La maison ayant fait l'objet d'un cambriolage, ce sont les restes d'une bibliothèque personnelle bien plus vaste qui ont été mis à l'abri dans l'armoire. En l'absence d'autres documents concernant cette collection de livres, il est impossible d'établir les circonstances dans lesquelles le manuscrit avait été acquis, la supposition la plus probable étant qu'il l'ait été auprès d'un libraire parisien. On retrouverait ainsi une situation qui n'était pas inhabituelle au début du XX^e siècle. Parmi les documents importants concernant les Spirituels franciscains, le traité d'Andrea Richi contre les fraticelles, édité en 1910 par Livier Oliger dans l'*Archivum franciscanum historicum*, provenait d'un manuscrit « parvenu entre les mains » du savant franciscain dans des circonstances qu'il ne précisa pas ; pour sa part, le *Decalogus evangelicae paupertatis*, édité plus tard par Michel Bihl, était contenu dans un codex acquis en Vénétie par un confrère franciscain anonyme². Dans le cas présent, l'effet de surprise tient donc au long délai pendant lequel le manuscrit est demeuré à l'écart des intérêts scientifiques. Soucieux d'identifier le contenu du codex et de faciliter son étude, le possesseur actuel du manuscrit, qui souhaite garder l'anonymat, en a réalisé une reproduction complète qu'il a mise à la disposition des chercheurs. Contacté le 31 mai 2008, j'ai pu rapidement reconnaître le nom de l'auteur et la nature du texte ; il m'a également été possible par la suite d'examiner le codex lui-même³.

Le manuscrit lorrain – pour le désigner par le nom de la province où il a été retrouvé – est un volume de format moyen (305 x 215 mm), constitué de vingt-deux cahiers, comportant au total 257 feuillets. Aux yeux de Denis Muzerelle, dont on lira ici même l'argumentation, la copie est d'origine italienne et date du milieu ou du troisième quart du XV^e siècle⁴. On n'observe aucune foliotation continue, mais des signatures alphanumériques internes à chaque cahier apparaissent en bas de page, lorsqu'elles n'ont pas disparues au massicotage. Le volume, qui ne forme qu'une seule unité codicologique, a été copié d'une unique main. La zone d'écriture est généralement d'environ 205 x 120 mm. Le nombre de lignes varie, selon les cahiers, de 32 à 37. Des traces de réglures à la pointe sèche apparaissent sur certaines pages, mais pas systématiquement⁵. Le copiste, qui signe du nom de

² Livarius Oliger, « Documenta inedita ad historiam Fraticellorum Spectantia », *Archivum franciscanum historicum*, 3, p. 555 ; Michael Bihl, « Fraticelli cuiusdam decalogus evangelicae paupertatis an. 1340-1342 conscriptus », *Archivum franciscanum historicum*, 32, 1939, p. 279-411, cf. p. 325. Au sujet de ces deux érudits franciscains, cf. Clément Schmitt, « Deux médiévistes lorrains trop oubliés, les franciscains Michel Bihl et Livier Oliger », *Les Cahiers lorrains*, 2, 1978.

³ Je tiens ici à remercier chaleureusement le propriétaire du manuscrit, pour l'aide généreuse qu'il apporte au travail mené sur ce manuscrit. Une première présentation, rédigée en juin 2008, « Un traité inconnu de Jean de Roquetaillade », paraîtra dans la *Revue d'histoire des textes*, n.s. 4, 2009. Le manuscrit sera désormais cité par l'initiale L et cité selon une foliotation reconstituée, commençant au fol. 3r, pour tenir compte de la disparition des deux premiers feuillets.

⁴ Voir l'article de Denis Muzerelle, « Examen paléographique du manuscrit lorrain », *Oliviana*, 3.

⁵ Voir par exemple, L, fol. 41v, 73v, 74v, 75v ou 233v.

J. Maydo, à la fin de la première unité textuelle, rend grâce dans son colophon à la Vierge et à saint François, ce qui n'implique pas nécessairement qu'il ait été lui-même franciscain⁶. Il a relevé à l'encre bleue et rouge les majuscules marquant le début des principales articulations du texte et a inséré des pieds de mouche, alternativement rouges et bleus, pour marquer les divisions de rang inférieur. Cette structuration du texte est également indiquée par des rubriques introduites dans le corps du texte ou en marge, complétées par quelques *Nota* pointant des passages remarquables. C'est encore à la même main que l'on doit des réclames à la fin de chaque cahier. Aucune autre trace d'annotation ou de correction n'est à relever, si ce n'est une manicule pointant de l'index une référence à l'élection récente d'Innocent VI⁷. L'ensemble du volume est presque uniformément constitué de senions, à l'exception du neuvième cahier qui compte un feuillet supplémentaire et du dernier cahier qui est un ternion. Outre l'amputation des deux premiers feuillets, dont on peut supposer qu'ils comportaient des initiales ornées et qu'ils ont été soustraits au volume pour cette raison, la transcription du texte fait apparaître une autre lacune d'un feuillet dans le premier cahier, entre les fol. 8 et 9.

Le codex comporte trois ensembles textuels distincts. Un premier ouvrage couvre l'essentiel du volume, jusqu'au milieu du vingtième cahier. Un intitulé final le présente comme le *Sexdequiloquium* qui serait le premier livre d'un volume plus vaste répondant au titre *De lumine luminum fidei christiane*⁸. L'identification de l'auteur ne pose aucune difficulté car il se nomme lui-même à la page précédente : *ego frater Iohannes de Rupecissa, ordinis fratrum minorum, conditor huius libri*⁹.

La deuxième unité textuelle se présente quant à elle comme un *Secundus tractatus de potestate summi pontificis in speciali*, qui fait suite à un premier traité *De potestate ecclesiastica in communi*¹⁰. Il ne s'agit toutefois pas de la continuation du *Sexdequiloquium* mais de la deuxième partie d'un traité d'ecclésiologie du théologien de l'ordre des ermites de saint Augustin, Alexandre de Sant'Elpidio, rédigé vers 1323-1324, à la demande de Jean XXII. La troisième unité textuelle qui figure sur l'ultime folio se réduit à l'intitulé et au début de la table des matières d'un *Tercius tractatus de successione papali et sedium fundacione seu mutacione* qui correspond à la troisième partie du même ouvrage. Ce traité a été publié deux fois à la fin du xv^e siècle avant d'être reproduit dans la volumineuse anthologie de traités sur l'autorité papale réunie en 1698 par le dominicain espagnol J. T. Roccaberti¹¹. En dépit de sa diffusion notable, il n'a guère retenu l'attention des chercheurs. Dans son examen détaillé des traités d'ecclésiologie produit au cours de cette période, Jürgen Miethke en dénombre

⁶ L, fol. 233r : « Facto fine Christe, te laudat servulus iste, virgo laudetur, Franciscus glorificetur. J. Maydo ».

⁷ L, fol. 86v.

⁸ L, fol. 233r : « Ad honorem Christi explicit sexdequiloquium primum qui est liber primus voluminis de lumine luminum fidei christiane. »

⁹ L, fol. 232v.

¹⁰ L, fol. 234r : « Postquam dictum est de potestate ecclesiastica in communi, restat in hoc tractatu secundo aliqua dicere de potestate Christi vicarii seu summi pontificis magis in speciali. »

¹¹ J. T. Roccaberti, *Bibliotheca Maxima Pontificia*, Rome, 1698, II, 7, p. 1-40. Les deux premières éditions ont été publiées respectivement à Turin par N. de Benedictis et J. Suigum de Sancto Germano, en 1494, et à Lyon par Claude Gibolet, en 1498. Dans l'édition de Roccaberti et certains manuscrits, la troisième partie est intitulée *De cessione personali*.

vingt et une copies¹². Quelques sondages effectués sur des manuscrits parisiens, à défaut de livrer des indications précises sur la tradition textuelle de cette œuvre, suggèrent du moins que la version contenue dans le manuscrit lorrain est de bonne qualité.

La réunion des deux ouvrages, présentés l'un comme *liber primus* et l'autre comme *tractatus secundus*, peut donner l'impression que le copiste, ou son commanditaire, les considérait comme première et seconde partie d'un même ensemble. Bien que l'un et l'autre porte sur des questions d'ecclésiologie, il est difficile de percevoir une unité doctrinale entre ces œuvres. Alexandre défend une position pontificaliste simple ; il argumente en faveur d'une suprématie absolue du pouvoir spirituel sur les pouvoirs civils en s'appuyant notamment sur la donation de Constantin, intégralement reproduite dans le dernier chapitre de la deuxième partie du traité. La position de Jean est infiniment plus complexe, en particulier à l'égard de la dite donation ; à la suite d'Olivi, l'une de ses idées majeures est que la papauté devra prochainement revenir à des frères mineurs qui abandonneront l'usage des richesses. Il semble donc que les deux textes aient été mis bout à bout en raison de la seule proximité de leur sujet et non de leurs conclusions. La convergence de leur sujet fait penser que c'est au sein d'une bibliothèque d'un haut prélat.

Quant à la désignation de l'œuvre de Roquetaillade, dans la mesure où l'on ne connaît rien de l'éventuelle seconde partie d'un *De lumine luminum fidei christiane* – périphrase qui désigne probablement le souverain pontife comme « lumière des lumières de la foi chrétienne » – il paraît plus économique de retenir comme titre du texte conservé *Sexdequiloquium*, terme qui reflète la composition d'un ouvrage formé de seize traités¹³. Comme on le verra plus loin, d'autres intitulés de même type se retrouvent dans l'abondante production de Roquetaillade.

Circonstances de rédaction

En dépit de la perte du prologue, qui occupait initialement les premières pages du volume, il est possible de reconstituer assez précisément les circonstances qui ont présidé à la rédaction du *Sexdequiloquium*. Dans le cinquième traité, alors qu'il tire parti de la prophétie *Horoscopus*¹⁴, Jean de Roquetaillade annonce son intention de consacrer un commentaire approfondi à ce texte. Il révèle au passage qu'il aurait préféré s'y consacrer sans attendre, plutôt que de rédiger le présent ouvrage, composé « à la demande de frère Bertrand », comme l'a exposé le

¹² Jürgen Miethke, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, p. 105-106 et 308-309 pour la liste des manuscrits. Voir aussi Roberto Lambertini, « Alessandro di Sant'Elpidio teorico del potere papale: un primato 'romano' », in M. Allegrini Teodorini ed., *Santità e società civile nel medioevo. esperienze storiche della santità agostiniana*, Tolentino, 2005, p. 69-76. À propos d'Alexandre, voir Carla Casagrande, « Fassitelli, Alessandro », *Dizionario biografico degli italiani*, t. XLV, Farinacci-Fedrigò, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1995, p. 288-291 et, en dernier lieu, Didier Lett, *Un procès de canonisation au Moyen Âge. Essai d'histoire sociale*. Nicolas de Tolentino, 1325, Paris, PUF, 2008.

¹³ Comme me le fait remarquer très justement François Dolbeau, le titre est mal construit puisqu'on attendrait un *Sexdeciloquium*. Il faut donc prononcer la syllabe « qui » sans marquer le « u ».

¹⁴ Sur l'utilisation des textes prophétiques dans le *Sexdequiloquium*, voir l'article de Katelyn Mesler.

prologue¹⁵. Plutôt que d'une commande, il faut parler d'une véritable mise à l'épreuve, comparable à celle dans laquelle Roquetaillade avait été placé trois ans plus tôt. Arrivé à Avignon pendant l'été 1349, il fut soumis à une enquête menée par le cardinal Guillaume Court, qui lui demanda de mettre par écrit la connaissance visionnaire qu'il prétendait avoir des événements à venir : le résultat en est le *Liber secretorum eventuum*¹⁶. L'enquête lui permit d'échapper à une condamnation pour hérésie. Jugé seulement *fantasticus*, il demeura néanmoins suspect, enfermé dans la prison du Soudan, réservée aux clercs en attente de jugement. Frère Bertrand devait savoir que la *Lectura super Apocalipsim* était pour lui une référence majeure. Lui soumettre le jugement critique rendu sur cette œuvre par un théologien franciscain hautement respectable de la génération précédente revenait à le placer face à une alternative difficile. En acceptant purement et simplement les vues de Meyronnes, Roquetaillade aurait été contraint d'abandonner ses idées sur la rénovation de l'Église et la venue prochaine de l'antéchrist ; en s'y opposant, il risquait de passer pour le défenseur d'un ouvrage condamné comme hérétique par Jean XXII.

La voie étroite choisie par frère Jean fut de défendre ses positions tout en se gardant de prononcer la moindre parole qui eût pu sonner comme une hérésie manifeste. Le *Sexdequiloquium* est bâti selon l'ordre de l'avis rendu par François de Meyronnes, formé de seize questions. Chaque traité, invariablement composé de quatre « considérations », commence par réciter mot à mot les termes de la réponse de *magister Franciscus*, à l'exception des deuxième et troisième traités où ces citations interviennent dans la quatrième considération¹⁷. Pour s'en tenir à leur forme générale, les répliques de Jean de Roquetaillade visent d'abord à élargir le problème posé, en énonçant des propositions peu contestables, décrites comme autant de « vérités ». L'argumentation, menée tour à tour dans des registres logiques, exégétiques ou théologiques, révèle l'étendue des talents de franciscain emprisonné, et notamment sa formation philosophique qui n'apparaissait guère dans les textes que l'on connaissait jusqu'à présent. Au fil de l'opération, le défenseur est parfois amené à concéder que certaines des formulations soumises à examen doivent être abandonnées. Néanmoins, en règle générale, la quatrième et dernière considération de chaque traité vise à établir, en prenant appui sur les considérations précédentes, des points majeurs de la théologie de l'histoire olivienne, tels que Roquetaillade les comprend et les adapte. Ses conclusions ne se privent alors pas de souligner, parfois sans ménagements, les insuffisances de la réponse apportée par François de Meyronnes.

Sur la base d'une unique mention, il est délicat de déceler l'identité du frère Bertrand qui a commandé l'ouvrage. Bien que ce prénom ait alors été très répandu, notamment en Aquitaine, on peut néanmoins formuler une hypothèse. Bertrand Atgier, natif de Figeac, avait obtenu la licence en théologie en 1350, à la demande de Clément VI, alors qu'il enseignait au *studium* franciscain d'Assise¹⁸. Il fut

¹⁵ L, fol. 84v : « Et quidem ante istum librum fecissem expositionem predictam nisi fuisset precibus fratris Bertrandi, quem pono supra in principio, impeditus. »

¹⁶ R. E. Lerner, « Historical introduction », in *Liber secretorum eventuum*, p. 30-32.

¹⁷ L'avis de François de Meyronnes est présenté dans l'article suivant.

¹⁸ *Bullarium franciscanum*, t. 6, p. 246, n° 559 (15 dec. 1350). La licence lui fut conférée à l'université de Pérouse, par trois maîtres en théologie, dont le franciscain Francesco d'Empoli. Je n'ai pas trouvé de trace de sa présence à Avignon en 1352.

ensuite nommé évêque de cette même ville en 1357, avant d'être fait cardinal en 1371 et de jouer un rôle majeur dans les premières années du grand schisme. Il n'est pas impossible que le théologien fraîchement diplômé ait pris l'initiative ou ait reçu la commission, de la part du ministre général Guillaume Farinier ou d'une autre autorité, de procéder à un nouvel examen de l'orthodoxie du prisonnier. Au vu de l'ensemble des réponses, on peut considérer que Jean de Roquetaillade s'est remarquablement sorti de cet exercice périlleux.

Date du Sexdequiloquium

En ce qui concerne la datation, de nombreux éléments sont disponibles. Dans le cinquième traité, Roquetaillade présente l'année en cours comme 1352, Innocent VI étant désigné comme pape nouvellement élu¹⁹. Dans la mesure où Roquetaillade, suivant les usages de la chancellerie pontificale, utilisait le style de Noël²⁰, les indications fournies de la sorte pointent vers une marge temporelle très restreinte, entre l'élection du nouveau pape, le 18 décembre 1352, et le 25 décembre de la même année. Si le cinquième traité a pu être rédigé au cours de cette seule semaine, ce n'est pas la totalité de l'ouvrage qui a été composée dans un délai si bref. En effet, dans le septième chapitre, l'année présente est donnée comme étant 1353, et le calcul associé concernant la durée de l'ordre franciscain interdit de voir ici une erreur de copie sur la date²¹. Trois autres indications figurent dans le neuvième traité, qui parlent toutes trois de 1352 années révolues (*completi sunt mille CCC et LII ; transiverunt mille CCC. LII anni*), ce qui est compatible avec une datation au début de l'année 1353²². Tout indique que le texte a été rédigé d'un seul jet, dans la continuité et sans doute dans un délai assez bref : telle est la condition habituelle des écrits de Roquetaillade, rédigés en prison dans une hâte qui est souvent palpable. Comme dans ses autres écrits, on ici trouve des renvois à passages antérieurs, le quatorzième traité renvoyant par exemple le lecteur à ce qui a été dit dans le onzième²³.

Une confirmation de cette datation absolue est apportée par des allusions à la situation personnelle du prisonnier. Dans le sixième chapitre, il dit se trouver dans la neuvième année de son incarcération tandis que dans le onzième, il déclare être enfermé « depuis près de neuf ans », ce qui ne veut pas nécessairement dire que la

¹⁹ L, fol. 75v : « ab hoc anno domini millesimo ccc^{mo} lii^o » ; fol. 86v : « Innocentium papam sextum, hoc anno de novo seculo imperantem » ; fol. 92v : « pape Innocentio sexto, hodie seculo imperanti. »

²⁰ Je remercie Robert Lerner de m'avoir rappelé que Roquetaillade lui-même fait usage de ce style dans le *Liber ostensor*, p. 181 et 326.

²¹ L, fol. 126v : « Cum igitur videamus ad oculum quod ab anno Domini millesimo ducentesimo sexto inchoatus est ordo usque ad presentem annum Domini MCCCLIII, C scilicet XLVII annis, continuata fuerit ad oculum tam alta perfectio evangelice vite. »

²² L, fol. 151r : « Iam claret quod secundo tempore in quo prope finem sumus competunt mille LXXV anni de quibus iam hoc anno completi sunt mille CCC et LII » ; fol. 146v : « sed de isto tempore iam fecimus per actualem experienciam mille CCC LII. annos ... sub tribulaciones hereticorum, scismaticorum, sarracenorum, aliorum infidelium et tiranorum transiverunt mille CCC. LII anni... » ; fol. 147r : « isto anno domini nostri Ihesu Christo M.CCC LII. perfecto transiverunt a creacione prime lucis anni V.M.CXIII. »

²³ L, fol. 212r : « Quarta veritas est quod hec materia est satis habunde in precedentibus tractatibus demonstrata et singulariter in tractatu undecim, lege ibi », (XIV, 3, 4).

fin de cette neuvième année est proche²⁴. Son premier emprisonnement, au couvent franciscain de Figeac, remontant au début du mois de décembre 1344, la première indication concorde avec une rédaction au cours du mois de décembre 1352. Sans que l'on puisse juger avec certitude de la date d'achèvement de l'ouvrage, il est probable que sa rédaction ait commencé peu avant l'élection d'Innocent VI. Quant au rythme de rédaction, si l'on en juge par le *Liber secretorum eventuum* qui semble avoir été écrit en trois semaines, le présent ouvrage, qui est un peu plus de trois fois plus long, aurait pu être rédigé en l'espace d'un peu plus de deux mois²⁵.

Auto citations

Le *Sexdequiloquium* éclaire une période mal connue de la vie de son auteur. Le traité s'intercale en effet entre deux de ses principales œuvres préservées et récemment éditées, le *Liber secretorum eventuum* achevé en novembre 1349 et le *Liber ostensor*, rédigé entre mai et septembre 1356. Comme dans chacun de ses travaux, Roquetaillade fait allusion à de nombreux autres écrits, dont un grand nombre est perdu. Le texte le plus fréquemment allégué, pas moins de huit fois, est le *Liber conspensor secretorum archanorum in visu Dei*, tant pour son premier que pour son second livre²⁶. Le premier de ces ouvrages correspond au *Liber secretorum eventuum*, tandis que le second est un texte non retrouvé, dont on a confirmation qu'il s'intitulait *Liber visionum*²⁷. En revanche, le quatrième livre, cité dans le *Liber ostensor*, n'apparaît pas ici et a peut-être été rédigé entre 1353 et 1356, de même qu'une quantité d'autres textes cités en 1356 et passés sous silence dans le *Sexdequiloquium*.

Un autre écrit souvent mentionné est le *Sextiloquium intellectus pauperis in tribulacione sedentis*, ouvrage formé de six traités dont l'un examinait déjà la question du pouvoir du pape, tandis que d'autres discutaient de la durée du monde et de la nécessité d'un conflit opposant l'Église aux mauvais hommes²⁸. Ce texte,

²⁴ L., fol. 122v : « cum ego actu dum facio istum librum sum in IX anno vinculorum meorum » ; fol. 180r : « in martiriis gravibus carcerum quas iam quasi IX annis perfero ».

²⁵ Cette hypothèse est confirmée par la taille du *Liber ostensor*, rédigé en trois mois et demi, dont le *Sexdequiloquium* représente environ les deux tiers. Robert Lerner, « John the Astonishing », donne d'autres indications sur la productivité stupéfiante de Roquetaillade

²⁶ L., fol. 104v : « sicut in libro primo *Conspensoris secretorum archanorum in visu Dei* patule revelavi » ; fol. 113v : « sicut revelavi diserte in primo libro *Conspensoris secretorum archanorum in visu Dei* » ; fol. 150v : « Et quia calculationes declaratas ex textu sacro in primo *Libro conspensoris secretorum archanorum in visu Dei* patule revelavi hic replicare non curo », 13. ; fol. 180r : « sicut in secundo libro *Conspensoris secretorum archanorum in visu Dei* in pluribus capitulis revelavi » ; fol. 180v : « sed quia sicut in eodem secundo libro *Conspensoris secretorum archanorum in visu Dei* in locis pluribus revelavi, futurum est ut in ecclesia introducatur unus sanctissimus papa filius Francisci seraphici qui erit reparator orbis » ; fol. 181r : « in libris sicut in primo libro *Conspensoris secretorum archanorum in visu Dei* clarius reseravi » ; fol. 198v « in primo libro *Conspensoris secretorum archanorum in visu Dei* revelavi que congregatio proprie est meretrix Babilon et carnalis malignancium ecclesia. »

²⁷ L., fol. 137r : « et fiet antichristo proximo interempto, sicut in primo *Libro secretorum archanorum* et in secundo libro qui dicuntur *Visionum* patule revelavi. »

²⁸ L., fol. 17v : « in uno tractatu libri *Sextiloquium intellectus pauperis in tribulacione sedentis* ubi est unus ex sex tractatibus de summitate pontificatus Petri et preeminencia ecclesie romane » ; fol. 150v : « Secundum autem calculationem meam quam per partes extraxi de textu sacro et eam annotavi in libro *Sextiloqui intellectus pauperis in tribulacione sedentis* transiverunt anni IIII M XXVII » ; fol. 162v « Et quia de utilitate conflictuum ecclesie et exercicii eius per malos homines

déjà cité par le commentaire sur l'oracle de Cyrille (entre 1345 et 1349), mais ignoré dans le *Liber ostensor*, doit être d'une date relativement précoce, et peut-être même antérieur à décembre 1344.

À ces textes déjà répertoriés, le *Sexdequiloquium* ajoute de nombreux autres titres qui permettent d'allonger la liste déjà bien fournie des œuvres perdues de Roquetaillade. Pour commencer, il faut signaler la mention d'un ouvrage de jeunesse (*edidi iuvenis existens*, dit l'auteur), intitulé *Deffensorium immaculate virginis ecclesie contra malignantium ecclesiam babilonicam meretricem*. Cet ouvrage examinait notamment les significations du mot *ecclesia* dans l'Écriture sacrée, afin de montrer que seul un verset du psaume XXVI, *odivi ecclesiam malignantium*, autorisait à appliquer à l'Église des mauvais la qualification de « prostituée de Babylone »²⁹. On soupçonne fortement que ce texte visait déjà à apporter une justification à l'un des points les plus controversés du commentaire de l'Apocalypse d'Olivi. Or ce traité, dit Roquetaillade, lui a été soustrait par certains frères avant qu'il ait pu le corriger ; il déclare donc révoquer toute erreur qui pourrait s'y trouver. L'allusion à une confiscation permet de penser que cet ouvrage pourrait avoir été à l'origine de la première incarcération du théologien visionnaire.

Un autre écrit ecclésiologique dont on n'avait pas connaissance à ce jour est une lettre adressée à un certain frère André, intitulée *Declaracio papalis monarchie*³⁰. En matière eschatologique, les quatre livres du *Directorium simplicium electorum* traitaient notamment des conditions du futur pape réparateur³¹, tandis qu'un *Liber coadiutorium veritatis* tout aussi inconnu démontrait la date prochaine de la venue de l'antéchrist³². Enfin, plus surprenant encore, en matière exégétique, un *Quadrigeniloquium Christi adversus iudeos* devait comporter, comme son titre l'indique, pas moins de quatre cents raisons démontrant la Trinité et l'incarnation du Christ à partir de passages de l'Ancien Testament³³.

longe lateque tractavi in tractatu uno quem de hoc feci in libro qui vocatur *Sextiloquium intellectus pauperis in tribulacione sedentes*, tractare de hoc in hoc loco causa brevitatis obmitto. »

²⁹ L, fol. 201v-202r : « Et quia de hac materia edidi iuvenis existens librum alium extra istum quem intitulatum *Deffensorium immaculate virginis ecclesie contra malignantium ecclesiam babilonicam meretricem* qui liber incipit *Pandam tibi*, ubi docui quod licet in scriptura sacra hoc vocabulum ecclesie septem significaciones habeat in nulla significacione de hoc vocabulo ecclesia possunt dici hec vocabula babilon meretrix et carnalis nisi iuxta Psalmistam, odivi ecclesiam malignantium, in quo libro de hiis omnibus habundancius pertractavi ideo hic ampliora non dicam. Quia tamen librum illud amisi quia fuit michi eciam ante correccionem substractus a quibusdam fratribus, placuit in hoc opere presentem materiam breviate succinte cum protestacione quod si in predicto libro aut in isto aut in quocumque alio per me edito vel edendo aliquid contra veritatem et determinacionem sacrosancte romane ecclesie assero in hiis scriptis revoco et habeo pro non dicto. »

³⁰ L, fol. 17v : « Et quia de hac materia huius consideracionis prolixie et ad plenum tractavi in epistola magna ad fratrem Andream que vocatur *Declaracio papalis monarchie* »

³¹ L, fol. 83r : « In hiis verbis manifeste aliquis futurus summes pontifex appellatur David per quem reparabitur et recuperabitur civitas illa captivam Iherusalem et sub quo omnis ecclesie sismatice orientis redibunt ad unitatem generalis ecclesie occidentis, qui erit ex funiculis secundum hunc psalmum *hereditatis Israel reparator*, de cuius condicionibus in quatuor libris *Directorii simplicium electorum* disputavi prolixie. »

³² L, fol. 150v : « Nam et hoc declaravi fore certissimum in libro quem vocavi *Codoadarium* [cor. Coadiutarium] *veritatis* quod in presenti centenariio .xiiii. a Christo veniet proximus antichristus. »

³³ L, fol. 203v : « Nam habunde Deum trinum in personis et unum in essentia demonstravi ex veteri testamento in libro quem vocavi *Quadrigeniloquium Christi adversus Iudeos* in centiloquio

De façon moins précise, Jean de Roquetaillade parle de livres, écrits ou à écrire, au sujet de la louange des saints à venir³⁴ ; il est possible qu'il faille identifier cette référence à un *Liber de splendoribus sanctorum*, cité plusieurs fois dans le *Liber ostensor*. Comme le montre cette indication, au fil de l'ouvrage, l'auteur fait allusion à des textes qu'il souhaiterait rédiger, ne pouvant pleinement développer certains points en raison de la brièveté du présent ouvrage³⁵. On a déjà signalé le désir de rédiger un commentaire de la prophétie *Horoscopus*, qui fut en effet réalisée avant 1354. Dans le même cinquième traité, Roquetaillade indique qu'à ses yeux la *Concordia* de Joachim de Fiore aurait besoin de nombreuses corrections et compléments qu'il aimerait pouvoir lui apporter s'il lui était permis de respirer quelque temps à l'air libre³⁶. Il n'a guère eu de loisir de sortir de prison avant la maladie qui l'emporta en 1366 et il n'y a pas d'indication que le projet ait pu être mené à bien. Autre souhait ambitieux, Roquetaillade se déclare au passage prêt à rédiger son propre commentaire de l'Apocalypse³⁷. Il n'est pas impossible qu'il l'ait fait sans que l'on en ait conservé trace. Ses désirs d'écriture vont aussi dans d'autres directions. Un passage du deuxième traité envisage ainsi la rédaction d'un ouvrage sur le sujet de la consommation des viandes consacrées aux idoles³⁸.

L'édition récente du monumental *Liber ostensor* avait pu donner l'impression de dévoiler un sommet isolé. Avec la découverte du *Sexdequiloquium*, c'est un vaste massif montagneux qui s'ouvre à la vue des chercheurs, où l'on découvre une plus grande variété de talents que l'on ne pouvait l'imaginer jusqu'à présent. La prolixité et la versatilité de Jean de Roquetaillade paraissent d'autant plus impressionnantes qu'enfermé en prison, il dit lui-même n'avoir à sa disposition les livres qui lui seraient nécessaires³⁹. Paradoxalement, ces conditions de détention peuvent contribuer à expliquer son écriture volubile. On peut en effet l'imaginer, telle une Shéhérazade théologienne, sans cesse occupé à rédiger pour sa défense de nouveaux traités, en exposant ses positions tout en protestant de son orthodoxie et de sa parfaite obéissance au pape et à l'Église. La surabondance de son écriture a pu être l'une des meilleures armes du théologien emprisonné.

tercio, ideo in hoc loco replicare probaciones foret non modicum thediosum. »

³⁴ L, fol. 163v-164r : « et ideo cum in quibusdam libris per me editis vel in futurum edendis mira scripserim vel scribam de laudibus sanctorum futurorum, semper salvare volo honorem et excellenciam apostolorum post Christum et eius matrem propter rationes superius iam expressas. »

³⁵ En dépit de la taille du *Sexdequiloquium*, qu'on peut estimer à environ 110 000 mots, l'auteur insiste sur sa brièveté : fol. 38r : « hec de consideracione ista causa brevitatis sunt dicta » ; fol. 49r : « causa brevitatis relinquo », etc.

³⁶ L, fol. 78r : « Secundo exponendum est per concordiam totum vetus testamentum propheticæ secundum concordiam de toto tempore Christi secundum septem etates correspondentes vii etatibus veteris testamenti, quam modum pulcherrime primo aptavit Ioachim in *Concordia* sua qui multa supleccione et emendacione egeret sicut ostenderem si processu temporis adiuuaret me deus et frenum tribulacionum laxaret ut possem liberatus paululum respirare. »

³⁷ L, fol. 177v : « Et ego nichil in hiis omnibus asserere volo nisi quod textus dicit plures alie rationes ex textu adduci possunt, quas causa brevitatis non tanguo donec velit dominus et iubeat ut ad plenum librum Apocalipsis exponam sicut habeo cordi. »

³⁸ L, fol. 19r : « ... ymolata ydolis non sunt illicita ad comedendum nisi in relacione ad honorem ydolorum sicut alibi ostendetur si voluerit Deus. »

³⁹ L, fol. 122v : « de facto in carcere non habens libros necessarios preter Bibliam, non potui de vita sancti corde tenus recordari ». Le contexte invite à comprendre ici que Jean se plaint de ne pas avoir une *Legenda aurea* à sa disposition.

XXI

La consultation demandée à François de Meyronnes sur la *Lectura super Apocalipsim*

(janvier 2009)

Le *Sexdequiloquium* est un texte gigogne. Il contient en son sein une autre œuvre qui était tout aussi inconnue. Le traité en seize parties est en effet conçu comme une réplique à l'avis rendu par un certain *magister Franciscus* sur quelques extraits de la *Lectura super Apocalipsim* de Pierre de Jean Olivi, à l'occasion de la dernière phase du procès mené contre cette œuvre, en 1325. La mise au jour de ce document est d'autant plus précieuse que le procès n'est connu par des documents incomplets et que sa sentence finale n'a pas été conservée. Avant d'examiner l'identité de l'auteur et de montrer ce que ce document apporte de neuf à l'histoire de la condamnation d'Olivi, il faut rappeler brièvement l'enchaînement des procédures antérieures¹.

Etapas du procès

Achevée en 1297, la *Lectura* se conclut avec une reprise littérale des formules finales par lesquelles Richard de Saint-Victor et Joachim de Fiore, ses deux sources principales, soumettaient leurs commentaires respectifs au jugement de l'Église². Le fait qu'Olivi n'y ajoute pas un mot propre ne doit pas être compris comme une absence d'implication personnelle, mais au contraire comme un surcroît d'humilité. La demande de correction fut répétée l'année suivante, sur son lit de mort³.

¹ En dernier lieu, voir « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi : enquête dans les marges du Vatican », dont je résume les principales conclusions dans la première section du présent article.

² Petrus Johannis Olivi, *Lectura super Apocalipsim*, ed. Warren Lewis (édition en préparation), cap. 22 : « Ut autem verbis Ioachim utar: "Referamus et nos gratias ei qui nos decursis tantis pelagis perduxit ad portum, orantes ut si in aliquibus locis aliter loquuti sumus quam ipse voluit, prestat indulgentiam delinquenti. Quod si est qui pie corrigat, dum adhuc vivo paratus sum suscipere correctionem. Si autem velox vocatio Domini me subtraxerit ex hac luce, Romana Ecclesia cui datum est universale magisterium, si qua indigna esse perspexerit, dignetur obsecro emendare." Et ut verbis Ricardi utar: "Quicquid in hiis que scripsimus minus bene diximus, nobis imputamus. Si quid vero digne, illius dono fideliter ascribendum iudicamus qui nec loco capitur nec tempore mutatur, immensus, eternus, et Deus benedictus," ac benedicendus in secula seculorum. Amen. »

³ Ubertinus de Casali, *Sanctitati Apostolicae*, Franz Ehrle ed., *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 2, 1886, p. 411 : « et dum esset in lecto mortis, romano pontifici qui tunc preerat, reliquit corrigenda omnia dicta sua ». Cette formule n'apparaît pas dans

Certains volumes autrefois conservés dans la bibliothèque pontificale d'Avignon contenaient peut-être une version des œuvres complètes d'Olivi, envoyées après son décès à Boniface VIII⁴. C'est sans doute à la suite de cet envoi que Gilles de Rome fut chargé par le pape d'examiner le texte⁵. Aucune trace n'a été retrouvée de cet examen doctrinal qui ne porta pas à conséquence.

Au cours de la première décennie du XIV^e siècle et dans les débats des années 1309-1311, la *Lectura* ne fut pas un enjeu central des débats sur l'orthodoxie d'Olivi. Elle ne fut prise comme cible principale qu'après la convocation des Spirituels à Avignon, pendant l'été 1317, et la condamnation de quatre d'entre eux qui furent brûlés à Marseille en mai 1318⁶. Dans un premier temps, un « abrégé catalan » fut soumis à l'examen de Guido Terreni et Pierre de la Palud, au cours de l'année 1318. La désignation d'« abrégé » correspond assez bien à la forme de l'ouvrage, telle qu'on peut l'entrevoir au moyen des quarante-deux extraits réunis : une traduction de morceaux choisis, réunis dans un ordre qui n'est pas exactement celui de l'exposition continue⁷. En revanche, l'appellation « catalane » peut être trompeuse. Les mots *in vulgato cathalano* employés par le Catalan Guido décrivent un idiome qui ne diffère pas substantiellement de celui parlé dans la région de Narbonne, où le traité aurait aussi bien pu être composé. Les dépositions des béguins, interrogés par l'inquisition à partir de 1319, montrent la très large diffusion en Languedoc d'une version en vernaculaire de la *Lectura* qui n'est peut-être pas autre chose que ce même abrégé.

La procédure menée contre la *Lectura* elle-même a dû commencer au cours de la même année. Dans une première phase, un seul théologien fut invité à réaliser une lecture complète de l'œuvre et à en choisir quelques extraits, en indiquant les difficultés qu'ils posaient. Ce travail préparatoire a été heureusement conservé dans le cod. Paris lat. 3381A. Josef Koch proposait d'identifier son auteur au lecteur du sacré palais, le dominicain Guillaume de Laudun, sans donner d'autres preuves qu'un argument de convenance institutionnelle⁸. David Burr n'a pas retenu ce choix, sans proposer d'alternative⁹. Dans un second temps, une commission formée de huit maîtres procéda à un examen des articles ainsi sélectionnés. Elle en retira quelques-uns et proposa des qualifications plus synthétiques des erreurs ou inconvenances qui s'y trouvaient. Au cours de l'année 1319, le rapport des huit

les deux versions conservées du *Transitus sancti patris* qui sont probablement l'une et l'autre abrégées.

⁴ Marie-Henriette Jullien de Pommerol et Jacques Monfrin, *La Bibliothèque pontificale à Avignon et à Peñiscola pendant le grand schisme d'Occident et sa dispersion. Inventaires et concordances*, Rome, Ecole Française de Rome, 1991, voir en particulier t. 1, p. 293, un volume qui contenait les « tabulas fratri Petri predicti in operibus suis ».

⁵ Leo Amoros, « Aegidii Romani impugnatio doctrinae P. I. Olivi an. 1311-1312 », *Archivum franciscanum historicum*, 27, 1934, p. 403.

⁶ Cf. Michael Monachu, « Inquisitoris sententia contra combustos in Massilia », ed. S. Piron, *Oliviana*, 2, 2006, <http://oliviana.revues.org/document33.html>

⁷ L'avis est publié dans José Pou y Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (Siglos XIII-XV)*, Vich, Editorial Seráfica, 1930, p. 483-512. Il y aurait lieu de mener une confrontation précise avec les passages correspondants de la *Lectura*.

⁸ Josef Koch, « Der Prozess gegen die Postille Olivis zur Apokalypse », *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 5 (1933), p. 302-315, repris in Id., *Kleine Schriften*, Vatican, Studi e testi, 1973, t. 2, p. 261-262.

⁹ David Burr, « Ecclesiastical Condemnation and Exegetical Theory: The Case of Olivi's Apocalypse Commentary », in R. E. Lerner (éd.), *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese*, München, Oldenbourg, 1996, p. 149-162.

maîtres, connu sous le nom de *Littera magistrorum*, fut soumis au pape en consistoire, qui l'approuva oralement sans pour autant lui donner de suite écrite, laissant ainsi la persécution des Spirituels et des béguins se développer sans que leur erreur eût été doctrinalement définie par le Saint Siège.

C'est de cette situation incertaine qu'est issue la controverse sur la pauvreté du Christ et des apôtres. Lors d'un procès au début de l'année 1322, l'inquisiteur dominicain Jean de Beaune reprocha à un béguin de soutenir une affirmation qui, selon le lecteur de Narbonne Bérenger Talon, n'avait rien d'hérétique, mais avait au contraire été établie par la bulle de Nicolas III, *Exiit qui seminat*. Il est difficile d'estimer à quelle point la lenteur du pape à prononcer la condamnation de la *Lectura super Apocalipsim* était ou non calculée ; il est en tout cas notable que le texte ne fut déclaré hérétique qu'après l'éclaircissement apporté par Jean XXII sur la question de la pauvreté du Christ, et probablement sur la base de ces nouvelles déclarations pontificales.

Entre temps, le débat théorique avait pris une forte coloration politique, puisque le duc Louis de Bavière, empereur élu que le pape refusait de reconnaître, prit argument des interventions de Jean XXII pour appeler à un concile destiné à destituer un pape devenu hérétique. Le fameux appel de Sachsenhausen (22 mai 1324) argumentait en ce sens en faisant usage aussi bien d'extraits d'Olivi que de Bonagrazia de Bergame. Ce dernier, pour se disculper de toute collusion avec le duc de Bavière, rechercha sur un exemplaire des *Quaestiones de perfectione evangelica* les passages utilisés dans l'appel afin de préparer un mémoire d'accusation destiné à inciter Jean XXII à reprendre le procès laissé en suspens¹⁰. L'avocat franciscain, qui avait passé près d'une année en prison à Avignon pour avoir déclaré son opposition à la première formulation de la bulle *Ad conditorem canonum*, pouvait trouver sur ce terrain une bonne occasion de renouer avec le souverain pontife, en pointant un ennemi commun dont la condamnation ne présentait plus de difficultés et qui procurait un avantage politique, en privant Louis de Bavière d'un point d'appui doctrinal.

De fait, le procès reprit peu après. Après avoir mené lui-même un examen de la *Lectura* dont les traces sont conservées sur le cod. Paris, BnF lat. 713¹¹, Jean XXII sélectionna quelques articles qu'il soumit à une nouvelle expertise. On connaissait à ce jour trois interventions liées à ce stade de la procédure. L'une, depuis longtemps identifiée, est due à l'évêque de Florence Francesco Silvestri et porte sur quatre articles qui sont apparemment les seuls soumis à l'expert¹². Le document qui conserve cet avis pose toutefois un problème textuel ; il contient un développement supplémentaire, concernant le troisième article, inséré à la suite de l'avis, dont il

¹⁰ S. Piron, « Censures », p. 365-367. Bonagrazia fait usage de sa lecture détaillée des *Quaestiones de perfectione evangelica* dans son intervention contre la *Lectura super Apocalipsim*, cf. Bonagratia Pergamensis, *Allegationes super articulis*, Paris, BnF lat. 4190, fol. 43r-44r.

¹¹ Paolo Vian, « I codici vaticani della Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi », *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, 1, 1987, p. 229-257.

¹² Patrick Nold prépare actuellement une étude sur Silvestri et son rôle d'expert théologique. Je le remercie de m'avoir transmis sa transcription de l'avis sur la *Lectura*. Le quatrième article s'achève par une conclusion d'ensemble : « Et hec de quarto articulo ac tribus premissis dicta sint per me factum vestrum Franciscum episcopum Florentinum omnibus et singulis vestre sanctitatis examinationi et iudicio cum omni fidei firmitate subditis et submissis », Vatican, ASV, Arm. XXXI, 42, fol. 88v.

n'est pas certain qu'il faille l'attribuer à Silvestri¹³. Une autre intervention, anonyme, a pu être restituée à Bonagrazia de Bergame¹⁴. L'exemplaire conservé ne rapporte que le traitement des deux premiers articles abordés par Silvestri. Cependant, le prologue laisse entendre que l'intervention était plus étendue : il s'agissait à la fois de traiter les articles choisis par le pape et ceux retenus par la commission des maîtres¹⁵. Cette précision est importante car elle permet de comprendre que la sélection d'articles réalisée par Jean XXII n'a pas eu pour objet de remplacer la *Littera magistrorum* mais plutôt de la compléter.

Un troisième document, plus récemment mis au jour, permet de confirmer cette analyse. Cet avis anonyme peut être daté de l'année 1325. Son auteur, nettement plus prolix que les deux experts précédents, est probablement Jacques Fournier, alors évêque de Pamiers¹⁶. La copie partielle du manuscrit 1087 de la bibliothèque municipale d'Avignon ne conserve que l'examen du deuxième des quatre articles ; il est suivi d'un avis sur les premiers articles de la lettre des maîtres. Rien ne permet de savoir si l'auteur a porté un jugement sur l'ensemble des 68 articles ou s'il s'est contenté d'en survoler les principaux points. L'examen par Jacques Fournier du premier article n'est pas conservé dans le même manuscrit, mais il est partiellement connu par des citations qu'en fait le théologien augustin Johannes Hiltalingen de Bâle¹⁷.

L'avis auquel répond Roquetaillade porte sur un nombre plus important d'articles que ceux pris en compte par les autres interventions dans cette dernière phase du procès. Il permet de résoudre quelques interrogations que cette documentation fragmentaire laissait subsister et notamment d'appréhender pour la première fois dans leur totalité les articles choisis par Jean XXII. Avant d'entrer dans l'examen de son contenu, il est nécessaire d'identifier son auteur.

Identification de l'auteur

La question pose peu de difficultés. *Magister Franciscus*, comme son titre l'indique, est assurément un maître en théologie. Roquetaillade le nomme généralement de la sorte, sans jamais associer à son prénom un patronyme ou un toponyme. Cependant, il le désigne deux fois comme *frater Franciscus*¹⁸, dans des

¹³ J. Koch y voyait un ajout de la main de Silvestri. Voir les objections d'Edith Pásztor, « Le polemiche sulla *Lectura super Apocalypsim* di Pietro di Giovanni Olivi fino alla sua condanna », *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo*, 70, 1958, p. 397-401 et David Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993, p. 228-231.

¹⁴ S. Piron, « Bonagrazia de Bergame, auteur des *Allegationes* sur les articles extraits par Jean XXII de la *Lectura super Apocalypsim* d'Olivi », in Alvaro Cacciotti, Pacifico Sella ed., *Revirescunt chartae, codices, documenta, textus. Miscellanea investigationum medioevalium in honorem Caesaris Cenci OFM collecta*, Roma, Edizioni Antonianum, 2002, t. 2, p. 1065-1087.

¹⁵ Bonagratia Pergamensis, *Allegationes super articulis*, Paris, BnF lat. 4190, fol. 40r : « ostendam quos articulos reputo hereticos et quare reputo eos hereticos, et premictam illos quos vestra sanctitas extraxit de postilla, quam frater Petrus Johannis composuit super Apocalypsim, postea ponam aliquos articulos qui per duodecim magistros in sacra pagina, quibus sanctitas vestra commisit, sunt heretici reputati. »

¹⁶ S. Piron, « Un avis retrouvé de Jacques Fournier », *Médiévales*, 54, 2008, p. 113-134.

¹⁷ Johannes Hiltalingen, *Responsiones*, q. 3, Fribourg, Cordeliers, 26, fol. 42rb-42vb.

¹⁸ *Sexdequiloquium*, fol. 143r (V, 2.3-4) : « Et tamen sicut frater Franciscus allegavit [...] Patet ergo ex istis quod frater Franciscus salva reverencia sua non intellexit veram mentem beati Dionisii

formules qui n'impliquent pas nécessairement une appartenance à l'ordre des frères mineurs. Le texte ne contient aucun élément de datation autonome, mais comme il fait assurément partie de cette phase du procès, la date de 1325 est certaine. Si l'on cherche un maître en théologie prénommé François, appartenant à un ordre religieux et présent à la cour d'Avignon à cette époque, les regards ne peuvent se concentrer que sur un unique personnage.

Après avoir obtenu la licence en théologie à l'université de Paris en 1323, à la suite d'une intervention de Jean XXII, faisant elle-même écho à une recommandation de Robert d'Anjou, François de Meyronnes fut élu ministre provincial de Provence au printemps 1324 ; à peine arrivé sur place, il fut chargé par le pape de mener une mission diplomatique en Gascogne. Par la suite, il semble avoir résidé pour l'essentiel à Avignon, fréquentant aussi bien l'entourage du pape que celui du roi de Naples, dont il était familier depuis longtemps¹⁹. L'année de son décès n'est pas connue avec certitude ; on sait seulement qu'il mourut à Piacenza un 26 juillet. Si le millésime est 1327, il est possible qu'il ait été envoyé en mission diplomatique par le pape. Mais s'il s'agit de l'année 1328, il faudrait en conclure que François avait suivi Michel de Césène dans sa rupture avec la papauté²⁰. Quoi qu'il en soit, en 1325, il était encore dans les meilleurs termes avec Jean XXII.

Outre cette convenance spatio-temporelle, d'autres indices plaident en faveur d'une telle identification. D'un point de vue stylistique, *magister Franciscus* manie avec une grande habileté le vocabulaire logique et philosophique ; or François de Meyronnes est l'auteur de nombreux traités de logique et de commentaires aristotéliens. Plus précisément, on discerne l'emploi d'un lexique caractéristique des élèves de Duns Scot dont Meyronnes fut l'un des premiers continuateurs, tels que l'adverbe *formaliter* ou la notion d'une « connaissance intuitive »²¹. La très grande fréquence des citations du pseudo-Denys paraît elle aussi conforme à un intérêt connu pour cet auteur, François ayant rédigé dans les mêmes années à l'attention du roi Robert un commentaire sur la *Hiérarchie céleste*.

La preuve la plus nette est fournie par un parallèle textuel exact. Dans la quatrième question, l'auteur invoque des arguments métaphysiques en faveur de la nécessité d'un souverain universel. Le premier argument s'appuie sur une formule classique de la pensée politique médiévale, reprenant les dernières phrases du livre Lambda de la *Métaphysique* dans lesquelles Aristote cite un vers de l'*Illiade* : « les étants ne veulent pas être mal disposés ; il faut donc un seul prince »²². Les deux

... »

¹⁹ Samantha Kelly, *The New Solomon. Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship*, Leyde, Brill, 2003, p. 34-36. Sur l'oeuvre de Meyronnes, les deux études de références sont encore Bartholomäus Roth, *Franz von Mayronis OFM. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott*, Werl i. Westf., Frankizkus-Druckerei, 1936, et Heribert Rossmann, *Die Hierarchie der Welt. Gestalt und System des Franziskus von Mayronnes OFM, mit besonderer Berücksichtigung seiner Schöpfungslehre*, Werl i. Westf., Coelde, 1972.

²⁰ Pierre Péano, « Les Ministres Provinciaux de la primitive Province de Provence (1217-1517) », *Archivum franciscanum historicum*, 79, 1986, p. 47-48, suggère un tel retournement de situation, sur la base d'indications très minces.

²¹ *Sexdequiloquium*, fol. 139r (IX, 1) : « utrum isti statui attribuatür noticia intuitiva divine essentie ». François est l'auteur d'un *Tractatus de intuitiva et abstractiva notitia*, partiellement édité in Gerald J. Etzkorn, « Franciscus de Mayronis: A Newly-Discovered Treatise on Intuitive and Abstractive Cognition », *Franciscan Studies*, 54, 1994-1997, p. 15-50.

²² *Sexdequiloquium*, fol. 27r-v (II, 4,1,1,1) : « Ista autem conclusio, ait Franciscus, confirmatur quadrupliciter ratione philosophica, quarum prima est quia dicitur in prima philosophia quod

arguments suivants s'inspirent d'une formule du même chapitre de la *Métaphysique*, moins souvent citée, qui compare le rapport entre le souverain Bien et le Tout à celui qui existe entre une armée et son chef, qui en est à la fois séparé et inclus en elle en tant qu'il en est la finalité²³. La même formule est employée dans la quinzième question, dans un nouveau développement sur le même sujet²⁴. Les écrits politiques de François de Meyronnes ont retenu l'attention depuis longtemps en raison de leur affinité argumentative avec la *Monarchia* de Dante, précisément au sujet de cette démonstration d'une unité politique nécessaire du monde. Toutefois, à la différence du poète florentin, le franciscain provençal défend la supériorité du pouvoir spirituel sur le temporel²⁵. Dans le *Tractatus de principatu temporali*, rédigé vers 1324, il fait usage en ce sens du premier argument issu de la *Métaphysique*, ce que l'on ne peut prendre comme une preuve décisive²⁶. En revanche, il est bien plus déterminant d'y trouver, à la lettre, la même formule concernant l'ordonnement de l'armée²⁷. Joint aux indices précédents, ce parallèle textuel rend l'identification indiscutable.

Il n'y a rien de suprenant à ce qu'une intervention sur la *Lectura* ait été demandée à François de Meyronnes. Son expertise avait déjà été requise dans d'autres dossiers. Il était intervenu à distance, depuis Paris, dans la consultation de 1322 sur la pauvreté du Christ et des apôtres²⁸. Une question consacrée à la

'encia que sunt in universo nolunt male disponi', et ideo oportet dare in universo unicum principem primum». La même source, Aristote, *Metaphysique*, 12, 10, (1076a3-4), est notamment reprise par Dante, *Monarchia* 1.10.6. La première réfutation médiévale de cet argument métaphysique est fournie par Nicole Oresme, cf. S. Piron, *Nicolas Oresme : violence, langage et raison politique*, Firenze, European University Institute (Working Paper HEC n° 97/1), 1997, p. 30-42.

²³ *Sexdequiloquium*, fol. 27v (II, 4,1,1,2-3) : « dicitur in eadem philosophia quod melior est ordo totius exercitus ad ducem quam ordo partium totius adinvicem, et ideo ibi concluditur unus princeps totius in universo ... dicitur in eadem philosophia ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem sicut propter finem, nunc autem si fuissent xii apostoli principes ecclesie summi, tunc esset invicem coordinati et non subordinati alicui... ». La source alléguée est *Metaphysique* 12 10, (1075a12-15), l'attention sur ce passage ayant sans doute été attirée par l'intermédiaire du commentaire de Thomas d'Aquin.

²⁴ *Sexdequiloquium*, fol. 222r (XV, 1,4,2,4) : « quia sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem, ut habetur in prima philosophia, ita ordo eorum qui sint de eodem ierachatu ad invicem sunt propter ordinem totius ierarchie ad suum principem ».

²⁵ Pierre de Lapparent, « L'œuvre politique de François de Meyronnes. Ses rapports avec celle de Dante », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 15-17, 1940-1942, p. 1-152. En dernier lieu, S. Kelly, *The New Solomon*, p. 107-119.

²⁶ François de Meyronnes, *De principatu temporali*, ed. Friedrich Baethgen, « Dante und Franz von Mayronis », *Deutsches Archiv*, 15, 1959, p. 121 : « ... quantum ad suppositionem, scilicet quod in universo secundum optimam sui dispositionem sit dare unum monarcham respectu rerum temporalium, adducitur prima ratio, quia supponitur in philosophia prima quod entia que sunt in universo nolunt male disponi, pro eo quod omnia bonum desiderant ».

²⁷ *Ibid.*, p. 123 : « ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem sicut partes sunt propter totum, ut declaratur in prima philosophia ».

²⁸ La rubrique du cod. Assise, 684 suggère que Meyronnes aurait rédigé cet avis à Avignon alors qu'il était provincial (cf. Cesare Cenci, *Bibliotheca manuscripta ad sacrum conventum Assisiensem*, Assisi, Ed. Franciscana, t. 1, p. 242). Il est plus vraisemblable d'y voir une contribution rédigée à distance, depuis Paris. Jacqueline de Lagarde-Sclafer, « La participation de François de Meyronnes à la querelle de la pauvreté (1322-1324) », *Études Franciscaines*, 10, 1960, p. 53-73, contrairement au titre annoncé, ne dit rien des écrits de François. Voir H. Rossmann, *Die Hierarchie*, p. 106-113, P. Nold, *Pope John XXII and his Franciscan Cardinal. Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversy*, Oxford, Clarendon Press, 2003,

sorcellerie comme hérésie, conservée dans un manuscrit copié au début du XVe siècle à Montpellier, peut être rapprochée de la consultation demandée sur ce thème par Jean XXII en 1320²⁹. Toutefois, cet avis ne semble pas appartenir au dossier de la consultation pontificale de 1320 et pourrait avoir été rédigé soit à distance, durant le séjour parisien de François, soit après coup. Par la suite, durant son séjour à Avignon, François fut également requis dans le cadre du procès contre Guillaume d'Ockham³⁰. Conseiller habituel du pape et franciscain de Provence, il était particulièrement bien placé pour examiner la *Lectura super Apocalipsim*.

Structure de l'avis

Dans les trois avis que l'on connaissait à ce jour, chaque article extrait par le pape fait l'objet d'une seule question, qui est parfois subdivisée en interrogations successives comme dans le cas de la discussion menée par Jacques Fournier. François de Meyronnes procède différemment, de façon plus analytique, en posant des questions distinctes concernant d'un même énoncé suspect³¹.

Le premier article, extrait du septième « point notable » du prologue de la *Lectura*, porte sur la conclusion d'une concordance biblique de type joachimite, propre à Olivi. De même que la lignée des prêtres issue d'Aaron est passée pour un temps de la descendance d'Eleazar à celle d'Ithamar³², le pontificat du Christ a d'abord été transmis en Pierre à la lignée de la vie apostolique, puis transféré à un état possédant des biens temporels ; il devra finalement revenir, par droit de primogéniture et de perfection majeure, à un ordre évangélique. Sans considérer la seconde partie du paragraphe retenu par le pape qui expose de quelle façon la corruption de l'Eglise dans son état actuel coopère à ce retour à la première lignée, François de Meyronnes ne s'intéresse qu'au problème du fondement du pouvoir pontifical et de son éventuel transfert, en posant cinq questions. Il se demande tour à tour s'il correct de dire (q. 1) que le pontificat a d'abord été donné à une lignée évangélique, et plus radicalement encore (q. 2) qu'il a été donné à Pierre et aux apôtres ; à supposer que ce soit le cas, (q. 3) a-t-il pu être raisonnablement transmis (*collatus*) à un état possédant des biens temporels ? question cruciale, (q. 4) peut-on dire qu'il a-t-il été de la sorte changé (*commutatus*) ? La cinquième question en vient enfin à l'idée d'un transfert futur de ce pontificat à un petit nombre d'élus de l'ordre de saint François. Les réponses à ces questions sont relativement brèves, mais à la fin de sa consultation, François de Meyronnes revient plus longuement sur le sujet. La quinzième question soulève en effet un point sous-entendu dans

p. 30.

²⁹ Franciscus de Meyronnes, *Utrum sortilegi sint heretici reputandi*, Paris BnF, lat. 3655, fol. 45v-47v. Je prépare, avec Alain Boureau, une édition et un commentaire de ce texte. Le dossier de la consultation a été publié par Alain Boureau, *Le pape et les sorciers. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (Manuscrit B.A.V Borghese 348)*, Rome, Ecole française de Rome, 2004.

³⁰ August Pelzer, « Les 51 articles de Guillaume d'Occam censurés en Avignon en 1326 », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 18, 1922, p. 240-270.

³¹ On trouvera en annexe le détail des articles et des différentes questions posées dans les quatre interventions.

³² Ce développement résume une question traitée peut auparavant, in Petrus Johannis Olivi, *Quodlibeta quinque*, Stefano Defraia ed., q. III, 3, p. 97-99 : « An circa tempus Heli fuerit pontificium a Deo convenienter translatum a stirpe Phinees, filii Eleazari, ad stirpem Ithamar de qua fuit Heli ».

l'ensemble de cette discussion : de quelle façon est-il légitime de dire que le pontificat du Christ a pu être donné à quelqu'un autre, par le Christ lui-même ? De façon parlante, alors que qu'il prend à chaque fois le contre-pied des positions défendues par François de Meyronnes, dans ce dernier chapitre du *Sexdequiloquium* Jean de Roquetaillade n'a rien à répliquer à un développement qui n'implique aucun jugement sur le commentaire de l'Apocalypse. Sous couvert d'une intervention comme expert théologique, François de Meyronnes a simplement prolongé pour lui-même sa réflexion ecclésiologique.

Le traitement des articles suivants ne correspond pas à l'ordre dans lequel ils apparaissent chez Bonagrazia de Bergamo et Francesco Silvestri. Dans la mesure où ce dernier numérote explicitement les quatre articles qui lui sont soumis et que ceux-ci s'enchaînent conformément à la continuité de la *Lectura super Apocalipsim*, il n'y a de raison de remettre cet ordre en question. Aucun indice textuel ne permet de comprendre si cette interversion provient d'un accident de copie ou si elle était présente dès la remise de l'avis de François de Meyronnes. Toujours est-il que ce dernier examine d'abord, en deux questions, le quatrième article qui porte sur la place privilégiée reconnue à saint François comme plus parfait observateur de l'Évangile après le Christ et sa mère, article qui correspond au vingt-huitième de la *Littera magistrorum*. Comme chez Silvestri, le terme exact employé par Olivi, *renovator*, est remplacé dans l'intitulé de la question par le terme *revelator*, ce qui conduit à penser que la variante était présente dans le manuscrit à partir duquel la liste des articles a été dressée³³. François de Meyronnes parvient à rectifier cette erreur, examinant d'abord (q. 6) les qualifications de plus parfait *observator* et *revelator* de l'Évangile attribuées à saint François, puis (q. 7) celles de principal *fundator* et *exemplator* après le Christ, termes absents de l'extrait qui permettent de retrouver le sens du mot *renovator*. Sur ces questions, la position du maître franciscain est relativement modérée : si l'excellence de saint François est indéniable, sa supériorité absolue sur tous les autres saints est invérifiable et la comparaison est odieuse à leur égard.

Est ensuite traité, en deux questions, le deuxième article, portant sur le surcroît de connaissance accordé aux hommes du troisième âge, annoncé par la promesse de la venue du Paraclét (Jean 16,13), qui leur donnera une expérience « tangible et gustative » (*palpativa et gustativa*) de la sagesse du Verbe et de la puissance du Père. Dans un premier temps (q. 8), Meyronnes montre que la promesse de la mission de l'Esprit s'est achevée lors de la Pentecôte, avant (q. 9) de s'intéresser au type de connaissance attendue. Les termes employés dans l'intitulé étant jugés métaphoriques et non conformes à l'art, ils sont interprétés au sens d'une « connaissance intuitive » de Dieu donnée en cette vie, ce qui est manifestement erroné pour tout théologien³⁴. Le troisième article, concernant la prédétermination du nombre des élus, est ensuite abordé par une question (q. 10) sur laquelle on reviendra plus loin.

³³ Aucun manuscrit de la *Lectura* ne comporte cette erreur. Je remercie Warren Lewis d'avoir bien voulu vérifier ce point.

³⁴ *Sexdequiloquium*, fol. 139r (VIII, 1) : « iste titulus non potest clare investigari quia non habet verba propria artis sed verba methaphorica cum gustare et palpare proprie non sint nisi sensuum particularium , tamen intencio huius titulus esse videtur utrum isti statui attribuatur noticia intuitiva divine essentie, que dicitur beatiffica in vita ».

Les quatre questions suivantes abordent des points qui ne sont pas traités dans les autres avis connus. Tout d'abord, la q. 11 revient sur un passage du troisième chapitre de la *Lectura*, qui correspond au quinzième article de la *Littera magistrorum*, au sujet de la supériorité du sixième état de l'Église sur les cinq précédents. La q. 12 pose un problème particulier, dans la mesure où l'intitulé de la question est abrégé par un « etc. » qui empêche d'identifier précisément le passage d'où est issu l'article. Comme le remarque Jean de Roquetaillade, l'intitulé a peut-être été proposé de façon tronquée à Meyronnes lui-même³⁵. Il est difficile d'identifier un passage spécifique parmi les très nombreux lieux de la *Lectura* où Olivi annonce que l'Église charnelle est une nouvelle Babylone qui sera prochainement condamnée. La discussion qu'apporte sur ce thème François de Meyronnes ne permet pas davantage de reconstituer l'extrait choisi par Jean XXII. La q. 13 porte sur un thème voisin, en demandant s'il est catholique d'affirmer, comme le dit un passage du prologue de la *Lectura*, que coexistent une Église des élus et une troupe des réprouvés. Quant à la matière de la q. 14, elle provient encore une fois du troisième chapitre de la *Lectura*, également source des articles 2, 3 et 5. Il s'agit ici d'examiner l'affirmation selon laquelle le propre du troisième âge consistera à accomplir en tant que préceptes les conseils de perfection évangélique.

Si l'on considère que chacune de ces quatre questions se rapporte comme les précédentes à des articles choisis par le pape, il faudrait en conclure que Jean XXII n'a pas choisi quatre, mais huit extraits de la *Lectura*, deux d'entre eux coïncidant avec des articles du rapport rendu par les huit maîtres. Il faudrait alors se demander pour quelles raisons l'évêque de Florence n'a eu à traiter que les quatre premiers, tandis que les huit auraient été transmis à François de Meyronnes. Quant à Jacques Fournier et Bonagrazia de Bergame, ils semblent avoir reçu une mission distincte, puisqu'il leur était également demandé d'émettre un avis sur la *Littera magistrorum*. Un examen détaillé de l'ensemble des annotations laissées par le souverain pontife sur le cod. Paris lat. 713 permettra sans doute d'apporter des précisions. Pour résoudre les contradictions apparentes, l'hypothèse la plus simple serait d'envisager que la consultation se soit déroulée en plusieurs temps. Il reste à considérer un indice important qui incite à aller dans ce sens.

Un ajout à la liste des articles

La seizième et dernière question posée par François de Meyronnes revient sur un point abordé précédemment dans la dixième question. Comme pour la question 15, on pourrait être tenté de penser que François de Meyronnes a rajouté cette question pour résoudre une difficulté qu'il se posait lui-même. En réalité, il n'en est rien. La question 10 demandait s'il erroné de dire que le nombre des élus, prédestinés à former la cité céleste, est fixé d'une façon si précise que si l'un chûtait, un autre devrait lui être substitué, afin que la fabrique de la cité ne demeure incomplète. La réponse de Meyronnes est d'ordre logique. Des propositions conditionnelles peuvent être comprises deux façons, selon que l'on tient compte ou non de leur vérité propositionnelle. D'un point de vue formel, dans une proposition

³⁵ *Sexdequiloquium*, fol. 190r-v: « cum queritur utrum sit erroneum dicere quod status ecclesie ad dampnationem babilonis idest ecclesie carnalis, etc. cuilibet intuiti est clarum quod Franciscus istum titulum posuit truncum et diminutum, vel forsitan talis datus est ei ».

hypothétique conditionnelle, l'enchaînement logique peut être correct, même si chaque partie de la proposition prise en soi est fautive, comme dans l'exemple « si un âne vole, il a des ailes »³⁶. Quant à la vérité de la proposition, François se contente de dire en un mot qu'il y a une difficulté, car c'est une question habituellement posée (*questio solet fieri*) en théologie de savoir si les prédestinés peuvent chûter³⁷. Dans son traitement du même problème, Francesco Silvestri suit le cheminement inverse. Après avoir traité du fond, il rappelle dans son dernier paragraphe avoir entendu dire autrefois dans les écoles de logique qu'une proposition hypothétique conditionnelle telle que « si un âne vole, il a des ailes », peut être vraie même si chacune de ses parties est fautive. La formule étant en effet un classique des écoles³⁸, il n'y a pas lieu de penser à une concertation entre les deux experts, même s'il n'y a pas non plus de raison d'en exclure la possibilité.

Quoi qu'il en soit, il semble que cette convergence logicienne ait poussé le souverain pontife à poser à nouveaux frais la question du nombre des élus et de leur éventuelle substitution. C'est là le sens de la question ajoutée à l'avis rendu par Francesco Silvestri. Cet ajout se présente de la façon suivante : sur une page entière figure un long extrait de la *Lectura* correspondant aux derniers paragraphes du chapitre 3, articulés autour d'une interprétation du verset 3 11, *Tene quod habes ut nemo coronam tuam accipiat* (« Tiens ce que tu as, que personne ne te prenne ta couronne »). Cet extrait est suivi d'une note annonçant que le pape attend un avis écrit concernant ce passage : « Reverende pater et dominus noster vult quod super hoc deliberetis et scribatis »³⁹. Les trois feuillets précédents contiennent une réponse anonyme, dont le premier paragraphe révèle que la question a été cette fois posée avec une précision, « que ces mots soient compris de façon conditionnelle ou modale ». L'auteur répond que cette distinction ne lui importe pas car, à ce qu'il lui semble, le sens et l'intention de frère Petrus Johannis sont toujours faux et erronés⁴⁰.

L'identité de l'auteur de cette réponse peut être établie facilement. Comme l'avait déjà noté Edith Pásztor, seul un religieux est spontanément porté à désigner Olivi comme un « frater », ce que Silvestri ne fait jamais. L'auteur dit avoir lui-même déjà traité le troisième article auparavant⁴¹. Les autorités qu'il cite sont

³⁶ *Sexdequiloquium*, fol. 167r (X, 1, 3) : « Prima conclusio est quod accipiendo istam complexionem huius questionis sicut condicionales que tenent tantum gracia forme, tunc iste articulus non videtur pati calumpnias quia antecedens potest esse falsum de electi ruina et eciam consequens de non electi substitutione et tamen tota consequencia est vera, ac si diceretur si per impossibilem 'unus electus reprobareretur', alius non electus eligeretur quemadmodum dicitur in ista consequencia, 'si asinus volat, asinus habet alas'. »

³⁷ *Ibid.*, (X, 1, 4) : « Sed occurrit difficultas quia questio solet fieri, utrum predestinatus possit dampnari. Secunda difficultas quod eodem modo solet queri utrum prescitus possit salvari. »

³⁸ L'exemple de l'âne volant figure dans les *Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval*, ed. Jacqueline Hamesse, Louvain, Publications universitaires; Paris, Bêtrice-Nauwelaerts, 1974, p. 195 (je remercie Patrick Nold de m'avoir indiqué cet emploi). Le même exemple est donné par Jean Buridan, *Summulae de propositionibus*, Ria van der Lecq ed., Turnhout, Brepols, 2005, p. 72.

³⁹ Vatican, ASV, Arm. XXXI, t. 42, fol. 91v.

⁴⁰ Vatican, ASV, Arm. XXXI, t. 42, fol. 90r : « Ad premissa quesita, respondeo quod sive illa verba 'Notandum tamen quod pro hoc verbum' et cetera, sint intelligenda conditionaliter sive modaliter quia in hoc nullam vim facio, semper sensus et intentio fratris Petri Iohannis, cuius illa verba esse censentura, fuit falsa et erronea, ut mihi videtur, salvo semper iudicio vestre sanctitatis. Sunt autem duo primitus consideranda. »

⁴¹ Vatican, ASV, Arm. XXXI, t. 42, fol. 90r : « sicut alias probavi et ostendi respondendo ad tertium

principalement juridiques, non seulement le *Décret* de Gratien, les *Décrétales* de Grégoire IX et le *Liber Sextus*, mais également les gloses de Jean le Teutonique⁴². Or l'on sait qu'un juriste franciscain a pris part à cette dernière phase du procès, en l'occurrence Bonagrazia de Bergame. Les *Allegationes*, telles qu'elles sont conservées, ne portent que sur les deux premiers articles, mais le prologue laisse penser que tous les articles soumis par le pape avaient été abordés, y compris le troisième. Dans les mêmes considérations préliminaires de son avis, Bonagrazia insiste longuement sur le fait que tous les écrits d'Olivi doivent être réputés hérétiques, car issues d'une intention perverse ; c'est également ce qui est dit par l'auteur de ce supplément, qui considère, tout comme Bonagrazia, que la condamnation de la *Lectura* est déjà acquise⁴³. Une fois obtenue cette identification, il restera à comprendre pour quelle raison ce complément a été ajouté à l'avis rendu par Silvestri⁴⁴.

La seizième question posée par François de Meyronnes est issue des mêmes circonstances. Lui aussi a dû, dans un second temps, revenir de façon plus complète sur ce qui était le troisième article de la consultation initiale. Dans un premier temps, le pape avait pointé une unique phrase de la *Lectura*. C'est à présent un passage plus volumineux qui est soumis à examen. François y répond sur le fond, tout en maintenant dans le cours de sa réponse des distinctions concernant les propositions conditionnelles. Pour sa part, Jean de Roquetaillade ne se donne pas la peine de reprendre une discussion qu'il avait abordée sur le fond dans le dixième traité du *Sexdequiloquium*. Conservant malgré cela une structure en quatre parties, il tire parti de ce dernier traité pour présenter une courte apologie personnelle qui sert de conclusion à l'ensemble de l'ouvrage.

(Encore) une bulle perdue

Pour conclure cet aperçu, il reste à comprendre les raisons pour lesquelles frère Bertrand a demandé à Jean de Roquetaillade de répondre à cette consultation de François de Meyronnes. Le prisonnier prend un grand soin à donner le titre exact des questions et les réponses données par *magister Franciscus*, mais sans jamais indiquer le contexte dans lequel ces questions ont été posées. Dans presque tous les traités, il affirme citer intégralement les réponses de François ; or ce dernier, à la différence de Bonagrazia, ne personnalise jamais ses interventions et traite des problèmes qui lui sont soumis en faisant abstraction de la personne qui a défendu ces thèses et du texte dont elles proviennent. Jusqu'à un certain point, le débat

articulum mihi missum ».

⁴² On relève pas moins de 19 citations de sources juridiques.

⁴³ Vatican, ASV, Arm. XXXI, t. 42, fol. « Et quia frater Petrus Iohannis predictus multa falsa et erronea ac heretica scripsit in sua Postilla super Apocalypsim prout iam incipit innotescere toti ecclesie fidelium in Romana Curia et alibi per diuersas mundi partes et nationes, ideo uerba premissa in dicto notabili credo esse trahenda et intelligenda secundum suum sensum perversum et corruptum, quoniam qui semel malus in eodem genere malitie semper presumitur malus ». Comparer avec Bonagrazia, *Allegationes*, Paris, BnF lat. 4190, fol. 40v : « Verba etiam tracta de scriptura dampnata, ut sunt verba dictorum articulorum que tracta sunt de postilla, iam per ecclesiam condemnata, tanquam multa heretica continente, non sunt interpretanda nec trahenda sive exponenda secundum intellectum sumptum ex verbis que alibi ex eadem postilla a compositore dicte postille catholice proferri videantur. Ex quo enim dampnata est postilla sicut multa heretica continens tota redditur suspecta, IX di. c. *Si ad scripturas*. »

⁴⁴ Patrick Nold examinera ce point dans son étude du manuscrit ASV, Arm. XXXI, t. 42.

théorique semble déconnecté de toute appréciation sur la *Lectura super Apocalipsim*. En réalité, comme on va le voir, Jean de Roquetaillade savait très bien de quoi il retournait. On le comprend en observant les références à Olivi qui apparaissent dans le *Sexdequiloquium*.

Son nom est mentionné une première fois, en compagnie de Joachim, dans une référence qui paraît étrangement erronée : l'un et l'autre auteurs sont présentés comme les premiers commentateurs de l'Apocalypse qui aient affirmé que le monde ne finirait pas immédiatement après la mort de l'Antéchrist ; ils se sont néanmoins trompés en pensant que le monde durerait encore deux cent cinquante ans, alors que sa durée future sera pour Roquetaillade de mille ans ; les disciples de Joachim et d'Olivi méprisent cette position, mais le visionnaire emprisonné affirme avec conviction que l'expérience finira par lui donner raison⁴⁵. En réalité, on ne trouve l'indication d'une telle durée, ni chez l'un ni chez l'autre. Il semble donc nécessaire de voir ici l'écho d'un débat qui opposait Roquetaillade à d'autres joachimistes et oliviens de son temps⁴⁶.

À la suite de cette première référence explicite, d'autres allusions apparaissent. Ainsi, dans le onzième traité, Roquetaillade prend ses distances avec la façon de parler de « frère Pierre Jean » lorsqu'il affirme que le sixième état de l'Église est supérieur aux précédents et marque le début d'un nouveau temps et la fin d'un ancien, de même que l'état du Christ a évacué l'ancien testament⁴⁷. Tout en défendant la supériorité du sixième état sur les précédents, Roquetaillade rejette cette similitude qui pourrait être comprise comme l'annonce d'une caducité de l'Église romaine. L'effort du franciscain emprisonné vise au contraire à montrer que le schéma de rénovation de l'Église n'implique aucune rupture de sa continuité historique, ni nulle remise en cause, à aucun moment, de l'autorité détenue par des titulaires légitimes.

Une autre référence précise apparaît dans le douzième traité. Celui-ci aborde le thème très sensible de la damnation future de l'Église charnelle qui avait été censuré par une bulle de Jean XXII, *Gloriosam ecclesiam*, de janvier 1318, dirigée contre les dissidents enfuis en Sicile⁴⁸. Le traité s'achève par une profession de foi, dans laquelle Jean rappelle avoir écrit dans sa jeunesse un livre sur le même sujet. Ce *Deffensorium immaculate virginis ecclesie*, explique-t-il, lui a été soustrait par les frères sans qu'il ait pu le corriger ; il en rétracte le contenu au cas où il contiendrait des erreurs⁴⁹. De la même façon, Roquetaillade dit avoir entendu

⁴⁵ *Sexdequiloquium*, fol. 152r : « Ioachim abbas et frater Petrus Iohannis qui super ceteros expositores affirmare temptaverunt mundum post antichristum non cito debere finire, dicunt quod durabit per CCL annos vel circa mundus antichristo occiso, et sequaces eorum hanc textus sacri positionem de mille annis contempnent intelligere donec experientia doceat quod ego verum dico. »

⁴⁶ Une polémique semblable apparaît dans le *Liber secretorum eventuum*, p. 192, à propos de ceux qui ont pensé à tort que 1335 serait la date de la mort de l'antéchrist. Robert Lerner me signale que la durée pourrait correspondre à une indication fournie par la prophétie *Columbinus*.

⁴⁷ *Sexdequiloquium*, fol. 178r : « Et ideo in foro recte conscientie omni habenti oculos, claret quod modus loquendi fratris Petri Iohannis cum dixit quod sextus status describitur ut notabiliter preeminens quinque primis et sicut finis primorum et tanquam initium novi seculi evacuans quoddam vetus seculum sicut status Christi evacuavit vetus testamentum et vetustatem humani generis, est secundum verborum sonum tanquam erroneus evitandus. »

⁴⁸ *Bullarium Franciscanum*, C. Eubel éd., Quaracchi, Coll. S. Bonaventurae, 1898, t. 5, n° 302, p. 137-142.

⁴⁹ *Sexdequiloquium*, fol. 201-202r : « Et quia de hac materia edidi iuvenis existens librum alium

parler d'une décrétale de Jean XXII contre les erreurs doctrinales d'Olivi, qui aurait contenu la détermination du présent article et de certains des précédents ou des suivants ; il jure alors avoir recherché ce texte avec la plus grande diligence, l'avoir fait chercher par ses « procureurs » et ne pas encore l'avoir trouvé à ce jour. Ce n'est pas par négligence s'il ignore ce texte, auquel il adhère sans le connaître et qu'il ne veut en rien contredire⁵⁰. La protestation de foi qui occupe la quatrième considération du seizième et dernier traité commence par revenir sur ce même point⁵¹.

Dans deux de ses chroniques, Bernard Gui, témoin direct des événements, indique le jour exact où fut enfin promulguée la condamnation définitive de la *Lectura super Apocalipsim*, le 8 février 1326⁵². Un quart de siècle plus tard, le document était introuvable à Avignon. Ce n'est pas le seul cas d'une décrétale perdue. Une autre détermination importante de Jean XXII, qui date de 1326 ou 1327, n'est connue que de façon indirecte : il s'agit de la fameuse bulle *Super illius specula*, caractérisant la sorcellerie comme hérésie, qui est uniquement transmise par des reprises ultérieures, notamment de la part de Nicolas Eymerich dans son

extra istum quem intitulum *Deffensorium immaculate virginis ecclesie contra malignantium ecclesiam babilonicam meretricem* qui liber incipit *Pandam tibi*, ubi docui quod licet in scriptura sacra hoc vocabulum ecclesia septem significaciones habeat, in nulla significacione de hoc vocabulo ecclesia possunt dici hec vocabula babilon meretrix et carnalis nisi iuxta Psalmistam, *odivi ecclesiam malignantium*, in quo libro de hiis omnibus habundancius pertractavi, ideo hic ampliora non dicam. Quia tamen librum illud amisi quia fuit michi eciam ante correccionem substractus a quibusdam fratribus, placuit in hoc opere presentem materiam breviare succinte cum protestacione quod si in predicto libro aut in isto aut in quocumque alio per me edito vel edendo aliquid contra veritatem et determinacionem sacrosancte romane ecclesie assero in hiis scriptis revoco et habeo pro non dicto, subscribens in hiis dictis illam determinacionem immobiliter me tenere quam tenet aut tenebit romana ecclesia, et ex hoc insuper quia firmiter credo quod extra confessionem et determinacionem fidei romane ecclesie non est salus.

⁵⁰ *Sexdequiloquium*, fol. 202r-v : « Et quia audivi decretalem olim fuisse factam a domino Johanne papa XXII contra dogmata fratris Petri Iohannis continentem determinacionem huius articulis et quorundam precedencium aut subsequencium, iuro in hiis scriptis per deum omnipotentem quod cum maxima diligencia ipsam inquisivi tam per quam per procuratores meos et usque in hanc horam impetrare non potui ut copiam decretalis haberem. Protestor igitur, cum non sit negligencia mea super noticia decretalis predicte quod si in hoc libro aut in alio extra istum aliquid doceam contra veritatem determinacionis decretalis predicte ... quia sicut dixi immobiliter teneo determinacionem decretalis non meam in quantum mea sententia reperiatur adversari veritati decretalis predicte. »

⁵¹ *Sexdequiloquium*, fol. 232v : « protestor ego frater Iohannes de Rupecissa ordinis fratrum minorum, conditor huius libri, quod ego non habebam libros michi necessarios pro opere tanto nec habere potui decretalem pape Iohannis vicesimi secundi quam ut audivi fecit contra quosdam articulos postille Apocalipsis fratris Petri Iohannis, que multum in constructione presentis libri necessaria erat, quamquam ut supra memoravi habuerim inquirendo diligenciam magnam ; et ideo si minus sufficienter loquutus sum aut si contra veritatem predicte decretalis aut qualitercumque contra veritatem aliquid scripsi, quia non provenit de ignorancia crassa ac voluntaria, michi peccatori imputari non debet, quia si quid contra veritatem scripture sacre aut decretalis predicte et determinacionis ecclesie expressi in hiis scriptis, retracto generaliter et singulariter et habeo pro non dicto. Et subscribo hic me firma fide tenere non meas opiniones si false iudicantur sed sentencias ecclesie universalis romane que orante Christo pro ea non potest defficere nec errare. Et si volente Deo ad manus meas pervenit decretalis aut si magis illuminatus a Spiritu aut doctus a doctis fuero ut cognoscam errores, si in hoc libro vel quocumque alio per me edito vel edendo fuerint, librum retractatorium condarem auxilio Ihesu Christi. »

⁵² Les deux passages sont publiés par Etienne Baluze, *Vitae paparum Avenionensium*, ed. G. Mollat, Paris, Letouzey et Ané, 1916, t. 1, p. 142 et 166.

*Directorium inquisitorum*⁵³. De même, la décrétale *Docta sanctorum*, des années 1324-1325, critiquant les usages de la musique polyphonique, n'a pas été retrouvée dans les registres pontificaux⁵⁴. Il y a plusieurs façons de rendre compte de la disparition rapide de tels documents, que ce soit par une lacune de l'enregistrement ou la perte d'un registre qui aurait pu survenir à l'occasion du transfert de l'administration pontificale du palais de l'évêque, où elle était installée sous Jean XXII, vers le palais des papes, construit pendant les pontificats ultérieurs. Le rassemblement des archives du Saint-Siège à Avignon s'est étalé sur plusieurs décennies et dans cette phases d'installation, des pertes documentaires importantes sont compréhensibles⁵⁵.

On comprend ainsi pour quelle raison frère Bertrand a jugé bon de soumettre à Jean de Roquetaillade l'avis de François de Meyronnes. Lui non plus ne parvenait pas davantage à mettre la main sur l'original de la condamnation définitive de la *Lectura*. À défaut, l'expertise du maître franciscain pouvait lui sembler devoir en tenir efficacement lieu. Espérant obtenir de la sorte une confirmations des soupçons d'une inspiration olivienne de Roquetaillade, que les événements récents pouvaient avoir relancés⁵⁶, il demanda au prisonnier de s'exprimer sur les seize questions traitées. Par malchance pour lui, et bonheur pour nous, il est tombé sur un débateur exceptionnel qui a réussi à se sortir avec brio de la difficulté.

Trois ans plus tard, dans le *Liber ostensor*, Jean de Roquetaillade a changé d'opinion. Il considère désormais que la *Lectura super Apocalipsim* a été condamnée par la décrétale *Gloriosam ecclesiam*⁵⁷. Le fait que cette bulle, promulguée en janvier 1318, soit ici datée de 1325 signale que le document a été choisi par raccroc, pour tenir lieu de la condamnation cherchée et non retrouvée. Il manque trop d'informations pour que l'on comprenne clairement tous les sous-entendus de cette substitution. Il se pourrait, une fois de plus, que l'erreur apparente ait recouvert un choix tactique plus subtil. Le choix de faire reposer la condamnation de la *Lectura* sur cette seule bulle avait pour avantage d'en circonscrire le point d'application, en exonérant la plupart des autres thèmes défendus dans le *Sexdequiloquium*.

Annexe : les articles extraits par Jean XXII

Article 1

Extrait : « Pontificatus Christi fuit primo stirpi evangelice vite et apostolice in Petro et apostolis datus, ac deinde utiliter et rationabiliter fuit ad statum habentem temporalia

⁵³ Sur cette bulle, et les controverses concernant son authenticité, cf. Alain Boureau, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 19-24.

⁵⁴ Étienne Anheim, « Une controverse médiévale sur la musique : la décrétale *Docta sanctorum* (1324/1325) de Jean XXII et le débat sur l'*ars nova* dans les années 1320 », *Revue Mabillon*, n.s. 11, 2000, p. 221-246.

⁵⁵ Je remercie Étienne Anheim d'avoir partagé ses impressions sur ce point avec moi.

⁵⁶ Voir plus loin, « Le mouvement clandestin des Spirituels franciscains ».

⁵⁷ *Liber ostensor*, p. 437 : « Hodie decretalis existit, que incipit *Gloriosam ecclesiam*, quam per Johannem papam XXII dum procuravit fieri anno MCCCXXV contra Postillam Apocalipsis fratris Petri Johannis ordo fratrum minorum. In qua decretali dampnatur tanquam hereticum dicere Ecclesiam meretricem ... »

commutatus, saltem a tempore Constantini usque ad finem quinti statui. Et per quanto autem multi sanctorum pontificum fuerint regulares et in suis scriptis et habitu ordinis sui preferentes Christi paupertatem et apostolorum omnibus temporalibus ecclesie datis, pro tanto quia usque ad duplum preheminuit primus ordo sacerdotii apostolici, congruum est ergo in fine omnino redeat et assurgat, ad ordinem primum ad quem spectat iure primogeniture et perfectionis maioris, et Christo conformioris. Ad istum autem reditum valde quamvis per accidens cooperabitur non solum multiplex imperfectio in possessione et dispensatione temporalium ecclesie in pluribus comprobata, sed etiam per multiplex enormitas superbie et luxurie et symoniam et causidicationum et litigiorum et fraudum et rapinarum ex ipsis occasionaliter accepta. Ex quibus circa finem quinti temporis a planta pedis usque ad verticem, est fere tota ecclesia infecta et confusa et quasi nova Babilion effecta », *Lectura super Apocalipsim*, Prologue, Septimum Notabile, § 145-146⁵⁸.

Réponses :

Bonagrazia de Bergame, *Allegationes super articulis*, q. 1 : « Utrum erroneum sive hereticum sit censendum dicere quod scribit fr. P. predictus, in prologo dicte postille, x et xi folio, videlicet quod *pontificatus Christi fuit primo stirpi evangelice vite et apostolice in Petro et apostolis datus ... est fere tota ecclesia infecta et confusa et quasi nova Babilion effecta*. », Paris, BnF lat. 4190, fol. 41r-45r.

Francesco Silvestri, *Super articulis michi trasmissis*, q. 1 : « Utrum catholice possit dici quod pontificatus Christi fuerit primo stirpi vite evangelice et apostolice in Petro et aliis apostolis datus ac deinde ad statum habentem temporalia utiliter et rationabiliter commutatus », Archivio Segreto Vaticano, Arm. XXXI, t. 42, fol. 82v-83v.

Jacques Fournier, q. 1, fragments cités par Johannes Hiltalingen de Bâle, *Responsiones*, q. 3, Fribourg, Cordeliers, 26, fol. 42rb-42vb.

François de Meyronnes, cité par Jean de Roquetaillade, *Sexdequiloquium*, q. 1 : « Utrum erroneum sit dicere quod pontificatus Christi datus sit stirpi euvangelice vite », in *Sexdequiloquium*, fol. 3r-6r.

- q. 2 : « Utrum sit erroneum dicere quod pontificatus Christi fuerit datus Petro et apostolis », in *Sexdequiloquium*, fol. 27r-28v.

- q. 3 : « Supposito quod Christi pontificatus fuit datus stirpi euvangelice vite, utrum fuerit racionabiliter et utiliter statui habencium temporalia collatus et pono hic scienter collatus et non commutatus, quia sequens questio erit de commutatione », in *Sexdequiloquium*, fol. 38r-39v.

- q. 4 : « Utrum pontificatus Christi fuerit commutatus a statu perfectionis euvangelice vite ad statum habencium temporalia. », in *Sexdequiloquium*, fol. 43r, 44v-47r.

- q. 5 : « utrum sit erroneum dicere quod primatus ecclesie romane auferendus sit illi in fine quinti status et ad paucos viros electos ordinis beati Francisci, qui se subtrahent ab obedientia ecclesie Romane, sit transfferendus », in *Sexdequiloquium*, fol. 58v-59v.

- q. 15 : « Quintadecima questio fuit data incidentaliter, accepta occasione ex dicto eiusdem doctoris, utrum sit erroneum dicere quod pontificatus Christi fuerit alicui datus alteri ab ipso Christo », in *Sexdequiloquium*, fol. 214v-226v.

Article 2

Extrait : « Item in tertio tempore huius vite non solum simplici intelligentia, sed etiam gustativa et palpativa experientia videbitur omnis sapientia verbi dei incarnati, et potentia dei patris, quia Christus promisit quod *cum venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnes veritatem, et ille clarificabit me*, etc. Significatur etiam per hoc proprium donum et singularis proprietatis tertii status mundi, sub sexto statu ecclesie inchoando et spiritui sancto per quandam antonomasiam appropriati. Sicut enim in primo statu scilicet ante Christum studium fuit patribus enarrare magna opera domini inchoata ab origine mundi, in secundo

⁵⁸ Je fais référence à la numérotation par paragraphe de l'édition à paraître de Warren Lewis.

QUESTIONS FRANCISCAINES

vero statu a Christo usque ad tertium statum cura fuit filiis querere sapientiam mysticorum rerum et misteria occulta a generationibus seculorum, sic in tertio statu nil restat nisi ut psallamus et iubilemus Deo laudantes eius opera magna, etiam eius multiformem sapientiam et bonitatem in suis operibus et scripturarum sermonibus clare manifestatam. Sicut etiam in primo tempore exhibuit se Deus pater ut terribilem et metuendum, ut tunc claruit eius timor, sic in secundo exhibuit se Deus filius ut magistrum et reseratorem et ut verbum expressivum sapientie sui patris, ergo in tertio tempore Spiritus Sanctus exhibebit se sicut flammam et fornacem divini amoris et ut cellarium spiritualis ebrietatis et ut apothecam divinorum aromatum et spiritualium unctionum et unguentorum et ut tripudium spiritualium iubilationum et iocunditatum, per quam non solum simplici intelligentia sed etiam gustativa et palpativa experientia videbitur omnis veritas sapientie verbi Dei incarnati et potentie Dei patris, quia Christus promisit quod *cum venerit ille spiritus etc.* (Jn 16,13) », *Lectura super Apocalipsim*, cap. 3, § 23.

Francesco Silvestri, *Super articulis*, q. 2, « Secundus articulus est utrum catholice possit dici quod in sexto statu huius vite non solum simplici intelligentia sed palpativa et gustativa experientia videbitur omnis sapientia verbi incarnati et potentia Dei patris, quia Christus promisit quod *cum venerit ille spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem* », fol. 84r-85r.

Bonagrazia de Bergame, *Allegationes*, q. 2, « Sequitur secundus articulus per vestram sanctitatem de dicta postilla extractus », fol. 45r-49v.

Jacques Fournier, q. 2 : « An in tertio tempore huius vite inchoando in sexto statu ecclesie non solum simplici intelligentia sed et palpativa et gustativa experientia videatur omnis sapientia verbi Dei incarnati ac potentia Dei patris, quia Christus promisit quod *cum venerit illud spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem* », Avignon, BM, 1087, fol. 220r-242r.

François de Meyronnes, q. 8 : « Utrum sit erroneum dicere quod promissio de missione Spiritus Sancti non sit perfecta in apostolis vel in aliis cuiuscumque status sit plenius adimplenda », in *Sexdequiloquium*, fol. 129v-141.

- q. 9 : « Utrum sit erroneum dicere quod in tertio tempore huius vite non solum simplici intelligentia sed etiam gustativa et palpativa experientia videbitur omnis sapientia verbi Dei incarnati et potentia Dei patris », in *Sexdequiloquium*, fol. 141-154.

Article 3

« Notandum tamen quod per hoc verbum docemur numerum electorum ad complendam fabricam civitatis superne sic esse prefixum, quod si unus per suam culpam corruat, alterum oportet substitui, ne illa fabrica remaneat incompleta », *Lectura super Apocalipsim* », cap. 3, § 52.

Francesco Silvestri, q. 3 : « Tertius articulus talis est : ‘Utrum catholice possit dici quod numerus electorum ad implendam fabricam civitatis superne sit sic prefixus quod si unus per culpam suam corruat alterum oporteat substitui, ne illa fabrica remaneat incompleta’ », fol. 85v.

François de Meyronnes, q. 10 : « Utrum sit erroneum dicere quod numerus electorum ad complendam fabricam civitatis superne sic est prefixus quod si unus per suam culpam corruat alterum oportet substitui, ne illa fabrica remaneat incompleta », in *Sexdequiloquium*, fol. 166v-167r.

Article 4

Extrait : « Hic ergo angelus est Franciscus, evangelice vite et Regule sexto et septimo tempore propagande et magnificande renovator et summus post Christum et eius matrem observator », *Lectura super Apocalipsim*, cap. 7, § 9

Francesco Silvestri, q. 4 : « Utrum catholice possit dici quod beatus Franciscus sit

LA CONSULTATION DEMANDÉE A FRANÇOIS DE MEYRONNES

evangelicae vite et regule sexto et septimo tempore propagande revelator et summus post Christum et eius matrem observator », fol. 86v-88v.

François de Meryonnes, q. 6 : utrum sit erroneum dicere quod beatus Franciscus fuit euvangelice vite revelator et summus post Christum et eius matrem observator », in *Sexdequiloquium*, fol. 87v-88r.

- q. 7 : utrum sit erroneum dicere quod beatus Franciscus fuit post Christum principalis fundator et exemplator euvangelice vite », in *Sexdequiloquium*, fol. 123v-124r.

Article 5

Extrait : « Consurgitque ex hoc quoddam mirabile et valde notabile, videlicet quod status sextus, quanto maior erit precedentibus in susceptione gratiarum et familiarium signorum amoris Christi ad eum, tanto habebit unde plus Christo et statibus precedentibus humilietur, quia potius profertur eis in pati se recipere quam in agere vel dare, et potius in felicitate habente speciem premii quam in laborioso opere habente rationem meriti. Hec tamen per antonomasiam et per quandam appropriationem sunt intelligenda », *Lectura super Apocalipsim*, cap. 3, § 31.

François de Meyronnes, q. 11 : « Utrum sit erroneum dicere quod sextus status ecclesie maior erit precedentibus in susceptione gratiarum et familiarium signorum », in *Sexdequiloquium*, fol. 173v-174r.

Article 6

Extrait : prologue ?

François de Meyronnes, « Utrum sit erroneum dicere quod status ecclesie ad dampnationem babilonis idest ecclesie carnalis, etc », in *Sexdequiloquium*, fol. 190v-191r.

Article 7

Extrait : « Ne autem propter distinctionem septem ecclesiarum vel septem signaculorum vel septem tubarum vel phialarum crederetur tota ecclesia sanctorum ab initio Christi, et etiam seculi usque ad finem, non esse una, aut consimiliter ecclesia seu generatio reproborum non esse una, idcirco quarta visio demonstrat in omnibus septem statibus unam ecclesiam esse electorum, quasi unam mulierem sole amictam, ac tamen habentem variam prolem et varios exercitus correspondentes septem capitibus draconis. Sexta vero docet totam catervam reproborum esse unam meretricem et unam Babilonem et unam bestiam habentem tamen capita septem », *Lectura super Apocalipsim*, Prol. § 114.

François de Meyronnes, q. 13 : « utrum sit erroneum dicere quod ab initio seculi usque ad finem est una ecclesia electorum et una cathena reproborum que una meretrix et una babilon et una bestia dicitur », in *Sexdequiloquium*, fol. 190v-191r

Article 8

Extrait : « Nota quomodo hoc preclare competit sexto statui, cuius proprie est profiteri et servare evangelicam legem seu *Regulam* non solum preceptorum sed etiam consiliorum Christi », *Lectura super Apocalipsim*, cap. 3, § 36 (Litt. Mag., § 16)

François de Meyronnes, q. 14 : « Utrum sit erroneum dicere quod proprium erit sexto statu eidem profiteri et servare euvangelicam regulam, non solum preceptorum sed etiam consiliorum Christi », in *Sexdequiloquium*, fol. 208r-v

Article 9 (Supplémentaire)

QUESTIONS FRANCISCAINES

Extrait : « *Tene quod habes*, scilicet fidem et bona opera, et in eis longanimiter persevera, ut nemo accipiat coronam tuam, quasi dicat: “Si non perseveraveris, perdes coronam tuam,” id est “a te promeritam et tibi debitam et tibi paratam, et alter tibi substituetur ut habeat eam.” Nota quod sicut solum angelum sextum et secundum de nullo increpat, sic solum ambobus coronam dicit esse paratam si perseverent. Cuius una ratio est quia amborum est sustinere summum certamen martiriorum, quibus non est superaddendum honus divine increpationis sed potius dulcor promissionis et confortationis.

Item soli sexto et quarto quoad eius electos dicit quod teneant illud quod habent, in quo innuit eos tantum cumulum perfectionis habere quod sufficet sibi, solum quod in eis irremisse perseverint.

Item sicut soli primo comminatus est translationem ecclesie sue de loco suo, sic soli sexto significat quod, si non perseveraverit, eius corona ad alium transferetur. Cuius mistica ratio est quia sicut primus status habuit primatum respectu totius secundi generalis status mundi, qui ab Apostolo vocatur tempus seu ingressus plenitudinis gentium, sic sextus habebit primatum respectu totius tertii generalis status mundi duraturi usque ad finem seculi. Ne ergo de suo primatu superbiant aut insolescant, quasi non possint ipsum perdere aut quasi alius nequeat substitui eis et fieri eque dignus, insinuatur eis predicta translatio. Secunda ratio est quia uterque eorum substitutus est alteri. Nam gloria, que fuerat synagoge parata et pontificibus suis, si in Christum credidissent, translata fuit ad primitivam ecclesiam et ad pastores eius. Sic etiam gloria parata finali ecclesie quinti status transferetur propter eius adulteria ad electos sexti status; unde et in hoc libro vocatur “Babilon meretrix” circa initium sexti status dampnanda.

Notandum tamen quod per hoc verbum docemur numerum electorum ad complendam fabricam civitatis superne sic esse prefixum, quod si unus per suam culpam corruat, alterum oportet substitui, ne illa fabrica remaneat incompleta. “Qui vicerit,” et cetera. Hoc expositum est supra. Nota tamen quod iste victor signanter dicitur fiendus “columna templi Dei,” quia sicut primi apostoli Christi fuerunt fundamenta ecclesie, sic iste debet esse columna tecti ipsius, id est erectus et pertingens ad sublimem consummationem ipsius, debetque esse firmum et decorum substentaculum alte et finalis perfectionis ipsius », *Lectura super Apocalipsim*, cap. 3, § 47-53 (passage reproduit in Archivio Segreto Vaticano, Arm. XXXI, t. 42, fol. 91v).

Bonagrazia de Bergame, « Super tertio capitulo super verbo *Tene quod habes* », Archivio Segreto Vaticano, Arm. XXXI, t. 42, fol. 90r-91r.

François de Meyronnes, q. 16 : « sextadecima questio fuit data, utrum notabile quod fuit positum in titulo questionis decime sit intelligendum condicionaliter vel modaliter », in *Sexdequiloquium*, fol. 228r-231v.

XXII

Jean de Roquetaillade, ou la dissidence par l'obéissance

(mars 2010)

Les situations extrêmes présentent souvent l'intérêt de faire ressortir plus clairement les règles qui organisent un fonctionnement ordinaire. Un traité rédigé en prison, sous la menace d'une condamnation pour hérésie et dans l'ignorance du décret papal perdu qui avait défini la matière abordée, peut ainsi révéler de façon exacerbée la tension habituelle à laquelle est soumise la production du savoir théologique médiéval, entre une exigence de rationalité et une subordination aux dogmes proclamés. On manquerait un aspect important de cette tension en la concevant de façon statique, sous la forme de limites ponctuelles apportées à l'exercice d'une recherche qui serait libre par ailleurs. Comme le suggèrent les formulations de Jean de Roquetaillade que l'on examinera ici, il est préférable de saisir cette organisation comme une dynamique. La théologie a pour visée ultime la production du dogme et cette destination fonctionne à la manière d'une aimantation interne de l'ensemble du travail théologique. Pour employer une autre image, on pourrait décrire cette fonction de la théologie comme un laboratoire doctrinal qui laisse à ses chercheurs une certaine latitude dans le choix des ingrédients employés et de leur dosage, notamment dans la manipulation et l'interprétation du texte sacré, mais en les plaçant sous de fortes contraintes quant aux traditions à respecter et au résultat à atteindre.

Les conditions d'exercice de cette fonction ont évidemment évolué au fil des siècles. La fondation de l'université parisienne, institution de l'Église déléguée à la production du dogme, marque un tournant majeur dans cette histoire. L'autonomie accordée aux maîtres dans la collation des grades était la contrepartie du contrôle doctrinal dont ils devaient assumer la responsabilité. Comme l'a montré Elsa Marmursztejn, dans la seconde moitié du XIII^e siècle la communauté des maîtres en théologie avait une haute idée de sa capacité normative propre¹. Elle l'exerçait toutefois sous le regard de l'évêque de Paris, du pape et de son légat. Richard Southern a rendu attentif au tournant qui s'observe sous le pontificat de Jean XXII, lorsque la papauté prit en main le règlement de nombreuses controverses doctrinales, le pape lui-même s'attribuant le rôle d'arbitre suprême des disputes². Cet interventionnisme n'eut qu'un temps, l'université retrouvant l'essentiel de ses prérogatives sous Clément VI³. Cependant, tout bien considéré, et sans nier

¹ Elsa Marmursztejn, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

² Richard W. Southern, « The Changing Role of Universities in Medieval Europe », *Historical Research*, 60, 1987, p. 133-146.

³ William J. Courtenay, « Inquiry and Inquisition: Academic Freedom in Medieval Universities »,

l'impact qu'a eu l'intervention personnelle de Jean XXII dans les débats savants, il me semble que le moment d'inflexion devrait davantage être placé dans la décennie qui précède son élection⁴.

Le concile de Vienne (1311-12) produisit un nombre important de condamnations et déterminations doctrinales, comme jamais depuis Latran IV. Dans la foulée du concile, plusieurs théologiens furent inquiétés à Paris pour des positions qui ne tombaient pas directement sous le coup des décisions conciliaires, tels que le Dominicain Durand de Saint-Pourçain, le maître séculier Jean de Pouilly ou le bachelier cistercien frère Barthélemy⁵. À Oxford, Nicolas Trevet dû rétracter des thèses de théologie trinitaire tandis que le chancelier Henry de Harclay dénonçait les calculs d'Arnaud de Villeneuve concernant la venue de l'antéchrist⁶. Le concile lui-même avait été convoqué pour trancher des affaires initiées par le roi de France, Philippe le Bel. Si la suppression de l'ordre du Temple peut sembler étrangère aux questions universitaires, la destruction d'une institution exempte par le pouvoir politique et l'exécution de dizaines de religieux avaient de quoi marquer les esprits. Le procès de Marguerite Porete doit plus encore retenir l'attention⁷. Bien qu'elle n'ait pas été, et pour cause, membre de l'université, il s'agit du premier cas de condamnation pour une hérésie théologique prononcée à Paris depuis la sentence rendue contre Amaury de Bène et ses partisans, exactement un siècle auparavant. Il faut également rappeler les sanctions prises contre le Dominicain Jean Quidort, exclu de l'université en 1305 en raison de ses thèses sur l'eucharistie après avoir été l'un des intellectuels les plus engagés en faveur du roi de France dans son conflit contre Boniface VIII⁸. On pourrait ainsi percevoir la conjoncture des années 1305-1310 comme marquant un durcissement du contrôle doctrinal, sous le contre-coup du conflit politique des années précédentes. C'est dans ce moment qu'il faudrait placer le point d'origine d'un changement durable, accentué lors du concile de Vienne et que les interventions de Jean XXII n'auraient fait qu'amplifier. William Courtenay relève à juste titre que, jusqu'aux condamnations de Jan Hus et de Jérôme de Prague au Concile de Constance, aucun maître en théologie ne fut condamné au bûcher. De fait, la surveillance universitaire qui s'exerce au XIV^e siècle porte sur des thèses : les individus qui les

Church History, 58, 1989, p. 168-181.

⁴ Sylvain Piron, « Avignon sous Jean XXII, l'Eldorado des théologiens », dans *Jean XXII et le Midi* (Cahiers de Fanjeaux, 45)-, Toulouse, Privat, 2010.

⁵ Konstantin Michalski, « La révocation par frère Barthélemy, en 1316, de 13 thèses incriminées », dans A. Lang, J. Leckner, M. Schmaus (éd.), *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern Gewidmet*, Münster, 1935, p. 1091-1098.

⁶ *Munimenta academia, or Documents illustrative of academical life and studies at Oxford*, ed. H. Anstey, London, Longman, 1863, p. 100-102 et F. Pelster, « Die Quaestio Heinrichs v. Harclay über die Zweite Ankunft Christi und die Erwartung des baldigen Weltendes zu Anfang des XIV. Jahrhunderts », *Archivio italiano di storia della pietà*, 1, 1951, 33-35, signalés par K. Kerby-Fulton, *Books under Suspicion. Censorship and tolerance of revelatory writing in late medieval England*, Notre Dame (Ind.), 2006, p. xxvii.

⁷ Robert E. Lerner, « An 'Angel of Philadelphia' in the Reign of Philip the Fair : The Case of Guiard of Cressonessart », in William C. Jordan, Bruce McNab, and Teofilo F. Ruiz, eds., *Order and Innovation in the Middle Ages: Essays in Honor of Joseph R. Strayer*, Princeton, 1976, p. 343-364 ; Paul Verdeyen, « Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310) », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 81, 1986, p. 47-94.

⁸ Voir en dernier lieu, Gianluca Briguglia, *La questione del potere. Teologi e teoria politica nella disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, Milano 2010.

professent peuvent se rétracter sans être davantage inquiétés à titre personnel⁹. Il ne faut toutefois pas oublier que Jean XXII fit aboutir des actions plus sévères contre des théologiens décédés (Pierre de Jean Olivi, Maître Eckhart) ou en fuite (Guillaume d'Ockham, Michel de Césène), et que les poursuites qui s'ensuivirent donnèrent lieu, dans le premier cas, à des dizaines d'exécutions¹⁰. S'y ajoutent des affaires périphériques, comme celle de l'astronome et magicien bolonais Cecco d'Ascoli, condamné comme hérétique relaps et brûlé à Florence en 1326¹¹. Bien qu'aucun maître en théologie en exercice n'ait connu un sort aussi rude, la multiplication des poursuites signalait clairement que la défense de positions théoriques non conformes exposait désormais à des conséquences lourdes.

Un indicateur global permet de confirmer que les théologiens avaient dès ce moment fortement conscience d'écrire sous contrôle. L'usage des clauses par lesquelles un auteur soumet son ouvrage à la correction du Saint-Siège semble en effet se généraliser dans les premières décennies du XIV^e siècle. Il serait nécessaire de mener dans la longue durée une étude sérielle de ces formules et d'observer leurs variations pour fixer une chronologie précise. Les appels à une lecture bienveillante ont une longue tradition dans la littérature chrétienne. Comme l'avait dit Augustin, dans un passage célèbre repris dans le *Décret* de Gratien, un auteur se disant prêt à être corrigé et renonçant à défendre ses opinions de façon obstinée (*pertinaciter*) ne pouvait être qualifié d'hérétique¹². Toutefois, la pratique de ces clauses prudentielles n'avait jamais été systématique ; de surcroît, elles ne se présentaient pas comme la manifestation d'une subordination doctrinale à la papauté. Parmi les différents traités d'Anselme de Canterbury, seul le *Cur Deus Homo*, dédié au pape Urbain II, mentionne d'éventuelles corrections que l'auteur serait prêt à accepter, non pas au titre de l'autorité du souverain pontife mais à condition qu'elles soient fondées en raison¹³. Les rares œuvres théologiques de Pierre Abélard transmises dans leur intégralité ne comportent pas les protestations de foi que leur auteur a dû prononcer après coup, lorsqu'il fut mis en cause par ses détracteurs. Le cas du « testament » qui accompagne la publication des œuvres majeures de Joachim de Fiore est un contre-exemple bien connu ; écrivant sous commission papale, l'abbé soumettait le résultat de ses travaux à l'approbation de leur commanditaire¹⁴. Prenant acte de cette demande de correction, le canon *Damnatus* du concile de Latran IV condamna en 1215, treize ans après le décès de l'intéressé, les critiques qu'il avait formulées contre la théologie trinitaire de Pierre Lombard sans pour autant incriminer la personne de Joachim ni l'ordre qu'il avait

⁹ Courtenay, « Inquiry and Inquisition », p. 181.

¹⁰ Louisa A. Burnham, *So Great A Light, So Great A Smoke. The Beguin Heretics of Languedoc*, Ithaca (NY), 2008.

¹¹ Nicolas Weill-Parot, « I demoni della Sfera. La 'nigromanzia' cosmologico-astrologica di Cecco d'Ascoli », dans A. Rigon ed., *Cecco d'Ascoli : cultura, scienza e politica nell'Italia del Trecento*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2007, p. 103-131.

¹² Augustinus Hipponensis *Epist.* XLIII, in Gratianus, *Decretum*, 24, q. 3, c. 29, *Dixit Apostolus* (ed. E. Friedberg, Leipzig, 1881, c. 998) : « Qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, praesertim quam non audacia suae praesumptionis pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt ; quaerunt autam cauta sollicitudine veritatem corrigi parati invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi ».

¹³ Anselmus Cantuariensis, *Cur Deus Homo*, ed. F. S. Schmitt, Edinburgh, 1946 (Opera omnia, II), p. 133 : « Si quid diximus quod corrigendum sit, non renuo correctionem, si rationabiliter fit. »

¹⁴ Gian Luca Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma-Bari, 2004.

fondé¹⁵. Incorporé dans le premier chapitre des *Décrétales* de Grégoire IX (X, I, 1, 2.), ce document servit de référence pour exprimer une distinction entre la condamnation personnelle d'un auteur et celle de ses doctrines. Parmi les écrits de Richard de Saint-Victor, seul son commentaire de l'Apocalypse contient une clause finale d'humilité acceptant que soient imputées à l'auteur les insuffisances de son exposition, signe du caractère particulièrement sensible de ce sujet¹⁶. À la fin de son propre commentaire, achevé en 1297, Pierre de Jean Olivi n'eut qu'à citer les formules employées par Richard et Joachim pour réitérer leur geste. Ubertain de Casale en tira argument pour sa défense, une douzaine d'années plus tard, en affirmant sur la foi de ces citations qu'Olivi avait réellement soumis son ouvrage pour correction au souverain pontife¹⁷. Toutefois, il est notable qu'aucun autre de ses commentaires bibliques ou de ses questions disputées ne contienne de disposition comparable. Un texte hautement polémique comme le *Tractatus de usu paupere* se clôt, non sur une demande de correction de la part des autorités supérieures, mais sur une invocation à saint François¹⁸. Comme Abélard, c'est seulement après avoir été censuré par ses supérieurs qu'Olivi eut à protester de ses intentions catholiques. La seule œuvre qui fasse exception est son commentaire de la *Hiérarchie céleste*, rédigé à la demande de son ministre provincial et, par conséquent, présenté à son examen¹⁹. Pour demeurer dans la même lignée, dans les années 1300, Barthélemy Sicard soumit expressément sa *Lectura super Danielem* à la correction du souverain pontife et de l'Église « en tant que chrétien fidèle et fils dévot »²⁰, alors que son confrère Jean Michel, composant un commentaire du même livre dans les mêmes *studia* franciscains de Languedoc une décennie auparavant, n'en avait éprouvé nul besoin²¹. On peut donner une explication ponctuelle à cette démarche : ancien *socius* d'Olivi, Barthélemy était victime de brimades de la part de la hiérarchie de l'ordre franciscain et pouvait espérer trouver un appui contre ses supérieurs auprès du souverain pontife. Mais il est également

¹⁵ Fiona Robb, « Did Innocent III Personally Condemn Joachim of Fiore? » *Florensia*, 7, 1993, p. 77-91; Ead., « Who Hath Chosen the Better Part ? (Luke 10,42): Pope Innocent III and Joachim of Fiore on the Diverse Forms of Religious Life », *Monastic Studies*, 2, 1991, p. 157-170 ; Ead., « The Fourth Lateran Council's Definition of Trinitarian Orthodoxy », *Journal of Ecclesiastical History*, 48, 1997, p. 22-43.

¹⁶ Richardus de Sancto Victore, *In Apocalypsim*, PL, c. 888 : Quod autem in his quae scripsimus minus bene diximus nobis imputamus. Si quod vero digne diximus, illud dono Dei fideliter ascribendum iudicamus... »

¹⁷ S. Piron, « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi : enquête dans les marges du Vatican », *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Age*, 118/2, 2006, p. 351-352.

¹⁸ Petrus Joannis Olivi, *De usu paupere. The quaestio and the Tractatus*, D. Burr ed., Firenze, 1992, p. 148.

¹⁹ Petrus Johannis Olivi, *Quaestio de angelicis influentiis*, ed. F. Delorme, in Bonaventura, *Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, Quaracchi 1934, p. 363 ; « Venerabilis et electe dei minister [...] ad tuam benignam nimiumque humilem requisicionem quid de doctrina ac profundis theoriis magni Dionysii senciam, tue examinacioni, iudicio et correctioni eo libentius offero ».

²⁰ Bartholomeus Sicard, *Lectura super Danielem*, Firenze, Bibl. Medicea-Laurenziana, Plut. 8 dext. 9, f. 79rb : « Quidquid autem in premissis dictum est in expositione huius prophetie tanquam fidelis christianus et devotus filius humiliter subiicio correctioni sanctissimi patris summi pontificis et ecclesie romane ». La date de cet ouvrage ne peut être fixée plus précisément que dans une fourchette large, entre 1303 et 1310.

²¹ Sur cet auteur, voir en dernier lieu mon article « Les *studia* franciscains de Provence et d'Aquitaine (1275-1335) », à paraître dans W. J. Courtenay, K. Emery Jr (éds.), *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at the Papal Curia*.

possible d'y voir le signe précoce d'un retournement général qui constituait le pape en autorité doctrinale suprême.

En règle générale, ces clauses paraissent étrangères aux façons de faire des docteurs en théologie du XIII^e siècle. Elles n'ont pas lieu d'être dans les productions universitaires, soumises à une régulation doctrinale interne de l'institution. Comme certains des exemples signalés plus haut le suggèrent, elles n'apparaissent éventuellement que dans le cas d'ouvrages dédiés à des prélats. Les écrits de Thomas d'Aquin liés à la polémique contre les Séculiers s'achèvent par un appel au débat public qui permettra de faire prévaloir « l'autorité de la vérité »²², et non pas de soumettre l'établissement de la vérité au contrôle des autorités. Même un ouvrage commandé par un pape comme le *Contra errores Graecorum* ne contient pas la moindre clause évoquant un éventuel besoin de correction. La dignité magistrale offrait une légitimité suffisante qui n'appelait aucune vérification ultérieure. Dans le cas de lecteurs franciscains qui n'avaient obtenu aucun grade universitaire, la fonction et l'appartenance à un ordre religieux laissaient présumer des intentions catholiques qui n'avaient pas nécessairement besoin d'être exprimées. Les fameuses condamnations prononcées par l'évêque de Paris en 1277 ont contribué à introduire un climat de suspicion dans la production théologique. Au cours des décennies suivantes, différents docteurs affirmèrent que leurs positions étaient dictées par le souci de ne pas encourir l'excommunication qui frapperait les contradicteurs du *syllabus*. Comme l'a noté Luca Bianchi, c'est dans ce contexte qu'apparaît dans le discours théologique la formule « tenir pour non-dit » (*pro non dicto haberi*)²³. Jean Quidort est le premier à l'employer pour se prémunir face aux condamnations de 1277²⁴, avant beaucoup d'autres au XIV^e siècle. L'expression n'est pas une invention des universitaires, mais une maxime romaine classique dont on trouve des échos chez Tite-Live²⁵. Son sens se comprend en fonction d'une règle qui invite à priver de tout effet juridique des conditions impossibles ou illicites le cas de testaments ou de legs, en les traitant comme si elles n'avaient jamais été écrites²⁶. La formule « *pro non scripto* » est

²² Thomas d'Aquin, *Contra doctrinam retrahentium a religione* (Opera omnia, 41), Roma, 1969, p. C 78 : « Si quis his contradicere voluerit, non coram pueris garriat, sed scribat, et scripturam proponat in publico; ut ab intelligentibus diiudicari possit quid verum sit, et hoc quod erroneum est, auctoritate veritatis confutetur » ; *De perfectione spiritualis vitae* (Ibid.), p. B 111 : « Si quidam vero contra haec rescribere voluerint, mihi acceptissimum erit. Nullo enim modo melius quam contradicentibus resistendo, aperitur veritas et falsitas confutatur, secundum illud Salomonis: ferrum ferro acuitur, et homo exacuit faciem amici sui. »

²³ Luca Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, Belles-Lettres, 1999, p. 66.

²⁴ Les différents emplois sont signalés par Edward P. Mahoney, « Reverberations of the Condemnation of 1277 in Later Medieval and Renaissance Philosophy », in Jan A. Aertsen, Kent Emery Jr. et Andreas Speer, *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Berlin (Miscellanea Mediaevalia, 28), 2000, p. 904 et Gianluca Briguglia, in Giovanni Quidort di Parigi, Egidio Romano, *Il potere del re e il potere del papa. Due trattati medievali*, Genova-Milano, 2009, p. 53.

²⁵ Digeste, 44, 7, 8 (ed. Th. Mommsen, Berlin, 1870, t. 2, p. 642) : « Sub hac condicione 'si volam' nulla fit obligatio: pro non dicto enim est, quod dare nisi velis cogi non possis » ; Tite-Live, *Ab urbe condita*, 22, 23, 8 : « id omnium maxime tegendum, occulendum, obliuiscendum, pro non dicto habendum esse. ».

²⁶ Elmar Bund, « Die Fiktion pro non scripto habetur als Beispiel fiktionsbewirkter Interpretatio », in *Sein und Werden im Recht. Festgabe für Ulrich vonLübnow zum 70. Geburtstag*, Berlin, Duncker & Humblot, 1970, p. 353-380. Je remercie Emanuele Coccia et Pierre Thévenin de leurs

passée en droit canonique à la faveur de l'analyse des conditions posées au mariage²⁷. Les juristes médiévaux font un usage courant de cette fiction juridique qui permet d'annuler les effets d'une disposition contraire au droit en suspendant après coup son existence. L'emploi de la variante « pro non dicto » signale simplement que la situation visée n'est plus la rédaction d'un contrat mais celle d'un acte de langage, sans qu'il faille nécessairement y voir une trace de l'oralité de l'enseignement. Il est intéressant de noter l'usage de cette formule dans des procès ou des enquêtes de la même époque²⁸. Ce contexte judiciaire est précieux pour interpréter l'intrusion de ce vocabulaire dans le discours théologique. Cette importation signale que la menace de procédures judiciaires était désormais prise au sérieux et anticipée par les universitaires dans des formules de prudence. La fonction magistrale cesse de constituer une présomption de catholicité. Sans exagération, on pourrait donc décrire ce tournant en parlant d'une criminalisation de la pensée, qui rend désormais les intellectuels passibles de poursuites pénales²⁹.

La clause de soumission pour correction au Saint-Siège se retrouve bien évidemment dans les travaux doctrinaux commandés par le pape ou dans ceux qui lui sont offerts. L'augmentation de leur fréquence dans le premier tiers du XIV^e siècle tient d'abord au nombre d'ouvrages qui ont été destinés à Jean XXII, lesquels mériteraient une étude d'ensemble. Toutefois, à lire de près les formules employées dans les avis demandés par le pape lors de consultations doctrinales, on peut s'étonner de l'inversion des positions qu'elles trahissent. Certains des experts sollicités s'expriment, non pas en bénéficiant de l'immunité que devrait leur procurer la légitimité savante au nom de laquelle ils interviennent, mais au contraire comme si leurs propos pouvaient éventuellement conduire à les mettre en cause³⁰. Les correcteurs se trouvent ainsi ramenés au même rang que les auteurs qu'ils examinent, en regard d'une autorité papale suréminente. Dès 1320, l'utilisation de ces clauses dans de telles circonstances montre que leur usage était

indications sur ce terrain.

²⁷ Adhémar Esmein, *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1891, p. 175-176.

²⁸ Elisabeth Lalou, Xavier Hélary, « Enquête sur l'affaire Amanieu d'Albret. 1312 », dans *Enquêtes menées sous les derniers capétiens*, Elisabeth Lalou, Christophe Jacobs, eds, Paris : Centre de ressources numériques TELMA, 2007 [En ligne] <http://www.cn-telma.fr/enquetes//enquete152/enquete152/> : « Quod si faceret illud, revocat ex nunc ut ex tunc, et ex tunc ut ex nunc, et pro non dicto posito vel asserto, et pro non confesso, et pro non contestato, prorogato, vel attributo vult haberi, in quacumque parte presenti cause ». Par ces formules et d'autres, le procureur de la ville de Bordeaux, qui refuse de répondre à l'enquêteur royal, ne veut pas que sa comparution puisse être interprétée comme reconnaissance d'une juridiction dont il conteste la légitimité.

²⁹ Je dois cette formule à Étienne Anheim, que je remercie.

³⁰ Deux exemples tirés d'Alain Boureau, *Le pape et les sorciers. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (Manuscrit B.A.V., Borghese 348)*, Rome, 2004 : Guido Terreni, p. 68 : « Hiis tamen obstantibus absque omni temeraria responsione submittendo me correctioni sedis apostolice et ecclesie Romane per omnia in hiis et in aliis » ; Alexandre de Sant'Elipidio, p. 90 : « Et hec ad presens de quesitis dicta sufficiant non temere asserta sed reverenter prolata et sancte vestre paternitatis iudicio et correctioni supposita ». Voir également l'avis de Jacques Fournier sur la *Lectura super Apocalipsim d'Olivi* : Avignon, BM 1087, fol. 242va-vb « secundum quod michi dominus ministrabit iuxta tenuitatem mei intelligentia, supposita semper correctione vestre scilicet et sedis apostolice cui in omnibus et per omnia subiectus esse volo et eius sententiam irrefragabiliter tenere, et si aliquid minus forte catolice vel non bene dicemus, pro non dicto habere ex nunc volo, paratus corrigere quancumque mihi melior sententia occurret, vel etiam dicentur ».

bien installé. Une autre indication convergente vient de leur emploi par des auteurs qui furent précisément condamnés pour leurs propos. Le cours d'introduction à l'astronomie de Cecco d'Ascoli qui lui valut une première suspension de la part de l'inquisiteur de Bologne s'achève par une demande de correction de ses œuvres et de sa personne par le Saint-Siège³¹. Quant à Marsile de Padoue, son *Defensor pacis* se termine par une formule similaire, à la différence près que cette déclaration de guerre adressée à Jean XXII envisage une correction de l'Église catholique représentée, non par le souverain pontife mais par le concile général du peuple chrétien³². En revanche, deux décennies plus tôt, Marguerite Porete n'avait pas jugé nécessaire de prononcer une telle formule : la béguine de Valenciennes avait seulement sollicité l'approbation préalable de trois théologiens à l'ouvrage que le Créateur avait composé à travers elle³³. Son ignorance des nouvelles règles de prudence lui a coûté cher. L'habitude d'insérer de telles clauses de précaution a duré bien au-delà du bref moment pendant lequel Jean XXII et Benoît XII ont exercé un contrôle direct de l'activité théologique. Des auteurs actifs dans la seconde moitié du XIV^e siècle y ont recours, aussi bien dans des écrits universitaires³⁴ qu'à l'occasion des textes destinés à un public laïc³⁵. Sans jamais revêtir un caractère obligatoire, ces dispositions prudentielles se prolongent par différentes mesures de censure préventive élaborées à l'époque moderne³⁶.

³¹ Cecco d'Ascoli, *Tractatus in Sphaeram*, in L. Thorndike, *The Sphere of Sacrobosco and its Commentators*, Chicago, 1949, p. 411 : « Si in hoc meo scripto et in omnibus aliis inveniuntur aliqua non bene dicta, ipsa omnia correctioni sacrosancte romane ecclesie et me ipsum submitto. Qui me legit, intelligat et benedicat dominum qui mihi tribuit intellectum, eo quod vetera transiverunt et innovata sunt omnia. »

³² Marsile de Padoue, *Defensor pacis*, R. Scholz ed., Hannover-Leipzig, 1933, t. 2, p. 613 : « si quid in ipsis reperiri contingat determinatum, diffinitum aut aliter quomodolibet pronunciatum vel scriptum minus catholice, id non pertinaciter dictum esse ; ipsumque corrigendum atque determinandum supponimus auctoritati ecclesie catholice seu generalis concilii fidelium Christianorum. » De même, Jean Quidort proteste qu'il n'entend rien dire contre la personne ou le statut du pape, mais ne le désigne pas comme éventuel correcteur : cf. Jean Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle*, Paris, 1942, p. 175 : « Protestor autem quod nihil intendo dicere cum assertione aliqua nec contra fidem, bonos mores vel sanam doctrinam, persone vel status summi pontificis reverentiam. Et si aliquid huiusmodi occurrerit inter dicta vel dicenda principaliter vel incidenter, volo pro non dicto haberi, volens hanc protestationem currere et valere ut si eam specialiter resumerem super quodlibet dicendorum. »

³³ Margarita Porete, *Le miroir des simples ames*, ed. Romana Guarnieri, Turnhout, 1986, p. 404-408. Sur cette approbation, voir Sean Field, « The Master and Marguerite : Godfrey of Fontaines' Praise of the Mirror of Simple Souls », *Journal of Modern History*, 35, 2009, p. 136-149. Sur les différentes versions du texte, voir Robert E. Lerner, « New Light on *The Mirror of Simple Souls* » *Speculum*, 85, 2010, p. 91-116.

³⁴ Manuel Santos Noya, « Die 'auctoritates theologice' im Sentenzenkommentar des Marsilius von Inghen », in M.J.F.M. Hoenen, Paul J.J.M. Bakker ed., *Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters : Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit*, Leiden, 2000, p. 197-210, voir p. p. 207, n. 35.

³⁵ Nicole Oresme, *Le livre de politiques de Aristote*, A. Menut ed., *Transactions of the American Philosophical Society*, 60/6, 1970, p. 159b : « Et tout ce que je diray je soumet a toute bonne correction et tousjours en supposant et tenant fermement estre vraie de la posté divine du Saint Pere de Romme ce qu'en croit Sainte Eglise. » ; p. 294 : « Et ce que je ay dit de moy en ceste question, je sousmet tout a bonne correction ».

³⁶ Bruno Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli, 1993.

La situation de Jean de Roquetaillade, emprisonné à Avignon depuis 1349 après l'avoir été pendant cinq ans dans des couvents de l'ordre franciscain en Aquitaine, était particulièrement inconfortable. Un premier examen de son cas, mené par une commission dirigée par le cardinal Guillaume Court, avait conduit à le juger non pas hérétique mais seulement *fantasticus*³⁷. Avant de se déterminer, le cardinal cistercien avait commandé au prisonnier de mettre par écrit « les événements notables à venir » dont il avait eu la révélation durant son incarcération. Le résultat en est le *Liber secretorum eventuum*, rédigé en trois semaines entre octobre et novembre 1349. C'est une procédure comparable qui est à l'origine, trois ans plus tard, du *Sexdequiloquium* récemment identifié³⁸. Le manuscrit est malheureusement amputé de ses deux premiers folios, ce qui nous prive de l'introduction de l'ouvrage dans laquelle les circonstances exactes de sa rédaction auraient été exposées. On comprend néanmoins que le texte a été rédigé sur les instances d'un « frère Bertrand »³⁹ qu'il faut probablement identifier au franciscain Bertrand Atgier (ou Lagier) de Figeac, maître en théologie depuis 1350. Si les pronostics de Roquetaillade sur la venue prochaine de l'antéchrist n'avaient pas fourni de motifs suffisants pour le déclarer hérétique, il était possible relancer l'enquête en examinant ses sympathies pour un texte condamné comme hérétique à Avignon un quart de siècle plus tôt. Frère Bertrand lui demanda ainsi de se prononcer sur l'avis que François de Meyronnes avait rédigé en 1325 à propos des articles extraits par Jean XXII de la *Lectura super Apocalipsim* d'Olivi. Examinant en seize questions les difficultés doctrinales posées par ces articles, Meyronnes n'avait pas éprouvé le besoin de revenir au document dont ils avaient été tirés, auquel il n'avait sans doute pas eu accès. De ce fait, en répondant sur le fond aux arguments présentés, Roquetaillade n'avait pas besoin de signaler la source de ces propositions et encore moins de défendre l'ouvrage concerné dans sa totalité. Pour chacune des questions posées, le *Sexdequiloquium* est invariablement composé de quatre « considérations » dont la première consiste généralement à reproduire le jugement de Meyronnes. Procédant pas à pas, Roquetaillade énonce ensuite plusieurs séries de « vérités » qui se donnent pour des thèses incontestables ; le choix du terme est peut-être un clin d'œil à la structure du commentaire que le même François de Meyronnes avait consacré à la *Cité de Dieu*, dont le plan est constitué des « vérités » extraites des chapitres successifs⁴⁰. La lente déduction fondée sur ces « vérités » permet le plus souvent de mettre en évidence les faiblesses de l'accusation et d'en déduire l'innocuité des propositions soumises à examen.

Avant d'en venir à la protestation de foi finale, il est nécessaire de suivre dans le détail cette stratégie argumentative. On se contentera d'observer la façon dont elle est menée dans la première partie du traité. Les cinq premières questions sont toutes liées à un même passage du prologue de la *Lectura super Apocalipsim* dans lequel Olivi cherchait à fonder, à l'aide d'une concordance biblique originale

³⁷ R. E. Lerner, « Historical introduction », in Johannes de Rupescissa. *Liber secretorum eventuum*, Christine Morerod-Fattebert, ed., Fribourg, 1994, p. 30-31.

³⁸ Sylvain Piron, « Le *Sexdequiloquium* de Jean de Roquetaillade », *Oliviana*, 3, 2009 [en ligne] <http://oliviana.revues.org/index327.html>.

³⁹ *Sexdequiloquium*, fol. 84v : « Et quidem ante istum librum fecissem expositionem predictam nisi fuisset precibus fratris Bertrandi, quem pono supra in principio, impeditus.

⁴⁰ L'incipit du texte le fait déjà apparaître : « Flores beati Augustini in libro de Civitate Dei per veritates sic colliguntur. » On attend sur cette œuvre les résultats de la thèse de Blaise Dufal.

inspirée de la méthode de Joachim de Fiore, l'idée d'un retour futur de l'Église romaine à la pauvreté évangélique des premiers temps. L'examen des lignées sacerdotales d'Israël faisait apparaître un fait notable : la charge de grand prêtre était passée un temps à la descendance d'Ithamar, fils cadet d'Aaron, avant de revenir à celle de son frère aîné Eléazar, en la personne de Sadoc⁴¹. De la même façon, le pontificat (*pontificatus*) du Christ a d'abord été donné en Pierre à la souche (*stirps*) de la vie évangélique et apostolique, avant d'être commué (*commutatus*) en un état doté de richesses avec la donation de Constantin ; la mise en concordance permettait d'affirmer qu'il devrait finalement revenir à l'ordre initial, par droit de primogéniture et de perfection majeure⁴². Les discussions infinies suscitées par cette analogie offrent une bonne illustration de l'adage forgé par les élèves de Thomas d'Aquin : « *mystica theologia non est argumentativa* »⁴³. Chacun des termes employés prêtait en effet à confusion. De plus, la question des pouvoirs transmis par le Christ à Pierre et aux apôtres était devenu un point crucial des débats ecclésiologiques menés autour de Jean XXII. Meyronnes avance donc méthodiquement sur ce terrain en faisant porter tour à tour l'interrogation sur chacun des points litigieux. Il demande successivement s'il est erroné de dire que le « pontificat du Christ a été donné à la souche de la vie évangélique », ou qu'il a été « donné à Pierre et aux apôtres » ; à supposer que ce soit le cas, les deux questions suivantes demandent s'il est erroné de dire que ce pontificat aurait été « attribué » (*collatus*) à un état ayant des possessions temporelles ou, comme le dit l'extrait, qu'il aurait été « commué » (*commutatus*) à cette occasion. Enfin, en cinquième lieu, l'interrogation porte sur le retour du primat de l'Église romaine à un petit nombre d'hommes issus de l'ordre de saint François qui se soustrairaient à l'obéissance au pontife romain à la fin du cinquième âge⁴⁴.

En réponse à la première question, Roquetaillade reproche tout d'abord à Meyronnes d'avoir imaginé des hérésies auxquelles personne n'a jamais cru en prenant le mot *stirps* dans son sens matériel de « racine ». Sauf la révérence qui lui est due, maître François semble ici avoir fait étalage de son art pour « remplir du parchemin »⁴⁵. Dans une lecture bienveillante, le terme devrait se comprendre comme désignant la succession spirituelle des pontifes romains au moyen d'une métaphore qui évoque un parallèle avec les généalogies de l'Ancien Testament. Sa propre démonstration se déploie en deux temps. Tout d'abord, il serait utile,

⁴¹ La question avait été traitée peu auparavant dans le *Quodlibet* II, 3, « An circa tempus Heli fuerit pontificium a Deo et convenienter translatum a stirpe Phinees, filii Eleazari, ad stirpem Ythamar, de qua fuit Heli », in Petrus Joannis Olivi, *Quodlibeta Quinque*, S. Defraia, ed., Grottaferrata, 2002, p. 97-99.

⁴² Le texte complet de l'article est cité dans « La consultation demandée à François de Meyronnes sur la *Lectura super Apocalipsim* », *Oliviana*, 3, 2009 [En ligne] <http://oliviana.revues.org/index330.html>

⁴³ Beryl Smalley, « Use of the 'Spiritual' Senses of Scripture in Persuasion and Arguments by Scholars in the Middle Ages », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 52, 1985, p. 44-63, voir p. 60. L'adage est employé par Remigio de' Girolami ou Jean Quidort.

⁴⁴ Le détail des formulations figure en annexe de « La consultation ».

⁴⁵ *Sexdequiloquium*, f. 6r : « Secunda consideratio est circa modum quem tenuit magister Franciscus. Mirum videtur quod, cum stirps evangelice vite sumatur ex natura verborum pro radice et materialitate quod imitatur, introducitur formaliter et reduplicative verba in sensu in quo nullus hereticorum unquam verba illa assumpsit. Puto quod salva reverencia sua hoc fecit ut impleret membranas et ad ostentacionem quamdam, quia nullus opinantium concessit quod omnes perfecti ab inicio haberent summum pontificatum, sicut sua prima absurditas inducit ».

raisonnable et honorable de toujours élire comme souverain pontife l'homme le plus sage et le meilleur observateur de la vie du Christ qui soit au monde⁴⁶. Prétendre le contraire est évidemment hérétique. Cependant, ce n'est pas sans raisons que le Christ a voulu que les prélatures ecclésiastiques ne soient pas nécessairement dévolues aux chrétiens les plus parfaits⁴⁷. Le motif le plus évident vise à prévenir les discordes et les schismes. Il est très incertain de définir qui est l'homme le plus parfait du monde ; s'il fallait nécessairement le faire pape, son élection susciterait d'inévitables rivalités et contestations ; il suffit donc de choisir comme souverain pontife un homme catholique et fidèle qui soit le meilleur que les électeurs puisse trouver au moment de leur choix. Des arguments historiques viennent également justifier le recours aux richesses temporelles qui ont éloigné les papes de la parfaite pauvreté des apôtres. Après des siècles de misère et d'oppression, il fut opportun de soulager l'Église et de la sublimer en lui accordant un pouvoir universel visible, comme l'a fait Constantin en faveur de Silvestre⁴⁸. Le dernier motif invoqué tient aux innombrables missions dévolues au pape et aux cardinaux, qui ne pourraient être convenablement remplies sans faire appel à des aides qui requièrent des ressources financières abondantes⁴⁹. L'écart entre un idéal de perfection et la réalité historique de la bureaucratie pontificale est tracé sans qu'il y ait pour l'instant à résoudre la contradiction. La mise en série des arguments permet déjà de saisir la modification, minime mais cruciale, que Roquetaillade apporte au schéma envisagé par Olivi. Le retour à la pauvreté se fera grâce à un pape canoniquement élu qui sera en même temps l'homme le plus parfait de son temps, résolvant dans sa personne la tension mise en place par les deux séries divergentes de « vérités ». Ce pape angélique, attendu sous le nom de « réparateur », permettra de rénover la perfection évangélique au sein de l'Église sans provoquer de schisme ; il pourra s'opposer de façon légitime à la venue de l'antéchrist.

La démarche suivie dans la deuxième question est sensiblement différente. Les deux premières considérations montrent d'une part que tous les apôtres ont reçu

⁴⁶ *Ibid.*, fol. 7r : « Consideratio tertia est quod multum esset congruum et rationabile, Christo honorificum et utile ecclesie sancte Dei, semper eligere in summum pontificem hominem plenissimum caritate et scientia fidei catholice et consciium lumine clarissimo veritatis utriusque testamenti, operatorem et observatorem totius perfectionis evangelice vite quanto alcius et purius in hoc seculo vita Christi potest ab homine observari. »

⁴⁷ *Ibid.*, fol. 9r : « Consideratio quarta est quod Christus dominus sciencie incomprehensibilis et sapiencie investigabilis, non sine magnis et rationabilibus causis, voluit ut summus pontificatus eius et cetera ecclesiastice prelatore immobiliter, formaliter et de necessitate non alligarentur summe perfectioni evangelice vite. Volo dicere quod non sine causa voluit ut possent esse aliquando in ecclesia prelati non obligati ad observanciam in opere consiliorum Christi, sed quod possent habere aliquando divicias sicut maxime habuerunt a tempore Constantini magni et citra. »

⁴⁸ *Ibid.*, fol. 10v : « Fuit ergo multum rationabile ut amota miseria, grava paupertate et tirannia, ecclesia respiraret et fieret sibi consolacio, que ei facta est sub Silvestro quinto quia necessarium erat impleri scripturas propheticas que erant de ecclesia et de Christo [...] necessarium ex divina dispositione fuit ut adveniente plenitudine temporis ad hoc assignata a Deo sub Constantino monacha magno debuit Christus et ecclesia in Silvestro pauper sublimitate universalis romani imperii elevari ».

⁴⁹ *Ibid.*, f. 12r : « Duodecimo quia ad oculum claret quod gubernaculum universi orbis pape et cardinalibus est collatum et ad ipsos tot et tanta negocia fidei appellacionum et litigiorum, correctionum, accusacionum, pacis, guerrarum et negociorum cotidie devolvuntur ut nocte et die non possint ad modicam partem sufficere sed coguntur in sui laboris subsidium alios evocare, que omnia comode fieri non possunt sine diviciis fertilibus et opimis. »

immédiatement du Christ un « pontificat », au sens d'un pouvoir sacramentel universellement conféré à tous les prêtres, tandis que seul Pierre a reçu le pouvoir ecclésiastique suprême. Le point crucial est avancé dans un troisième temps. Après avoir énoncé les différents titres de prêtre et pontife donnés au Christ dans l'Épître aux Hébreux, Roquetaillade examine la nature du pouvoir qu'il a transmis à Pierre dans des termes directement issus des *Quaestiones de perfectione evangelica* d'Olivi⁵⁰. Le choix de parler d'une « commission » donnée par le Christ indique d'emblée qu'il s'agira de définir les limites de ce pouvoir, à l'écart de toute idée d'une « plénitude de pouvoir » du pape. Le principe central est tiré de l'Épître aux Corinthiens : ce pouvoir a été donné *in edificacionem et non in destructionem*, pour la construction de la foi et non pour empêcher l'exercice des vertus évangéliques⁵¹. La quatrième considération peut alors reprendre les arguments de François de Meyronnes en faveur de l'unicité du pontife suprême sans qu'il y ait besoin d'engager le débat. Il est au contraire possible d'abonder dans le même sens en ajoutant des démonstrations complémentaires. La troisième question ne suscite pas non plus de polémique ouverte. La possession de richesses a été accordée pour des raisons utiles et nécessaires ; en contrepartie, elle impose aux princes de l'Église de secourir les pauvres. Bien que de nombreux abus soient commis par les prélats modernes, qui accaparent les richesses et les distribuent à leurs parents, exaltent leur statut et se vautrent dans la luxure, le scandale de ces abus ne suffit pas à rendre illégitime la fiscalité ecclésiastique qui doit toujours être payée par les fidèles⁵². Dans un quatrième temps, les arguments de François de Meyronnes sont discutés un par un, ce qui conduit souvent à nuancer leur validité, sans qu'il soit nécessaire ici de les rejeter en bloc.

La quatrième question donne cette fois lieu à un affrontement plus direct. La première considération vise à préciser les termes de la question, en employant les outils de la logique aristotélicienne. Quiconque est formé en « grammatica » peut distinguer un changement absolu, qui impliquerait une transformation substantielle, d'autres formes de changement qui n'impliquent qu'une modification des accidents. Roquetaillade prend en exemple la conservation des accidents du pain dans l'eucharistie. De la même façon, le pontificat du Christ demeure inchangé alors que les sujets en lesquels il s'incarne meurent et se renouvellent dans le cours du temps. Cette distinction permet de comprendre l'intention de celui qui a posé la question. Il entendait assurément énoncer que le pontificat avait été transmis, quant

⁵⁰ Petrus Johannes Olivi, *Quaestiones de romano pontifici*, M. Bartoli ed. Grottaferrata, 2002, voir en particulier p. 143.

⁵¹ *Sexdequiloquium*, fol. 20r : « Secunda pars huius tercie consideracionis est quam potestatem et quid commisit Christus Petro et quid eciam non commisit et quid et quantum possunt et quid non possunt summi vicarii Ihesu Christi. Et circa istam materiam sunt quatuordecim veritates ponende. Prima veritas est quod generalis vicarius Ihesu Christi romanus pontifex non potest aliquid in destructionem ecclesie, in destructionem fidei catholice et in destructionem alicuius virtutis, nec eciam ad destruendum dedit ei potestatem Ihesus Christus. »

⁵² *Ibid.*, f. 37r-v : « Consideratio tertia est quod licet multi prelati ecclesiastici ad oculum modernis temporibus habundancia diviciarum ecclesie a principibus et divitibus seculi oblatum turpiter in scandalum totius seculi abutantur eos conferendo ultra modum suis parentis, comitendo rapinam, pauperes defraudando, statum suum superbie exaltando se, carnem et luxuriam mittendo, quod iam eciam in fidelibus in maximum scandalum totius seculi innotescit, ita ut ex hoc tante divicie multis possent in hoc apparere nocive, non tamen est propter hoc devota oblacio dancium et racionabilis et utilis recepcio summorum sanctorum pontificum recipiencium contempnenda aut condampnanda, iudicanda vel reprehendenda ».

à son sujet (*translatus subiective*), d'un pauvre évangélique à un homme catholique doté de richesses, sans le moindre changement substantiel⁵³. Or les arguments de Meyronnes, reproduits dans la deuxième considération, s'étaient concentrés sur l'hypothèse d'un changement absolu, hypothèse qui conduisait nécessairement à des propositions hérétiques. Roquetaillade peut ainsi infliger une leçon de logique au *doctor acutus*, réputé pour sa dextérité sur ce terrain. L'examen de ses arguments, dans la seconde moitié du traité, montre que maître François a feint de ne pas comprendre des termes équivoques en les prenant dans un sens qu'aucun catholique n'a jamais envisagé⁵⁴.

La conclusion du débat intervient dans le cinquième traité. François de Meyronnes a cette fois formulé la question, non pas en citant littéralement l'article extrait de la *Lectura super Apocalipsim* mais en l'explicitant dans ses propres termes, à la lumière des positions exprimées par les Spirituels et béguins persécutés sous Jean XXII. Dans le passage examiné, Olivi ne parlait que d'un retour du « pontificat du Christ » au « premier ordre des prêtres apostoliques », sans faire la moindre allusion à une éventuelle soustraction d'obéissance au Saint-Siège ni même prononcer le nom de l'ordre des frères mineurs. Jean de Roquetaillade accepte sans difficultés cette dernière identification ; en revanche, il refuse d'assimiler ce retour à la perfection évangélique à une rupture avec la papauté : l'élection du « réparateur » se fera dans des formes canoniques sans qu'il y ait eu auparavant de désobéissance ouverte. Après avoir reproduit les critiques de Meyronnes, Roquetaillade rappelle que l'Église universelle n'a pas toujours été appelée « romaine » puisqu'elle a d'abord été gouvernée à Jérusalem puis à Antioche ; cette Église universelle, dont le siège peut se déplacer, ne peut perdre son primat. Les dernières vérités de la troisième considération examinent enfin l'hypothèse formulée dans l'intitulé de la question et notent sa contradiction interne, puisqu'il est question de frères qui seraient à la fois « élus » et désobéissants ; la situation envisagée paraît donc strictement impossible⁵⁵. Il est toutefois possible de la « colorer » pour lui donner un sens acceptable. Dans l'hypothèse d'un pape et de cardinaux pécheurs donnant des ordres illégitimes à des frères mineurs, ces derniers seraient fondés à désobéir à de tels préceptes tyranniques tout en demeurant catholiques, puisqu'ils seraient toujours disposés à

⁵³ *Ibid.*, f. 44r : « Igitur demonstrative concluditur quod dato quod positor questionis dixisset quod pontificatus Christi mutatus fuisset de statu perfectionis euvangelice ad statum habencium temporales divicias et de tempore ad tempus et de homine ad hominem, non fuisset erroneum, ymo hoc negare esset erroneum et insanum. [...]. Cum dicitur quod a perfectione euvangelice vite et a statu illo commutatus est pontificatus Christi ad statum habencium divicias temporales, voluit dicere potius expresse dixit positor questionis quod pontificatus Christi simul cum toto statu perfectionis euvangelice translatus est ad unum habentem divicias temporales, itaque pontificatus translatus subiective de paupere perfecto euvangelico ad catholicem divitem hominem, non reliquit post se statum perfectorum sed transfundit statum perfectorum sub obediencia pontificis divicias habentis ».

⁵⁴ *Ibid.*, f. 57v : « magister Franciscus per equivocas loquciones quas finxerit se non intelligere ad intellectum quem nullus catholicorum posuit conatus fuerit non posse dici sacerdocium summum commutatam fuisse a statu perfectorum ad statum divitum mundanorum ».

⁵⁵ *Ibid.*, fol. 67r : « Septima veritas est quod asserere quod primatus romane ecclesie universalis et sancte auferendus sit illi et paucis viris electis ordinis beati Francisci qui se subtrahent ab obediencia eiusdem universalis romane ecclesie sit tribuendus, sicut verba in superficie sonant, duas manifestas impossibiles et cum repugnantes contradicciones includit [...] Et ita patet demonstrative in rei veritate et in foro conscientie quod ille titulus questionis sub talibus verbis est totus sine sale factus et insipidus et a possibilitate longicus. »

obéir à une autorité légitime⁵⁶. À la mort de ce pape, les cardinaux pourraient légitimement élire l'un de ces rebelles, et celui-ci pourrait à son tour déposer les mauvais cardinaux et les remplacer par des frères mineurs⁵⁷. Le scénario imaginé présente peu de vraisemblance mais il permet de démontrer au passage un certain nombre de points importants : le pape et les cardinaux peuvent pécher comme tous les hommes, puisque Pierre lui-même a judaïsé à Antioche (Gal. 2, 11-14) ; face à un ordre commandant de pécher, la désobéissance est légitime, comme la règle franciscaine elle-même paraît l'impliquer ; c'est l'Église universelle, composée des prélats et des sujets, qui ne peut pécher, et non l'Église comprise au sens de ses seuls dirigeants. Cependant, prise à la lettre, la formulation de l'article est manifestement erronée et doit être rejetée⁵⁸.

La quatrième considération permet enfin à Roquetaillade de poser la question qui lui importe : se peut-il que le primat de l'Église soit éventuellement enlevé, à un certain moment, aux mauvais prélats et à un pape pécheur qui la gouverneraient et qu'un frère mineur – qui ne serait pas rebelle – soit élu dans les règles⁵⁹ ? La possibilité de droit d'une telle élection a déjà été établie. L'interrogation porte désormais uniquement sur son éventualité future dans un moment bien déterminé. En préalable, il faut exposer en quoi consiste la fin de la cinquième période lors de laquelle ces événements se produiront. Une fois fixé le cadre de cette division joachimite de l'histoire, la question posée est de savoir si leur réalisation et leur date peuvent être prouvées au moyen de prophéties authentiques ou

⁵⁶ *Ibid.*, fol. 67r-68r : « Octava veritas est quod predictus titulus colorari non posset meo iudicio nisi per istum modum. Ponatur casus quod, aliquo tempore presideat unus papa peccator et malus sicut suum pontifices [...] si precipiatur papa cum cardinalibus aliquibus viris sanctis ordinis beati Francisci quod peccent [...] cum tales preceptores ipse papa et cardinales non acceperunt a Christo potestatem in destructionem sanctitatis euvangelii et virtutum [...] clarum est et certum quod in tali casu fratres minores ad operandum malum non tenentur pape et cardinalibus obedire [...] Et ita isti fratres minores catholici essent inobedientes malis preceptis tyrannicis prelatorum ecclesie romane et separarent se a talibus qui se dicunt Romana ecclesia, et ex alia parte non separarent se ab obediencia romane ecclesie que semper bonum precipit et non malum in quantum essent semper parati eidem pape et eisdem cardinalibus obedire, in quantum imparerent eis auctoritate apostolica et ecclesie romane per quam ut dixi semper bonum imperant et non malum »

⁵⁷ *Ibid.*, fol. 70r-v : « Sublato igitur summo pontifice de mundo per mortem unus ex vivis electis qui fuerant rebelles malis preceptis tyrannis, eorum prelatorum qui se vocant romanam ecclesiam non tamen a potestate prelatica quam habent a Christo ad bonum et non ad malum fugitis sed adherenti et obedientes ex corde si quid secundum illam potestatem eis precipitur eligi potest in summum pontificem sicut vere catholicus et fidelis, canonice per cardinales [...] Et ille capud verissimum ecclesie generalis romane poterit omnes deponere cardinales si mali et inutiles essent, quod absit, et malis alios sanctos de ordine beati Francisci catholicos substituere ad maximum dei honorem et ecclesie generalis romane ».

⁵⁸ *Ibid.*, f. 71r : « Sentencia igitur mea diffinita est quod in quantum ex illo titulo questionis potest de necessitate excludi quod generalis ecclesia romana possit primatum perdere aut quod a potestate quod generali ecclesie dedit dominus Ihesus Christus possint fratres minores scismatice separari et quod viri scismatici sint viri electi et possint assumi ad primatum ecclesie, in tantum predictus articulus est erroneus manifeste. »

⁵⁹ *Ibid.*, f. 71r-v : « Quarta consideratio est investigare quid est hoc quod dicitur in fine status quinti auferendus est primatus a malis ecclesiasticis viris secundum modo in octava veritate supra expositum et utrum in rei veritate per textum sacrum vel per alias prophetias extravagantes aut per verisimiles rationes probari possit quod primatus ecclesie romane auferendus sit aliquando a malis prelatis, sed in romana ecclesia presiderent et catholicis viris, sanctis et electis ordinis sancti Francisci donandus, rite et iuste eligi potest unus catholicus frater minor. »

« extravagantes »⁶⁰. Le défenseur a bien conscience qu'une argumentation mystique sera réputée inefficace par beaucoup⁶¹. Roquetaillade procède néanmoins, en abordant enfin le terrain sur lequel il est le plus à l'aise. Les dernières « vérités » de cette section lui donnent l'occasion de commenter des textes prophétiques non canoniques, genre en lequel consiste l'essentiel de ses autres œuvres connues à ce jour⁶². Mais avant d'arriver sur ce terrain, les pages consacrées à l'étude des prophéties bibliques révèlent d'autres surprises⁶³. On y découvre un lecteur attentif des écrits majeurs de Joachim de Fiore, qui ajoute une nouvelle dimension à la concorde entre les testaments. Les mille années qui s'écouleront de la mort de l'antéchrist au Jugement dernier doivent à leur tour divisées en sept âges successifs lors desquels aura lieu l'accomplissement ultime des prophéties bibliques⁶⁴. L'ensemble de l'Écriture doit donc être exposé trois fois : en premier lieu, selon le mode commun des saints et des docteurs, en utilisant les quatre sens habituels de l'exégèse ; puis selon le modèle classique de Joachim de la concorde des Testaments, dont les conclusions auraient toutefois besoin d'être mises à jour et corrigées ; enfin, dans un troisième temps, au moyen d'une concorde entre les sept âges de l'Ancien Testament et ceux de cette dernière période⁶⁵. L'innovation théorique est stupéfiante, mais elle correspond au fond à un déploiement complet de l'idée d'une division de l'histoire du salut en trois âges appropriés à chacune des personnes de la Trinité. Si Jean de Roquetaillade est le premier théologien latin depuis saint Augustin qui envisage, à la lettre, un millénaire de paix avant le

⁶⁰ *Ibid.*, f. 75v-76r : « Secunda pars presentis quarte consideracionis est investigare utrum in rei veritate ex scripturis sacris et auctenticis vel ex aliis propheciiis extravagantibus vel ex verisimilibus rationibus probari possit futurum esse in rei veritate quod canonicè et rite primatus ecclesie romane transferatur a malis prelatibus, si qui mali essent, ad viros electos catholicos et sanctos ordinis sancti Francisci vere obediens potestati romane ecclesie que esset in illis malis prelatibus, per quam non possunt precipere nisi bonum licet forte inobediens essent et esse deberent illis malis prelatibus in quantum precipere illis malum et peccatum quia iste titulus in hac forma, salva reverencia iudicii ecclesie, est possibilis catholicus et fidelis si per auctoritates licteras secundum vocem verborum vellemus arguere ».

⁶¹ *Ibid.*, f. 76r : « Si autem per significaciones mysticas arguamus argumentaciones huiusmodi apud multos inefficaces dicuntur. Arguamus tamen efficaciori modo quo poterimus sub hac forma. »

⁶² Sur cette partie, voir Katelyn Mesler, « John of Rupescissa's engagement with prophetic texts in the *Sexdequiloquium* », *Oliviana* 3, 2009 [En ligne] <http://oliviana.revues.org/index331.html>

⁶³ Robert E. Lerner, « 'John the Astonishing' », *Oliviana* 3, 2009, [En ligne] <http://oliviana.revues.org/index335.html> souligne bien la surprise que constitue cette découverte.

⁶⁴ *Sexdequiloquium*, fol. 77v : « Iam enim dixi supra quod septima etas ecclesiastica que continet milles annos solares que incipit a morte proximi antichristi usque ad adventus Gog novissimi post cuius adventum fini et mundus in termino noto deo quod ego peccator ignoro, dividitur in septem alias etates per concordiam septem etatum veteris testamenti, et per concordiam .vii. etatum ecclesie que currunt a Christo usque ad antichristum, et in sexta etate et in fine eius erit finis mundi. »

⁶⁵ *Ibid.*, fol. 78r : « Scriptura a capite usque ad finem exponenda est ter, primo secundum modum communem sanctorum et doctorum secundum licteram et alleguoriam, tropologiam et anagogiam. Secundo exponendum est per concordiam totum vetus testamentum propheticè secundum concordiam de toto tempore Christi secundum septem etates correspondentes .vii. etatibus veteris testamenti, quem modum pulcherrime primo aptavit Ioachim in concordia sua qui multa supleccione et emendacione egeret sicut ostenderem si processu temporis adiuveret me deus et frenum tribulacionum laxaret ut possem liberatus paululum respirare. Tercio iterum totum vetus testamentum distinctum per suas septem etates distinctum exponenda sunt per concordiam de septem etatibus que erunt in mille annis post proximum antichristum futuris, quia per .vii. etates veteris testamenti et novi prophetice cognoscetur quid sit futurum per concordiam in septem etatibus post antichristum futuris »

Jugement dernier, c'est qu'il est le premier joachimite qui ait accordé à l'âge de l'Esprit une densité et une structuration comparable à celles des âges du Père et du Fils.

L'auteur du *Sexdequiloquium* ne se trouve pas dans la situation d'un accusé ayant à défendre des thèses qu'il a lui-même énoncées. Il dispose ainsi d'une marge de manœuvre appréciable qui lui permet de se distancer de formulations embarrassantes, tout en établissant méthodiquement les présupposés catholiques de ses propres positions. La réfutation des accusations souvent trop rapides de François de Meyronnes n'occupe donc qu'une part limitée des réponses apportées aux cinq premières questions. Le véritable enjeu de ces pages est plutôt de procéder à une reformulation inattaquable de la théologie de l'histoire olivienne. Cette opération conduit à quelques modifications ponctuelles mais stratégiques, qui gomment toute éventualité d'une rupture avec la papauté. La rénovation évangélique se produira sans avoir à contester à aucun moment l'autorité du souverain pontife légitime ; elle peut donc être défendue en maintenant une posture d'allégeance. Comme j'ai eu l'occasion de le montrer, on retrouve une même stratégie de dissidence par l'obéissance dans le *Liber ostensor* : alors qu'Olivi déniait au pape tout pouvoir de modifier la *Règle* franciscaine, son disciple plus mesuré en accepte la possibilité théorique ; le souverain pontife pourrait même aller jusqu'à supprimer l'ordre des frères mineurs, mais dans des circonstances tellement improbables que cette éventualité est pour ainsi dire nulle⁶⁶.

À aucun moment, dans ces premières questions, Jean de Roquetaillade ne mentionne le nom de l'auteur dont il essaie pourtant de faire valoir l'intention, contre l'interprétation souvent malveillante de son adversaire. Il avait pourtant reconnu la provenance de ces thèses et savait qu'elles avaient fait l'objet d'une réprobation officielle. Ce n'est qu'au terme de la douzième question qu'il y fait enfin référence. Il a entendu dire que Jean XXII a autrefois publié une bulle condamnant les positions d'Olivi, mais ce document est à présent introuvable. Le prisonnier jure l'avoir fait chercher avec la plus grande diligence par des « procureurs » agissant pour son compte à Avignon, sans parvenir à en obtenir une copie. Il ne doit donc pas être incriminé s'il a écrit quelque chose de contraire à cette décrétale perdue, dans le présent ouvrage ou dans un autre⁶⁷. Le document qui n'a pas été retrouvé depuis était sans doute bel et bien perdu à l'époque. Bertrand Atgier n'avait pas davantage réussi à mettre la main sur cette condamnation, et c'est pour cette raison qu'il avait recouru, par défaut, à l'avis rendu par un théologien franciscain de grande autorité⁶⁸.

⁶⁶ Piron, « L'ecclésiologie franciscaine de Jean de Roquetaillade », *Franciscan Studies*, 65, 2007, p. 281-294.

⁶⁷ *Sexdequiloquium*, fol. 202r. : « Et quia audivi decretalem olim fuisse factam a domino Johanne papa XXII contra dogmata fratris Petri Iohannis continentem determinationem huius articulis et quorundam precedentium aut subsequencium, iuro in hiis scriptis per deum omnipotentem quod cum maxima diligencia ipsam inquisivi tam per quam per procuratores meos et usque in hanc horam impetrare non potui ut copiam decretalis haberem. Protestor igitur, cum non sit negligencia mea super noticia decretalis predicte quod si in hoc libro aut in alio extra istum aliquid doceam contra veritatem determinationis decretalis predicte michi preiudicare non possit quia sicut dixi immobiliter teneo determinationem decretalis non meam in quantum mea sententia reperiatur adversari veritati decretalis predicte ».

⁶⁸ Au sujet de la disparition de cette bulle et de quelques autres datant de la seconde partie du

Cette situation explique la nature particulièrement intéressante de la protestation de foi sur laquelle s'achève le *Sexdequiloquium*. Dans cette volumineuse apologie, Roquetaillade a dû travailler en aveugle. Cherchant à prouver l'orthodoxie de ses vues sans se renier, il lui fallait défendre la substance du cadre interprétatif posé par Olivi dans l'ignorance des motifs précis pour lesquels Jean XXII avait finalement condamné son commentaire de l'Apocalypse. Les éventuelles erreurs contenues dans sa défense ne doivent donc pas être imputées à sa négligence ou son ignorance volontaire, puisqu'il a fait son possible pour avoir accès au document et connaître son contenu. Il rétracte et « tient pour non-dit » tout ce qu'il aurait pu écrire de « contraire à la vérité de l'Écriture sainte ou de la décrétale et détermination de l'Église en question », et tout ce qu'il dira à l'avenir. Sa foi s'attache par avance, non pas aux opinions qu'il vient d'exprimer, au cas où elles seraient jugées fausses, mais à ce jugement inconnu de l'Église universelle qui ne peut errer. Et si le document parvenait finalement entre ses mains, il serait prêt à rédiger un livre de rétractation (*Liber retractatorius*)⁶⁹. On notera la nuance que suggère cette expression. Il ne s'agira pas simplement de rétracter des positions qui se révéleraient erronées, mais bien d'écrire un nouvel ouvrage destiné à les défendre, en corrigeant des expressions inadéquates. La protestation se poursuit par des remarques qui cherchent à théoriser la situation dans laquelle se trouve le prisonnier.

« Je proteste en outre que, du fait que j'ai introduit les conclusions de ce livre sous le nom de 'vérités', en disant 'première vérité' et ainsi de suite, je n'ai pas eu l'intention d'affirmer comme vérités assertoires, nécessaires et véridiques ces vérités qui seraient jugées fausses, mais j'ai seulement parlé ainsi en raison de l'apparence, car pour lors, elles m'apparaissaient comme telles du fait de mon ignorance. Il ne me semble en effet pas que ce soit un inconvénient si le nom de 'vérité' est équivoque à la vérité existente et postérieure (*posterioristicam*) et à la vérité élenchique (*elenchicam*) apparente. »⁷⁰

pontificat de Jean XXII, voir mes remarques dans « La consultation ».

⁶⁹ *Sexdequiloquium*, fol. 232v-233r : « Nam completis auxilio Christi et dono eius sexdecim tractatibus in prologo huius libri premissis, protestor ego frater Iohannes de Rupecissa ordinis fratrum minorum conditor huius libri quod ego non habebam libros michi necessarios pro opere tanto nec habere potui decretalem pape Iohannis vicesimi secundi quam, ut audivi, fecit contra quosdam articulos postille Apocalipsis fratris Petri Iohannis, que multum in constructione presentis libri necessaria erat, quamquam ut supra memoravi habuerim inquirendo diligenciam magnam, et ideo si minus sufficienter loquutus sum aut si contra veritatem predictae decretalis aut qualitercumque contra veritatem aliquid scripsi, quia non provenit de ignorancia crassa ac voluntaria, michi peccatori imputari non debet, quia si quid contra veritatem scripture sacre aut decretalis predictae et determinationis ecclesie expressi in hiis scriptis, retracto generaliter et singulariter et habeo pro non dicto. Et subscribo hic me firma fide tenere non meas oppiniones si false iudicantur sed sentencias ecclesie universalis romane que orante Christo pro ea non potest defficere nec errare. Et si volente Deo ad manus meas pervenit decretalis aut si magis illuminatus a Spiritu aut doctus a doctis fuero ut cognoscam errores, si in hoc libro vel quocumque alio per me edito vel edendo fuerint, librum retractatorium conderem auxilio Ihesu Christi. »

⁷⁰ Ibid., fol. 233r : « Protestor insuper quod dato quod conclusiones huius libri introduxerim sub nomine veritatis dicendo veritas prima, et sic de aliis, non intendo illas que false iudicarentur affirmare veritates assertorias necessarias et veraces sed solum sic loquutus sum propter apparenciam quia michi esse pro tunc ex ignoranciam apparebat. Nom enim videtur inconveniens si nomen veritatis sit equivocum ad veritatem existentem et posterioristicam et ad veritatem elenchicam apparentem. Protestor insuper quod si loquendo de moribus perversis hoc tantum

L'emploi de termes apparemment techniques du vocabulaire logique ne doit pas faire illusion. La distinction qui est ainsi tracée n'est pas ordinaire, mais il n'est pas certain que le choix des mots employés soit parfaitement approprié. La vérité « élenchique » est une allusion aux *Réfutations sophistiques* (*Sophistici elenchici*) d'Aristote ; dans les manuels de Guiral Ot que Roquetaillade a probablement connu lors de ses études à Toulouse, le mot est pris comme synonyme de *logicus*⁷¹. Pour sa part, l'adjectif *posterioristica* s'inspire peut-être des *Analytiques postérieurs* mais il faut plus simplement le comprendre au sens d'une vérité formulée *a posteriori*. En effet, si l'on en juge par la phrase précédente, il n'est pas ici question d'une opposition entre deux registres ou deux formes d'argumentation logique. Dans le premier cas, Roquetaillade se réfère à la vérité qu'il s'est proposé d'exposer et de défendre au moyen de raisonnements qu'il pense valides, tandis que la seconde expression désigne simplement une vérité positive qui serait affirmée après coup, par une déclaration d'autorité. La distinction est inhabituelle. Elle n'aurait pas été formulée en dehors de la situation très particulière créée par une décrétale perdue et de la nécessité de défendre des positions dans l'ignorance de la vérité définie par un précédent pontife. Cette distinction entre deux « vérités » a pourtant le grand mérite d'explicitement une tension qui est à l'œuvre dans l'ensemble de la production théologique médiévale, et qu'il faut entendre à l'arrière-plan des formules de soumission pour correction par le Saint-Siège. Le travail d'argumentation théologique porte sur des points de doctrine qui n'ont pas encore été déterminés par l'Église mais qui pourraient l'être, et qui sont en droit destinés à l'être un jour. La théologie de l'histoire d'Olivi, qui constitue le cadre au sein duquel pense Roquetaillade, accorde une grande importance à cet éclaircissement progressif du dogme, qui se fixe à mesure que les hérésies sont réfutées⁷². Le déploiement des étapes de perfectionnement de l'Église est inséparablement un déploiement de la vérité dans l'histoire. Mené à son terme, le processus implique que l'ensemble de la doctrine chrétienne devra ainsi être fixée ou dévoilée, dans le surcroît d'intelligence spirituelle donnée dans le dernier âge. Plus généralement, l'écriture en aveugle du prisonnier, cherchant à se défendre dans l'ignorance d'une décrétale perdue, peut fournir une métaphore adéquate du caractère provisoire des déductions théologiques, qui ne prendront une forme définitive que lorsqu'une autorité aura finalement proclamé leur vérité. C'est en ce sens qu'on peut parler, comme je l'ai fait en introduction, d'une aimantation du savoir théologique par sa destination dogmatique

intelligi volo de malis. Et omnia in partem meliorem converto quantum in me est et postulo ut omnis legentes cum caritate faciant illud idem ad salutem suarum animarum, et ad laudem et gloriam Ihesu Christi et Virginis gloriose maxime et omnium sanctorum et maxime beati patris nostri Francisci et ecclesie sancte romane errorum omnium cognitricis et correctricis ».

⁷¹ Giraldus Odonis, *Logica*, Lambert M. De Rijk ed., Leiden, 1997, p. 347 : « probando ea elenchice, qui modus est pure logicus. »

⁷² Je me permets de renvoyer aux dernières pages de mon article à paraître, « Le métier de théologien selon Olivi. Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté », dans Catherine König-Pralong, Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani (éds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophie et théologie*, Berlin, De Gruyter (Scrinium Friburgense), 2010, p. 81-82.

II.

DISPUTES FRANCISCAINES

Les articles rassemblés dans cette section dessinent le trajet que pourrait suivre une histoire de l'ordre franciscain, centrée sur les tensions internes qui parcourent l'ordre depuis sa fondation.

Le premier texte, présenté à titre d'introduction générale, relève du genre particulier du dialogue interdisciplinaire. Il est issu d'une intervention lors d'une école d'été d'une groupe aixois de « philosophie économique » consacré au thème de la pauvreté. Dans ce cadre, j'ai tenté d'exposer de la façon la plus générale les enjeux du choix de la pauvreté par François et sa thématization par les théologiens des générations ultérieures, en insistant particulièrement sur l'interprétation olivienne de la pauvreté, pour des raisons qui ne sont pas uniquement liées à ma connaissance spéciale de ces textes. Il me semble en effet que l'originalité fondamentale d'Olivi est liée au fait que sa formation s'est intégralement déroulée dans des couvents de l'ordre des mineurs, au contact des derniers survivants de la première génération. C'est en ce sens qu'il a donné une explicitation du projet franciscain qui en fait ressortir toutes les implications. Les conflits provoqués par ses écrits ne s'expliquent pas autrement.

Le deuxième article proposé ici est une introduction d'ensemble aux écrits de frère Léon, tels qu'ils apparaissent dans la traduction collective des sources franciscaines réalisée sous la direction de Jacques Dalarun. Bien que j'ai rédigé seul ces quelques pages, elles représentent l'aboutissement d'une démarche collective, menée principalement en dialogue avec François Delmas-Goyon et Jacques Dalarun, sous le regard attentif, mais parfois interloqué de la vitesse à laquelle fusaient des hypothèses et leurs réfutations, des autres participants au séminaire qui a réuni les traducteurs de ces sources. Le texte présenté ici ne correspond pas exactement à la version publiée, puisque j'y ai incorporé quelques passages de l'introduction aux premiers chapitres de *l'Histoire des sept tribulations de l'ordre des frères mineurs* d'Ange Clareno qui concernent également l'histoire de la transmission textuelle des écrits de Léon.

Le texte suivant produira un contraste que j'espère saisissant. On y observera les us et coutumes des frères résidant au couvent florentin de Santa Croce. Leur mode de vie n'a plus grand rapport avec l'image que Léon transmettait de la vie vécue par François. Ces écrits étaient pourtant lu par certains frères, dont plusieurs ont précisément fréquenté Santa Croce.

Avant de retrouver ces groupes italiens, quelques générations plus tard, l'article suivant se déplace en Languedoc. Dans le cadre d'un colloque de Fanjeaux consacré à la question de l'« anticléricalisme », j'ai dû marquer mes distances pour évoquer un simple cas de « critique de l'Église ». Le principal apport de ce texte concerne la *Postilla super Danielelem* de Barthélemy Sicard, qui n'avait encore jamais attiré l'attention des chercheurs et qui ne l'a pas fait davantage depuis cette

date. Ce texte de 2003 est l'un des seuls que je n'ai pas laissé dans son état originel puisqu'il y avait lieu de corriger plusieurs petites imprécisions ou bévues. J'avais à l'époque l'espoir de présenter rapidement un article plus précis sur la tradition textuelle de cette œuvre importante, transmise par quatre manuscrits qui sont presque tous accompagnés d'extraits variés d'Olivi. Je n'ai malheureusement jamais trouvé le temps de m'y consacrer. On trouvera quelques détails supplémentaires sur Barthélemy, son lieu de naissance et sa carrière dans l'article consacré aux *studia* franciscains du Midi¹.

Le dernier texte de cette section revient en Italie, en suivant précisément le trajet suivi par quelques frères languedociens, après l'écrasement de leur mouvement en 1318. Cet article est né d'un examen critique d'un paragraphe du *Sexdequiloquium*, qui mentionne une réunion de cinq mille fraticelles au sud de Rome durant l'été 1352. Le seul effort de vérification de la plausibilité de cette information m'a conduit à remettre en cause ce que je pensais moi-même, comme la plupart des chercheurs, du mouvement des fraticelles. J'ai préféré retenir la désignation de « dissidents » pour tenter de neutraliser les connotations trop fortes que véhicule un terme polémique. De plus, comme on le verra, ce mouvement dissident appartient pleinement à l'histoire des familles franciscaines puisque certaines de ces branches y ont été officiellement réintégré au cours du XV^e siècle. Cet article a été rédigé très rapidement, il aurait besoin d'être complété et prolongé, notamment par un examen plus détaillé des relations de concurrence et d'imitation qui paraissent avoir existé entre les fraticelles et les premiers groupes de ce qui est ensuite devenu l'Observance franciscaine. Je compte revenir de façon détaillée sur cette histoire, en collaboration avec Antonio Montefusco.

¹ Voir plus haut, volume 2, p. 140.

XXIII

La pauvreté dans l'expérience et la réflexion franciscaines

(mars 2008)

À partir du X^e siècle, à intervalles plus ou moins réguliers, le christianisme latin a été traversé par de puissants mouvements de renouvellement interne dans lesquels la poursuite d'expériences religieuses neuves ou renouvelées doit être compris simultanément comme un révélateur et un moteur des transformations sociales, économiques et politiques en cours. La dynamique religieuse du christianisme est partie prenante de la dynamique occidentale ; même lorsqu'elle paraît fonctionner sur le mode du rejet, elle en approfondit en réalité les tendances profondes. L'effondrement des structures de pouvoir carolingiennes dans la partie occidentale de l'empire s'est accompagné d'une diffusion du monachisme bénédictin dont Cluny a constitué l'épicentre, mais non l'unique foyer. Cette poussée est elle-même inséparable de la réforme dite Grégorienne qui peut se décrire comme une prise de pouvoir par les moines dans l'Église et une transformation des structures ecclésiales sur le modèle monastique – l'imposition du célibat des prêtres étant l'un de ses traits les plus nets. Dès la fin du XI^e siècle, de nouvelles aspirations se font jour, qui se traduisent notamment par une multiplication d'expériences érémitiques. La formule cistercienne est celle qui a le mieux réussi à capter cette tendance, avec plus de 500 maisons affiliées à l'ordre en moins d'un siècle, souvent par incorporation de fondations préexistantes. Rarement la fuite hors du monde aura été aussi nettement l'occasion d'une action sur le monde. En adoptant comme traits distinctifs l'installation à l'écart des zones habitées, l'austérité liturgique et monumentale et l'insistance sur le travail manuel, avec toutefois le maintien d'une forte division sociale entre les moines d'origine noble et les convers non nobles, les abbés de Cîteaux, Clairvaux et de leurs multiples filiales sont rapidement devenus d'habiles « entrepreneurs sacrés », pour reprendre l'expression forgée par Constance Bouchard¹. À partir de la fin du XII^e siècle, la croissance urbaine et l'émergence d'une bourgeoisie marchande sont à l'origine de courants religieux qui tout à la fois épousent et contestent les traits les plus neufs de leur temps. Rejeté par les autorités ecclésiastiques dans le cas des pauvres de Lyon de Valdès, le projet d'une vie évangélique et pénitentielle incarné par François d'Assise a été non seulement accepté par la papauté, mais s'est trouvé être le courant religieux le plus puissant du XIII^e siècle, et aussi le plus tumultueux.

¹ Constance B. Bouchard, *Holy Entrepreneurs: Cisterians, Knights and Economic Exchange in Twelfth-Century Burgundy*, Ithaca (NY), 1991.

Les frères mineurs et plus généralement les ordres mendiants qui apparaissent au début de ce siècle présentent des caractères inédits qui semblent parfois monstrueux aux yeux de leurs contemporains ; pour ces raisons, leur expansion a souvent été contestée et combattue par le clergé séculier et ses partisans. Ils sont, en théorie du moins, ouverts sans distinction à tous les groupes sociaux. Plus scandaleux encore, ces religieux ne vivent pas enfermés dans des cloîtres mais circulent librement dans les villes où ils prêchent, attirent les foules qui viennent, en nombre croissant au fil du siècle, se faire confesser dans leurs églises et enterrer dans leurs cimetières. Comme l'avait bien senti Jacques Le Goff, la carte de leurs implantations est un bon marqueur du développement urbain², quoique la pratique érémitique soit demeurée vive, notamment en Italie centrale, dans les régions d'où est parti le mouvement franciscain. Dépourvus de possessions foncières, ces religieux sans monastères vivent pour l'essentiel de la mendicité, alors même qu'ils seraient en état de travailler ; c'est ce scandale qui alimente la polémique sur les « mendiants valides » à l'université de Paris dans les années 1250. Dans ce cadre, la marque distinctive des franciscains est de loger au cœur de la « perfection évangélique » qu'ils revendiquent le refus de toute forme de possession, individuelle ou collective. Ce refus de la propriété est une des principales clés de leur succès foudroyant auprès d'un monde urbain qui précisément s'engage dans la voie de l'accumulation. Pour paraphraser Pierre Clastres, on peut décrire cette focalisation sur la pauvreté du Christ au XIII^e siècle comme « le songe éveillé de la ville médiévale, inquiète de refuser une richesse qui la fascine »³.

Si la pauvreté évangélique a bien été la valeur centrale qui a fait la fortune des frères mineurs, les modalités par lesquelles ils l'ont exploitée témoignent d'un basculement rapide entre deux modèles. Le projet de François d'Assise était d'aller vers les pauvres et de se ranger parmi eux, pour les secourir mais plus encore pour se faire, volontairement, le dernier des humains. En l'espace de quelques décennies, les disciples de François ont privilégié le seul aspect volontaire de leur abdication de toute possession, en faisant passer dans l'ombre la question du souci des pauvres involontaires. Ce faisant, ils n'ont pas trahi l'intention du fondateur ; ils ont seulement tiré toutes les conséquences de la situation qu'il avait créée. Pour résumer ce trajet d'une formule, les franciscains ont prétendu capter à leur profit le prestige religieux de la pauvreté en négligeant sa réalité sociale. Toutes les querelles concernant la pauvreté franciscaine, qu'elles aient été internes à l'ordre ou qu'elles aient mis les frères aux prises avec leurs contradicteurs, ont tourné autour de ce paradoxe.

Pour aborder François d'Assise, il est nécessaire de commencer par dire un mot des sources qui le concernent⁴. La profusion des récits, produits rapidement après

² Jacques Le Goff, « Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale. Etat de l'enquête », *Annales ESC*, 25, 1970, p. 924-946.

³ On peut rappeler la citation exacte : « Cultures indiennes, cultures inquiètes de refuser un pouvoir qui les fascine : l'opulence du chef est le songe éveillé du groupe », Pierre Clastres, «Echange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne» (1962) in *La société contre l'Etat*, Paris, 1974, p. 42.

⁴ Comme introduction au problème des sources franciscaines, voir Jacques Dalarun, *La Malaventure de François d'Assise. Pour un usage historique des légendes franciscaines*, Paris, Cerf, 2002, et en dernier lieu, Id., « Plaidoyer pour l'histoire des textes. À propos de quelques sources franciscaines », *Journal des Savants*, juillet-décembre 2007, p. 319-358. Mon

son décès ou plus tardivement par des témoins directs, donne l'impression trompeuse d'une existence très bien documentée. En réalité, chacun de ces écrits de style hagiographique cherche à imposer une certaine vision du saint et correspond à une prise de position dans la situation politique de l'ordre au moment de sa rédaction. Face à ces témoignages qui doivent être utilisés avec précaution, il convient d'accorder une importance primordiale aux écrits de François et tout particulièrement à son *Testament*, dicté peu de temps avant sa mort, en 1226. C'est en partant de ce texte que je voudrais montrer par quel cheminement s'est imposé le choix de la pauvreté comme axe majeur de sa vocation religieuse, puis comme définition de l'identité de l'ordre qu'il a fondé.

Ce bref et intense récit autobiographique débute par un épisode qui marque le premier moment de la conversion. Avant de tourner définitivement le dos à la carrière qui lui était promise, le fils d'un riche marchand d'Assise, aux aspirations nobiliaires et chevaleresques, se mit au service des lépreux⁵ :

Le Seigneur me donna à moi, frère François, de commencer à faire ainsi pénitence : comme j'étais dans les péchés, il me semblait extrêmement amer de voir des lépreux. Et le Seigneur lui-même me conduisit parmi eux et je leur fis miséricorde. Et en m'en allant de chez eux, ce qui me semblait amer fut changé pour moi en douceur de l'âme et du corps ; et après cela, je ne restai que peu de temps et je sortis du siècle⁶.

Dans la *Légende des trois compagnons*, rédigée en 1244-1246 par un groupe des plus anciens frères, cet épisode est décomposé en deux moments : à la suite d'un baiser de paix échangé avec un lépreux rencontré sur la route près d'Assise, François aurait seulement apporté des aumônes à la léproserie⁷. D'autres indices fragmentaires suggèrent que cet engagement initial auprès des lépreux fut plus durable, l'expression « je leur fis miséricorde » devant plutôt être comprise au sens de : « je me mis quelque temps à leur service ». Il est en tout cas certain que, dans les premiers temps de la vie collective, telle fut l'une des principales activités des frères mineurs, bien que les légendes hagiographiques tendent à minorer ce fait⁸.

Dans les lignes suivantes du *Testament*, la phase de conversion personnelle avant la fondation d'une communauté religieuse n'est pas présentée à l'aide d'un

interprétation s'appuie largement sur les travaux de Giovanni Miccoli, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino, 1991, ainsi que sur les discussions menées avec Jacques Dalarun et François Delmas-Goyon dans le cadre d'un séminaire lié à la préparation d'une nouvelle traduction française des principales sources franciscaines, à paraître en 2009. La dernière biographie « scientifique », Raoul Manselli, *François d'Assise*, Paris, 2004, rédigée en 1979, n'est pas exempte de reproches, mais elle offre du moins un bon fil conducteur de la succession des épisodes.

⁵ Sur la situation des lépreux, voir François-Olivier Touati, *Maladie et société au Moyen Âge : la lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIVe siècle*, Bruxelles, 1998.

⁶ François d'Assise, *Première Règle* (1221), ch. 9, in Id., *Ecrits*, trad. Jean-François Godet, Paris, 1981, p. 141 (légèrement modifiée).

⁷ *Saint François d'Assise. Documents. Ecrits et premières biographies*, Théophile Desbonnets, Damien Vorreux éd., Paris, 1981, p. 813-814. Comme tous les autres récits qui traitent de la rencontre des lépreux, la *Légende des trois compagnons* ne fait que mettre de la chair autour du récit fait par le *Testament* à propos d'un épisode qu'aucun des « compagnons » n'a connu.

⁸ Voir *Compilatio Assisiensis, dagli scritti di fra Leone e Compagni su S. Francesco d'Assisi*, Marino Bigaroni éd., Assisi, 1992, § 9, p. 24 (= *Légende de Pérouse*, § 102, in *Documents*, p. 986) : dans les premiers temps de l'ordre, l'année de noviciat se passait au service des lépreux.

récit mais plutôt par une exposition de la foi singulière que François eut alors envers les églises et les prêtres. D'un point de vue biographique, ces considérations correspondent à la période où il s'attela à rénover l'église en ruine de Saint-Damien. Pris comme un tout, ce premier paragraphe présente les dispositions préalables du pénitent, avant qu'il n'attire à lui d'autres frères souhaitant partager son existence et que s'impose la décision de vivre, à la lettre, conformément à l'Évangile.

Toute la vie de François d'Assise peut se décrire comme une méditation en acte sur la question de l'Incarnation ; celle-ci me semble être déjà au centre de ses préoccupations initiales. La soumission et l'obéissance aux prêtres leur sont en effet dues « parce que dans ce siècle, je ne vois rien corporellement du très haut Fils de Dieu, sinon son très saint corps et son très saint sang qu'eux-mêmes reçoivent et qu'eux seuls administrent aux autres »⁹. L'importance accordée à la concentration du sacré dans les églises et à la médiation sacerdotale tient essentiellement à ce privilège de la communication sacramentelle du corps du Christ. La rencontre des lépreux peut également être lue dans la même lumière, comme un effet de sa compréhension instinctive de l'Incarnation. L'amour du Christ pour l'humanité s'étend à tous, mais il s'atteste au mieux chez les faibles et les déshérités dont Jésus a tenu la place en rejetant les honneurs terrestres et en allant à la défaite et au supplice ; par l'acte d'embrasser les plus méprisés et meurtris des humains, François a non seulement trouvé en eux l'image du Christ, mais plus encore, un moyen d'accès à sa vie sur terre. Dans l'épure du cheminement spirituel que présente le *Testament*, il n'y a pas lieu de rappeler des scènes qui, à l'inverse, sont dramatisées à loisir par les récits hagiographiques, tels que le rejet de l'héritage paternel, la renonciation aux richesses et la dénudation dans le palais de l'évêque d'Assise¹⁰ ; ce ne sont que les péripéties d'une « sortie du monde » qui peut toute entière être résumée dans l'acte initial d'inversion des valeurs sociales que constitue la rencontre des lépreux.

On peut aller plus loin encore et rapporter à ce même foyer l'une des facettes de François qui s'est le plus fortement imprimée dans l'imaginaire collectif. En donnant son fils unique pour sauver le monde, Dieu a montré que sa création avait une dignité propre et pouvait être aimée pour elle-même. Cette implication souterraine de l'Incarnation, longtemps contenue dans le christianisme antique et oriental, se déploie en ce début de deuxième millénaire chrétien. C'est elle qui conduit à la revalorisation de l'action dans le monde mentionnée plus haut¹¹. Bien qu'elle produise des effets considérables, elle est davantage traduite en actes qu'explicitement thématisée. Le coup de génie de François d'Assise a été de donner une figure tangible à cette nouvelle compréhension du Christ et à la signification de son passage terrestre. C'est à cela que tient le retentissement extraordinaire de ses gestes dans la société médiévale. La décision de se mettre dans les pas du Christ ne conduit pas seulement à « sortir du monde », selon une formule monastique traditionnelle, mais aussi à l'aimer, depuis une position qui

⁹ *Testament*, 10, in *Ecrits*, p. 207.

¹⁰ Sur ce point, voir en dernier lieu Damien Boquet, « Écrire et représenter la dénudation de François d'Assise au XIII^e siècle », à paraître in *Rives nord-méditerranéennes*, 30, 2008, p. 29-63.

¹¹ Marcel Gauchet voit en ce point l'axe majeur du tournant occidental du XI^e siècle, cf. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985, p. 115-117.

n'est pas tant caractérisée par l'extériorité que par l'infériorité radicale. Cette démarche implique des étapes habituelles de l'ascèse religieuse telles que l'humiliation et la mortification ; mais au lieu d'un rejet du monde, elle se prolonge dans un amour de toutes les créatures de Dieu, y compris les animaux, les plantes et les éléments. Ce trait, dont témoignent le *Cantique des créatures*¹² et de nombreux épisodes légendaires, s'exprime de façon plus ambivalente face aux humains qui sont tour à tour, ou simultanément, maudits et aimés, pour et malgré leurs péchés.

Pour bien saisir ce que cette trajectoire a d'exceptionnel, il faut insister sur une autre tension interne. L'obéissance est un maître mot des écrits de François, mais sa détermination à suivre une voie dont lui seul connaît la direction est tout aussi marquante. Les phrases qui suivent dans le *Testament* en offrent l'une des expressions les plus fortes :

Et après que le Seigneur m'eut donné des frères, personne ne me montrait ce que je devais faire, mais le Très-Haut lui-même me révéla que je devais vivre selon la forme du saint Évangile. Et moi je le fis écrire en peu de mots et simplement, et le seigneur pape me confirma.

Le *propositum* dont il est ici question, présenté à Innocent III en 1210, ne constitue que le noyau initial d'un texte qui a ensuite été retravaillé par François et les frères, jusqu'à son approbation définitive en 1223. La difficulté à formaliser le mode de vie de la fraternité primitive peut être exemplifiée par une scène célèbre, rapportée par plusieurs légendes, qui doit probablement être située lors du chapitre général de 1222. Une rédaction soumise l'année précédente ayant été rejetée par la papauté, un groupe de frères qui proposaient de s'inspirer de règles monastiques existantes demandèrent au cardinal Hugolin (futur pape Grégoire XI) d'intercéder auprès de François. Celui-ci, ayant entendu les conseils du prélat, l'entraîna devant l'assemblée des frères et parla ainsi :

Mes frères, mes frères, Dieu m'a appelé par la voie de la simplicité et m'a montré la voie de la simplicité. Je ne veux pas que vous me parliez de quelque Règle que ce soit, ni de saint Augustin, ni de saint Bernard, ni de saint Benoît. Et le Seigneur m'a dit qu'il voulait que je sois, moi, un nouveau fou dans le monde (*quod ego essem unus novellus pazzus in mundo*)¹³.

Cette dernière expression doit s'entendre en écho à la formule de saint Paul parlant de la folie de la croix (I Corinthiens 1,18-31), opposée à la sagesse mondaine des frères lettrés – dans un déplacement significatif qui s'oppose, non pas à un savoir profane, mais à l'usage de textes canoniques les plus respectables qui soient. L'épisode permet ainsi de saisir un point essentiel. Dans la tradition monastique, l'obéissance est avant tout conçue comme renoncement à sa volonté propre. Toutefois, ici, cette dérélition de la volonté ne conduit pas à s'en remettre à un supérieur humain, mais à Dieu lui-même. François agit selon la conscience qu'il a de ce que le Seigneur attend de lui, avec un entêtement aussi fort que sa volonté d'obéir est grande. Certes, on ne trouve dans ses propos et ses actes aucune remise en cause des structures ecclésiales. Son projet évangélique s'inscrit à l'intérieur de l'Église romaine, dans le respect des prêtres et des églises, qui offrent

¹² *Ecrits*, p. 342-344.

¹³ *Compilatio Assisiensis*, § 18, p. 56. Les italianismes de cette dernière expression offrent un indice fort d'authenticité.

l'unique accès sacramentel au Christ. Toutefois, la signification de ses actes est intrinsèquement porteuse d'une critique, puisqu'ils démontrent qu'aucune forme de vie instituée ne permettait de vivre intégralement selon l'Évangile. La voie choisie est celle d'une « sortie du monde », au sens d'un refus des valeurs terrestres ; pourtant, elle ne conduit pas à quitter le monde social pour entrer dans le cloître. On pourrait résumer cette démarche en parlant d'un choix d'habiter le monde sans jamais s'y installer, en menant parmi les hommes une vie itinérante et mendicante. Pour revenir à la suite du *Testament*, on peut y entendre ce projet exprimé avec la simplicité voulue :

Et ceux qui venaient pour recevoir cette vie, tout ce qu'ils pouvaient avoir, ils le donnaient aux pauvres ; et ils se contentaient d'une seule tunique, rapiécée au dedans et au dehors, avec une ceinture et des braies. Et nous ne voulions pas avoir plus.

Le refus de posséder quoi que ce soit, à commencer par des bâtiments propres et des terres, a donc été le principal marqueur de la vie des frères mineurs : pauvres parmi les pauvres, ils occupent au dernier rang de la société et de l'Église, dont ils ne veulent être que des hôtes de passage.

Les légendes hagiographiques sur François d'Assise rapportent de nombreux épisodes de sa compassion à l'égard des indigents. Le texte à présent connu sous le titre de *Compilation d'Assise* correspond pour l'essentiel aux souvenirs de frère Léon, secrétaire de François et témoin privilégié de ses dernières années. Rédigés tardivement, en 1244-1246, ces souvenirs mettent en avant les pratiques ascétiques du fondateur, dans une critique implicite de l'évolution suivie par l'ordre entre temps. Cette insistance conduit Léon à multiplier les récits de scènes dans lesquelles François donne ses habits à des pauvres, dans un potlatch de la dépossession. Le même geste recouvre plusieurs significations : outre l'accomplissement d'un devoir de charité chrétienne qui ne connaît pas de limites, on peut y lire une forme d'orgueil du dénuement volontaire. Un épisode remarquable le montre ainsi honteux de rencontrer sur la route un homme plus pauvre que lui, ce qu'il explique en ces termes au frère qui l'accompagne :

« C'est pour moi une grande honte de rencontrer quelqu'un qui soit plus pauvre que moi, alors que j'ai choisi la sainte pauvreté comme dame, pour qu'en elle soient mes délices et mes richesses spirituels et corporels ; et cette parole a retenti dans le monde entier, que je professe la pauvreté auprès de Dieu et des hommes. C'est pourquoi je dois me sentir honteux de rencontrer un homme qui soit plus pauvre que moi »¹⁴.

L'enjeu majeur de l'institutionnalisation de l'expérience collective a été de transformer des exigences aussi intenses en règle de vie pour une communauté dont les membres se sont rapidement comptés par milliers. Dans la plus ancienne rédaction conservée de la *Règle* (1221), le chapitre concernant les aumônes offre une bonne vision de ce qu'impliquait alors la pratique de la pauvreté. On y remarque encore des traces de la proximité des lépreux, dans une phrase qui est en revanche supprimée de la rédaction définitive :

Que tous les frères s'appliquent à suivre l'humilité et la pauvreté de notre Seigneur Jésus-Christ et qu'ils se rappellent que du monde entier, nous ne

¹⁴ *Compilatio Assisiensis*, § 113, p. 373.

devons rien avoir d'autre que ce que dit l'Apôtre : « Si nous avons des aliments et de quoi nous couvrir, nous en sommes contents » (I Tim 6,8). Et ils doivent se réjouir quand ils vivent parmi des personnes viles et méprisées, parmi des pauvres et des infirmes et des malades et des lépreux et des mendians le long du chemin. Et quand cela sera nécessaire, qu'ils aillent à l'aumône. Et qu'ils n'aient point honte et qu'ils se rappellent plutôt que notre Seigneur Jésus-Christ, le Fils du Dieu vivant et tout-puissant, rendit sa face comme une pierre très dure et n'a pas eu honte. Et il fut un pauvre et un hôte, et il vécut d'aumônes, lui et la bienheureuse Vierge et ses disciples.¹⁵

L'un des points les plus notables de ce paragraphe concerne la difficulté à partager l'état des mendians et à effacer la honte ressentie lorsqu'il faut s'abaisser à demander l'aumône. Comme leur appellation populaire le souligne, la mendicité est le caractère distinctif des nouveaux ordres religieux. Son exercice, imposé à tous les membres des communautés, ne va pourtant pas sans embarras, notamment pour des frères qui occupent les fonctions dirigeantes au sein de l'ordre, et qui ont fréquemment une origine sociale élevée. En guise de correction de supérieurs oublieux de leur devoir d'humilité, la pénitence la plus efficace consiste à leur rappeler l'obligation d'aller quêter de porte en porte (*ostiatim*) deux fois par an, comme l'impose par exemple au début du XIVe siècle un ministre général de l'ordre aux responsables des couvents de Toscane qui semblent avoir délégué cette tâche honteuse à leurs subordonnés¹⁶.

La mendicité n'est pas qu'un exercice spirituel ; elle met concrètement les frères mineurs en concurrence avec les pauvres qui en tirent leur subsistance. François d'Assise en avait conscience, comme le rappelle un autre souvenir de frère Léon :

Le bienheureux François répétait fréquemment ces paroles aux frères : « Je n'ai jamais été un voleur, pour ce qui est des aumônes, qui sont l'héritage des pauvres ; j'en ai toujours accepté moins qu'il ne me fallait, afin que les autres pauvres ne soient pas frustrés de leur part, car agir autrement serait un vol. »¹⁷

On peut également entendre cette remarque comme l'expression d'un respect global à leur égard, comparable toutes proportions gardées à celui dû aux prêtres, en raison de l'occasion de salut qu'ils fournissent aux chrétiens qui leur font l'aumône. Mais on doit aussi tenir compte des possibles sous-entendus polémiques de ce souvenir, rédigé à un moment où les ordres mendians sont accusés de prendre la part qui revient aux indigents.

En effet, la question de l'aumône est alors un thème dont la pertinence excède largement la seule situation franciscaine. On peut prendre à témoin Guillaume d'Auxerre, maître en théologie actif à Paris dans les années 1220, auteur de la première grande somme de théologie. Le traité de l'aumône inséré dans sa *Summa aurea* a l'intérêt d'offrir une ferme mise en perspective. La conclusion d'une

¹⁵ François d'Assise, *Première Règle* (1221), ch. 9, in Id., *Ecrits*, p. 141.

¹⁶ Geroldus Fusseneger, « Gunzalvus Hispanus, Minister generalis, visitat Provinciam Thusciae », *Archivum Franciscanum Historicum*, 45, 1952, p. 230. La thématique de la honte tient une place importante dans l'histoire de la pauvreté ; à partir de la fin du Moyen Age, les pratiques d'assistance distinguent les « pauvres honteux », membres de familles nobles ou bourgeoises destituées qui sont secourus sans avoir à mendier eux-mêmes, des « personnes misérables ».

¹⁷ *Compilatio Assisiensis*, § 15, p. 50.

discussion sur les bénéficiaires de l'aumône donne l'occasion de rappeler le sens et la vertu de cette pratique : elle est due « aux pauvres en qui est l'image de Dieu et la nôtre, et ce que nous leur donnons, d'une certaine manière, nous le donnons à Dieu, car ils sont l'image de Dieu et nous leur donnons en tant qu'ils sont tels »¹⁸. Cette définition a notamment le mérite de faire ressortir que les « pauvres » dont il est question ne sont pas tant conçus par les théologiens comme une classe sociale que comme une catégorie religieuse.

Comparant l'utilité respective du jeûne et de l'aumône, considérés comme les deux principaux moyens de rémission des péchés offerts aux chrétiens, Guillaume met en avant un bienfait supplémentaire inclus dans la seconde : « dans l'offrande de l'aumône, il y a une joie de l'esprit qui favorise la dévotion et contribue à augmenter la charité alors que, au contraire, les hommes sont habituellement plus tristes les jours de jeûne »¹⁹. Une qualité que l'on aurait pu penser typiquement franciscaine se révèle être une valeur plus largement partagée. En revanche, sur la question de l'abandon de la totalité de ses biens, Guillaume laisse apparaître des réserves à l'égard d'un mouvement dont il a déjà pu rencontrer des adeptes : donner tous ses biens aux pauvres sans avoir l'espoir d'obtenir par ailleurs les ressources nécessaires à la vie quotidienne serait un péché mortel, à moins d'avoir le projet d'entrer dans une institution monastique (*propositum intrandi claustrum*) qui assurera la subsistance du pénitent ; on peut alors considérer que ce dernier retient tout ce qui est nécessaire à sa survie et ne distribue pas ses biens de façon excessive. Abandonner sans réserve la totalité de son avoir pour ne se confier qu'à la seule providence quotidienne, comme la *Règle* franciscaine le réclame, serait donc tout sauf recommandable²⁰.

Guillaume d'Auxerre est également un auteur important sur un autre thème connexe qui nous intéresse directement. Il est en effet le premier maître parisien qui ait fait sien une doctrine élaborée par les canonistes de Bologne à la fin du XII^e siècle, visant à justifier le vol en cas d'extrême nécessité²¹. Guillaume rassemble les deux principales lignes argumentatives invoquées en ce sens. Le droit naturel qui régissait les rapports entre les humains avant la chute ne connaissait pas la division des propriétés ; celle-ci est un effet du péché originel qui a rendu les humains inquiets, égoïstes et méfiants. Dans les situations de nécessité extrême, lorsqu'il y a risque pour la survie individuelle, il est possible d'invoquer cette norme supérieure, à condition qu'il ne s'agisse que d'obtenir le strict nécessaire. Cette position a été largement reprise au cours du XIII^e siècle, notamment par les théologiens franciscains.

Ces pages de Guillaume d'Auxerre sont antérieures aux premières polémiques ouvertes contre les mendiants mais elles signalent déjà des réticences à accepter une forme de vie située entre le cloître et le monde des laïcs. Les premières salves furent tirées par le maître séculier Guillaume de Saint-Amour dans les années 1250, qui dénonça vigoureusement les religieux mendiants comme des « faux

¹⁸ Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea*, Jean Ribaillier éd., Paris-Grottaferrata, 1986, t. III-1, p. 446 : « Ex predictis patet quibus danda est elemosina, scilicet pauperibus in quibus est ymago Dei et nostra, et quod eis damus, quodam modo Deo damus, cum ipsi sint ymago Dei et eis demus, in quantum tales sunt. »

¹⁹ *Ibid.*, p. 440.

²⁰ *Ibid.*, p. 447-448.

²¹ Gilles Couvreur, *Les pauvres ont-ils des droits ? Recherches sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis la Concordia de Gratien (1140) jusqu'à Guillaume d'Auxerre*, Paris-Rome, 1961.

apôtres » annonciateurs de la fin des temps. La pratique de la mendicité par des hommes en état de travailler de leurs mains n'est qu'un des traits scandaleux au sein d'une dénonciation plus vaste de l'arrogance des mendiants qui paraissent agir de leur propre autorité, créant leurs propres traditions intellectuelles (notamment dans le domaine de l'exégèse biblique) et captant à leur profit des sources de revenus du clergé séculier. La défaite et l'exil infligés à Guillaume ne mirent pas fin à une hostilité qui refit surface avec Gérard d'Abbeville à la fin des années 1260, puis au début des années 1280, lorsque les maîtres séculiers s'allièrent à une protestation d'évêques français qui dénonçaient la permission accordée aux mendiants par le pape Martin IV d'exercer leurs activités pastorales sans avoir à demander d'autorisation. Avant même de devoir se justifier face à de telles attaques, les intellectuels franciscains engagèrent une réflexion sur leur propre situation, visant à préciser les implications de la Règle, ne serait-ce qu'afin de déterminer quels types de privilèges étaient compatibles avec leur statut. Parallèlement au travail d'élaboration normative qui culmina dans l'adoption de constitutions générales lors du chapitre général de Narbonne en 1260, les théologiens de l'ordre forgèrent progressivement un argumentaire qui a été justement étudié comme la définition progressive d'une « identité franciscaine »²².

Dans le vocabulaire des frères mineurs, humilité et pauvreté sont deux notions connexes qui se recoupent pour partie ; les premiers mots du chapitre des aumônes de la *Regula non bullata* cité plus haut en donnent un bon exemple. Au fil des traités apologétiques, on peut suivre une oscillation pour savoir laquelle des deux notions doit avoir le pas sur l'autre. Dans son commentaire de la *Règle*, au début des années 1240, Hugues de Digne glose ainsi le choix par François de se désigner, lui et ses compagnons, comme des « frères mineurs » :

Par ce nom, le saint a exprimé non seulement la pauvreté mais plus encore l'humilité dans laquelle il a voulu que vivent les frères, afin que, conformément à ce nom, eux et leur conduite soient les plus humbles. L'humilité est aussi étroitement associée à l'état de frère mineur que le nom, l'habit et le mode de vie prescrits par la règle, à tel point qu'un frère qui refuserait d'être humble ne serait en rien mineur.²³

Dans la décennie suivante, Bonaventure accepte la même primauté dans ses *Questions sur la perfection évangélique*, en faisant de l'humilité « la somme de toutes les perfections chrétiennes »²⁴ d'où dérivent les autres vertus. Pourtant, au cours de débats ultérieurs, un élève de Bonaventure qui se voulait fidèle à son maître a été conduit à renverser cet ordre de priorité. Dans ses propres *Questions sur la perfection évangélique*, rédigées en 1279, Pierre de Jean Olivi fait de la pauvreté la pierre angulaire de toute la vie franciscaine. Ces textes méritent que l'on s'y attarde, et pas uniquement en raison des polémiques qu'ils ont suscitées durant plusieurs décennies. Ils me semblent en effet offrir la conceptualisation la plus fine et la plus aiguë de l'expérience franciscaine²⁵.

²² Roberto Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1224-1279)*, Roma, ISIME, 1989 ; Id., *La povertà pensata*, Modena, 1999.

²³ David Flood, *Hugh of Digne's Rule Commentary*, Grottaferrata, 1979, p. 93.

²⁴ Bonaventura, *Opera omnia*, Quaracchi, 1891, t. 5, p. 199.

²⁵ David Burr, *Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus Pauper Controversy*, Philadelphia, 1989.

Plusieurs raisons permettent d'expliquer qu'un Languedocien, né plus de vingt ans après la mort de François d'Assise, ait été dans la meilleure position pour tirer toutes les conséquences théologiques de son message. Le recul, précisément, et le point d'appui offert par les travaux de ses prédécesseurs offrent deux explications possibles, mais le motif essentiel est à chercher ailleurs. Les premières générations d'intellectuels franciscains étaient composées d'universitaires venus à l'ordre alors qu'ils avaient déjà reçu leur première formation ; certains étaient maîtres en théologie, comme Alexandre de Hales, d'autres, jeunes étudiants comme Jean de Parme ou Bonaventure. En réalité, ce n'est que tardivement qu'accédèrent au premier plan des frères ayant pris l'habit dans leur jeunesse et intégralement formés dans le réseau des centres d'études franciscains. Reçu dans l'ordre vers 1260 à Béziers, à l'âge de douze ans, éduqué par des frères de la première ou de la deuxième génération, Olivi est l'un des premiers dont on peut dire que son profil intellectuel est intégralement franciscain ; dans le même temps, il est l'un des derniers qui ait grandi au contact de témoins directs de l'époque héroïque.

Le contexte et la position depuis laquelle il intervient doivent également être pris en compte. A la fin des années 1270, c'est pour se défendre de critiques qui provenaient désormais également de leurs anciens alliés dominicains que les responsables de l'ordre franciscain demandèrent au pape de préparer une nouvelle explication officielle de la *Règle* qui les mettrait à l'abri de leurs contradicteurs. Enseignant la théologie dans les écoles de l'ordre, sans avoir encore obtenu de diplômes universitaires, Olivi rédige ses *quaestiones* dans la crainte que la commission instituée par Nicolas III pour préparer la nouvelle bulle remette en cause des aspects du vœu de pauvreté essentiels à ses yeux. Il ne réclame pas un retour aux pratiques de la première fraternité franciscaine, mais seulement le maintien des normes fixées durant le généralat de Bonaventure, dans les années 1260. Ces menaces lui inspirent un plaidoyer particulièrement pénétrant.

Plus qu'un primat, la pauvreté volontaire constitue pour lui la valeur englobante qui résume l'engagement évangélique. Elle exprime à elle seule le sens de l'Incarnation et le paradoxe de l'inversion christique : c'est en renonçant radicalement à tout pouvoir terrestre sur les hommes et les choses que le Christ a montré que son royaume était d'une autre nature. Cette page mérite d'être lue attentivement :

Que cette très haute pauvreté est la plus conforme au Christ [...] la hauteur de son pouvoir le montre. Car cela eut été une grande indignité pour le Christ, seigneur (*dominus*) universel de toutes choses, de réclamer pour lui-même une seigneurie (*dominium*) propre sur quoi que ce soit, et surtout sur des biens temporels, et plus encore de la façon dont les hommes se les approprient. Cette pauvreté a mieux démontré le pouvoir universel du Christ que ne l'aurait fait quelque abondance de richesses humaines, car le vrai maître des biens temporels est celui qui les méprise et les foule aux pieds. Autrement, il n'est pas pleinement au-dessus d'eux. Si le Christ n'avait manifesté qu'il méprisait et dédaignait au plus haut point les choses, il n'aurait pas pleinement manifesté sa seigneurie la plus spirituelle qui transcende toute chose, même selon son humanité. Si le Christ avait eu quelque pouvoir et seigneurie temporelles, ce qu'il a fait de vertueux dans le monde aurait davantage été attribué au pouvoir des richesses qu'au pouvoir de sa divinité et sa sainteté. Lorsqu'il a accompli des miracles, étant le plus

pauvre qui soit, cela n'a pu être attribué à aucun pouvoir temporel, mais au seul pouvoir divin et spirituel.²⁶

La clarté du propos n'appelle guère de commentaires. Il faut toutefois préciser ce qu'implique la formule « même selon son humanité ». Le Christ-homme devait être le dernier des humains pour pouvoir accueillir la divinité et pointer vers elle. Sa parfaite pauvreté n'est pas l'effet d'un privilège découlant de son union à la nature divine, mais au contraire, un déploiement de la condition humaine dans ce qu'elle a de plus spirituel en elle, qui lui permet de communiquer avec le divin²⁷. La perfection évangélique a été vécue par le Christ dans son humanité, pour être donnée en modèle aux apôtres, comme une forme de vie dont François a opéré la rénovation et qu'il a ainsi rendu accessible et compréhensible à ses contemporains.

Il n'est pas exagéré d'affirmer que, dans ce passage et quelques autres, Olivi explicite la compréhension intuitive de l'Incarnation que François d'Assise a exprimé par ses actes, mieux qu'aucun autre théologien franciscain avant lui. A dire vrai, il est difficile de se défaire du sentiment qu'Olivi pense l'humanité du Christ au moyen de l'exemple fourni par François. Du reste, il en a lui-même la conscience historique et il en fait la théorie, puisque cette identité par rénovation est au cœur de sa théologie de l'histoire comme de son herméneutique biblique. Dans cette opération, la pauvreté est érigée en valeur théologique majeure. Comprise de la sorte, c'est d'elle dont découlent toutes les autres vertus, à commencer par l'humilité.

Cette interprétation de la pauvreté comme vertu s'oppose à la conception défendue par Thomas d'Aquin et les dominicains qui ne la perçoivent qu'en tant qu'instrument de perfection, et non pas comme une perfection en soi, et la rangent au plus bas niveau des trois vœux monastiques puisqu'elle ne concerne que le rapport aux biens matériels²⁸. Plus important encore, Olivi entre ici en conflit avec une tendance dominante dans l'ordre franciscain après le décès de Bonaventure (1274) et dont la bulle finalement émise par Nicolas III en août 1279, *Exiit qui seminat*, offre la traduction. La définition de la pauvreté franciscaine tend à se réduire à un statut juridique particulier des biens dont les frères mineurs n'auraient que le « simple usage de fait » (*simplex usus facti*) et sur lesquels la papauté exercerait pour eux le droit de propriété.

Pour le frère languedocien, le vœu de pauvreté ne saurait se limiter à la seule abdication de tout rapport de droit aux biens utilisés ; il doit en outre inclure un « usage pauvre » (*usus pauper*) de ces biens. Le rapport qui lie ces deux notions est comparé au lien entre la matière et la forme. À l'instar de la matière première, le seul renoncement à posséder serait confus, instable et vain s'il ne s'exerçait selon une intention de vivre pauvrement. Le vœu de pauvreté ne serait qu'une hypocrisie s'il pouvait s'accompagner d'un mode de vie luxueux, qui contredirait ce à quoi le peuple chrétien s'attend de la part des frères mineurs, ruinant ainsi la dimension

²⁶ Petrus Iohannis Olivi, *Quaestio de altissima paupertate (Quaestio de perfectione evangelica, 8)*, in Johannes Schlageter, *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Iohannis Olivi OFM. Die Frage nach der höchsten Armut*, Werl, 1989.

²⁷ Pour les mêmes motifs, Olivi s'oppose très fortement à l'idée d'une immaculée conception de Marie, qui ôterait tout mérite au consentement de la Vierge.

²⁸ Sur cette polémique, voir Marie-Thérèse d'Alverny, « Un adversaire de saint Thomas : Petrus Iohannis Olivi », in *St Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, 1974, t. 2, p. 179-218.

exemplaire de la perfection évangélique. De cet usage pauvre, Olivi ne prétend pas fixer les limites, si ce n'est comme une « latitude » d'agir de façon plus ou moins sévère, selon les circonstances et les possibilités de chacun. En dernier ressort, cette limite tient à la seule conscience que chaque frère a d'être ou non fidèle à sa vocation.

Cette description du vœu de pauvreté comme engagement indéterminé a constitué la principale cible des détracteurs de l'*usus pauper*. Soulignant le risque permanent de transgression que ferait courir une promesse dont les contours ne seraient pas définis à l'avance, ils mettent en avant une conception juridique plus formaliste du vœu qui cherche à ramener l'idéal évangélique à un nombre limité de prescriptions explicites. La bulle *Exiit qui seminat* allait déjà en ce sens. Elle a de surcroît été porteuse d'effets secondaires considérables, en reconnaissant que la Règle engageait à elle seule les frères sur une voie de perfection. A l'abri de cette protection pontificale, des aménagements avec les prescriptions de la Règle ont été facilités, en facilitant la gestion par des tiers d'opérations interdites aux frères. L'exemple des franciscains de Toscane montre une évolution saisissante dans les dernières décennies du XIII^e siècle et au début du XIV^e²⁹. Le premier point marquant concerne la fin de l'itinérance. Désormais, les franciscains ne quittent plus guère leur ville ou leur région natale ; le couvent franciscain devient avant tout une institution locale, dans laquelle les cadets de familles puissantes trouvent à exercer une forme d'influence dans la société urbaine, en reproduisant à l'intérieur de la maison religieuse la stratification sociale et les conflits politiques du monde qui les environne. Ils reçoivent, en tant que « pauvres du Christ », des legs qui leur permettent de bâtir des églises monumentales et bénéficient de dons à titre personnel de la part de leurs familles charnelles. Sous ces différents aspects, les franciscains ne se distinguent plus des autres religieux, et c'est là tout le problème. L'exemplarité de la vie évangélique n'est plus accessible qu'à travers l'image et la mémoire du saint fondateur, et non plus dans le mode de vie quotidien de ses disciples.

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'émergence du mouvement des Spirituels franciscains, dont Olivi a été l'un des principaux inspirateurs³⁰. Davantage qu'un courant radical cherchant à revenir au mode de vie de la communauté primitive, il incarne simplement une volonté de maintenir les pratiques définies du temps de Bonaventure. Persécutés en Italie centrale et en Languedoc, de façon plus intense à partir de la première décennie du XIV^e siècle, les protestations des Spirituels qui réclamaient de pouvoir observer la Règle telle qu'ils la comprenaient furent entendues par Clément V, à l'issue de long débats (1310-1312) achevés lors du concile de Vienne. Pourtant, faute d'une décision suffisamment énergique, le décès du pape permit aux supérieurs de reprendre la main. Avec l'élection de son successeur, Jean XXII, en 1316, ils obtinrent rapidement la punition de groupes qu'ils décrivaient comme rebelles. Pendant que l'inquisition sévissait contre les Spirituels et leur entourage laïc³¹, le souverain

²⁹ S. Piron, « Un couvent sous influence. Santa Croce autour de 1300 », à paraître dans Nicole Bériou, Jacques Chiffolleau (éds.), *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIIIe-XVe siècle)*, Lyon, 2009.

³⁰ Pour une vue d'ensemble, cf. David Burr, *The Spiritual Franciscans.. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, University Park (Penn.), 2003.

³¹ Louisa A. Burnham, *So Great a Light, So Great a Smoke: The Beguin Heretics of Languedoc*,

pontife a toutefois pris son temps avant de prononcer des condamnations doctrinales – en l'occurrence, celle du commentaire de l'Apocalypse d'Olivi qui fut déclaré hérétique en 1326³². Entre temps, le pape avait remis en question les deux principaux points d'appui de la pauvreté franciscaine. A la suite d'une très large consultation ouverte en 1322, le pape déclara qu'il était faux d'affirmer que le Christ et les apôtres n'avaient rien possédé en propre ou en commun et, avec un effet plus immédiat encore, il renonça au droit de propriété théorique que le saint Siège exerçait sur les biens utilisés par l'ordre³³. De la sorte, il avait mis fin à un privilège des frères mineurs qui, avec le temps, paraissait être devenu exorbitant et injustifié. Les dirigeants de l'ordre entrèrent après coup en conflit avec le pape, à la faveur de luttes politiques en Italie, en s'alliant avec l'empereur Louis de Bavière en 1328, mais leur dissidence ne suscita guère de soutien populaire. Plusieurs facteurs permettent d'expliquer le changement de climat, que ce soit le retournement de la conjoncture économique (les années 1310 marquent le début d'une dépression séculaire) ou d'autres transformations politiques et sociales (les monarchies et principautés territoriales se sont rapidement consolidées au tournant du siècle). La pauvreté du Christ avait cessé de fonctionner comme miroir d'une société. La normalisation opérée par Jean XXII a sonné le glas d'une époque³⁴.

Ithaca (N.Y.), 2008.

³² S. Piron, « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi : enquête dans les marges du Vatican », *Mélanges de l'École française de Rome- Moyen Âge*, 118-2, 2006, p. 313-373.

³³ En dernier lieu, Patrick Nold, *Pope John XXII and his Franciscan Cardinal. Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversy*, Oxford, 2003.

³⁴ Didier Lett, *Un procès de canonisation au Moyen Âge. Essai d'histoire sociale. Nicolas de Tolentino, 1325*, Paris, 2008, p. 85-100, montre qu'à cette date, la pauvreté n'est plus mise en avant comme vertu sanctifiante.

XXIV

Les écrits de frère Léon

(mai 2009)

Parmi les sources franciscaines, l'ensemble qui remonte, d'une façon ou d'une autre, à frère Léon, présente un caractère paradoxal. Ces textes ont une saveur distinctive, immédiatement perceptible. Ils rapportent, sans aucun ornement littéraire, des paroles ou des scènes exemplaires de la vie du saint, avec une économie de moyens qui leur procure une force d'évocation particulièrement saisissante. C'est un observateur des événements relatés que l'on entend, attentif à relever des détails concrets qui n'apparaissent pas dans des narrations plus grandioses. Cette proximité est réelle. Scribe et confesseur de François, Léon fut son plus proche compagnon dans les dernières années de sa vie. Il y aurait une grande part d'illusion à parler d'un portrait intime du saint ; il est du moins certain qu'aucun autre témoignage de première main n'est aussi riche de paroles rapportées et de scènes vécues. Mais le paradoxe est que ces écrits, reconnaissables à l'implication personnelle de leur auteur, n'ont été mis en forme qu'à une date tardive, si bien que leur attribution à Léon reste encore aujourd'hui sujette à caution. Le scribe de François n'a jamais produit une version achevée de ses « écrits » : il a été, sa vie durant, une fontaine à souvenirs, qui ont été mis en circulation par d'autres que lui.

Depuis plus d'un siècle, la question des écrits de Léon a fait l'objet de polémiques qui tiennent autant à des partis pris d'interprétation qu'à la découverte progressive des manuscrits les plus importants¹. La raison principale de la virulence des affrontements est que Léon témoigne avant tout des dernières années de la vie de François. Dans de nombreux épisodes, ayant abandonné la direction de l'Ordre, le fondateur jette un regard critique sur son évolution en rappelant la radicalité du mode de vie énoncé dans la Règle. La valeur accordée à ce

¹ On peut retracer ce débat en quelques mots : Paul Sabatier a bâti son portrait de François d'Assise en accordant une importance primordiale aux écrits de frère Léon, considérant le *Miroir de perfection majeur* comme un texte rédigé par Léon très peu de temps après la mort du fondateur. Ses adversaires ont fait valoir la composition tardive du *Miroir* (explicitement daté de 1318) pour minorer l'importance de ces écrits. La polémique a fait rage jusque dans les rangs des érudits mineurs : ainsi les critiques de Michel Bihl recouvrirent-elles d'un silence pesant la découverte par Ferdinand Delorme du manuscrit 1046 de Pérouse. Ce n'est qu'avec les travaux de Jacques Cambell, Sophronius Clasen, Théophile Desbonnets et Rosalind Brooke, dans les années 1967-1970, que les historiens ont définitivement admis que les souvenirs de Léon étaient une source essentielle de la *Vita secunda* de Thomas de Celano. On trouvera un récit détaillé dans E. PÁSZTOR, *Intentio beati Francisci. Il percorso difficile dell'Ordine francescano (secoli XIII-XIV)*, Rome, 2008, p. 325-335.

témoignage commande donc l'appréciation d'ensemble que l'on peut avoir de l'histoire franciscaine primitive. Ces polémiques ont inutilement embrouillé le dossier, en conduisant parfois à donner des éditions fautives². Sans y revenir davantage, il semble préférable de présenter l'état actuel de la discussion savante, afin de justifier les choix effectués par les éditeurs du présent volume et d'indiquer quelques pistes pour des recherches ultérieures. Pour aller en ce sens, la meilleure façon d'éclaircir la « question léonine » est de distinguer l'homme Léon et sa mémoire de ce qu'on sait, par des témoignages externes, de ses écrits ou de ses paroles, avant de considérer finalement les formes littéraires sous lesquelles ses souvenirs ont été conservés.

Léon, scribe, confesseur et gardien de la mémoire de François

Léon, que François appelle « petite brebis de Dieu »³ et dont il loue l'« innocence de colombe »⁴ dans différents récits des *Actes du bienheureux François*, Léon appartient lui-même à la légende. Des épisodes qui sont vraisemblablement de sa plume se retrouvent dans la *Vie* qui lui est consacrée, insérée dans la *Chronique des vingt-quatre généraux*⁵. Cette apparente confusion entre les fonctions d'acteur et d'auteur peut contribuer à jeter un doute sur sa production littéraire. Son passage terrestre est pourtant bien attesté⁶, notamment par des traces écrites précieusement conservées. Léon a en effet été le seul, parmi les proches ou les correspondants de François, qui ait pris soin de conserver des documents écrits de la main du saint. Le plus célèbre est un autographe des *Louanges de Dieu* au dos duquel François écrivit la *Bénédiction à frère Léon* et que l'intéressé conserva comme une relique, avant de le léguer aux Pauvres Dames de Saint-Damien après la mort de Claire⁷. Le goût pour la possession et la conservation de documents écrits fait écho à la fonction de scribe tenue par Léon, elle aussi bien attestée. Ainsi la plus belle des pièces retenues dans les *Écrits de François* au titre des « œuvres dictées », le récit de la *Vraie joie*, s'ouvre-t-elle sur la célèbre formule : « Frère Léon, écris⁸ ! »

² Un des cas les plus flagrants est celui de l'édition de la collection dite des *Verba sancti Francisci* par L. LEMMENS, *Documenta antiqua franciscana*, Rome, 1901-1902. Le travail collectif accompli lors de la préparation des présentes traductions donnera lieu à une étude d'ensemble sur la transmission du corpus des écrits de frère Léon.

³ Actus 7 5 et 9 54.

⁴ Actus 8 4, 38 1 et 39 1.

⁵ [ARNAUD DE SARRANT], *Chronica generalium ministrorum ordinis fratrum minorum* (désormais C24), dans *Chronica XXIV generalium Ordinis minorum cum pluribus appendicibus inter quas excellit hucusque ineditus Liber de laudibus S. Francisci fr. Bernardi a Bessa*, Quaracchi, coll. « Analecta franciscana », n° 3, 1897, p. 65-74.

⁶ D'après deux historiens mineurs actifs au début du XIV^e siècle (Paulin de Venise et François Bartoli), il aurait été originaire de Viterbe ou de sa région. La date de son entrée dans l'Ordre est parfois fixée à 1215, mais il n'y a pas de traces indiscutables de sa présence auprès de François avant la rédaction de la Règle *bullata* en 1223. De tous les portraits de Léon, le plus évocateur est encore celui de P. SABATIER, *Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima auctore fratre Leone*, Paris, 1898, p. LXII-LXXXV.

⁷ A. BARTOLI LANGELI, *Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone*, Turnhout, 2000. Le second et dernier autographe de François est le *Billet à frère Léon*, au sujet duquel voir en dernier lieu J. DALARUN, « *Sicut mater*. Une relecture du billet de François d'Assise à frère Léon », *Le Moyen Âge*, 113, 2007, p. 639-668.

⁸ Le récit est conservé en deux versions, VJ et Actus 7. Léon a probablement joué un rôle dans la

Outre les rubriques ajoutées par Léon autour de la Bénédiction, un autre document remarquable, écrit de la main du compagnon, a été exploité par Attilio Bartoli Langeli. Dans le Bréviaire de François, grâce auquel ses compagnons lui lisaient l'office durant les derniers mois de sa vie, Léon ajouta différentes notes au fil des années, notamment pour inscrire dans le calendrier le jour du décès de deux autres compagnons des derniers mois de François, Ange et Rufin. Mais c'est une autre main qui ajoute, à la date du 13 novembre, vingt-deux ans jour pour jour après celle d'Ange, l'indication de la mort de Léon lui-même⁹. La marge, rognée, ne permet pas de lire le millésime, mais la *Chronique des vingt-quatre généraux* assure qu'il s'agit de l'année 1271.

Plusieurs références ultérieures présentent également Léon comme confesseur de François¹⁰ et cette fonction tient une part qu'il ne faut pas négliger dans sa connaissance des intentions du fondateur. Dans un recueil d'*exempla*, on l'entend rapporter lui-même les reproches que lui adressait François lorsque, prêtre inexpérimenté, il faisait trop durer l'office¹¹. Il est possible qu'après avoir abandonné la direction de l'Ordre, François ait choisi pour confesseur le plus jeune de ses frères ayant accédé à la prêtrise. Passé 1226, plusieurs témoignages montrent la proximité de Léon avec Claire – il est présent à son décès et témoigne lors de son procès de canonisation. Mais la plupart des traces conservées sont relatives à des frères qui viennent interroger sa mémoire, en particulier sur des points sensibles tels que l'Indulgence de la Portioncule et les stigmates¹². Les plus importantes de ces visites sont celles que lui fit Conrad d'Offida vers la fin de sa vie¹³. Conrad fut à son tour l'informateur de Pierre de Jean Olivi et d'Ubertin de Casale¹⁴. Il mit en circulation des textes recueillis lors de ces rencontres ou reçus sous forme de lettres de la part de Léon ; l'ensemble qu'on désigne comme les *Verba fratris Conradi* (« Les paroles de frère Conrad ») est, pour une part au moins, authentiquement léonin, mais issu par transmission orale d'un Léon très tardif¹⁵.

transmission des écrits de François, qu'il était le mieux placé pour rassembler ; voir L. PELLEGRINI, « La trasmissione degli scritti di frate Francesco. Sulle tracce della tradizione manoscritta », dans FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, Padoue, 2002, p. 39-72.

⁹ A. BARTOLI LANGELI, *Gli autografi*, p. 92-93.

¹⁰ Voir PIERRE DE JEAN OLIVI, *Lectura super Apocalipsim*, VII, 13 : « confesseur et compagnon du bienheureux François ».

¹¹ Voir L. OLIGER, « Liber exemplorum fr. Minorum saec. XIII (Vatic. Ottob. lat. 522) », *Antonianum*, 2, 1927, p. 39-240 ; TM 28a, *exemplum* 70.

¹² A. BARTOLI LANGELI, *Gli autografi*, p. 96-97, fournit la liste complète de ces témoignages.

¹³ Voir C24, p. 428 : « Et peu avant la mort de frère Léon, saint François lui apparut, disant à frère Conrad d'aller voir frère Léon, qui demeurait alors à Sainte-Marie-de-la-Portioncule, et de s'enquérir auprès de lui des paroles et de la vie du saint père François. Comme ils firent cela, [Conrad et son compagnon Jean] entendirent tous deux de ce frère Léon de grandes choses concernant le bienheureux François. »

¹⁴ Voir UBERTIN DE CASALE, *Arbor vitae crucifixae Iesu*, Venise, 1485, col. 433b : « J'ai entendu plusieurs fois le saint homme frère Conrad dire que toutes les choses précédentes – et bien d'autres et de plus grandes encore –, il les avait entendues du saint frère Léon et des saints pères frère Massée et frère Cesolo, et de plusieurs autres compagnons du saint homme. »

¹⁵ VC 3 mentionne une lettre de Léon à Conrad, mais le récit qui est donné correspond à une réécriture par Conrad à l'issue d'une rencontre ultérieure. Nos résultats rejoignent les intuitions exprimées par P. SABATIER, *Speculum perfectionis* (1898), p. LXXX : « Tous ces textes, ou à peu près tous, sont authentiques, mais pour les comprendre et en tirer de justes conclusions, il faut rattacher chacun d'eux à la période de la vie de frère Léon durant laquelle ils ont été composés. »

Il faut donc tenir compte de la durée de cette vie d'homme : Léon a été, dans sa jeunesse, un témoin privilégié des dernières années de la vie de François. Mais il lui a survécu quarante-cinq ans, restant fidèle au mode de vie primitif¹⁶ et vivant principalement dans des ermitages. Au fil des années, la mémoire de Léon s'est inséparablement mêlée d'un jugement sur les transformations de l'Ordre. En outre, le dialogue entre le fondateur et son scribe ne s'est pas arrêté à la mort du premier ; il s'est poursuivi par des apparitions de François à Léon qui eurent, pour le scribe, une réalité tout aussi forte que ses souvenirs, sinon plus puissante encore¹⁷.

À la recherche des « rouleaux » de frère Léon

Léon est le premier signataire de la Lettre de Greccio, envoyée par les trois compagnons des derniers jours de François vivant encore en 1246 (Bernard de Quintavalle était déjà mort à cette date). On connaît la difficulté : la lettre annonce l'envoi de « quelques fleurs » destinées à orner de nouvelles légendes, mais elle est toujours associée dans les manuscrits à un récit en forme de légende qui est appelé, du fait cette proximité, *Légende des trois compagnons*. Théophile Desbonnets a levé toutes les interrogations en montrant que la lettre accompagnait un « paquet », qui contenait aussi bien un florilège que ladite légende¹⁸. Le principal destinataire, Thomas de Celano, en a reproduit la structure dans son *Mémorial* (partie *Vita secunda*) de 1247, en faisant suivre un court récit de la vie de François, fondé sur la *Légende dite des trois compagnons*, de multiples épisodes illustrant les vertus et les mérites de François. La principale question qui demeure porte sur le contenu exact du « paquet » et les moyens, pour la recherche historique, de l'approcher.

Il faut tout d'abord noter qu'une tradition abondante attribuée à Léon – et le plus souvent à lui seul – la rédaction de textes sur François qui paraissent correspondre aux « fleurs » de Greccio¹⁹. La plus ancienne mention est due à Francesco Venimbeni de Fabriano, alors novice, qui recueillit en 1267 le témoignage de Léon sur l'Indulgence de la Portioncule et dit avoir alors lu ses écrits « sur les paroles et la vie » de François²⁰. Ces mentions apportent aussi des précisions quant à la forme

¹⁶ Ubertain dit avoir rencontré des compagnons survivants qui portaient encore des habits rapiécés ; voir UBERTIN DE CASALE, *Sanctitas vestra*, éd. F. Ehrle, *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 2, 1886, p. 56 : « C'est ainsi que le bienheureux François l'observa jusqu'à sa mort, de même que de nombreux compagnons après sa mort, si bien que moi qui écris, j'ai vu il y a environ trente ans quelques-uns des compagnons survivants observer à la lettre ce point concernant le rapiéçage des habits en toile de sac. » Puisque ce texte date de 1311, le seul compagnon qu'Ubertain a pu rencontrer près de trente ans auparavant est frère Massée de Marignano, qui vécut jusqu'en 1280.

¹⁷ Le texte le plus net en ce sens est Actus 38, qui rapporte que Léon voyait et entendait François « fréquemment s'entretenir avec le Christ, la bienheureuse Vierge et les anges ».

¹⁸ Sur ce débat, voir plus haut l'introduction à 3S.

¹⁹ Les mentions des écrits de Léon par des auteurs ultérieurs ont été relevées par S. CLASEN, *Legenda antiqua S. Francisci. Untersuchung über die nachbonaventurianischen Franziskusquellen, Legenda trium sociorum, Speculum perfectionis, Actus B. Francisci et sociorum eius und verwandtes Schriftum*, Leyde, coll. « Studia et documenta franciscana », n° 5, 1967, p. 234-249, et étudiées par E. PÁSZTOR, « Frate Leone testimone di san Francesco », *Collectanea franciscana*, 50, 1980, p. 35-84, repris in EAD., *Francesco d'Assisi e la « questione franciscana »*, Assise, 2000, p. 149-206.

²⁰ G. PAGNANI, « Frammenti della Cronaca del B. Francesco Venimbeni da Fabriano († 1322) », *Archivum franciscanum historicum*, 52, 1959, p. 151-177, voir p. 171 : « ... dans les écrits de frère Léon, un des compagnons de saint François, lequel frère Léon j'ai moi-même vu et dont j'ai

de ces écrits : Pierre de Jean Olivi cite, dans un texte écrit à Florence en 1288, des « fiches » (« *cedulae* ») de Léon²¹. Ubertain de Casale, dans l'*Arbre de la vie crucifiée de Jésus* rédigé à l'Alverne pendant l'été 1305, parle de « rouleaux » autographes qui auraient été déposés « au monastère Sainte-Claire » – sans doute à l'occasion du legs des autres documents précieux de Léon –, mais qui en auraient été soustraits et, pour partie, perdus²². Cinq ans plus tard, dans un document présenté devant le pape Clément V, il parle à nouveau de « fiches », ce qui permet de comprendre que les rouleaux étaient composés de fiches de parchemin cousues ensemble²³.

Dans ces trois cas, les passages cités proviennent exclusivement de deux collections de taille réduite, connues sous les titres d'*Intention de la Règle* (*Intentio Regulae*, désormais IR) et des *Paroles de saint François* (*Verba sancti Francisci*, désormais VF). Ces deux ensembles sont préservés et explicitement attribués à frère Léon dans un unique manuscrit²⁴. Ubertain signale qu'il avait eu accès à ces textes par l'intermédiaire de Conrad d'Offida²⁵. C'est peut-être à ce dernier, ou à son entourage, qu'il faut attribuer la sélection des épisodes composant ces deux collections et la rédaction de leurs rubriques²⁶. Le contexte de la seconde moitié des années 1270 semble propice à une telle diffusion. À l'époque du concile de Lyon (1274) et dans les années suivantes, principalement dans la Marche d'Ancône, certains frères vivaient dans la crainte qu'une « déclaration » papale au sujet de la Règle vienne prochainement en modifier la substance²⁷. Les deux collections peuvent être lues en ce sens, puisque l'*Intention de la Règle* se présente comme « sa véridique explication » (« *ipsius vera declaratio* ») et que les textes rassemblés en VF soulignent que la Règle a été transmise à François par révélation divine.

lu les écrits qu'il a rassemblés au sujet des paroles et de la vie de notre très saint père François ».

- ²¹ PIERRE DE JEAN OLIVI, *Expositio super regulam*, éd. D. Flood, Wiesbaden, 1972, p. 189 : « et dans les fiches de frère Léon, qu'il a écrites à propos de ce qu'il vu et entendu de notre père, en tant que son compagnon particulier ».
- ²² UBERTIN DE CASALE, *Arbor vitae...*, col. 445a : « Et l'on dit que cela est contenu dans certains rouleaux écrits de sa main, qu'il a confié au monastère Sainte-Claire, pour y être gardés pour la mémoire future. [...] Avec beaucoup de douleur, j'ai appris que ces rouleaux avaient été soustraits et peut-être perdus, surtout pour certains d'entre eux. ».
- ²³ UBERTIN DE CASALE, *Sanctitas vestra*, p. 3 : « j'ai cité les paroles et les faits du bienheureux François, tels qu'ils sont parfois dans la *Légende* et tels que je les ai entendus des compagnons du saint père et lus dans les fiches de frère Léon de sainte mémoire, écrites de sa main, comme il l'avait entendu de la bouche du bienheureux François. »
- ²⁴ Le codex de Rome, Collegio Sant'Isidoro, 1/73, a été acheté en 1429 par un frère mineur à un juif de Rimini. La datation du volume n'est pas assurée, mais elle pourrait remonter au milieu du XIV^e siècle. Sur son contenu, voir E. PÁSZTOR, « Il manoscritto isidoriano 1/73 e gli scritti leonini su S. Francesco », *Cultura e società nell'Italia medievale. Studi per Paolo Brezzi*, Rome, 1988, p. 635-663, repris in EAD., *Francesco d'Assisi...*, p. 207-242.
- ²⁵ Voir UBERTIN DE CASALE, *Arbor vitae...*, col. 445a : « En effet, ce qui suit vient du saint frère Conrad, tel qu'il l'a entendu de vive voix du saint frère Léon. » Cette formule introduit une citation de VF.
- ²⁶ Voir VF Prol : « Un compagnon du bienheureux François, à savoir frère Léon, qui fut un homme d'une vraie simplicité et sainteté, a écrit ces paroles, qui exposent parfaitement et manifestent sincèrement et fidèlement l'intention et le sens de la Règle même. » IR Prol : « Intention de la Règle de notre très saint père François, le vrai exposé de celle-ci qu'écrivit frère Léon, son compagnon. »
- ²⁷ Voir D. BURR, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Francis of Assisi*, University Park, 2001, p. 43-45.

Dans le manuscrit où ils s'enchaînent, IR et VF sont suivis d'une plus longue compilation, qui est également introduite par une rubrique : « Au nom du Seigneur, ici commence le Miroir de perfection de la Règle et profession, de la vie et vocation du vrai frère mineur, selon la volonté du Christ et l'intention de saint François, composé à partir de certains passages retrouvés dans les écrits du saint frère Léon, compagnon de saint François, et des autres compagnons, qui ne sont pas dans la légende commune. Dans lequel Miroir brille d'une certaine façon la perfection de la vie du bienheureux François²⁸. » Ce texte est connu comme *Miroir de perfection mineur* (désormais SPm), par opposition à un homonyme plus étendu dont la composition est explicitement datée de 1318. Outre leur voisinage dans le même manuscrit, on peut noter que SPm évite de reproduire les passages présents en IR et VF, ce qui pourrait être le signe d'une complémentarité voulue entre ces collections²⁹.

Dans l'ensemble, SPm est d'une qualité textuelle supérieure à la plupart des compilations léonines ultérieures, peut-être du fait qu'il a été copié directement à partir des rouleaux autographes de Léon. Cependant, cette collection opère une sélection dans le matériau léonin dont le compilateur devait disposer, et abrège souvent les épisodes qu'elle rapporte, en recourant parfois à la paraphrase. Ce témoin de qualité n'est donc pas assez complet pour qu'on puisse le choisir comme base d'une traduction des écrits de Léon. La mention, dans sa rubrique, des autres compagnons aux côtés de Léon le distingue des textes diffusés par Conrad d'Offida. Il est néanmoins possible que sa composition remonte, elle aussi, aux années 1270. En 1276, dix ans après la destruction des anciennes légendes, le chapitre général de Padoue avait demandé qu'une enquête fasse resurgir des témoignages oubliés ainsi que les écrits de François. Le fait que le dernier paragraphe de SPm ajoute aux matériaux de Léon deux des *Admonitions* témoigne précisément de ce double souci. Mais cet argument est de convenance, et rien ne garantit que la compilation ne soit pas plus tardive et ne remonte pas, quelques décennies plus tard, au moment où les rouleaux de Léon furent retrouvés.

Alors qu'en 1310, il ne citait encore que les textes connus par l'intermédiaire de Conrad, au printemps 1311, de retour en Provence devant Clément V, Ubertain affirme désormais avoir en sa possession les fameux rouleaux et déclare qu'il en existerait une copie dans la bibliothèque (« *armarium* ») du couvent d'Assise³⁰. Il cite effectivement, à ce moment seulement, un passage qui n'appartient ni à IR ni à VF³¹. C'est – il faut le noter – la dernière fois qu'il sera question des autographes de Léon. À l'issue du concile de Vienne, espérant vainement rétablir la concorde entre les parties de l'Ordre qui s'étaient affrontées pendant deux ans devant des commissions cardinalices, Clément V ordonna que tous les matériaux déposés devant lui au cours des débats fussent détruits. Peut-être est-ce à cette occasion que furent irrémédiablement perdus les rouleaux de Léon, qu'Ubertain avait produit à

²⁸ SPm Prol. La légende commune est celle de Bonaventure.

²⁹ IR 1 correspond à CA 101, mais omet un passage qui est reproduit en SPm 6. Dans le seul bref épisode pour lequel il y a chevauchement, SPm 7 contient une phrase absente d'IR 2.

³⁰ SBERTIN DE CASALE, *Declaratio*, éd. F. Ehrle, *Archiv für Literatur- und Kirchen-Geschichte des Mittelalters*, 2, p. 168 : « ... par ses paroles expresses qui ont été solennellement écrites par son compagnon, le saint homme Léon, tant du commandement du saint père que par dévotion de la part desdits frères, dans un livre qui se trouve dans l'armoire des frères d'Assise et dans ses rouleaux que j'ai avec moi, écrits de la main de ce même frère Léon ».

³¹ *Ibid.*, p. 174, citant un passage de CA 56.

l'appui de ses critiques des manquements à l'observance de la Règle dans les couvents italiens³².

L'aller-retour d'Ubertin entre la vallée du Rhône et l'Ombrie durant l'hiver 1310-1311 lui a-t-il permis de commanditer une copie ou celle-ci préexistait-elle à son voyage ? Il existe en tout cas un manuscrit correspondant à cette description, produit dans les mêmes mois, dont une section forme à présent le codex 1046 de la Biblioteca comunale Augusta de Pérouse³³. Du fait de son lieu de conservation, on a parlé d'une *Légende de Pérouse* avant que ne s'impose la désignation de *Compilation d'Assise* (désormais CA), d'après la ville où elle fut produite. Forte de cent vingt épisodes, dont vingt-deux sont littéralement repris de la *Vita secunda* de Thomas de Celano, cette collection est le plus vaste recueil qui ait été produit à partir des rouleaux de Léon. Certaines défaillances textuelles, qui ne se retrouvent pas dans d'autres témoins, indiquent que ce texte dépend d'un intermédiaire, sans doute du manuscrit sur lequel ont été mis au propre les rouleaux de Léon. Ce manuscrit aujourd'hui perdu, produit à Assise peu avant 1310, serait donc la source de toute la tradition ultérieure des écrits de Léon. La *Compilation d'Assise* étant le témoin le plus proche de ce modèle et le plus complet, c'est elle qui a été choisie pour donner une traduction de référence des écrits de frère Léon.

Quelques années plus tard, à Sainte-Marie-de-la-Portioncule, les mêmes matériaux furent soumis à un remaniement important. Un *Miroir de perfection de l'état des Frères mineurs* (*Speculum perfectionis*, désormais SP), composé de cent vingt-quatre épisodes englobe la presque totalité des matériaux transmis par la *Compilation d'Assise*. Ils sont cette fois classés selon un plan thématique, en douze grands chapitres. La plupart des épisodes y sont transmis avec d'importantes retouches de détail, qui visent tantôt à corriger les maladresses stylistiques de Léon, tantôt à lui apporter des précisions. Le texte porte comme date d'achèvement le 11 mai 1318 – année qu'il faut corriger en 1317³⁴. C'est dans cette mise en forme que les « quelques fleurs » de 1246 connurent leur plus grande diffusion. Les nombreux manuscrits qui le contiennent (vingt-six connus à ce jour) associent fréquemment le *Miroir de perfection majeur* à la *Légende des trois compagnons*, reconstituant en quelque sorte, de façon imprévue, le contenu du paquet de Greccio³⁵.

Identification des écrits de Léon

Le long parcours qui conduit de la production initiale des fiches de Léon à leur conservation dans un état stable est la principale raison de la méfiance des historiens à l'égard de ces textes. Pourtant, les règles de la critique d'attribution ne devraient laisser place à aucun doute. L'abondance des mentions d'auteur, confortées par des références à un témoin autographe, pourraient faire pâlir de

³² S. PIRON, « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi : enquête dans les marges du Vatican », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 118, 2006, p. 313-373, en particulier p. 348, note 221.

³³ Voir la description du manuscrit ci-dessous, dans l'introduction à la *Compilation d'Assise*.

³⁴ La date indiquée sur le manuscrit est celle du 13 mai 1318, mais comme l'auteur donne quelques lignes plus haut la date de la mort de François en style pisan (qui fait débiter l'année au 25 mars de l'an précédent par rapport à notre calendrier), sans doute faut-il corriger en 1317.

³⁵ Voir J. DALARUN, « Plaidoyer pour l'histoire des textes. À propos de quelques sources franciscaines », *Journal des savants*, 2007, p. 319-358.

jalousie la plupart des écrivains médiévaux dont l'activité est rarement aussi bien attestée. Ces indices assurent que Léon a écrit de sa main le contenu des fameux rouleaux qu'Ubertain a eus en sa possession. La pluralité des témoins permet en outre de garantir que les textes mis en circulation précocement par Conrad d'Offida ne contenaient aucune interpolation. C'est là ce qui distingue les « écrits » de Léon d'une tradition orale multiple, mise en forme par d'autres que lui, dont les *Verba fratris Conradi* fournissent l'exemple le plus net.

La question qui demeure ouverte concerne donc la seule datation des différentes strates de textes réunis dans les rouleaux. Parmi les critères disponibles, le premier est l'utilisation par Thomas de Celano des matériaux fournis en 1246. Ce remploi n'est pas toujours un critère suffisant, car des épisodes transmis au rédacteur du *Mémorial* ont pu être volontairement laissés de côté. Néanmoins, leur reprise est un marqueur indubitable de l'ancienneté de ces récits. Les nombreux cas où l'on possède deux rédactions parallèles permettent en outre d'observer le travail que l'auteur Thomas fait subir aux fiches qu'il avait sous les yeux. Le style de Léon est d'une très grande simplicité. Son latin rudimentaire est chargé de répétitions et d'usages parfois embarrassés de la syntaxe. L'emploi répété de la conjonction emphatique « d'autant que » (« *maxime quia* »)³⁶ ou du marqueur temporel vague « à une époque » (« *quodam tempore* »)³⁷ peuvent être pris comme des signatures stylistiques involontaires. Autre lourdeur, l'expression « de l'un et l'autre homme » (« *utriusque hominis* ») pour désigner des sentiments à la fois spirituels et extérieurs, revient huit fois³⁸. Quelques italianismes apparaissent, le plus souvent mis dans la bouche de François³⁹. Plutôt que d'un « Ordre » des Frères mineurs, Léon prend soin de parler d'une « religion »⁴⁰.

Le trait littéraire le plus notable de ces textes est la célèbre formule d'authentification qui revient plus de quinze fois : « nous qui avons été avec lui, nous rendons témoignage⁴¹ ». Il faut entendre dans cette clause, inspirée des épîtres de Pierre et de Jean, la valeur d'une déclaration juridique garantissant la présence des témoins lors des actions et paroles rapportées. Ce faisant, il n'y a pas lieu de prêter à ces scènes une exactitude photographique : elles ne reproduisent fidèlement, plus de vingt ans après les faits, que la façon dont ceux-ci se sont imprimés dans la mémoire des témoins. L'usage du pluriel est habituellement compris comme une signature conjointe des trois compagnons ; en réalité, dans

³⁶ L'expression apparaît quarante-quatre fois dans les épisodes 50-120 et une seule fois dans les épisodes 1-22, ce qui peut éventuellement être considéré comme signe d'un écart entre deux strates de rédaction. Par contraste, on notera que l'expression n'est jamais employée par Thomas de Celano ou Bonaventure et qu'elle apparaît trois fois dans la *Légende des trois compagnons*.

³⁷ La formule est présente quarante fois, le plus souvent en tête de paragraphe, pour situer très vaguement la date des épisodes rapportés, auxquelles il faut ajouter dix emplois d'une formule équivalente : « une fois » (« *quadam vice* »).

³⁸ Voir CA 7, 12, 13, 61, 73, 76, 100 et 110. L'expression est issue de la théologie patristique, notamment de Grégoire le Grand, mais sa répétition est un signe d'inhabileté rhétorique.

³⁹ Voir CA 18 (« *unus novellus pazzus in mundo* »), 97 (« *frater mi simplizone* ») et 7 (une strophe du Cantique de frère Soleil en ombrien).

⁴⁰ Le mot « *ordo* » n'est employé que deux fois : en CA 13 à propos de « l'Ordre des sœurs » et en CA 17 dans un passage qui semble tardif. En revanche, Thomas de Celano utilise abondamment le terme dès la *Vita prima*.

⁴¹ La formule est inspirée de 2P 1 18 et Jn 21 24. L'expression, avec des variantes minimes, apparaît dix-sept fois en CA, sans compter d'autres clauses authentifiant le témoignage direct. Pour plus de détails, voir CA 11.

certains cas au moins, la formule ne désigne que le seul Léon⁴² – le pluriel latin se prêtait fort bien à un tel usage. Un des rares cas dans lesquels Thomas de Celano n’a pas effacé une formule de ce type concerne un épisode, absent de CA, mais apparemment transmis par Léon⁴³. La présence de ce dernier comme protagoniste des épisodes qu’il relate est donc un autre indice important pour l’authentification de ses écrits. Le fait qu’il se présente parfois à la troisième personne⁴⁴ n’est pas un argument contraire, puisque c’est ainsi qu’il se désigne dans le texte écrit de sa main sur le Bréviaire de François. Si cette présence du scribe auprès de François est très nette, en particulier dans les récits des derniers jours de la vie du saint, il ne faut cependant pas non plus personnaliser à l’excès ces textes. La Lettre de Greccio mentionne les noms d’une douzaine d’informateurs des trois compagnons. Il n’est pas déraisonnable de penser que Léon tint une nouvelle fois, auprès d’eux, la fonction de scribe qu’il avait remplie pour François, en enregistrant sous la dictée différents épisodes rapportés par des témoins historiques de la première fraternité.

Le manuscrit de Pérouse retient à juste titre l’attention privilégiée des chercheurs. Mais du fait de ses lacunes et de ses erreurs de copie, sa valeur ne doit toutefois pas être surestimée. Nous avons tenu compte de deux autres manuscrits importants, relativement négligés par les travaux récents. Il s’agit en premier lieu du codex C.4 de l’Universitetsbiblioteket d’Uppsala qui présente un intérêt historique remarquable. Copié à Assise pour être offert à Brigitte de Suède, à l’occasion de la visite qu’elle fit pendant l’été 1352⁴⁵, il a peut-être eu pour modèle l’exemplaire de référence des écrits de Léon, conservé dans la bibliothèque du *Sacro Convento*, dont CA dépend également. L’ordre dans lequel les épisodes y sont rapportés est sans doute plus conforme à ce modèle, qui devait débiter par l’épisode CA 50. Cette copie est toutefois sélective et laisse de côté un nombre conséquent d’épisodes (dont la totalité de IR et VF). De plus, amputée de sa fin, cette collection ne permet pas de combler les lacunes du manuscrit de Pérouse.

On trouve en revanche des compléments de ce type dans un autre manuscrit remarquable, qui fut un temps dans la bibliothèque de l’historien anglais Andrew G. Little⁴⁶. Composé vers 1400 dans la région de Padoue, ce volume présente des traits comparables à ceux de nombreuses autres compilations de sources franciscaines, qui accueillent et rassemblent des textes de provenances diverses. Dans le cas présent, la section intitulée « Quelques exemples de la vie de notre bienheureux père François et de ses compagnons », encadrée par deux versions des

⁴² Par exemple, seul Léon pouvait écrire : « Nous qui avons été avec lui quand il écrivit la Règle et presque tous ses autres écrits, nous rendons témoignage » (CA 106). Comme il est rapporté en CA 17, Léon et Bonizo de Bologne étaient les seuls compagnons de François présents lors de la rédaction de la Règle et Léon a été le scribe de « presque tous ses autres écrits ».

⁴³ Voir 2C 58. L’épisode est présent en SP 6, sur la base d’un texte de Léon qui n’est sans doute absent de CA que par accident.

⁴⁴ Voir CA 7 (Ange et Léon), 17 (Léon et Bonizo) et 21 (vision de Léon).

⁴⁵ Voir J. CAMBELL, « Glanes franciscaines, la collection d’Upsal (Uppsala, Bibliothèque universitaire, ms C.4) », *Franziskanische Studien*, 52, 1970, p. 347-359. La collection n’a jamais été éditée, mais Rosalind Brooke en a fait usage dans son édition des *Scripta Leonis, Rufini et Angeli sociorum S. Francisci. The Writings of Leo, Rufino and Angelo, Companions of St. Francis*, Oxford, 1970.

⁴⁶ Voir A. G. LITTLE, « Un nouveau manuscrit franciscain, ancien Phillipps 12290, aujourd’hui dans la bibliothèque A. G. Little », dans *Opuscules de critique historique*, vol. 18, Paris, 1914-1919. Depuis lors, le manuscrit a intégré la Bodleian Library d’Oxford, où il est conservé sous la cote lat. theol. d. 23.

Actes du bienheureux François, se décompose elle-même en deux ensembles. Dans un premier temps, le compilateur a recopié une série d'extraits du *Miroir de perfection majeur*, suivant une sélection qui se retrouve dans d'autres manuscrits (ML 81-133), tandis que les paragraphes suivants (ML 134-205) proviennent de sources variées et puisent souvent à la rédaction originale des fiches de Léon. On trouve notamment parmi eux sept épisodes absents de CA.

Ces épisodes remplissent tous les critères d'authenticité indiquant qu'ils figuraient dans le « paquet » de 1246. Tous ont des correspondances dans le *Mémorial* de Thomas de Celano. À chaque fois, le texte du manuscrit Little est écrit dans un latin rudimentaire et fournit un matériau brut que l'écrivain Thomas élabore. Une opération en sens contraire (production d'un texte imitant le style de Léon à partir du récit de Thomas) est d'autant plus improbable qu'on y trouve des détails absents de la version livrée par Thomas de Celano. Pour ne donner qu'un exemple, lorsque François, malade, envoie chercher du persil dans le jardin par une nuit de grand vent et encourage le frère en charge de la cuisine à aller le cueillir en confiance, dans la version du manuscrit Little, le frère cuisinier regimbe par deux fois alors que Thomas de Celano réduit ses protestations à une seule. Or la morale de l'épisode est précisément liée à cette répétition, puisque François s'exclame pour finir : « Mes frères ! Vous ne devriez pas me faire répéter la même chose autant de fois. » En deux épisodes, Léon est un protagoniste de la scène rapportée. Le cas le plus indiscutable concerne sa demande d'obtenir un texte écrit de la main de François, à l'occasion de sa retraite au mont Alverne ; l'épisode montre l'écriture de la fameuse *Bénédictio de frère Léon*, au dos des *Louanges de Dieu* écrites de la main de François. Dans l'épisode suivant, il est précisé que c'est au même frère qu'il promet de donner sa tunique. Suivant le modèle fourni par Rosalind Brooke, nous avons donc fait le choix de traduire ces sept épisodes en complément à la *Compilation d'Assise*. Nous y ajoutons également le texte de la prière de François devant le crucifix de Saint-Damien, présent dans le même manuscrit⁴⁷.

Les craintes, exprimées par Ubertin de Casale, qu'une partie des rouleaux aient été soustraits, n'étaient pas sans fondement. Mais pour une part au moins, leur contenu est réparé par une autre voie, comme le montrent ces épisodes absents de la tradition dépendant de la bibliothèque du *Sacro Convento* d'Assise. L'hypothèse que d'autres épisodes de la seconde partie du *Mémorial* de Thomas de Celano aient été rédigés à partir de fiches de frère Léon non retrouvées doit donc être prise au sérieux. Une étude stylistique approfondie pourrait éventuellement permettre de saisir des traces d'une écriture originelle de Léon sous l'intervention de Thomas.

Cette critique d'authenticité doit également s'étendre à six épisodes que Paul Sabatier a publiés sous le titre de *Legenda antiqua* et qui figurent dans les manuscrits de ce qu'on nomme maintenant la *Compilation d'Avignon*, car elle semble avoir été constituée en cette ville dans les années 1320⁴⁸. Ses adversaires lui rétorquèrent que ces textes se trouvaient tous chez Ange Clarenò (dans son *Histoire* comme dans l'*Exposition de la Règle*), sans tenir compte du fait que ce

⁴⁷ Comme le Testament de Sienna (TestS et CA 59) ce bref texte figure donc deux fois dans le présent volume : détaché, comme un écrit de François (PCru), puis dans le contexte de la compilation qui le rapporte (ML 125).

⁴⁸ Voir en dernier lieu, E. MENESTÒ, « La "Compilatio Avenionensis" : una raccolta di testi francescani della prima metà del XIV secolo », *Studi Medievali*, 44, 2003, p. 1423-1541.

dernier les présente comme des citations, en les attribuant parfois à frère Léon. Les critères définis pour certifier l'authenticité des écrits de Léon peuvent s'appliquer dans deux cas. Le plus important concerne le récit de la confirmation de la Règle par le pape Honorius III (HST 1 412-444). Celui-ci aurait fait modifier la formulation du dixième chapitre concernant les frères qui seraient empêchés d'observer la Règle à la lettre. Léon lui-même figure comme témoin oculaire de la rencontre avec le pape. Le style de ce passage, dépourvu d'ornement, est plus proche de son écriture que des longues périodes typiques d'Ange. L'absence d'un tel épisode parmi les sources remises à Thomas de Celano en 1246 et employées dans la seconde *Vie* doit sans doute s'expliquer par une date de rédaction plus tardive. Cette hypothèse s'accorde bien avec le tour prophétique d'une phrase mise dans la bouche de François. Pour des motifs semblables, il faut ranger à la même enseigne le récit de la visite d'un frère Allemand, venant confirmer sa promesse entre les mains de François en lui demandant la liberté de suivre la Règle selon son intention, au cas où ses frères s'en écarteraient (HST 1 220-236).

Le troisième épisode cité par Ange et repris dans la *Compilation d'Avignon* est celui de la vision d'un ange ressemblant à la statue qui apparaît en songe à Nabuchodonosor (Dn 2 32-33). Une première version de cette vision, révélée par François à frère Pacifique, est mentionnée par Thomas de Celano (2C 82), mais elle y est associée à une interprétation différente. Les parallèles textuels montrent qu'Ange a travaillé sur un document préexistant, qu'il a parfois complété et glosé et qui est ensuite passé, indépendamment de lui et avec quelques lacunes, dans la *Compilation d'Avignon*⁴⁹. S'il n'y a pas de raison particulière d'attribuer cette rédaction à Léon, on peut néanmoins penser que les sept épisodes édités par Paul Sabatier circulaient ensemble dès les années 1310⁵⁰. La présence d'une prophétie de François issue des *Verba* de Conrad d'Offida suggère que la tradition textuelle de cet ensemble est passé par ce dernier ou par son entourage.

Outre ces cas qui peuvent être rattachés à une tradition textuelle précise, Ange fait usage d'autres récits dont l'origine se trouve peut-être encore chez Léon. Un épisode, concernant une maison des frères à Bologne, dans laquelle François refusa de loger (HST 1 158-164), possède un parallèle chez Thomas de Celano, mais dans une version différente. L'emploi de la première personne laisse penser qu'Ange reproduit à la lettre un écrit de Léon, qui pourrait être une seconde rédaction du même souvenir. De même, il cite une confidence que François aurait faite à quelques compagnons, au sujet de sa familiarité avec le Christ (HST **prol** 160-170).

Le *Miroir de perfection majeur*, explicitement daté de 1318, reprend lui aussi quelques passages authentiquement léonins absents de CA. Un des plus notables porte sur les révélations faites par le séraphin à François quant à l'avenir de l'Ordre. On sait, par le *Traité* de Thomas d'Eccleston, que frère Léon diffusait oralement ces paroles que Rufin aurait initialement entendues⁵¹. Ce texte appartient

⁴⁹ F. ACCROCA, « Angelo Clareno : Riflessioni e nuove ricerche », *Collectanea franciscana*, 62, 1992, p. 311-332 qui compare les versions présentes en ER et en V. La version incorporée dans HST **prol** 307-334 est plus brève et contient des ajouts spécifiques. Il faut en conclure qu'Ange a travaillé par deux fois à partir d'une source semblable à V mais de meilleure qualité.

⁵⁰ Deux autres épisodes sont mentionnés, de mémoire, par Jean de Roquetaillade, qui les présente comme appartenant à une *Legenda antiqua*. Voir plus loin, JR 8 et 80.

⁵¹ Voir TE 92.

à la collection des *Paroles de saint François*. En observant celle-ci de plus près, on remarque qu'à l'exception des deux phrases composant VF 3, aucun passage n'est repris par Thomas de Celano. On peut être d'autant plus tenté d'y voir une composition tardive de Léon⁵² qu'un épisode, VF 6, se présente comme une apparition du Christ à Léon, qui se plaint du comportement ingrat des frères à son égard. Cette irruption du surnaturel n'est pas la seule, puisque VF 2 et VF 4 comportent également des dialogues entre le Christ et François, à l'occasion de la rédaction de la Règle.

Cette pente, chez Léon, s'est sans doute accentuée avec le temps, mais elle est apparue à une date précoce. En témoigne un épisode, absent de CA, mais repris par Thomas de Celano (2C 52-53), et dont un parallèle en Actus 38 confirme l'attribution à Léon. De son vivant, François avait confié à Léon que le Seigneur se retenait d'envoyer la famine sur terre en raison d'un unique serviteur de Dieu. Après son décès, alors que sévissait la famine qui frappa l'Italie centrale en 1228, François apparut à Léon pour lui révéler qu'il était ce serviteur. La simplicité et l'évidence avec laquelle le dialogue est rapporté dans les *Actes du bienheureux François*, qui dépendent probablement d'une fiche de Léon, contraste avec les circonvolutions théologiques que Thomas de Celano ajoute à cet échange. Mais les ajouts de Léon à son premier portrait de François sont également passés par la dissémination orale de ses souvenirs. Un des thèmes les plus marquants porte sur la stigmatisation, dont il fut le témoin le plus proche et sur laquelle il était resté remarquablement discret dans les fiches de 1246, peut-être du fait qu'il en avait dit l'essentiel dans sa note manuscrite portée au dos de l'autographe des *Louanges de Dieu*, écrites par François à l'occasion de ce séjour au mont Alverne⁵³.

On peut donc résumer comme suit les résultats de cet examen. Les rouleaux, constitués des fiches de 1246, écrites de la main de frère Léon, contenaient ses propres souvenirs et ceux que lui avaient dicté différents informateurs de la première génération des frères. Si les autographes sont perdus, la *Compilation d'Assise* témoigne de leur état final, enrichi de quelques épisodes ajoutés par Léon après 1246. Par ailleurs, certaines fiches, présentes dans les rouleaux « soustraits » au monastère Saint-Claire avant 1305, ont circulé par d'autres voies et se retrouvent incidemment dans certaines compilations tardives. La dévotion à l'égard de Léon des premiers Spirituels italiens, soucieux de connaître et de préserver la mémoire de la vie mineure primitive, offre une garantie supplémentaire de l'authenticité de ces textes. Le François qu'ils présentent est avant tout celui des

⁵² Pour sa part, Rosalind Brooke est plus précise et propose de mettre en rapport cette strate textuelle avec la déposition du ministre général Jean de Parme en 1257 ; voir R. BROOKE, *Scripta Leonis...*, p. 57-66.

⁵³ Voir en rubrique de BLéon : « Le bienheureux François, deux ans avant sa mort, fit un carême au lieu de l'Alverne, en l'honneur de la bienheureuse Vierge Marie, mère de Dieu, et du bienheureux archange Michel, depuis la fête de l'assomption de la sainte Vierge Marie jusqu'à la fête de saint Michel de septembre. Et la main du Seigneur se fit sur lui (Ez 1 3). Après la vision et l'allocution du séraphin et l'impression des stigmates du Christ dans son corps (voir Ga 6 17), il fit ces louanges, écrites de l'autre côté de cette petite feuille, et il les écrivit de sa main, rendant grâce à Dieu des bienfaits qu'il lui avait offerts. » Le récit du carême à l'Alverne, en CA 118, ne parle que de « la vision du séraphin », sans mentionner « l'impression des stigmates ». Ce texte comporte en fait de nets parallèles successivement avec CA 118 et ML 154 ; voir J. DALARUN, « The Great Secret of Francis », dans M. F. CUSATO, J. DALARUN et C. SALVATI, *The Stigmata of Francis of Assisi : New Studies, New Perspectives*, St. Bonaventure (NY), 2006, p. 9-26. Sur la façon dont Léon obtint cet écrit de la main de François, voir 2C 49 et ML 154.

LES ÉCRITS DE FRÈRE LÉON

dernières années : de la rédaction finale de la Règle, de l'abandon de la direction de l'Ordre, du carême sur le mont Alverne, des maladies et souffrances, de la dictée du Testament et de l'agonie des dernières semaines. On le verra plus précisément en observant la composition de la *Compilation d'Assise*.

XXV

Un couvent sous influence.

Santa Croce autour de 1300

(février-avril 2008)

La question des « Spirituels » constitue désormais un chapitre bien balisé de l'histoire franciscaine¹. On peut la résumer en quelques phrases. À partir des années 1270, en Italie centrale, en France méridionale et en Catalogne, différents groupes de frères se sont trouvés en conflit avec les dirigeants de l'ordre ; en butte à une répression croissante dans les années 1290, ils ont fait front commun devant Clément V (1309-1312) et obtenu un bref répit, avant d'être soumis à la répression inquisitoriale durant les premières années du pontificat de Jean XXII (1316-1318). Au-delà de cette date, ce mouvement n'a plus connu qu'une existence précaire et souterraine, en exil, dans la clandestinité ou dans des ermitages d'Italie centrale. Si ces groupes ont entretenu des contacts suivis, il existe entre eux des différences notables. En Languedoc et Provence, il s'agit d'un courant de grande ampleur qui n'a jamais été totalement écarté des structures de pouvoir local ; pour l'Italie, il convient davantage de parler d'une sensibilité diffuse qui s'exprime sporadiquement autour de quelques individualités, pour être rapidement réprimée par des supérieurs hostiles².

Ce long épisode a des antécédents évidents dans les premières générations franciscaines et des prolongements avérés dans le mouvement de l'Observance³. Il convient toutefois de l'apprécier dans sa dynamique propre, au sein d'un contexte historique précis. Contre la tentation d'y voir l'expression d'un clivage permanent de l'ordre en deux tendances opposées, on peut rappeler la lente formation des

¹ En dernier lieu, voir D. BURR, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001. R. MANSELLI, *Spirituali e beghini di Provenza*, Rome, 1959, trad. fr. *Spirituels et béguins de Languedoc*, trad. J. Duvernoy, Toulouse, Privat, 1989. Entre temps, trois colloques ont donné lieu à des volumes collectifs : *Picenum Seraphicum*, 9, 1974 ; *Franciscains d'Oc. Les Spirituels, ca. 1280-1324*, Toulouse, Privat (Cahiers de Fanjeaux, 10), 1975 ; *Chi erano gli Spirituali. Atti del III convegno internazionale*, Assisi, Società internazionale di studi francescani, 1976.

² Le jugement de G. G. MERLO, *Nel nome di San Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, Editrice Francescana, 2003, p. 233, pour qui « la qualità degli Spirituali non trova corrispondenza nella quantità delle adesioni che essi riuscirono a ottenere », est peut-être valable pour l'ordre pris dans son ensemble ou pour la situation italienne, mais non pour la province de Provence.

³ La diffusion des œuvres est le trait le plus marquant, cf. R. RUSCONI, « La tradizione manoscritta delle opere degli Spirituali nelle biblioteche dei predicatori e dei conventi dell'Osservanza », *Picenum Seraphicum*, 12, 1975, p. 63-157.

dénominations. Quelques formules suggèrent une identification explicite de certains frères languedociens aux « hommes spirituels » annoncés par Joachim de Fiore dès les années 1290, la formule semble plus fréquente au début des années 1310, mais ce n'est pas avant 1315 que leurs adversaires ont accusé les frères des couvents de Narbonne et Béziers de se faire appeler *spirituales*⁴. Quelques années auparavant, le procureur de l'ordre auprès de la curie, Raymond de Fronsac, avait forgé l'expression d'une « communauté de l'ordre » (*communitas ordinis*), afin de souligner l'isolement des contestataires que Clément V avait exempté de l'obéissance à leurs supérieurs⁵. L'identité de ce courant s'est ainsi consolidée au fil d'un affrontement avec les instances dirigeantes locales et générales ; elle exprime, pour une grande part, une réaction face à l'évolution de l'ordre dans cette période. Une pluralité de thèmes ecclésiologiques et eschatologiques entrent en résonance dans cette critique⁶. Le point central concerne néanmoins l'observance de la pauvreté évangélique. Dans la mesure où le débat ne porte pas que sur des idées mais sur des modes de vie, il paraît légitime de se demander dans quelle mesure ces tensions sont révélatrices des pratiques concrètes des frères mineurs dans les décennies qui entourent 1300.

Du côté des Spirituels, les textes doctrinaux ne manquent pas pour éclairer les idéaux au nom desquels est menée cette critique, que ce soit la question disputée et le traité sur l'usage pauvre de Pierre de Jean Olivi, son commentaire de la Règle ou celui d'Angelo Clareno⁷. Leur mise en œuvre, dans les rares couvents que ces groupes ont pu contrôler à un moment ou un autre, n'a guère laissé de traces. Ce sont plutôt les protestations de ne pouvoir observer la *Règle* comme ils le souhaiteraient que l'on entend de leur part, dans différents écrits polémiques qui dénoncent en contrepoint la vie habituellement menée dans les couvents de l'ordre. Ubertin de Casale, en particulier, a dressé un tableau saisissant des infractions qu'il constatait dans les provinces italiennes, dans des mémoires remis à Clément V. Au printemps 1310, il répondit par deux écrits aux questions du pape sur les manquements à l'observance de la *Règle*, l'un (*Sanctitas vestra*) organisé selon l'ordre des vertus associées à la pauvreté évangélique et l'autre (*Rotulus iste*) suivant l'ordre des chapitres de la *Règle*. En réponse aux excuses présentées entre temps par Raymond de Fronsac, une *Declaratio* datant d'août 1311 apporta des

⁴ Eux-mêmes se défendaient alors de se faire appeler de la sorte : *Falsum est etiam quod se faciunt spirituales ab hominibus nuncupari. Non enim volunt aliud nomen quam quod beatissimus pater Franciscus eis imposuit, scilicet fratrum minorum*, dans F. EHRLE éd., « *Fratrum spiritualium Narbonensium et Biterrensium responsiones tres ad processum contra eos pro parte Communitatis fratrum minorum factos* », dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* (désormais ALKG), 4, 1888, p. 52. L'accusation reflète probablement un usage linguistique commun.

⁵ M. CUSATO, « Whence 'The Community'? » *Franciscan Studies* 60, 2002, p. 39-92.

⁶ S. PIRON, « La critique de l'Église chez les Spirituels languedociens », dans *L'anticléricalisme en France méridionale, milieu XIIe- début XIVe siècle* (Cahiers de Fanjeaux, 38), Toulouse, Privat, 2003, p. 77-109.

⁷ PETRUS IOANNIS OLIVI, *De usu paupere. The Quæstio and the Tractatus*, D. BURR éd., Florence, Olskhi, 1992 ; Id., *Peter Olivi's Rule commentary*, D. FLOOD éd., Wiesbaden, Steiner, 1972 ; ANGELO CLARENO, *Expositio super Regulam fratrum minorum*, G. BOCCALI éd., Assisi, Ed. Porziuncola, 1995. Voir aussi D. BURR, *Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus Pauper Controversy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989.

précisions, en fournissant parfois les noms et les situations précises des faits qui n'avaient été auparavant que dénoncés de façon générale⁸.

Nourries d'une longue expérience des couvents italiens, les invectives d'Ubertain étaient fondées ; elles ont été pour partie incorporées dans le canon *Exivi de paradiso* du concile de Vienne, pris au terme de ces longues discussions sur l'observance de la *Règle*⁹. Sans attendre l'issue des débats, les dirigeants de l'ordre durent eux-mêmes le reconnaître, en procédant à quelques remises en ordre. Le couvent florentin de Santa Croce était la cible directe de certaines dénonciations d'Ubertain qui y avait résidé quelque vingt ans auparavant et l'avait de nouveau fréquenté en tant que familier de Napoleone Orsini, cardinal légat pour l'Italie en 1306-1309. Le ministre général, Gonzalve d'Espagne, vint en personne assister au chapitre provincial toscan de 1310 ; après avoir dénoncé des abus et nommé leurs responsables, il ne prononça qu'une punition superficielle aux yeux d'Ubertain, qui avait visiblement des informateurs sur place¹⁰. Déjà, en 1304, à peine élu ministre général par le chapitre d'Assise, Gonzalve avait visité la province de Toscane et avait promulgué des constitutions qui rappelaient les frères à l'observance de la *Règle*. Les thèmes abordés dans ces constitutions correspondent assez précisément aux critiques portées par Ubertain ; les documents d'archives conservés permettent d'observer ou d'inférer qu'il s'agissait bien là de pratiques habituelles de la part des frères de Santa Croce¹¹. On reviendra donc sur cette intervention du ministre général à la fin de ce travail, après avoir fait le tour de ces petits arrangements avec la *Règle* dont les Franciscains florentins s'étaient alors rendus coutumiers.

1. Le notaire du couvent et l'exécution des testaments

Le couvent de Florence n'était pas sans raison un point de fixation pour les critiques des Spirituels. Il est possible de le vérifier sur pièces, en mettant à profit une documentation abondante, produite au cœur de la période qui nous intéresse (1296-1310), sous la forme de registres notariaux. Bien qu'elle soit connue et fréquentée depuis longtemps par les chercheurs, cette source n'a pas encore fait l'objet d'une exploitation en profondeur. Les pages qui suivent voudraient présenter une première avancée en ce sens, sur la base d'un dépouillement encore partiel. En dépit de ses limites, ce travail permettra déjà d'apporter un éclairage significatif sur la vie de l'un des plus grands couvents franciscains de l'époque.

Ce tableau ponctuel ne devra pas être confondu avec un état général de l'ordre franciscain autour de 1300. Du fait de sa taille et de sa localisation, Santa Croce présente en effet des aspects singuliers. Florence a connu dans la seconde moitié du treizième siècle une croissance économique et urbaine exceptionnelle, devenant en

⁸ UBERTIN DE CASALE, « Sanctitas vestra », « Rotulus iste », « Declaratio », F. Ehrle éd., *ALKG*, 3, 1887, p. 51-89, 93-135, 162-195.

⁹ *Constitutiones Clementinae* V, 11, 1 in E. FRIEDBERG ed., *Decretalium Collectiones, Corpus Iuris Canonici* t. 2, Leipzig, 1879, col. 1193-1200, voir col. 1197.

¹⁰ UBERTIN DE CASALE, « Declaratio », p. 164, 174 : « et in capitulo provinciali Tuscie [minister generalis] fecit legi multa instrumenta proprietaria et simoniaca, in quibus plures fratres horrende lapsi fuerant, et verba contra illa vitia, et illos fratres ex nomine horribilissime sublimavit. » Seul le ministre provincial, Giacomo del Tondo, de Sienne, fut déchargé de sa fonction, mais il fut aussitôt nommé ministre provincial d'Ombrie.

¹¹ G. FUSSENEGGER, « Gunzalvus Hispanus, Minister generalis, visitat Provinciam Thusciae », *AFH*, 45, 1952, p. 227-231.

quelques décennies l'une des villes les plus riches et peuplées d'Occident¹². Confronté à une telle opulence, le souci de la pauvreté évangélique n'est pas demeuré indemne. Les distances flagrantes prises avec la *Règle* que l'on constate à Santa Croce ne constituent pourtant pas une totale anomalie en Italie à cette date. Le *Liber contractuum* des couvents de Padoue et Vicence, dossier de dénonciation des frères mineurs auprès de la papauté, compilé en 1302 à la demande de la commune et l'évêché de Padoue, dévoile des pratiques comparables et parfois plus déroutantes encore¹³. Dans les deux cas, la présence du siège de l'inquisition provinciale dans ces couvents a contribué à faire de ces maisons franciscaines les lieux d'importants brassages d'affaires financières. La construction et la décoration de vastes basiliques, dans les deux cités, offre un autre élément d'explication. Avant d'envisager de mener une comparaison entre les deux dossiers, puis de l'étendre à d'autres villes italiennes, il sera nécessaire de situer le plus finement possible l'activité des frères au sein de leur société urbaine, en exploitant au mieux la documentation disponible.

Alors que la bibliothèque du couvent a été très largement conservée, il ne subsiste des archives de Santa Croce pour le XIII^e et le XIV^e siècles que quelques épaves. Les livres de comptes qui étaient alors régulièrement tenus n'ont pas été conservés. Il subsiste en revanche une source d'information pour cette période, aussi riche qu'inhabituelle, sous la forme de registres des notaires actifs au sein même du couvent. Le premier d'entre eux, Opizo de Pontremoli, a laissé trois volumes concernant les années 1296-1311. L'un contient exclusivement des testaments et les deux autres divers types d'actes et de contrats¹⁴ ; les instruments sont le plus souvent dressés *in loco fratrum minorum*, mais parfois également dans la demeure des contractants ou dans une autre église voisine, notamment San Simone. À cette époque, Opizo agissait en tant que scribe de l'inquisition. On le trouve ensuite, en 1313, ayant bénéficié d'une promotion, dans la fonction de « notaire de l'inquisition », le rôle du scribe étant cette fois dévolu à Benvenuto da Tresanti¹⁵. Ser Benvenuto, frère du théologien et prédicateur Giacomo da Tresanti¹⁶, actif à Santa Croce aux mêmes dates, apparaissait déjà souvent comme témoin dans les actes d'Opizo. Il a lui aussi laissé un registre de contrats passés au sein du couvent pour les années 1318-1322¹⁷. Ces indications suggèrent l'existence d'une fonction officieuse de notaire attaché au couvent, agissant à titre secondaire pour l'office de l'inquisition. Pour un autre type d'actes, les frères pouvaient compter sur leurs propres ressources. Quelques rares documents montrent en effet

¹² G. W. DAMERON, *Florence and its Church in the Age of Dante*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2005, offre un tableau d'ensemble de la ville et de sa vie religieuse dans la période qui nous intéresse.

¹³ Il «Liber contractuum» dei frati Minori di Padova e di Vicenza (1263-1302), E. BONATO éd., Rome, Viella, 2002.

¹⁴ Firenze, Archivio di Stato (désormais ASF), Notarile antecosimiano, 15525-15526 (anciennement O 2) : Contrats (1301-1310) ; 15527 (anciennement O 3) : Testaments (1296-1304). On peut inférer de ces éléments qu'un second registre de testaments, couvrant les années 1305-1310, n'a pas été conservé.

¹⁵ F. TOCCO, *Quel che non c'è nella divina commedia o Dante e l'eresia*, Bologne, Zanichelli, 1899, p. 78 : *me Opizo dicti inquisitoris et officii inquisitionis notario ... Benvenutus olim ser Rodulfi de Trisanti imperiali auctoritate iudex ordinarius et notarius publicus et scriba offitii inquisitoris.*

¹⁶ C. CENCI, « Noterelle su fr. Giacomo da Tresanti, lettore predicatore », *AFH*, 86, 1993, p. 119-128.

¹⁷ ASF, Not. antecos. 2407 (anciennement B 1393).

des frères mineurs, eux-mêmes notaires, dresser acte de la profession religieuse d'un novice¹⁸. Cette pratique a dû être bien plus courante que ne le suggère la survie de documents isolés.

Les registres d'Opizo ont été une première fois signalés et utilisés par Robert Davidsohn dans ses recherches sur l'histoire florentine¹⁹. Depuis lors, différents chercheurs en ont fait usage, afin d'éclairer des points spécifiques, que ce soit à l'appui d'une étude de la bibliothèque du couvent, pour identifier un neveu de Dante ou pour relever les donations faites aux Servites de Marie²⁰. Le travail d'ensemble le plus important sur ces registres est celui qu'a mené Cesare Cenci. À l'occasion de l'édition de constitutions provinciales, le grand érudit franciscain a publié de nombreux extraits de testaments et a relevé les noms des titulaires des différentes charges conventuelles apparaissant dans ces documents²¹. Dans une étude comparative sur les Dominicains et Franciscains de Florence, leur base sociale et leur prédication, Daniel Lesnick a également eu recours à cette source pour dresser la liste des frères mineurs présents à Santa Croce au début du XIV^e siècle²².

Sans entrer dans une discussion générale de la méthode et des résultats présentés dans cet ouvrage²³, il faut du moins noter les insuffisances de son traitement des registres d'Opizo. La liste présentée en annexe du livre semble fondée sur un relevé des seuls frères apparaissant comme témoins des actes, à l'exclusion de ceux qui figurent dans le corps des documents en tant que bénéficiaires de legs ou exécuteurs testamentaires. En tenant compte de ces derniers, il est possible d'ajouter aux 290 frères répertoriés par Lesnick une trentaine de noms supplémentaires, dont certains avaient déjà été signalés par C. Cenci²⁴. Ce total de 320 ne représente évidemment pas la population globale du

¹⁸ Documents de février-mars 1310, actés par fr. Bernardo del fu Benni de Fighino et fr. Gherardo del fu ser Frontini de' Usimbardi de Prato, publiés par C. CENCI, « Costituzioni », 1982, p. 403-405. Document du 10 oct. 1318, acté par fr. Lapo de Lastra, publié par C. PIANA, *La Facoltà teologica dell'Università di Firenze nel Quattro e Cinquecento*, Grottaferrata, Coll. S. Bonaventura, 1977, p. 74.

¹⁹ R. DAVIDSOHN, *Forschungen zur Geschichte von Florenz*, IV, Berlin 1908, p. 78-81, 417, 487.

²⁰ Notamment, C. T. DAVIS, « The Earliest Collection of Books of S. Croce in Florence », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 107/5, 1963, p. 399-414 ; R. PIATTOLI, « Codice Diplomatico Dantesco. Aggiunte », *Archivio Storico italiano*, 127, 1969, p. 75-108 ; F. DAL PINO, *I frati servi di santa Maria dalle origini all'approvazione. 2, Documentazione*, Louvain, Publications de l'université, 1972.

²¹ C. CENCI, « Costituzioni della provincia toscana tra i secoli XIII e XIV », *Studi Francescani*, 79, 1982, p. 369-409 ; 80, 1983, p. 171-206, repris in ID., *L'ordine francescano e il diritto : testi legislativi dei secoli XIII-XV*, Goldbach, Keip, 1998.

²² D. R. LESNICK, *Dominican and Franciscan Preaching in Medieval Florence. The Social World of Mendicant Spirituality*, Athens, University of Georgia Press, 1989.

²³ Voir notamment le compte-rendu de J. KIRSHNER dans *The Journal of Religion*, 71, 1991, p. 261-262.

²⁴ 1296, 18 juil. : fr. Franciscus Ultrarnensis, fr. Synibaldus de Carciano ; 1297, 12 fév. : fr. Tedaldus de Lucca ; 1297, 30 mai : fr. Dante Gherardi ; 1297, 17 juil. : fr. Ricchus de Campoli, fr. Iacobus de Lucardo, fr. Franciscus del Fabro ; 1298, 14 fév. : fr. Modestus de Empoli, fr. Petrus de Gerfalco, fr. Thomasinus de s. Geminiano, fr. Albertus de Chianti (qui ne fait sans doute qu'un avec Abbatas de Chianti, signalé par Lesnick) ; 1298, 17 fév. : fr. Henricus magister lapidum ; 1298, 7 mars : fr. Gregorius Falchi, fr. Angelus de Aretio ; 1298, 31 mars : fr. Ildebrandus Ghiselli florentinus, fr. Bernardus florentinus ; 1298, 27 nov. : fr. Marcus de Prato ; 1299, 7 fév. : fr. Petrus de Montepollitano filius Guidi ; 1300, 8 fév. : fr. Acursus qui dicitur fuisse de Apostolis ; 1300, 6 mars : fr. Andreas florentinus dictus del cuore ; 1300, 12 avr. : fr. Ansaldus de

couvent à un moment donné. La première liste nominative dont on dispose date de 1347 : le quorum des deux-tiers est atteint avec la réunion de 79 frères présents afin d'élire des procureurs chargés de représenter le couvent dans un procès, ce qui indique un maximum de moins de 120 frères²⁵. Au début du siècle, le nombre de résidents permanents était sans doute sensiblement plus élevé. Une estimation des frères présents au cours de l'année 1300 – mentionnés dans des actes de cette année, ou attestés sur place peu avant et peu après – permet d'en dénombrer plus de 140²⁶. Cette valeur doit encore être corrigée à la hausse pour tenir compte des oubliés qui ne sont jamais ni témoins, ni bénéficiaires d'aucun acte, et diminuée pour refléter les mouvements d'entrée et sortie du couvent en cours d'année. Au total, une estimation de l'ordre de 150 frères vivant simultanément au couvent paraît raisonnable.

Avant d'entrer dans l'examen des registres d'Opizo, il importe de préciser les conditions de production de tels documents. On relève en effet une convergence de causes dans les années 1290 qui peuvent rendre compte de l'existence d'un notaire intégré à la vie du couvent. En premier lieu, la possibilité même qu'apparaisse une telle situation avait été ouverte de leur propre chef par les Franciscains de Toscane. Les constitutions provinciales de 1292 étaient destinées à refléter et compléter les constitutions établies la même année par le chapitre général tenu à Paris. Au titre de l'observance de la pauvreté, elles contiennent des dispositions particulièrement accommodantes qui prennent parfois le contre-pied exact des constitutions générales. Alors que ces dernières avaient expressément interdit que des frères fussent institués héritiers ou bénéficiaires de donations entre vifs²⁷, les Toscans n'imposaient comme seule restriction que l'accord du ministre provincial ou du custode, avant qu'un frère « applique à ses usages et nécessités » les biens qui lui auraient été assignés par legs ou testament²⁸. Sous une autre rubrique, les constitutions générales interdisaient explicitement aux frères d'être exécuteurs testamentaires et ne leur autorisaient d'occuper qu'une fonction de « conseillers ». Pour leur part, les Toscans la toléraient ouvertement puisqu'ils réglementaient les modalités de désignation de tels exécuteurs²⁹. Comme le note très finement Cesare Cenci, cet écart entre les normes locales et le droit général était lui-même mis à profit par les Franciscains de Toscane. Un *consilium* du juriste Federico Petrucci de Sienne s'interroge sur le cas de frères mineurs institués exécuteurs testamentaires,

S. Miniato ; 1300, 19 avr. : fr. Benedictus de Aretio ; 1300, 12 juil. : fr. Philippus filius Vinci olim Uberti ; 1300, 29 oct. : Donatus de Trebbio ; 1300, 3 nov : fr. Clarus laycus de Romandiola ; 1300, 19 déc. : fr. Philippus de Spugnoles, fr. Iacobus Ciabata, fr. Ranerius de Assisio ; 1301, 22 avr. : Durantus olim Ruote Baldicionis ; 1303, 12 avr. : fr. Albiçus florentinus ; 1309, 2 sept. : fr. Iacobus de Reueççano. Il faut retrancher au moins deux doublons de la liste de Lesnick : Aldebrandinus de Summo Fonte apparaît également avec le prénom d'Ildebrandinus ; Franchus de Pistorio et Lanfranchus de Lazaris de Pistorio ne sont probablement qu'une seule personne.

²⁵ R. PIATTOLI, « Codice Diplomatico », p. 106-108.

²⁶ D. LESNICK, *Dominican and Franciscan Preaching*, p. 45, donne le chiffre de 123 frères présents en 1300.

²⁷ M. BIHL, « Statuta generalia ordinis edita in capitulis generalibus celebratis Narbonae an. 1260, Assisii an. 1279 atque Parisiis an. 1292 », *AFH*, 34, 1941, p. 50.

²⁸ C. CENCI, « Costituzioni », 1983, p. 173.

²⁹ M. BIHL, « Statuta generalia », p. 75 ; C. CENCI, « Costituzioni », 1983, p. 175-176. De façon très frappante, l'article débute par les mêmes mots que celui des constitutions générales interdisant aux frères d'être institués héritiers, *Quando fratres testamentum intersunt*, ce qui dénote une manipulation consciente du texte des constitutions générales.

à une date où ils étaient communément réputés aptes à le faire, et qui auraient commencé leur exécution avant que la bulle *Exivi de paradiso* ne leur interdise formellement d'agir de la sorte. Avant même que soit prononcé le décret du concile de Vienne, dès 1307, un acte de Napoleone Orsini, légat en Italie, tranchait une situation identique, en considérant le cas de Franciscains acceptant d'être institués exécuteurs, mais se disant ensuite empêchés de remplir cette tâche au nom des constitutions de leur ordre, et frustrant ainsi les intentions pieuses des testateurs au profit du couvent³⁰.

C'est probablement Ubertain de Casale, alors familier du légat, qui avait attiré son attention sur ce point et lui avait suggéré une solution. Le même thème revient dans ses argumentaires de 1310-1311. Il rappelle notamment que, « du temps de frère Bonaventure », l'exécution des testaments était strictement interdite et qu'était également proscrit l'accueil des sépultures de laïcs susceptibles de créer des conflits ou des scandales³¹, se référant de la sorte aux constitutions de Narbonne (1260). C'est en effet seulement dans les constitutions d'Assise (1279) que fut introduite une première tolérance, acceptant la participation des frères en tant que « conseillers ». Par la suite, de nombreux exemples s'observent ailleurs qu'en Toscane, y compris dans les rangs des Spirituels. Comme on le sait, Raymond Geoffroy fut l'un des exécuteurs testamentaires de Louis d'Anjou³². Pour sa part, Olivi n'envisage même pas une telle situation. Il exprimait déjà de fortes réserves face à l'enterrement de laïcs dans les cimetières conventuels, estimant que l'intention pieuse peut aisément se corrompre en volonté d'obtenir en retour des faveurs temporelles³³. Cette réticence, exprimée dans un texte qui date lui aussi de 1279, fut constamment reprise contre lui, depuis sa censure prononcée en 1283 jusqu'aux débats sur son orthodoxie menés durant le concile de Vienne³⁴.

L'importance que prit la question des legs et testaments dans cette période s'explique également par la présence d'une population désireuse de léguer ses biens au couvent. L'utilité de disposer d'un notaire préposé à cette tâche doit être mis en rapport avec le nombre croissant de tertiaires installés à proximité du couvent. Des communautés masculines et féminines de l'ordre de la pénitence étaient actives depuis longtemps à Florence. Initialement associées à Santa Maria

³⁰ C. CENCI, « Costituzioni », 1982, p. 382-385, qui édite le document et suggère que sa rédaction ait été inspiré par Ubertain, alors familier du cardinal Orsini.

³¹ UBERTIN DE CASALE, « Sanctitas vestra », p. 72. ID., « Rotulus iste », p. 106-107, souligne l'avidité avec laquelle les frères cherchent à exécuter les testaments et dénonce la modification des constitutions sur ce point : *multa circa istam paupertatis observantiam erant statuta, quorum aliqua sunt mutata et ampliata, aliqua adhuc sine debita observantia manent in membranis et ultra modum male servantur statuta capituli generalis et transgressores minime corriguntur. Nunc enim ad exequiones testamentorum et dispensationes incertorum et procuraciones legatorum sic et inde inhiantur quod seingere ad talia improbe non solum a clericis sed ab ipsis secularibus testatoribus cognoscuntur.*

³² F. MAZEL, *La noblesse et l'Église en Provence, fin Xe-début XIVe siècle: L'exemple des familles d'Agoult-Simiane, de Baux et de Marseille*, Paris, CTHS, 2002, p. 577 ; C. GADRAT, « La bibliothèque de saint Louis d'Anjou, évêque de Toulouse », *Revue Mabillon*, 14, 2003, p. 179-202.

³³ PETRUS IOHANNIS OLIVI, *An status altissimae paupertatis sit simpliciter melior omni statu divitiarum*, ad 37, J. Schlageter éd., *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Johannis Olivi OFM. Die Frage nach der höchsten Armut*, Werl, Coelde, 1989, p. 200-201.

³⁴ Sur l'histoire de cette censure, je me permets de renvoyer à S. PIRON, « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi : enquête dans les marges du Vatican », *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Age*, 118/2, 2006, p. 313-373.

Novella, leur rattachement au couvent franciscain fut à l'origine d'une scission interne entre deux tendances, distinguées par leurs habits « noirs » ou « beiges ». Après plusieurs tentatives de conciliation, le conflit prit fin grâce à l'intervention de l'évêque Monaldeschi en 1296, l'année même de l'ouverture du registre d'Opizo³⁵. La clientèle est en très grande partie constituée d'autres groupes de pénitents, dénommés en vernaculaire *pinzochere* ou *donne vestite*, généralement mais pas exclusivement femmes, vivant en communauté dans les alentours du couvent. Ces dames, veuves ou jeunes filles, souvent issues de grandes familles, font dresser leur testament et parfois le modifient chez le notaire du couvent, mais elles se livrent également à des opérations immobilières dans le quartier.

De façon concomitante à ces deux premières causes, il faut également évoquer l'ouverture du chantier de la nouvelle basilique. À leur arrivée à Florence, les frères mineurs s'étaient d'abord installés sur la route de Bologne, via San Gallo, avant de choisir un site hors les murs, à l'est de la ville, attesté dès 1225, où une nouvelle église fut érigée en 1252. Quarante ans plus tard, sans que les frères aient à déménager, l'expansion urbaine les avait placés au cœur de la ville, à l'intérieur des nouvelles murailles. En exécution d'un projet mûri depuis quelques années³⁶, la première pierre d'une église monumentale fut posée le 3 mai 1295. Un document de 1310 faisant allusion à la couverture du transept laisse penser qu'à cette date, le chœur était achevé³⁷. Une dizaine de chapelles entourant le chœur, dont les fameuses chapelles Bardi et Peruzzi, furent décorées dans la décennie suivante³⁸. Le gros des travaux fut financé par une subvention annuelle de 1 200 livres distribuée par la commune³⁹. En outre, les pouvoirs publics ont parfois rétrocedé au couvent, pour financer les travaux, une fraction de la part qui leur revenait de la vente des biens confisqués aux hérétiques par l'inquisition franciscaine⁴⁰. Dans les testaments enregistrés par Opizo, une partie des legs concerne l'œuvre de Santa Croce, pour des montants qui ne paraissent pas avoir formé une contribution majeure au financement du chantier. Ainsi, pour l'année 1297, sur vingt-six testaments enregistrés, sept testateurs assignent à l'*opera Sancte Crucis* un total de 96 livres. D'autres legs, plus substantiels, concernent l'érection de chapelles ou d'autels dans la nouvelle église⁴¹.

³⁵ A. BENVENUTI PAPI, « Fonti e problemi per la storia dei penitenti a Firenze nel secolo XIII », *Collectanea Franciscana*, 43, 1973, p. 279-301; EAD., « I Frati della Penitenza nella società fiorentina del due-trecento » (1977), repris in *In 'Castro poenitentiae'. Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Rome, Herder, 1990, p. 17-57; G. DAMERON, *Florence and its Church*, p. 46.

³⁶ Les premiers testaments contenant des legs spécifiquement destinés à la nouvelle construction apparaissent dès 1292, R. DAVIDSOHN, *Forschungen*, IV, p. 483; R. GOFFEN, *Spirituality in Conflict. Saint Francis and Giotto's Bardi Chapel*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1988, p. 57 signale dans le testament de Donato Peruzzi une clause instituant un legs 200 livres au couvent, à condition que la construction de l'église débute dans les dix ans.

³⁷ R. DAVIDSOHN, *Forschungen*, IV, p. 483; F. MOISÉ, *Santa Croce di Firenze*, Florence, 1845, p. 69.

³⁸ R. GOFFEN, *Spirituality in Conflict*; J. GARDNER, « The Early Decoration of Santa Croce in Florence », *The Burlington Magazine*, 113, 1971, p. 391-393.

³⁹ R. DAVIDSOHN, *Forschungen*, IV, p. 487.

⁴⁰ G. BISCARO, « Inquisitori ed eretici a Firenze (1319-1334) », *Studi Medievali*, 6, 1933, p. 270.

⁴¹ ASF, Not. antecos. 15527, fol. 31r-v : 1297, 11 septembre, Talanus, olim d. Pegolotti de Gherardinis de Florentia : ... pro remissione suorum peccaminum legavit de bonis suis lib. 100 florenorum parvorum pro una capella fienda apud locum fratrum minorum de Florentia, scilicet in nova ecclesia que fit ibi.

2. L'attachement aux lieux

L'émotion suscitée au sein du couvent par la construction d'un tel édifice a laissé quelques traces. Dans le vocabulaire de la *Règle* franciscaine, la question des bâtiments entre sous le chapitre de l'attachement aux lieux, l'*appropriatio locorum*. Une question à ce sujet fut soumise au lecteur de théologie du *studium* florentin, Piero delle Travi (*Petrus de Trabibus*), lors de son *Quodlibet* tenu au printemps 1295, sans doute afin de l'inciter à prendre position sur un thème d'actualité, mais le prudent théologien préféra en rester à des considérations générales⁴². D'autres indices témoignent plus clairement du malaise provoqué chez certains frères par cette riche construction qui, contrairement aux cas d'Assise ou de Padoue, n'était justifiée par la présence d'aucun saint majeur de l'ordre. Par deux fois, dans son *Liber de conformitate* rédigé à la fin du XIV^e siècle, Barthélemy de Pise rapporte cette anecdote : après sa mort, fra Giovenale degli Agli, qui avait été l'un des principaux instigateurs de la nouvelle basilique, était apparu en vision à un frère pour lui révéler que, jusqu'au jour du jugement dernier, deux marteaux lui frapperaient la tête sans relâche, pour corriger son orgueil de bâtisseur⁴³.

La question des édifices somptueux occupe une large place dans les accusations d'Ubertin. C'est le premier point sur lequel il revient dans sa *Declaratio*, soulignant qu'aucune province de l'ordre n'est épargnée par des abus en ce domaine et que tous les ministres en sont donc complices. Si le provincial de Toscane, le Siennois Giacomo del Tondo, est nommément cité, c'est pour avoir été démis de sa fonction par Gonzalve d'Espagne l'année précédente. Les autres « promoteurs » des bâtiments donnés en exemple sont trois autres Siennois (Manfredo Banfi, Giovanni da Siena, Andrea de' Tolomei⁴⁴), et un Florentin, Illuminato de' Caponsacchi. Contrairement à ce que pensait Robert Davidsohn⁴⁵, Giovenale qui achevait son année de noviciat en avril 1298 n'est pour rien dans l'idée même de construction de la nouvelle église⁴⁶. C'est après 1320 qu'il fut par deux fois gardien du couvent et joua certainement un rôle important dans la conduite du chantier. Illuminato, entré dans l'ordre en 1278, n'est parvenu au sommet de sa puissance que vers 1300 ; Ubertin le cite probablement parce qu'il

⁴² Florence, BNC, Conv. Soppr. D. 6. 359, fol. 111rb, *Quodlibet* I, 30 : *Utrum sit peccatum mortale fratribus minoribus appropriare sibi aliquem locum*. Sur Piero, je me permets de renvoyer à S. PIRON, « Le poète et le théologien. Une rencontre dans le *studium* de Santa Croce », *Picenum Seraphicum. Rivista di studi storici e francescani*, 19, 2000, p. 87-134.

⁴³ BARTHÉLEMY DE PISE, *Liber de conformitate vitae beati Patris nostri Francisci ad vitam Domini Jesu Christi*, dans *Analecta Franciscana*, IV, p. 440 : *Frater Juvenalis de Aliis de Florentia, qui fuit unus de principaliibus fratribus ad fundandum ecclesiam Sanctae Crucis de Florentia habet pro purgatorio istam penam, sicut ipse apparendo reseravit cuidam fratri, quod usque ad diem iudicii semper sunt duo malei qui ejus caput percutiunt*. Le même récit revient plus loin, *Analecta Franciscana*, t. V, p. 108.

⁴⁴ Giovanni était déjà custode de Sienne en 1297, inquisiteur en 1301. Andrea, présent à Santa Croce en 1300 avant de poursuivre ses études à Paris, est gardien de Santa Croce en 1334, date à laquelle il témoigne contre l'inquisiteur Mino de San Quirico (cf. G. BISCARO, « Inquisitori », *Studi medievali*, 6, 1933, p. 182-184). On ne sait rien de Manfredo. Il est possible que les trois aient été visés en raison de fonctions qu'ils occupaient en 1310.

⁴⁵ DAVIDSOHN, *Forschungen*, IV, p. 483-485.

⁴⁶ Le testament, par lequel il abandonne ses biens à sa mère, hormis 200 livres destinées à l'achat de livres, est publié par C. CENCI, « Costituzioni », 1982, p. 402.

était, en 1310, custode de Florence. Pour chercher à identifier les promoteurs initiaux de la nouvelle église, il conviendrait de se tourner vers la génération de Salomone da Lucca, sévère inquisiteur actif en 1281-1285, et ministre provincial à partir de 1292. Illuminato n'a sans doute fait qu'encadrer le chantier et assurer son financement dans la première décennie du XIV^e siècle. Comme on va le voir, au cours des quinze années qui sont éclairées par les registres d'Opizo, il est indéniablement l'homme fort du couvent.

Dans sa critique de l'*appropriatio locorum*, Ubertin ne se contente pas de dénoncer la taille excessive des églises et leurs trop riches ornements. Bien plus intelligemment, il met l'accent sur le phénomène qui est, à ses yeux, la source de tous les maux. Les frères mineurs de son temps se sont véritablement « approprié » leurs couvents d'origine, refusant de demeurer ailleurs, au point de les considérer « comme leur propre monastère » et de chercher à les accroître temporellement « comme leur propre domicile »⁴⁷. Contrairement à l'injonction de saint François, réclamant qu'ils se comportent partout « comme des pèlerins et des étrangers en ce siècle »⁴⁸, moins de cent ans après sa mort, ses disciples s'étaient attachés aux lieux qu'ils habitaient, tournant définitivement le dos à la vie itinérante. Ubertin rappelle que le précédent ministre général, Jean de Murrovalle, conscient du problème, surtout en Italie, avait souhaité que les couvents ne comptent pas plus d'un tiers de natifs de la région (*nativi de terris*), mais qu'il avait dû aussitôt retirer sa proposition, tant les frères s'étaient récriés⁴⁹.

Le phénomène, souligne-t-il encore, concerne au premier chef les habitants des grandes villes, particulièrement rétifs à quitter leur cité natale. Ce patriotisme local a pour premier effet un rejet des frères d'origine étrangère à la province, d'autant plus s'ils sont « aimés du peuple » et vertueux ; par contrecoup, la promotion aux différentes charges est réservée à des locaux qui n'ont souvent pas les qualités requises⁵⁰. Le Piémontais Ubertin, originaire de la province de Gênes, ayant vécu entre Toscane et Ombrie, parle ici en connaissance de cause. Dans l'ultime salve tirée par la communauté en réponse à ses accusations, Raymond de Fronsac

⁴⁷ UBERTIN DE CASALE, « Sanctitas vestra », p. 81 : Item ex defectu caritatis procedit tanta locorum appropriacio qua nullus vult quasi stare nisi in terra sua, et vix ibi vult alium sustinere, et ibi studet procurare sicut in doma propria. Et ista fuit magna causa nostre corruptionis. Nam carnaliter diligentes loca illa student promovere sepulturis, edificiiis, testamentis et questionibus et omnibus defectibus supradictis ; ID., « Rotulus iste », p. 111-112 : Item videndi sunt tres modi in quibus communitas fratrum contra expropriationem multum se offendit. Primo quia fratres nunc sibi appropriant loca fratrum in terris unde sunt oriundi, ut quasi illa loca suum proprium reputent monasterium et nolunt alibi morari, maxime si sunt de magnis civitatibus, et vix possunt ibi sustinere aliquem extraneum, maxime in populo gratiosum vel prelatum super illum conventum, ex quo innumera mala sequuntur. Nam cum ipsi sunt solliciti promovere illa loca temporaliter sicut propria domicilia pro illis sunt solliciti sepulturas acquirere, loca mutare et edificare et excessus quasi omnes facere hic descriptos.

⁴⁸ FRANÇOIS D'ASSISE, *Regula bullata*, c. 6, dans ID., *Écrits*, Paris, Cerf-Éditions franciscaines, 1981, p. 191.

⁴⁹ UBERTIN DE CASALE, « Rotulus iste », p. 112 : Unde et in aliquibus provinciis Ytalie attemptavit dominus frater Johannes, cum esset generalis ad predictum abusum tollendum statuere quod in conventibus non possent locari fratres nativi de terris ultra tertiam partem conventus, et nullo modo voluerunt substinere et exclamationibus fratrum compulsus est statutum illico innovare.

⁵⁰ *Ibid.* : Et quia volunt locum replere ex se ipsis, sequitur quod faciunt recipi inutiles, et hinc fiunt promotiones dampnose, lectores parum scientes, predicatorum ignorantes, confessores non idonei, et sepe non maturi et prelati insufficientes, quia ante volunt habere terrigenam vilem quam extraneum valentem virum et probum.

souligne par une allégation calomnieuse l'échec d'Ubertin à se faire élire comme définitif d'une province, ce qui l'aurait poussé « à se faire chef ailleurs, tel un autre Mahomet »⁵¹.

Autre conséquence de cet esprit de clocher, ces frères casaniers « ne peuvent souffrir d'être surpassés dans de tels excès par d'autres lieux de notre ordre ou d'autres religieux de la même ville, sans vouloir en réaliser de semblables ou de plus grands encore »⁵². On ne saurait effectivement mieux décrire la motivation principale de la construction de la basilique de Santa Croce, pensée en émulation de la Santa Maria Novella des Dominicains de Florence dont la construction avait débuté en 1279, autant que des grandes basiliques franciscaines de Padoue ou de Venise. L'oubli du message franciscain initial se manifeste à travers ce qu'André Vauchez appelle joliment « la maladie de la pierre » qui aurait atteint les ordres mendiants dans le dernier tiers du treizième siècle⁵³. Il se traduit également par le maintien de liens sociaux et familiaux très étroits, à rebours de la rupture avec le monde qu'aurait dû impliquer l'abandon des richesses.

3. La provenance des frères de Santa Croce

L'exactitude du diagnostic ainsi posé se vérifie amplement. On peut commencer à le faire en évaluant la proportion de Florentins résidant à Santa Croce. En ne tenant compte que des 290 frères dont la désignation comporte des éléments d'identification géographique⁵⁴, par le biais d'un toponyme ou d'un nom de famille, ils représentent à eux seuls plus du tiers du total (35%). Cette valeur doit être encore légèrement augmentée (37%) si l'on y ajoute les noms liés à des localités situées dans les abords immédiats de la ville, dans ses faubourgs ouest (Legnaia, Verzaia, Monticelli) ou est (Rovezzano). Dans son analyse sociologique du couvent, D. Lesnick considère un peu rapidement que tous les autres frères représentent des immigrants, installés depuis peu à Florence. La question des surnoms toponymiques demande à être traité avec davantage de discernement. Il est possible qu'un certain nombre de frères soient effectivement des Florentins de fraîche date. Toutefois, dans la documentation réunie, une seule dénomination dénote explicitement un tel cas, celui de *fr. Humilis de Verzaria qui fuit de Perusio* – originaire de Pérouse avant de s'installer à Verzaia, à l'extérieur de la porte San Frediano. Dans tous les autres cas, sur la base des seules désignations présentes dans le registre d'Opizo, il est impossible de trancher avec certitude. En réalité, pour ce qui est des frères dont les surnoms indiquent une origine dans le *contado*

⁵¹ RAYMOND DE FRONSAC, *Sapientia hedicat sibi domum*, Paris, BnF lat. 4350, fol. 27r : Quod autem dicit quod in ordine sunt ambitiosi, respondetur quod tales repelluntur a promotionibus quasi ambiunt, ut ipse frater Ubertinus quia enim ambiebat ut esset diffinitor et fratres noluerunt eum in diffinitorem eligere, ideo recessit a consorcio fratrum illius provincie et fecit se capud alibi ut alius Machometus. La dernière formule équivaut à l'accusation d'être devenu le meneur d'une secte schismatique.

⁵² UBERTIN DE CASALE, « Rotulus iste », p. 112 : Nec patiuntur ab aliis locis nostri ordinis vel ab aliis religiosis eiusdem civitatis in predictis excessibus superari, quin velint similia facere vel maiora.

⁵³ A. VAUCHEZ, « In merito a una fonte sugli *excessus* dell'inquisizione medievale », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 39, 2003, p. 566.

⁵⁴ Les toponymes ont été principalement identifiés à l'aide d'E. REPETTI, *Dizionario Geografico Fisico Storico della Toscana*, Florence, 1835, mis en ligne sur le site de l'université de Sienne : <http://www.archeogr.unisi.it/repetti/>

florentin, un partage strict entre « urbains » et « ruraux » n'a guère de sens. Des familles, établies à Florence depuis parfois des générations, conservant des attaches et des possessions dans le *contado*, peuvent être comptées pour des raisons fiscales comme résidant à la campagne ou en ville⁵⁵. L'un des rares cas documentés, celui de Giacomo da Tresanti, illustre bien cette ambivalence. Le toponyme est celui d'un village du val d'Elsa, à présent rattaché à la commune de Montespertoli. Son père, notaire, était assurément actif à Florence depuis des années. C'est pourtant au couvent de Castelfiorentino que Giacomo est entré en religion, avant de faire l'essentiel de sa carrière à Florence, mais en revenant prêcher régulièrement dans sa vallée natale⁵⁶.

Avant de traiter ces données nominatives, une observation préliminaire s'impose. Une très forte proportion de noms concerne des villes dans lesquelles était établi un couvent franciscain. Cette corrélation est d'autant plus forte que la distance à Florence s'accroît, la proportion étant respectivement de 50% pour le *contado*, 80% pour le reste de la Toscane et 100% pour les origines extérieures à la province. Il est également notable que les non-Florentins ne soient désignés par leurs patronymes, à quelques exceptions près, qu'afin de distinguer des homonymes, signe que la provenance est bien l'élément qui prime⁵⁷. On peut tirer de ces faits quelques principes d'interprétation. Dans la plupart des cas, le toponyme paraît avant tout désigner le couvent d'origine du frère, ou à tout le moins celui dans lequel il résidait avant d'être envoyé à Santa Croce⁵⁸. Dans un grand nombre de cas, ce lieu peut évidemment être en même temps sa ville d'origine. Lorsque le nom est celui d'une localité mineure du *contado*, la présomption qu'il s'agisse d'une famille florentine d'origine rurale est élevée, mais l'exemple de Giacomo incite néanmoins à rattacher de telles personnes au couvent le plus proche.

Dans la mesure où les désignations renvoient principalement aux maisons religieuses d'origine, le regroupement le plus pertinent pour analyser ces données est donc celui que dicte la géographie administrative franciscaine. Les résultats obtenus de la sorte sont frappants. Aux 103 Florentins s'ajoutent 84 frères provenant des autres couvents de la custodie de Florence, soit 29 % du total. Ce sont ainsi près des deux-tiers des frères de Santa Croce (64 %) qui appartiennent à la custodie locale. En outre, un quart des résidents du couvent (69 frères) est issu du reste de la province de Toscane. Au bout du compte, seuls 12 % des frères présents à Florence dans la période étudiée sont originaires d'autres provinces ; parmi ces 34 « étrangers », les provinces voisines prédominent : Ombrie (8), provinces de Bologne ou de Rome (4). Au final, on ne dénombre que trois frères qui ne soient pas Italiens, l'un venant de Bohême et les deux autres de Dalmatie⁵⁹.

⁵⁵ C. KLAPISCH-ZUBER, *Retour à la cité. Les magnats de Florence, 1340-1440*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2006, ch. 2 « Nobles » entre la ville et les champs.

⁵⁶ BENCI, « Noterelle » (cité note 16).

⁵⁷ Les principaux cas sont ceux de Petrus Andree de Montepolliciano, Petrus de Montepolliciano olim Aldobrandini et Petrus de Montepolliciano filius Guidi ; Lapus Melliorati de Prato et Lapus Zei de Prato ; Philippus Pratense de Banaldeschis et Philippus Pratense filius Bonovelli.

⁵⁸ Cette hypothèse est confirmée par un cas célèbre : Pierre de Jean Olivi est le plus souvent désigné comme « de Béziers » (couvent où il est entré en religion) ou « de Narbonne » (où il est décédé), voire « de Provence » (sa province d'origine). Seuls les récits les plus précis le concernant rapportent qu'il est né à Sérignan.

⁵⁹ Ce sont Johannes de Sclavonia, Ubertinus de Sclavonia et Vitus de Boemia.

Le tableau obtenu de la sorte apporte un enseignement statistique majeur qui confirme le constat qualitatif dressé par Ubertain de Casale : à la fin du XIII^e siècle, l'itinérance des premières décennies franciscaines était largement tombée dans l'oubli. Si le principe d'une circulation des frères de couvent en couvent était maintenu, ces mouvements ne prenaient généralement place qu'au sein de la custodie, qui paraît avoir formé une entité relativement close sur elle-même.

En entrant un peu plus dans le détail de la circulation locale, on note que le couvent de Prato fournit le contingent le plus important (21), signe de la taille importante de cet établissement. Les deux couvents du Mugello sont également bien représentés (19 frères, dont la moitié est présentée comme provenant de cette région, sans autre précision), de même que la maison de Figline Valdarno : 8 frères y sont rattachés, tandis que 5 autres proviennent de localités avoisinantes (Incisa in Val d'Arno, Leccio, Cascia). À s'en tenir aux surnoms notés par le notaire, le couvent de Barberino Val d'Elsa n'aurait compté qu'un unique représentant à Santa Croce, mais une part des 9 frères originaires du Val di Pesa ou du Chianti y étaient sans doute affiliés. En estimant que les couvents situés dans ces centres urbains secondaires ne regroupent habituellement qu'une douzaine de frères⁶⁰, on peut penser que c'est entre la moitié et les trois-quarts des Franciscains attachés à ces maisons qui sont présents, à tour de rôle, au couvent central de la custodie. Certains y demeurent à l'occasion d'un séjour d'étude de quelques années au *studium* de théologie. Pour leur part, les autres custodies de Toscane fournissent entre 12 et 16 frères, un peu moins pour les custodies de Chiusi (9) et de Massa Marittima (7) dépourvues de centres urbains majeurs. Les grandes cités toscanes comme Sienne, Pise, Arezzo, n'apportent quant à elle que des contingents de six à huit frères, à peine trois pour Lucques ou Pistoia. Les taux de rotation à l'échelle de la province sont assurément bien plus faibles qu'à l'intérieur de la custodie.

Parmi les résultats plus inattendus, outre le nombre de frères originaires de Montepulciano (5), on peut noter l'importance de la Lunigiana (5). Dans la liste des résidents de Santa Croce, trois surnoms sont liés à Pontremoli, siège du couvent local, tandis que deux autres mentionnent des toponymes de cette vallée située à l'extrême Nord-Ouest de la Toscane. Il se peut que certains d'entre eux, à l'instar du notaire Opizo, aient été des immigrants installés à Florence. Mais l'élément décisif tient au fait que c'est à travers cette vallée que la *via Francigena* traversait les Appenins. Comme l'a lumineusement montré Charles de la Roncière, les couvents franciscains de Toscane étaient pour la plupart établis le long des routes traversant la province, allant du nord de la péninsule vers Assise ou Rome⁶¹. Les recrutements pouvaient également s'effectuer le long de ces axes. C'est sans doute le cas de *Petrus de Cadeburacio*, originaire de Caburaccia, petite localité des Appenins au nord de Firenzuola, située sur la vieille route de Florence à Bologne. L'importance de la Lunigiana comme zone de passage pourrait expliquer un surcroît de vocations franciscaines, qui serait à son tour à l'origine d'une

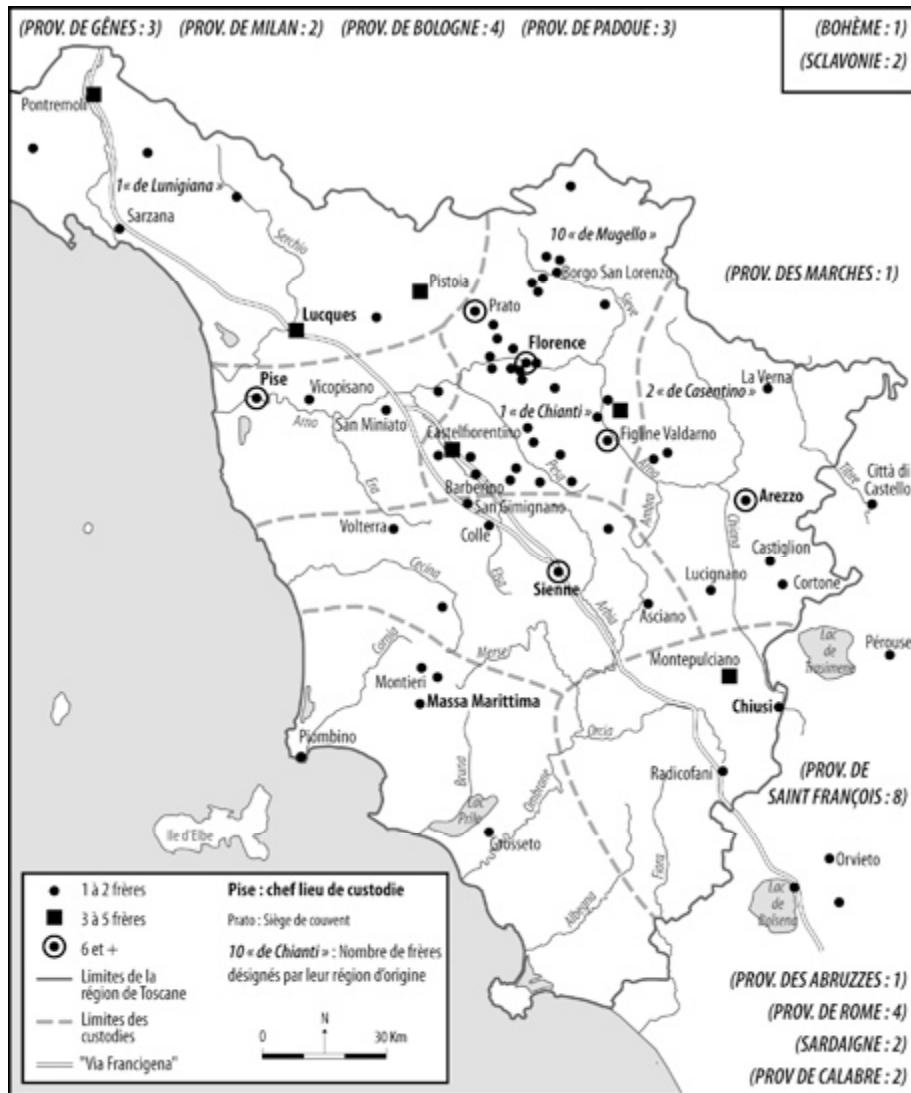
⁶⁰ C. DE LA RONCIÈRE, « L'influence des franciscains dans la campagne de Florence au XIV^e siècle (1280-1360) », *Mélanges de l'École Française de Rome*, 87, 1975, p. 66, confirme ce chiffre pour Barberino dans les années 1330. La rotation implique que des « Florentins » prennent dans ces couvents la place des frères temporairement envoyés à Florence.

⁶¹ *Ibid.*, p. 48-53. La démonstration ne concerne que le *contado* florentin, mais il semble possible de la généraliser à l'échelle de la province. Voir en ce sens L. PELLEGRINI, *Insediamenti francescani nell'Italia del duecento*, Rome, Laurentianum, 1984, p. 172-182.

QUESTIONS FRANCISCAINES

immigration vers le principal couvent de la province capable d'absorber un excédent de bouches à nourrir. La représentation cartographique de ces provenances confirme la prédominance des vallées du contado florentin.

Localités d'origine des frères présents à Santa Croce, 1296-1310



4. La mobilité liée aux études

Ces données statistiques doivent être encore affinées. Il faut dans un premier temps les durcir encore. Les Florentins et apparentés demeurent sur place longtemps tandis que d'autres ne font qu'y passer. Ils forment donc bien l'ossature permanente du couvent. Mais il convient également de tempérer les pourcentages présentés plus haut, en rappelant que les frères mentionnés dans les actes notariés ne forment pas la totalité du couvent. On peut en effet soupçonner qu'un certain

nombre d'étudiants étrangers fréquentaient alors les cours du *studium generale*. Dès les dernières décennies du treizième siècle, la poursuite d'études avancées semble être devenue le principal motif de déplacement d'une province vers une autre. Les copies d'actes des chapitres généraux qui subsistent s'achèvent souvent par un relevé des *studia* dans lesquels peuvent être envoyés les étudiants d'une province et de celui des provinces autorisées à envoyer des étudiants dans tel *studium generale*. Destinées à l'usage d'une province, ces copies ne rapportent que les informations qui la concernent, sans fournir le tableau d'ensemble des mouvements d'étudiants⁶². S'il est permis d'extrapoler le cas de l'Aquitaine et de Toulouse en 1285, on peut penser que le *studium* de Florence devait accueillir une dizaine d'étudiants avancés venus d'autres régions⁶³. Ces derniers, moins intégrés à la vie urbaine que leurs confrères locaux, auraient eu moins de raisons de bénéficier de legs et d'être pris comme témoins de ces donations, à plus forte raison s'ils n'étaient pas Italiens. Le même constat peut être fait pour les enseignants étrangers. La présence de Piero delle Travi comme lecteur principal du *studium* est certaine pour les années 1295-1297, probable pour les deux années suivantes. Piero qui n'était visiblement pas d'origine toscane n'apparaît jamais dans les actes dressés par Opizo. Un *studium generale quoad ordinem* était normalement pourvu de deux « lecteurs », l'un biblique et l'autre sententiaire, et d'au moins un « bachelier »⁶⁴ ; on aurait pu s'attendre à trouver davantage de frères décrits de la sorte que les rares cas relevés. L'inférence hypothétique que l'on peut tirer de ce silence serait d'y voir la trace d'une séparation nette du centre d'études supérieures, réunissant enseignants et étudiants étrangers dans un milieu à part du reste du couvent. La description irénique de Santa Croce à la fin du XIIIe siècle que transmet Raoul Manselli, essentiellement construite autour de la rencontre de Pierre de Jean Olivi et d'Ubertain de Casale, aurait en réalité concerné cette seule sphère, fortement coupée du reste de la vie conventuelle⁶⁵.

Le même silence peut donner lieu à une hypothèse alternative, moins optimiste. Le faible nombre de lecteurs dans les actes notariaux et l'absence d'enseignants étrangers signalerait plutôt un très faible engouement pour les études dans cette période. De fait, vu la taille et l'importance du couvent, les productions intellectuelles qu'on y relève durant les premières décennies du quatorzième siècle sont plutôt maigres. Andrea de' Mozzi a pour seul titre de gloire intellectuelle d'avoir annoté une copie du commentaire des *Sentences* de Piero delle Travi, à partir duquel il a dû livrer son enseignement⁶⁶. Giacomo da Tresanti a pour sa part réalisé un commentaire des *Sentences* en compilant les productions des maîtres

⁶² F. EHRLE, « Die ältesten Redaktionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens », *ALKG*, 6, 1892, p. 55 pour l'Aquitaine en 1285 ; G. FUSSENEGGER, « Definitiones Capituli generalis Argentinae celebrati anno 1282 », *AFH*, 26, 1933, p. 133 pour l'Autriche en 1276.

⁶³ Les rares indices en ce sens sont fournis par des manuscrits allemands du commentaire des *Sentences* de Petrus de Trabibus et la trace de son influence sur le commentaire d'un Jean d'Erfurt, actif dans la première décennie du XIV^e siècle, qu'il faut distinguer du juriste franciscain mieux connu, cf. S. PIRON, « Le poète et le théologien ».

⁶⁴ M. P. ALBERZONI, « I francescani milanesi e gli studi di teologia tra Due e Trecento », dans *Medioevo e latinità in memoria di E. Franceschini*, éd. A. AMBROSIONI et al., Milan, Vita e pensiero, 1993, p. 10, 33-34, pour l'envoi par Michel de Césène d'un Milanais comme bachelier ou lecteur secondaire à Santa Croce en 1323.

⁶⁵ R. MANSELLI, « Firenze nel Trecento : S. Croce e la cultura francescana », *Clio* 9, 1973, p. 325-342, repris in ID., *Scritti sul Medioevo*, Rome, 1994.

⁶⁶ Cf. S. PIRON, « Le poète et le théologien ».

parisiens⁶⁷. Filippo d'Oltrarno est l'auteur d'une *Concordance des évangiles*, dont l'unique exemplaire est conservé à Florence, et d'un résumé de la *Physique* d'Aristote non retrouvé⁶⁸. Il est l'un des rares Florentins qui ait poursuivi dans cette voie, de même que Guillaume de Sarzana, lecteur en 1311, et collaborateur à cette date de Bonagrazia de Bergame et Raymond de Fronsac, dont l'essentiel de l'activité a pris place ensuite, à Naples, auprès de Robert d'Anjou⁶⁹.

5. Formation et domination d'une élite conventuelle

Ce très maigre bilan pourrait ainsi donner raison à l'interprétation que fournit Ubertin. La fonction de lecteur n'était alors qu'un marche-pied pour accéder à d'autres fonctions administratives. Toute carrière devait débiter par un séjour d'études à Paris. Ensuite, « une fois qu'ils ont décroché ce titre, d'avoir été lecteur, et qu'ils reviennent de Paris, ils s'occupent bien peu des études ; mais qu'ils enseignent ou non, dans les provinces d'Italie et même ailleurs, dans la plupart des cas, seuls les lecteurs formés à Paris détiennent le pouvoir »⁷⁰. Selon les constitutions de Narbonne, chaque province pouvait disposer à Paris de deux étudiants à la fois, maintenus aux frais de l'ordre⁷¹. Le chapitre général de 1282 avait en outre autorisé l'envoi de deux autres étudiants *de gratia*, dont l'entretien devait être financé par leurs provinces d'origine⁷². Hormis les frères disposant de soutiens extérieurs susceptibles de subvenir à de tels frais, le choix des futurs étudiants était entre les mains des supérieurs locaux, qui contrôlaient ainsi étroitement le renouvellement du groupe dirigeant en s'efforçant de promouvoir leurs protégés. L'un des effets de l'*appropriatio locorum* était la formation d'une élite locale inamovible.

⁶⁷ Florence, BNC, Conv. Sopp. F. 3. 606. Giacomo est également l'auteur de nombreux sermons. Francesco da Gubbio, auteur d'une autre « compilation magistrale » sur les *Sentences*, était sans doute présent en 1299 en tant qu'étudiant, cf. C. CENCI, « Costituzioni », 1982, p. 392, n. 63.

⁶⁸ Le premier texte est contenu dans Florence, Bibl. Medicea Laurenziana, Plut. XI. dext. 2, dont une note, au fol. 1r, présente l'auteur comme *frater Philippus Ultrarnensis qui fuit maxime scientie, lector excellens parisiensis, legit in pluribus studiis generalibus multis annis* ; pour le second texte, cf. C. LOHR, « Medieval Latin Aristotle commentaries », *Traditio* 28, 1972, p. 380, qui suppose à tort que Philippe a été un jour docteur en théologie à Paris.

⁶⁹ Cf. S. KELLY, *The New Solomon. Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship*, Leiden, Brill, 2003, p. 37 et *passim*. Avant d'être lecteur, Guillaume, originaire de la province, a dû séjourner à Santa Croce, mais il n'a pas laissé de trace dans les registres d'Opizo.

⁷⁰ UBERTIN DE CASALE, « Sanctitas vestra », p. 73-74 : Et omnes dissensiones quasi, que sunt in provinciis multis ordinis, sunt propter ambicionem promocionis ad studia, ut sint lectores et prelati et alias dominantur. Quod autem hiis moveantur potius quam amore scientie, patet, quia de facto videmus eos invite legere, quando possunt preesse, et postquam habent nomen, quod fuerint lectores, et de Parysius redeunt, parum curant postea de studio, sed sive legant sive non, in provinciis Ytalie et eciam alibi, ut plurimum soli lectores Parysienses dominantur. D. BERG, *Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert*, Düsseldorf, Schwann, 1977, p. 142, confirme que dans le cas allemand aussi, tous les ministres provinciaux avaient auparavant été lecteurs.

⁷¹ M. BIHL, « Statuta generalia », p. 72.

⁷² On voit ainsi, presque aussitôt, un Bolonais fonder par testament une telle bourse destinée à envoyer deux étudiants de la province à Paris, cf. C. PIANA, *Chartularium Studii Bononiensis S. Francisci (saec. XIII-XVI)*, Quaracchi, 1970, p. 39*-40*. Les registres d'Opizo n'apportent pas d'éclairage sur ce point.

UN COUVENT SOUS INFLUENCE

| dates | Gardien | lecteur | custode | inquisiteur |
|-----------|---|----------------------|--|-------------------|
| 1297-1299 | Illuminato de' Caponsacchi, Taddeo Carini | | | Alamanno de Lucca |
| 1300-1301 | Alamanno da Lucca | Filippo d'Oltrarno | Andrea de' Mozzi | Grimaldo de Prato |
| 1302-1303 | Alessio da Colle val d'Elsa | Andrea de' Mozzi | Illuminato de' Caponsacchi | Grimaldo de Prato |
| 1304-1305 | Arrigho da Certaldo | Alessio da Colle | Grimaldo de Prato ; Filippo d'Oltrarno | Andrea de' Mozzi |
| 1306-1307 | Giovanni da San Pietro in Bossolo | | Bonanno Florentino | Andrea de' Mozzi |
| 1308-1309 | Bonanno Florentino | | | Andrea de' Mozzi |
| 1310-1311 | Ridolfo de' Risaliti | Guglielmo da Sarzana | Illuminato de' Caponsacchi | Grimaldo de Prato |

Distribution des charges dans le couvent de Santa Croce (1297-1311)

Comme le tableau ci-dessus le montre plus clairement, les différentes charges étaient en effet accaparées par un petit nombre de personnes qui passaient aisément d'une fonction à une autre, après avoir suivi le fameux cycle d'études à Paris. La carrière d'Andrea de' Mozzi est la plus linéaire. Ce fils de grand banquier, neveu d'un évêque de Florence, fut successivement custode, lecteur, puis inquisiteur. Le tableau permet d'apprécier les valeurs différentes des quatre fonctions principales. La charge de gardien connaît la plus forte rotation et peut indifféremment servir de place de repli, par exemple pour un ancien inquisiteur, ou de position d'attente – certains des noms qui apparaissent ici pour la première fois reviennent dans d'autres fonctions au cours de la décennie suivante. La charge d'inquisiteur est la plus convoitée, en raison des gains qu'elle permet, et pour cette raison la plus stable. La fonction de lecteur paraît assurément moins attrayante. Les lacunes du tableau signalent qu'elle a dû être occupée par des frères absents des registres d'Opizo, qui étaient sans doute à la fois spécialisés dans cette tâche et étrangers à la province. Au final, on soupçonne que c'est le custode qui détient la réalité du pouvoir. Contrôlant le couvent et sa zone de recrutement privilégiée, il remplace le ministre provincial pour des actes importants, tels que l'autorisation d'utiliser les legs personnels. Il est d'ailleurs notable que, dans cette période, les Florentins aient abandonné la charge de provincial à des Siennois, selon un partage peut-être négocié entre ces deux groupes⁷³. Après avoir été gardien, fra Illuminato fut par deux fois custode, à quelques années de distance. Il est possible qu'il ait senti, en 1310, que la situation devenait menaçante, et qu'il ait pour cette raison voulu reprendre à nouveau l'exercice du pouvoir.

⁷³ C. CENCI, « Costituzioni », p. 406-409 : pour la période qui nous intéresse, dans la liste des ministres provinciaux, seul un Antonio d'Arezzo s'intercale (1305-1309) entre les Siennois Raniero Piccolomini, Bartolomeo Piccolomini, Giacomo del Tondo et Pace da Siena.

La seule prise en compte des charges officielles ne suffit pas à dévoiler la réalité des rapports de pouvoir et d'influence au sein du couvent. Les testaments enregistrés par Opizo apportent un éclairage complémentaire sur ce point. Le choix des exécuteurs testamentaires fait ainsi ressortir les personnages qui entretiennent des liens privilégiés à l'extérieur du couvent. Fréquemment, les testataires désignent nommément les frères à qui ils souhaitent confier cette tâche délicate, ce qui suggère une plus grande familiarité que dans les cas où le gardien ou le custode sont cités *ès* qualités. En tenant compte de ce critère, une figure se détache clairement, celle de Taddeo Carini qui a tenu près de trente fois ce rôle. Une partie de ses interventions date du temps où il était gardien, mais il est sollicité aussi bien avant qu'après cette période. Dans une moindre mesure, d'autres personnalités sont régulièrement appelées. Pour certains, tels Illuminato de' Caponsacchi ou Andrea de' Mozzi, cette activité entre également dans la continuité de leurs autres charges administratives. Pour d'autres, comme Ranerio degli Adimari ou Filippo da Monticelli, leur présence régulière dans ce rôle révèle une fonction informelle d'exécuteur habituel. Bien que les documents n'expriment jamais explicitement une telle corrélation, les frères agissant comme confesseurs se trouvaient dans une position très favorable pour exercer une telle activité. Il conviendrait donc d'associer aux titulaires des charges administratives, les bénéficiaires de « l'autorisation de confesser », dont l'obtention était l'un des enjeux de la politique locale. Les frères chargés plus ou moins régulièrement de telles exécutions testamentaires, tous florentins, constituent le milieu des « gestionnaires » du couvent qui sont souvent amenés à vendre des biens laissés en héritage et manipulent à ces occasions des sommes d'argent parfois importantes.

Selon les dispositions normatives de l'ordre, cette activité aurait uniquement dû revenir à des procureurs, agissant pour le compte des frères afin de leur éviter d'apparaître eux-mêmes dans des contrats civils. Bien qu'ils n'aient eu aucune difficulté à agir par eux-mêmes, les frères de Santa Croce disposaient néanmoins d'un tel appui extérieur. Les registres d'Opizo montrent ainsi un laïc nommé Duccio Martini, désigné comme *procurator et administrator pro Romana ecclesia conventus fratrum minorum*. Présent régulièrement au couvent tout au long de la période (1296-1310), il est parfois sollicité comme témoin de la rédaction de testaments et bénéficie dans un cas, à l'instar des frères, d'un legs nominatif. Son rôle consistait par exemple à percevoir le loyer (*affittus*) d'une terre, dont il n'est pas précisé à quel titre les frères mineurs en avaient la possession⁷⁴. Il intervient également pour exécuter des testaments, en vendant des biens dans des formes strictement identiques à celles qu'employaient les Franciscains institués exécuteurs⁷⁵. Parallèlement, l'œuvre de Santa Croce disposait de son propre procureur, chargé notamment de payer les salaires et acquisitions de matériaux⁷⁶. Les registres d'Opizo ne l'éclairent que très occasionnellement.

⁷⁴ ASF, Not. antecos. 15525, fol. 19r (oct. 1301).

⁷⁵ ASF, Not. antecos. 15526, p. 5-7 (vente réalisée par fr. Filippo d'Oltrarno et Alessio de Colle) ; fol. 95 (vente réalisée par Duccio Martini). La numérotation d'époque est tantôt pagination, tantôt foliotation.

⁷⁶ ASF, Not. antecos. 15526, fol. 105, 10 sept. 1310 : Bettus quond. Ranucci Salomonis Cari de Luca populi sancti Michaelis et Ruota filius Guiducii de Montelupo, pro se ipsius et pro eorum socii fuerunt confessi et contenti et recognoverunt se habuisse et pro se et dictis eorum sotiis a Richupero Caccini populi sancti Iacobi inter foveas de Florentia procuratore operis ecclesie sancte Crucis procuratorio nomine pro dicto opere florenos aur. quingentos de summa mille trecentorum

Outre les frères qui sont activement engagés dans la vie économique florentine, il faut également tenir compte de ceux qui attirent à eux des donations, reflétant ainsi les réseaux qu'ils ont pu tisser ou maintenir à l'extérieur du couvent. La plupart des testaments dressés par des femmes, qu'elles soient ou non tertiaires « vêtues de Santa Croce », contiennent des legs nominatifs adressés à des frères. Cette pratique qui semble en contradiction avec les principes de la pauvreté franciscaine avait été entérinée par les constitutions provinciales de 1292 ; comme on l'a vu, cette disposition revenait à traiter les legs, non comme des transferts de propriété, mais comme des concessions de biens ou d'argent « à l'usage » de tel ou tel frère, alors même que cette formule n'apparaît presque jamais dans les testaments. Cette pratique n'est en rien un particularisme toscan. Une étude des testaments marseillais de la même période a montré des agissements comparables, en notant là aussi une prédilection de la part des femmes à désigner nommément les bénéficiaires⁷⁷. Dans ce domaine, les distributions sont très inégales. Le mieux loti est Benedetto de' Bardi, de la famille des grands banquiers florentins, qui avait été auparavant inquisiteur⁷⁸ et qui apparaît dans six testaments différents. Les quelques frères qui reviennent trois ou quatre fois, comme Filippo de' Conti di Gangalandi ou Giuseppe da San Donato in Poggio, peuvent être favorisés à différents titres, que ce soit en raison de leur prestige social ou spirituel. À ce groupe, il faut bien entendu ajouter les principaux « gestionnaires » du couvent qui tirent ainsi parti de leur activité en ville.

Pour apprécier plus finement les liens entre les *pinzochere* et les frères, une véritable étude prosopographique permettrait de faire apparaître les réseaux familiaux et sociaux dans lesquels s'insèrent ces relations privilégiées. En première approche, un relevé des parentés apparentes fournit déjà une bonne indication de la vigueur des liens charnels. Ce critère est d'ailleurs le plus sûr puisque le nom est le meilleur marqueur de l'appartenance à un groupe familial⁷⁹. Sur ce terrain, Illuminato révèle de nouveau ses talents : par deux fois, il est désigné comme exécuteur par des veuves, membres de son lignage, pour des testaments qui ne stipulent aucun legs personnel mais dont la distribution s'accompagnait sans doute d'indications transmises oralement⁸⁰. Le même type de solidarité lignagère s'observe dans bien d'autres testaments de tertiaires installées à proximité de Santa Croce : une Tora de' Bardi privilégie Benedetto de' Bardi ; Orrabilis degli Abati concentre ses seuls legs nominatifs sur deux Franciscains, membres de sa famille ; Bilia, veuve d'un Cerchi, laisse un legs à un autre Cerchi⁸¹. Dans certains cas, les

florenorum aur. quos ipsi et predicti eorum sotii debebant habere et recipere pro lignamine et magistratura lignaminis dicte ecclesie.

⁷⁷ F. MICHAUD, « Liaisons particulières? Franciscains et testatrices à Marseille (1248-1320) », *Annales du Midi* 197, 1992, p. 7-18.

⁷⁸ C. CENCI, « Costituzioni », p. 387, n. 50.

⁷⁹ C. KLAPISCH-ZUBER, *Retour à la cité*.

⁸⁰ 1297, 18 mars : Naia vocata domina Ciarsa, filia d. Donati Poveri de Caponsachis, uxor olim Perfecti Bellindotis ; 1298, 24 avril : Diana, filia qd. Deotisalvi et uxor qd. Raynerii de Caponsachis, de vestitis s. Crucis de Florentia. Voir aussi, 1297, 21 mars : Bartholomea, filia olim Lapi Gaghe de Florentia ... legavit de bonis suis libras 50 distribui debere per fr. Illuminatum florentinum, prout et secundum quod ipsa oretenus dixit sibi.

⁸¹ 1297, 16 août : Tora, filia Bonaguide Maffei de Bardis ... legavit fr. Benedicto Bardi ; 1298, 2 août : Orrabilis, filia olim Abbatis Rusticis de Abbatibus de Florentia ... [legavit] fr. Iacobo de Abbatibus libras viginti pro suis necessitatibus. Item fr. Paulino de Abbatibus sol. centum ; 1300, 8 fév. : Bilia, filia Bernardi Manfredi et uxor olim Iohannis Consilii de Circulis de Florentia ...

liens sont encore plus étroits. Une veuve Ubaldini pleine de sollicitude laisse à son fils, Paganello, une rente viagère pour subvenir à ses nécessités ; une *pinzochere* lègue à son frère, franciscain, 40 florins d'or ; un notaire, *pinzocharius* lui aussi, lègue cinq livres à son fils, frère mineur⁸². De telles donations n'ont pas simplement pour but d'assurer les conditions matérielles d'un proche parent entré dans l'ordre. Ces derniers semblent souvent tenir lieu d'intermédiaires entre le testateur et la communauté religieuse, étant chargés de redistribuer au mieux les legs qui leur sont faits. On le constate par exemple dans le cas de ser Vinci del fu Uberti qui donne à son fils Filippo deux bréviaires et trois cent livres de florins, afin qu'il ait l'usage d'un bréviaire, puisse acheter des manuscrits et qu'il distribue le reste aux pauvres⁸³. Les liens spirituels jouent certainement un grand rôle dans l'orientation de ces legs, bien que les références explicites aux « confesseurs » soient relativement rares⁸⁴. On peut toutefois penser que les legs nominatifs affluent le plus souvent vers des frères dotés d'une telle fonction. Il en va sans doute de même pour les frères ayant obtenu la « licence de prêcher », qui disposaient pour cette raison d'une surface sociale plus importante que la plupart de leurs confrères.

Les indications rassemblées ici permettent de se faire une idée plus précise des hommes d'influence au sein du couvent dans ces années. Le trait le plus notable est la présence massive de membres de lignages de « magnats ». Ces familles aristocratiques, écartées du pouvoir politique par les ordonnances de justice des années 1290, ont ainsi trouvé une façon de maintenir leur ascendant en prenant le contrôle des couvents des ordres mendiants⁸⁵. De ce point de vue, Franciscains et Dominicains présentent des profils comparables, et les plus importantes des grandes familles placent certains de leurs cadets dans chacun des ordres. Défini négativement par son exclusion des instances gouvernementales en raison de pratiques dénotant un mode de vie nobiliaire, ce groupe ne présente pas d'homogénéité sociale. Certains lignages, comme les Caponsacchi étaient de très ancienne noblesse. Originaires de Fiesole, ils avaient été au premier rang de la vie politique florentine depuis le XI^e siècle, souvent impliqués dans les gouvernements gibellins⁸⁶. Les Adimari, Agli, Conti da Gangalandi ou autres présentent des cas de figure comparables d'aristocratie ancienne. D'autres lignages plus récents, enrichis dans le commerce et la finance, tels que les Bardi ou les Mozzi, tenaient également une place importante au sein de l'élite du couvent.

legavit fr. Arrigo filio Vierii de Circulis.

⁸² 1298, 28 oct. : Diana, vidua Albiçi de Lapila de Ubaldinis ... fr. Paganello filio ipsius testatrix annuatim quamdiu vixerit dandos et expendendos pro suis necessitatibus. 1301, 22 avr. : Dada, de vestitis s. Crucis, filia olim Ruote Baldicionis, fr. Durante fratri suo ord. Min florenos auri quadraginta quando ipse fr. Durante voluerit, 1300, 12 nov. : Ser Ciacchus filius qd. Alberti pinzocharus ... reliquit fr. Antonio filio suo ord. Min pro suis necessitatibus lib. quinque toto tempore vite sue, in C. CENCI, « Costituzioni », p. 391, 395-397.

⁸³ C. CENCI, « Costituzioni », p. 395, n. 72.

⁸⁴ 1297, 13 mars, Isaccus olim Bonaguide : Item fr. Iacobo Ultramensi Minorum ord. confessori suo sol. 40 : 1303 (?), Adalasia, filia olim Guidi del Ciclo : fratri Francesco florentino ordine minorum confessori suo pro suis necessitatibus lib. 3, ut si frater Franciscus non viveret legavit dicta lib. tres confessori suo ordinis minorum qui tunc erit.

⁸⁵ C. KLAPISCH-ZUBER, *Retour à la cité* ; C. LANSING, *The Florentine Magnates : Lineage and Faction in a Medieval Comune*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

⁸⁶ S. RAVEGGI, « Le famiglie di parte ghibellina nella classe dirigente fiorentina del secolo XIII », dans *I ceti dirigenti dell'età comunale nei secoli XII e XIII*, Pisa, Pacini, 1982, p. 279-295.

Ces deux catégories de magnats ne doivent pas être opposées trop nettement car ces lignages sont fréquemment liés par des alliances matrimoniales ou des relations d'affaires. Le clivage interne le plus marquant était sans doute d'ordre politique, dans ces années d'affrontement entre guelfes blancs et guelfes noirs. Les Cerchi, chefs de file des « Blancs », avaient de longue date des liens forts avec Santa Croce. La bienheureuse Umiliana de' Cerchi, décédée en 1246, y était enterrée. Objet d'une dévotion importante pour les tertiaires franciscaines, des guérisons miraculeuses s'accomplissaient sur sa tombe⁸⁷. Un demi siècle plus tard, les registres d'Opizo montrent la présence d'un Arrigo, fils de Vieri de' Cerchi, qui décéda en 1303, laissant par testament des biens destinés à l'érection d'une chapelle qui porta son nom⁸⁸. D'autres lignages associés aux guelfes blancs avaient des parents à Santa Croce, mais on peut en dire autant des guelfes noirs, représentés par les Tornaquinci et surtout les Bardi, qui furent eux aussi, comme on le sait, de grands mécènes de la nouvelle église.

Ces éléments incitent à prendre au sérieux les critiques d'Ubertain au sujet de la trop grande familiarité maintenue par les Franciscains italiens avec leurs parents charnels. En épousant étroitement les intérêts de leurs maisons respectives, les frères seraient devenus « partiaux ». La division politique de la ville se serait ainsi réfractée au sein du couvent, au détriment de sa mission pacifique et pacificatrice, et au scandale des laïcs qui pour cette raison « font aussi peu confiance aux frères qu'à leurs parents »⁸⁹. Pour les Dominicains, de tels faits sont attestés par un chapitre provincial de 1306 qui prend des mesures contre la division des couvents en partis, « sous quelque titre de particularisme que ce soit, qu'on les appelle guelfes ou gibellins, blancs ou noir ou de quelque autre nom »⁹⁰.

Au bout du compte, la division la plus marquante au sein du couvent est celle qui opposait les magnats pris dans leur ensemble, et quelques autres membres de l'élite conventuelle qui se seraient hissés à leur hauteur, au reste des frères. C'est ce que suggère la fréquence des legs individuels qui se concentrent sur un nombre réduit de frères, souvent issus de grands lignages. Ubertain parle très concrètement d'une forte distinction sociale interne. Elle se traduisait notamment à l'occasion des repas : les « maiores » auraient pris l'habitude de prendre entre eux des repas somptueux dans l'infirmerie du couvent, acceptant à leur table les frères disposant de quoi se faire inviter parmi eux, ces réunions constituant le moment privilégié des tractations en vue des futures promotions aux études ou aux fonctions

⁸⁷ A. BENVENUTI PAPI, « Una santa vedova », in EAD., *In 'Castro poenitentiae'. Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Rome, Herder, 1990, p. 59-98.

⁸⁸ ASF, Not. antecos. 15526, p. 5-8 : en exécution du testament d'Arrigo sont vendues des terres qui lui appartenaient (!). La réunion des frères en 1347, citée note 25, a lieu *in cappella fratris Henrici de Circulis*.

⁸⁹ UBERTIN DE CASALE, « Sanctitas vestra », p. 81 : Et quia tota die student conversantes cum parentibus, imbuuntur eorum affectibus sepe multi ex eis et sunt cum suis parentibus parciales ; « Rotulus iste », p. 112 : quia carnalis amor non spiritualis iunxit eos mutuo et pro invicem carnaliter zelant, idcirco multe inhonestates per illam viam occultantur et mutuo se defendunt, nisi quod aliquando divino iudicio maxime in locis ubi sunt partes acute sicut sunt in Ytalia, cum parentibus suis carnaliter sapiunt et eorum divisiones sequentes mutuo se corrodunt ; ex quo sequitur magnum scandalum secularium et ita parum confidunt de fratribus sicut de parentibus eorundem.

⁹⁰ *Ibid.*, texte cité en note per F. EHRLE : sub quocunque particularitatis tytulo, sive Guelfe vel Gibelline, albe vel nigre sive quocunque alio nomine seculariter nuncupetur.

administratives⁹¹. Dans la documentation disponible, rien ne transparait de tels banquets. En revanche, le dédain de frères nobles à l'égard de parvenus est pour sa part bien attesté. Ainsi, lors du procès contre l'inquisiteur Mino de Santo Quirico (1338), l'un de ses confrères d'origine plus élevée ne se priva pas de rappeler qu'il n'était qu'un « fils de paysan » gonflé d'orgueil⁹². L'identification d'une élite conventuelle, issue en grande partie de familles de magnats et disposant de ressources propres, rend fort vraisemblable l'existence de tels repas pris à part du reste du couvent.

6. Possessions de livres, accueil des usuriers

La principale forme de richesse personnelle qui ait laissé des traces est la possession de livres. Comme on l'a signalé plus haut, à la fin de sa période de noviciat, Giovenale degli Agli légua tous ses biens à sa mère, à l'exception d'une forte somme destinée à l'achat de livres dont il aurait l'usage durant sa vie⁹³. Ce schéma constituait la norme pour les Franciscains florentins d'origine aisée. Tous n'en sont pas devenu pour autant de grands lettrés ni n'ont consacré leur vie à l'étude. Comme l'explique Ubertain, les livres étaient la principale forme sous laquelle les frères pouvaient disposer de richesses aisément mobilisables. Ainsi, certains qui n'en avaient pas l'usage conservaient des volumes précieux comme des trésors qu'ils pourraient éventuellement céder en cas de besoin. Loin de l'idéal d'un échange gratuit de livres, un commerce de manuscrits se serait ainsi développé au sein des couvents⁹⁴. Une enquête plus détaillée dans les volumes issus de la bibliothèque de Santa Croce pourrait révéler quelques exemples d'achats, de mise en dépôt et de vente de livres⁹⁵. Mais le phénomène le plus notable que l'on y constate est celui de frères ayant réuni pour leur usage personnel une quantité appréciable d'ouvrages.

Le cas le plus notable est à nouveau fourni par notre vieille connaissance, fra Illuminato. Les recherches de Charles Davis ont permis d'identifier pas moins de

⁹¹ UBERTIN DE CASALE, « Rotulus iste », p. 102 : Sed quam maxime offenditur in particularibus conviviis que fiunt in hospitalaria et in infirmaria pro superioribus et sollempnibus fratribus. Et ut plurimum vita magistrorum, ministrorum, prelatorum, custodum est nimium excessiva in varietate vinorum, carnum, piscium et specierum. Et talia recipiunt libenter a fratribus qui possunt expendere. Et per talia enxenia sepe impetrant multa ab eisdem, et promotiones fiunt indebite et promittuntur talia convivia et mutuae invitationes fieri a sanis fratribus dummodo habeant quod expendant ... Et propter gulam nutriendam, ut apparet per opus, magna est ambitio status prelationis et lectionis et aliorum officiorum, ex quibus possunt temporalia congregari.

⁹² G. BISCARO, « Inquisitori ed eretici », 1933, p. 186 : et tamen est filius unius rustici et adeo superbus quod potest comparari Lucifero.

⁹³ Un seul ouvrage lui ayant appartenu a été conservé : Bibl. Medicea Laurenziana, Plut. XXIX dext. 10 (Thomas d'Aquin, *Super libros Ethicorum, de Causis, de Anima*). Il faut simplement en déduire que le reste de ses livres n'a pas rejoint l'*armarium* du couvent.

⁹⁴ UBERTIN DE CASALE, « Sanctitas vestra », p. 73 : Hinc multiplicantur salme librorum preciosorum et curiosorum superflue acquire diversis viis a quolibet taliter qualiter ; et tanta est appropriacio librorum quod valde pauci inveniuntur qui de acomodacione sint suis fratribus liberales. Et multi superfluos libros habent, et multi qui nesciunt eis uti. Et multi de eis faciunt thesaurum, dicentes 'si ego infirmabor, ego michi providerem de libris meis' et vendunt et emunt ea intus ordinem et extra, melius quam possunt, et multi suis fratribus carius quam emant, more mercatorum.

⁹⁵ Sur ce thème, voir N. ŞENOCAK, « Book acquisition in the Medieval Franciscan order », *Journal of Religious History*, 27, 2003, p. 14-28 et EAD., « Circulation of books in the Medieval Franciscan order: attitude, methods and critics », *Ibid.*, 28, 2004, p. 146-161.

quatorze volumes conservés qui portent l'indication d'avoir été « à son usage »⁹⁶. Ce chiffre peut sembler modeste si on le compare à la très riche bibliothèque que Matthieu d'Aquasparta légua aux couvents d'Assise et Todi au moment où il fut élu ministre général. Le cas d'un maître en théologie, longtemps actif comme lecteur du sacré palais, ne se compare pas à celui d'un simple responsable local de couvent. Au regard des fonctions de gardien puis de custode qu'il exerça, sans doute après avoir été quelque temps lecteur du *studium* de sa ville natale au cours des années 1290, la bibliothèque d'Illuminato est inhabituellement fournie. Elle contient un choix de livres équilibré qui couvre les différents domaines auxquels peut être confronté l'administrateur d'une maison religieuse importante. On y trouve des ouvrages de grammaire, de droit, de liturgie et de théologie. La patristique est moins représentée que les auteurs pré-scolastiques tels qu'Anselme, Bernard de Clairvaux ou Hugues de Saint-Victor. Le genre le plus recherché est le commentaire biblique, sans doute en vue de matériaux pour la prédication. Les exégètes retenus sont tous des auteurs du XIII^e siècle, mais ils ne sont pas exclusivement franciscains : Guillaume de Méilton et un anonyme « frère de Tours » voisinent ainsi avec le dominicain Pierre de Tarentaise et le séculier Gauthier de Saint-Thierry. Quant à l'œuvre théologique de référence, elle semble être davantage la *Somme de théologie* du séculier Guillaume d'Auxerre que le *Commentaire des Sentences* de Bonaventure. Par leur nombre et leur répartition, ces livres ne dépareraient pas le cabinet de travail d'un évêque ou d'un abbé. Ce parallèle est révélateur de la stature d'Illuminato qui donne toutes les apparences de s'être comporté comme un abbé de Santa Croce durant les années où il exerça son emprise sur le couvent. Le seul motif d'étonnement, face à une bibliothèque personnelle de telles dimensions, est que nous soyons ici dans une maison de l'ordre des frères mineurs.

Parmi les nombreuses autres infractions à l'observance de la pauvreté évangélique que pointe Ubertain dans son réquisitoire, il en est une qui présente le caractère d'un topos littéraire : la trop grande indulgence témoignée par les Franciscains à l'égard d'usuriers, qu'ils accepteraient d'absoudre et d'enterrer dans leurs cimetières sans se préoccuper de la restitution de leurs biens mal acquis⁹⁷. Les témoignages que fournissent les testaments ne suffisent pas à se prononcer sur les intentions avec lesquelles les frères recevaient les dernières volontés de banquiers

⁹⁶ C. T. DAVIS, « The Earliest Collection », *passim* : Bibl. Med. Laur., Plut. IV sin. 9 (Martinus de Fano, *Summa decretalium*) ; Plut. VII sin. 5 (*Pontificale romanum*) ; Plut. X sin. 4 (Guillaume d'Auxerre, *Summa*) ; Plut. XXV sin. 4 (*Liber dictaminis, De accentu*, gloses bibliques, G. de Mara, *Tractatu de litteris et vocabulis hebreis et grecis*) ; Plut. XXV sin. 5 (Alexandre de Villedieu, *Doctrinale*) ; Plut. VII dext. 12 (Guillaume de Meliton, *Postilla super Job*, anon. *Postilla super Ecclesiasten*) ; Plut. VIII dext. 1 (Gautier de Château-Thierry, *Postilla super Mattheum*) ; Plut. XI dext. 8 (Pierre de Tarentaise, *Super Epistolas Pauli*) ; Plut. XIII dext. 6 (Damascène, œuvres d'Anselme de Canterbury) ; Plut. XV dext. 6 (Ado, *Martyrologium*) ; Plut. XX dext. 10 (Tables sur les *Moralia in Job*, sur le *Comm. in Sent.* de Bonaventure, sur le *De civitate Dei* et *De Trinitate* d'Augustin) ; Plut. XXI dext. 1 (Epîtres et sermons de Bernard) ; Plut. XXII dext. 7 (Hugues de Saint-Victor, Bernard) ; Plut. XXVII dext. 3 (fr. de Turonia, OFM, *Super Lucam*).

⁹⁷ UBERTIN DE CASALE, « Sanctitas vestra », p. 68 : ... et fiunt sepe propter hoc male absolutiones usurariorum et aliorum qui debent restituere aliena et receptiones inepte sepulcrarum ipsorum ; « Declaratio », p. 107 : Item propter acquirendam pecuniam sepe fiunt absolutiones usurariorum magnorum indebite et cum insufficientibus cautionibus et receptiones inepte talium ad sepulcras... qui se réfère au cas siennois.

qui demandaient par testament la restitution de leurs profits usuraires. Il est toutefois possible de mettre en avant un cas particulièrement frappant. Ponsardo de' Pulci était un banquier florentin en vue dans les dernières décennies du XIII^e siècle. Sa clientèle la plus remarquable était constituée des fils du comte de Flandre, qui lui donnaient du « Messire Ponchart » ; associé aux Mozzi, il participa au syndicat bancaire qui fournit la rançon libératoire des fils de Charles d'Anjou prisonniers en Aragon. Il se distingua également par son activité diplomatique : ambassadeur envoyé par la commune auprès de Boniface VIII en 1295, il fut ensuite choisi par le même pape pour prendre possession d'un bien contesté, à l'occasion d'une mission de paix entre Bologne et Este⁹⁸. Pour une raison qui nous échappe, cet homme riche et puissant décida d'entrer dans l'ordre des frères mineurs en 1307. La pièce du dossier que transmet un registre d'Opizo montre le frère de Ponsardo, Ruggero, renoncer à sa part d'héritage, à l'exception d'une terre sise à Rovezzano. Après avoir pris conseil auprès de ses associés et avoir entendu l'avis de l'évêque d'Arezzo à qui le légat Napoleone Orsini avait confié le dossier, Ruggero préféra en faire aumône au fils et au petit-fils de Ponsardo, pour la raison que ces possessions valaient nettement moins que le montant des usures et biens mal acquis qui restaient à restituer. Dans un autre acte d'Opizo non conservé dans ses registres, Ponsardo avait reconnu que les sommes dues à des personnes non identifiables atteignaient le total considérable de 1 665 livres, 14 sous et 2 deniers de bons tournois⁹⁹. Ces « dettes incertaines » (*incertae*) devaient revenir aux « pauvres », mais elles pouvaient être revendiquées par l'évêque, en tant que « père des pauvres », ou par les religieux, s'identifiant aux pauvres du Christ. La question occupe une place non négligeable dans les traités économiques des scolastiques. C'est précisément un frère de Santa Croce, Clair de Florence, qui avait formulé au milieu du XIII^e siècle l'idée que ces sommes ne devaient pas nécessairement revenir aux régions d'où elles avaient été extorquées, mais pouvaient utilement être redistribuées dans les provinces où les pauvres étaient les plus nombreux¹⁰⁰. L'une des plus anciennes chapelles de la nouvelle église est associée au nom des Pulci : elle a certainement été bâtie et décorée au moyen des *incertae* laissés par Ponsardo. Le point le plus choquant est que sa réception dans l'ordre franciscain n'avait pas été subordonnée à la restitution des biens mal acquis. C'est ici, non pas la règle franciscaine, mais la doctrine chrétienne de l'usure qui était bafouée - en l'occurrence, un *dictum* de saint Augustin intégré à l'une des bulles les plus célèbres sur le sujet rappelant que « le péché n'est pas remis tant que ce qui est dû n'a pas été restitué »¹⁰¹.

⁹⁸ R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, III, p. 447, 732, IV, p. 74, VI, p. 660-661, VII, p. 53.

⁹⁹ ASF, 15526, fol. 60v-61r (1308, 4 oct.).

¹⁰⁰ F.-M. HENQUINET, « Clair de Florence, O.F.M., canoniste et pénitencier vers le milieu du XIII^e siècle », *AFH*, 32, 1939, p. 16. Plus généralement, B. NELSON, « The Usurer and the Merchant Prince : Italian Businessmen and the Ecclesiastical Law of Restitution, 1100-1550 », *Journal of Economic History, Supplement 7*, 1947, p. 104-121 ; R. TREXLER, « The Bishop's Portion. Generic Pious Legacies in the Late Middle Ages in Italy », *Traditio*, 28, 1972, p. 397-450, repris dans ID., *Church and Community 1200-1600. Studies in the history of Florence and New Spain*, Rome, Storia e letteratura, 1987, p. 289-356 ; G. CECCARELLI, « L'usura nella trattatistica teologica sulle restituzioni dei male ablata (XIII-XIV secolo) », in *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (secc. XII-XIV)*, D. QUAGLIONI, G. TODESCHINI, G. M. VARANINI éd., Rome, École Française de Rome, 2005, p. 3-23.

¹⁰¹ *Liber Extra*, V, 19, 10, *Consuluit*, dans E. FRIEDBERG t. 2, col. 814.

Conclusions

Quelques semaines après le chapitre général d'Assise (1304) qui l'avait nommé ministre général, Gonsalve d'Espagne procéda à une visite de la province et décréta à cette occasion une série de « constitutions » qui s'apparentent fort à une tentative de reprise en main. Il est possible qu'elle se soit fondée sur une première dénonciation des singularités toscanes qui serait parvenue aux oreilles des responsables de l'ordre lors du chapitre général. On y retrouve en effet la plupart des éléments que nous venons de passer en revue. Les deux premiers points abordés concernent les études : les custodes et le ministre provincial doivent s'assurer que les étudiants ne sont pas oisifs et que les enseignants ne négligent pas leur tâche. De telles demandes figurent trop souvent dans des actes de chapitres provinciaux, franciscains ou dominicains, pour que l'on y voie une particularité de la situation toscane. La pertinence de tels reproches apparaît mieux en y associant deux autres articles qui constituent des allusions ouvertes à l'instrumentalisation des études parisiennes dénoncée par Ubertin. En premier lieu, les frères envoyés à Paris ne doivent pas partager avec d'autres leur séjour, mais l'accomplir jusqu'à son terme. Gonsalve éprouve également le besoin d'insister sur la finalité de ces études : au retour du *studium generale*, les anciens étudiants doivent enseigner pendant une durée de six ans, avant d'accéder à d'autres fonctions¹⁰². Se laisse ainsi deviner en filigrane une forme de trafic d'influence : des frères ayant obtenu d'être envoyés à Paris abrégèrent leurs études afin de jouir plus rapidement du prestige lié à leur nouvel état, en profitant de cette aubaine pour revendre leur place au *studium* à d'autres, probablement plus fortunés.

Un autre point remarquable de ces constitutions concerne la pratique effective de la mendicité. Le ministre général y rappelle les supérieurs de la province à l'humilité réclamée par la *Règle* : tous les custodes, gardiens, lecteurs, prédicateurs et confesseurs doivent aller, sans fraude, au moins deux fois par an, mendier de porte en porte comme tous les frères, sous peine d'être privés de parole lors des prochains chapitres provinciaux¹⁰³. Les mots ne sont pas choisis au hasard. L'expression *petere elemosina hostiatim* est typiquement franciscaine ; elle figure notamment dans le *Testament* de François¹⁰⁴. Ce rappel à l'humilité présente un double intérêt pour notre propos. D'une part, il confirme l'existence d'une élite conventuelle qui aurait dédaigné la pratique de la mendicité, que ce soit au nom des charges exercées ou en raison d'attitudes aristocratiques. Dans le même temps, cette clause donne subitement corps aux récits que fait Ubertin de scènes de mendicité frauduleuse – les frères quêtant de l'argent sur les places des villes,

¹⁰² G. FUSSENEGGER, « Gunzalvus Hispanus », p. 231 : Item ordinat quod illi qui revertuntur de Parisius ad studium generale, postquam reversi fuerint, non preficiantur in prelatis sive ante fuerint prelati sive non, nisi steterint per sex annos (sous entendu : in officium lectoris).

¹⁰³ *Ibid.*, p. 230-231 : Item ne humilitatis paterne primordia illa presertim que nobis indicuntur ex regula dampnabiliter declinemus, vult et mandat generalis minister omnibus custodibus, guardianis, lectoribus, predicatoribus et confessoribus ceterisque fratris provincie memorate quatenus bis ad minus in anno ante provinciale capitulum in locis suis vadant sine fraude pro petenda elemosina hostiatim. Et quicumque contrarium fecerit, nisi per impotentiam corporalem vel aliam necessitatem evidentem possit excusari legitime, nec in primo provinciali capitulo nec in omnibus que agenda fuerint vel tractanda pro illo seu ad illud mittendum vocem activam habeat ullo modo.

¹⁰⁴ FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, p. 208.

suivis d'enfants qui reçoivent pour eux les pièces de monnaie qu'ils ne sont théoriquement pas autorisés à toucher¹⁰⁵.

Une seule disposition est prise au titre de l'observance de la pauvreté. Le ministre général révoque toutes formes de donations conditionnelles, de livres ou d'autres biens, destinées à revenir au donateur une fois le bénéficiaire décédé. En employant plus précisément l'expression de « consanguin survivant », Gonzalve évoque une situation en tous points conforme aux mœurs florentines mais fort peu franciscaines : les frères entrant au couvent apporteraient avec eux l'équivalent d'une dot, qui devrait revenir à terme au sein du patrimoine familial. Grâce aux récits détaillés d'Ubertin que l'on a cité plus haut, le dernier et bref article de ces constitutions peut finalement être apprécié avec toute sa saveur : les prélats et les lecteurs ne doivent recevoir que des cadeaux modérés, et une seule fois par an¹⁰⁶. Cette clause est si précise qu'elle suffit à confirmer les descriptions de festins que les supérieurs des couvents partageaient avec les frères les mieux lotis.

Ces injonctions du ministre général viennent donc corroborer les dénonciations présentées devant Clément V et les points qu'elles cherchent à corriger concordent avec les éléments que les registres d'Opizo permettent d'observer. Ils concernent principalement les situations personnelles d'une couche de frères privilégiés qui maintiennent, pour ainsi dire, le couvent sous influence. D'autres pratiques collectives n'ont été qu'entr'aperçues. La possession de rentes et autres revenus annuels, attestée par quelques testaments, devait être assez répandue. L'archéologie pourrait éventuellement confirmer l'existence de celliers et greniers à provision. D'autres indices témoignent peut-être de la présence de vastes jardins, produisant davantage que pour couvrir les seuls besoins du couvent et donnant lieu à une revente sur le marché. L'ensemble du tableau dressé par Ubertin serait ainsi pleinement vérifié.

Il ne revient évidemment pas à l'historien de prendre parti dans le débat sur l'observance de la Règle, mais seulement à comprendre la situation qui s'offre à son regard. Fra Illuminato et ses proches appartenaient indiscutablement à l'ordre des frères mineurs. Les arrangements avec la *Règle* exprimés dans les constitutions provinciales de 1292 n'avaient pas pour principale motivation de rendre la vie plus douce aux résidents des couvents toscans. En acceptant de recevoir des legs nominatifs et de jouer le rôle d'exécuteurs testamentaires, ils répondaient avant tout à la demande sociale qui leur était adressée. En trois-quarts de siècle, ce n'est pas tant le niveau d'ascétisme et l'attrait pour la pauvreté volontaire qui a varié, mais davantage les fonctions religieuses et sociales que remplissaient les frères mineurs dans les grandes cités italiennes. Pour le dire simplement, autour de 1300, Santa Croce était davantage une institution florentine qu'une maison franciscaine. Le même jugement semble devoir être porté sur le couvent de Padoue. En tenant compte des principales caractéristiques de cette adaptation du projet initial – son insertion dans le tissu social, le nombre de frères vivant au couvent et la taille de la nouvelle église – on pourrait qualifier ce style de « franciscanisme urbain

¹⁰⁵ UBERTIN DE CASALE, « Sanctitas vestra », p. 68 : Maxime abusus quidam intravit, quod fratres vadunt per plateas et forum circumeuntes terras et vicos pecuniam postulantes et ducentes secum unum famulum qui eos comittatur et recipit pecuniam postulatam ab eis.

¹⁰⁶ G. FUSSENERGER, « Gunzavus Hispanus », p. 231 : Item ordinat et vult quod exenia non mittantur prelati et lectoribus nisi temperata et hoc semel tantum.

monumental» dont les riches fresques de Giotto dans la chapelle Bardi constitueraient la meilleure expression dévotionnelle.

Ce modèle ne correspondait assurément pas à la vie franciscaine que cherchaient tous les frères. Des tensions latentes donnèrent lieu, en juin 1312, à l'apparition d'une dissidence¹⁰⁷. Sans attendre la fin des débats engagés devant Clément V, en réaction aux vexations infligées par les supérieurs locaux et de façon visiblement concertée, plusieurs groupes prirent d'assaut les couvents d'Arezzo, Asciano, Carmignano pour en expulser leurs adversaires, une même tentative à Colle Val d'Elsa et dans d'autres lieux ayant tourné court¹⁰⁸. Ces frères, qui se désignaient eux-mêmes du nom de *spirituales fratres de paupere vita*¹⁰⁹, se dotèrent de leurs propres ministres et cherchèrent des appuis extérieurs, notamment auprès d'Ubertain, qu'ils placèrent dans un grand embarras, comme l'exprime la réaction très hostile d'Angelo Clareno¹¹⁰. Ils furent rapidement confrontés aux attaques convergentes de l'inquisiteur Grimaldo de Prato, et des juges délégués par Clément V. Autour de Giacomo da San Gimignano, décrit comme le chef de ce mouvement, les meneurs étaient principalement des Siennois, mais on retrouve à leurs côtés plusieurs frères présents à Santa Croce dans la décennie précédente, y compris certains membres de familles de magnats, tels Simone et Giovanni de' Nerli. Parmi les personnes qui paraissent avoir joué un rôle important dans ce mouvement figure également Federico da Luco, fils d'un notaire du Mugello, qui avait certainement rempli auparavant des fonctions d'enseignant, puisqu'il eut à son usage un manuscrit rare contenant les questions disputées de Guillaume de Baglione¹¹¹.

On peut ainsi revenir à notre point de départ. D'où sort le mouvement des Spirituels ? En rédigeant ses *Quaestiones de perfectione evangelica* en 1279, Olivi pensait s'inscrire dans la lignée d'Hugues de Digne, Bonaventure et Jean Pecham, comme le prouve la chaîne de citations de ces auteurs qu'il mit en avant pour répondre à ses critiques. En 1310, Ubertain cite encore les mêmes auteurs et les normes auxquelles se réfère sont toujours celles qui prévalaient « du temps de Bonaventure ». Lorsque les thèses d'Olivi furent censurées en 1283, les universitaires franciscains qui examinèrent ses écrits afin d'y trouver la confirmation d'une liste d'erreurs dressée à l'avance ont retenu, contre sa doctrine de l'usage pauvre, une citation de Jean Pecham, clairement indiquée comme telle¹¹². Alors que l'archevêque franciscain de Canterbury était encore actif, aux yeux de ses collègues parisiens, son expression de l'idéal de pauvreté franciscain avait vécu. Cet indice, minime mais significatif, suffit à montrer que quelque chose, dans la ligne générale de l'ordre, a bougé dans les années qui ont suivi la mort de Bonaventure.

¹⁰⁷ Les documents concernant cette affaire sont publiés par N. PAPINI, *Notizie sicure della morte, sepoltura, canonizzazione e traslazione di S. Francesco d'Assisi e del ritrovamento del di lui corpo*, Florence, 1822 et A. M. INI, « Nuovi documenti sugli Spirituali di Toscana », *AFH*, 66, 1973, p. 305-377.

¹⁰⁸ N. PAPINI, *Notizie sicure*, p. 258.

¹⁰⁹ A. M. INI, « Nuovi documenti », p. 330.

¹¹⁰ G. L. POTESTÀ, *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli*, Rome, Istituto storico italiano per il medio evo, 1990, p. 95-106.

¹¹¹ I. BRADY, « Questions at Paris, c. 1260-1270 (cod. Flor. Bibl. Naz. Conv. soppr. B. 6. 912) », *AFH*, 61, 1968, p. 235.

¹¹² Cf. S. PIRON, « Censures et condamnation ».

La convergence des dates ne permet aucune hésitation sur ce point. Cette inflexion doit être mise en rapport avec la bulle *Exiit qui seminat*, prise en août 1279, à la demande des dirigeants franciscains, afin de mettre un terme aux critiques portées contre la Règle. Certes, la déclaration a eu les faveurs de toutes les tendances de l'ordre, pour avoir qualifié la Règle de « chemin de perfection » intrinsèquement associé à la vie évangélique du Christ et des apôtres. Mais il faut également rappeler que, parmi les Spirituels, Nicolas III a joui d'une réputation ambivalente. Le *Liber de flore* pseudo-joachimite, rédigé peu après 1300, l'exprime déjà clairement. Commentant ce texte, Jean de Roquetaillade en explique la raison. Hormis cette déclaration de principe, le pape Orsini a en réalité facilité le recours aux procureurs et la multiplication d'aménagements avec la Règle – cette responsabilité étant partagée par ses successeurs¹¹³. Ubertain ne dit pas autre chose. *Exiit* a donné aux frères un sentiment d'impunité. Se croyant à l'abri de toute critique, ils ont pu continuer à se dire parfaits imitateurs de la vie du Christ sans se préoccuper de la concordance de leurs actes et de leurs paroles. C'est bien cet écart entre les valeurs proclamées et les pratiques effectives qui a été visé, et renversé, par Jean XXII dans ses bulles des années 1322-1323.

En Toscane, l'ensemble des dispositions contraires aux constitutions générales furent effacées lors d'une nouvelle rédaction, en 1316, qui se mettait en conformité avec le canon du concile de Vienne¹¹⁴. Pour autant, les mœurs des Franciscains florentins n'ont pas été durablement modifiées. Comme le signale Julius Kirshner, au milieu du siècle, alors que l'un des leurs, Francesco d'Empoli, défendait la légitimité du marché des titres de la dette de la commune, le couvent avait massivement investi en titres du Monte¹¹⁵. Pendant que les successeurs de fra Illuminato continuaient à gérer le couvent à leur façon, la vie souterraine du courant Spirituel a perduré, au cœur même de Santa Croce. En témoigne notamment Tedaldo della Casa, présent au couvent durant toute la seconde moitié du XIV^e siècle, qui avait rassemblé une imposante collection d'écrits liés à cette tendance (Joachim de Fiore, Pierre de Jean Olivi, Barthélemy Sicard, Ubertain de Casale)¹¹⁶. C'est ce mouvement, fidèle aux idéaux défendus par Olivi, mais refusant pour autant d'entrer en dissidence ou de se séparer de l'ordre, qui a finalement fait surface avec l'Observance franciscaine.

¹¹³ JEAN DE ROQUETAILLADE, *Liber ostensor quod adesce festinant tempora*, éd. A. VAUCHEZ (dir), Rome, Ecole française de Rome, 2006, p. 629-630.

¹¹⁴ C. CENCI, « Costituzioni », 1983, p. 173-177.

¹¹⁵ J. KIRSHNER, « Storm over the Monte : Genesis of the Moral Controversy over the Public Debt of Florence », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 53, 1983, p. 112.

¹¹⁶ F. MATTESINI, « La biblioteca francescana di S. Croce e fra Tedaldo della Casa », *Studi Francescani*, 57 1960, p. 254-316, qui n'a pas identifié la totalité des ouvrages collectés par Tedaldo.

XXVI

La critique de l'Église chez les Spirituels languedociens

(octobre-novembre 2002)

La notion d'anticléricalisme n'est certes pas la plus appropriée pour décrire l'attitude de personnages qui sont eux-mêmes des clercs et qui se font de plus en plus une très haute idée de leur mission cléricale. Il n'est pourtant pas sans intérêt de reconsidérer dans cette perspective l'histoire des franciscains zélés de Languedoc et du destin tragique des groupes de béguins qui leur sont restés fidèles à travers les persécutions. On peut ainsi observer la radicalisation d'un même noyau de convictions à mesure que se détériore la situation de leurs défenseurs, des débats sur l'« usage pauvre » des années 1279-1283 à la répression inquisitoriale lancée sous le pontificat de Jean XXII. En l'espace de quarante ans, la dénonciation des corruptions de la hiérarchie ecclésiastique, menée au nom d'un idéal franciscain, s'est transformée en rejet complet de l'Église romaine, corrompue au point d'en avoir perdu sa légitimité médiatrice en condamnant au bûcher les défenseurs de la pauvreté évangélique. Bien que de nombreuses pièces du dossier soient encore inédites, cette histoire a déjà fait l'objet de plusieurs études approfondies¹. Aussi, pour contribuer à renouveler la narration de ces épisodes, cherchera-t-on ici à mettre particulièrement en relief un témoignage important qui n'a encore jamais été mobilisé par les historiens, celui du commentaire sur le livre de Daniel rédigé par le franciscain de Languedoc Barthélemy Sicard dans la première décennie du XIV^e siècle.

Le ressort principal qui anime ce mouvement n'est en rien spécifique des seuls groupes languedociens. Il caractérise un courant bien plus large qui, sous des visages variés, a constitué, au sein de l'ordre franciscain, la principale caisse de résonance du joachimisme au XIII^e siècle. L'appropriation du cadre d'interprétation exégétique et historique de Joachim de Fiore qu'effectuent différents groupes de frères mineurs, à partir des années 1240, leur a fourni un dispositif puissant pour penser la singularité de leur propre expérience. Le principal point d'appui textuel provenait de l'identification des ordres futurs annoncés par Joachim aux ordres franciscains et dominicains, apparus dans les années qui avaient suivi le décès de l'abbé de Fiore. Dans le prolongement de cette opération,

¹ R. Manselli, *Spirituels et béguins du Midi*, trad. fr. J. Duvernoy, Toulouse, 1989 (ed. originale, Rome, 1959) ; D. Burr, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, University Park (PA), 2001 ; L. A. Burnham, *So Great A Light, So Great A Fire. The Heresy and Resistance of the Beguins of Languedoc (1314-1330)*, PhD, Evanston (ILL.), 2000 ; J.-L. Biget, « Culte et rayonnement de Pierre Déjean Olieu en Languedoc au début du XIV^e siècle », in A. Boureau, S. Piron dir., *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, 1999, p. 277-308.

l'art des concordances entre différents moments de l'histoire du salut permettait de confirmer la valeur éminente attribuée au passage terrestre de François d'Assise (décrit comme *alter Christus* ou comme « ange du sixième sceau ») et à la « rénovation de la vie évangélique » qu'il avait effectuée. La fidélité rigoureuse à la règle tracée par son exemple pouvait ainsi recevoir un sens eschatologique particulièrement fort, tout autant que les tentatives de perversion ou de destruction dont elle ferait inévitablement l'objet. Le rôle exemplaire dévolu à l'ordre franciscain conduisait à réfracter au sein même de son devenir la structure de l'histoire de l'Église, des conflits strictement localisés pouvant alors prendre une soudaine portée universelle. Cette inscription dans le cadre d'une prophétie générale déjà amplement vérifiée offrait en outre la possibilité de se projeter dans un futur proche, par identification aux *viri spirituales* annoncés par Joachim, destinés à survivre aux luttes apocalyptiques prochaines qui précèderaient l'avènement de l'âge de l'Esprit.

Un tel dispositif herméneutique est à la source d'une posture critique très particulière à l'égard de l'institution ecclésiastique, perçue à travers un prisme franciscain, en fonction d'un primat ou du moins d'une exemplarité de l'expérience minorite. A la différence des appels classiques à la *reformatio*, dénonçant une décadence jugée à l'aune d'une pureté originaires, la critique de l'Église est ici menée au nom de sa perfection future, en vue de l'accomplissement des promesses évangéliques dans un avenir espéré proche. Ce basculement du pôle temporel de référence constitue l'originalité majeure de la visée ecclésiologique de ce joachimisme franciscain ; il peut aider à comprendre la virulence de certaines de ses expressions. L'espérance d'un état à venir, incomparablement supérieur au présent, est en effet porteuse d'une radicalisation dans la dénonciation des tares de l'Église actuelle. Celle-ci peut conduire à son tour jusqu'au point limite d'une rupture avec la hiérarchie installée, en réponse à l'aggravation des persécutions.

Le schéma, très sommairement décrit, ne vise qu'à faire ressortir quelques traits saillants d'une structure interprétative qui a pu se développer en s'écartant considérablement du détail des écrits authentiques de Joachim, tout en conservant des éléments essentiels de son cadre exégétique. Cette structure n'implique aucune unanimité de vues entre les auteurs et les acteurs qui l'ont partagée ou qui en ont été partiellement imprégnés. Elle désigne une façon de comprendre sa propre expérience, son appartenance à l'Église et le devenir de celle-ci, qui s'est exprimée sous des formes infiniment variées, dans leurs accentuations, leurs nuances et même leurs intentions, selon les milieux et les circonstances². Les composants strictement joachimites ou seulement prophétiques, d'inspiration franciscaine ou plus largement évangélique, ont pu y entrer dans des dosages différents pour produire des configurations fort éloignées les unes des autres. Leur parenté permet toutefois de saisir ce qui fait l'unité de la nébuleuse des « Spirituels », et justifie que l'on attribue à ce terme un sens plus large que la seule désignation des frères réfugiés, en 1316-1317, dans les couvents de Narbonne et Béziers³.

² Le meilleur tableau d'ensemble est encore celui de M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, 1969.

³ En ce sens, Burr, *Spirituals*, p. iv-x.

Le joachimisme franciscain

Outre quelques traces précoces de circulation de textes et des témoignages sur l'engouement joachimite de certains frères, tels Hugues de Digne, le premier repère d'une véritable appropriation apparaît avec la mise en forme, autour de 1245, d'un commentaire sur Jérémie, attribué à Joachim, dont le noyau initial est peut-être authentique mais dont la dernière rédaction est assurément franciscaine⁴. Dans la décennie suivante, la condamnation du *Liber introductorius in evangelium aeternum* de Gérard de Borgo San Donnino et les remous que provoque cette affaire, tant à la tête de l'ordre qu'à l'université de Paris, marquent en apparence le coup d'arrêt de cette première vague. Pourtant, il ne semble s'être agi que d'une démarche isolée, fondée sur une lecture à contresens de Joachim, dont les déboires ne se confondent pas avec un reflux absolu de l'inspiration joachimite au sein de l'ordre. On observe plutôt, sous le généralat de Bonaventure (1257-1273), la constitution d'une seconde vague, moins radicale et soucieuse de masquer cette référence, mais sans doute plus profonde. Différents signes indiquent que progresse et se généralise alors une conscience de la signification prophétique de saint François, et partant, de la mission historique dévolue à l'ordre qu'il a fondé. Bonaventure lui-même y est pour beaucoup. Outre l'image de François d'Assise qu'il a contribué à forger, dans la *Legenda maior* et dans ses sermons, le tableau le plus riche qu'il a livré de sa vision franciscaine de l'histoire figure dans ses *Collationes in Hexameron*, prononcées devant l'ensemble de l'Université parisienne au printemps 1273⁵.

Parmi les auditeurs du ministre général se trouvait probablement un jeune étudiant franciscain du Midi dont le nom est à lui seul source d'infinis débats. *Petrus Johannis Olivi*, tel qu'il se présente lui-même dans ses écrits latins, plus souvent nommé Pierre Déjean-Olieu lors des colloques de Fanjeaux, devrait être appelé *Pèire Joan Oliù* si l'on voulait se conformer à sa langue maternelle. Ses années d'études à Paris ont commencé, au plus tard, en 1268 ; il n'y aurait rien d'impossible à ce qu'il s'y soit encore trouvé cinq ans après. La compréhension très fine qu'il démontre de passages parfois obscurs des *Collationes*, telles qu'elles nous ont été transmises à partir de notes prises par des auditeurs, tend à suggérer qu'il les a lui-même entendues⁶. L'impact considérable qu'elles ont eu sur l'ensemble de son projet intellectuel se révèle notamment dans sa propre théologie de l'histoire, nourrie de suggestions bonaventuriennes. Bien avant la rédaction de son célèbre commentaire de l'Apocalypse, dans les dernières années de sa vie (1297/98), des écrits des années 1279-1282 en offrent déjà une formulation aboutie. L'importance de ces textes, au premier rang desquels figurent les *Quaestiones de perfectione evangelica*⁷, doit être fortement soulignée. Ils constituent la première explicitation complète d'un joachimisme franciscain,

⁴ R. Moynihan, « The development of the "Pseudo-Joachim" commentary *Super Hieremiam* : new manuscript evidence », *MERFMA*, 98 (1986) p. 109-142.

⁵ J. Ratzinger, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris 1988 [Munich, 1959].

⁶ Voir « Le métier de théologien selon Olivi. Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté », à paraître dans Catherine König-Pralong, Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani (éds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophie et théologie*, Berlin, De Gruyter.

⁷ Voir en particulier la Q. 8, in J. Schlageter, *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen*, Werl, 1989, p. 148-161, d'où proviennent tous les éléments présentés dans le paragraphe suivant.

conscient de lui-même et capable de tirer toutes les conséquences ecclésiologiques de ses prémisses. Éclaircissant le langage souvent symbolique de Bonaventure par des expositions argumentées, Olivi ne se prive pas de reprendre, mais aussi de corriger les thèses de l'abbé de Fiore, pour les intégrer dans une perspective qui est d'abord essentiellement franciscaine.

Le cœur cette opération avait été déjà largement esquissée dans les *Collationes in Hexaemeron*. L'âge de l'Esprit ne fera pas sortir de l'âge du Fils, il en sera plutôt l'accomplissement. Comprenant à la lettre la définition de François comme *alter Christus*, Olivi présente la parfaite conformité du saint à son modèle, signée dans sa chair même par les stigmates de la Passion, comme un nouvel avènement spirituel du Christ qui règnera pleinement dans l'Église des derniers temps. De ce fait, la seconde venue attendue pour le Jugement dernier sera en fait la troisième. Dans l'intervalle, les deux dernières périodes de l'histoire de l'Église permettront à la vie évangélique de triompher sur terre avant la fin des temps. La sixième, qui a déjà commencé avec François, recoupe la fin de la cinquième période, la septième s'ouvrira après la chute de l'Antéchrist. Cette vision de l'histoire présente plusieurs traits remarquables. Elle est tout d'abord comprise comme une véritable progression hiérarchique, plus clairement que chez Bonaventure. Les différentes périodes de l'Église correspondent chacune à des états de perfection religieuse qui s'approchent graduellement de la perfection évangélique. Leur succession constitue la véritable projection terrestre de la hiérarchie céleste, dans le temps de l'histoire humaine. Mais cette progression s'effectue sur un mode conflictuel. Le nouvel état naît de la corruption de l'ancien et ne s'impose qu'au prix d'affrontements. Ceux qui marquent la sortie du cinquième état s'annoncent particulièrement redoutables. Ils réclament une véritable mutation de l'Église, afin que puisse se déployer la vie évangélique dont la pauvreté est le caractère le plus marquant. Les possessions ecclésiastiques, un temps utiles pour asseoir la domination de l'Église sur le monde, devront être désormais rejetées. En contrepoint, les tentations finales de l'Antéchrist se manifesteront principalement par un attachement excessif du clergé aux richesses et au pouvoir temporel. Dans les épreuves et les persécutions qui se préparent, seul un petit nombre d'élus se montrera fidèle à l'exemple et l'esprit de François. Mais si le dessin général des événements futurs est déjà en place, aucun écrit datant de ces années ne propose encore de spéculation sur les dates de la crise apocalyptique.

Cette perspective forme la toile de fond d'une description de la vie franciscaine, inséparable d'une réflexion sur les pouvoirs au sein de l'Église. Un thème central, qui fait l'originalité des thèses oliviennes, tient à l'importance accordée au vœu individuel. D'une formule qui lui est propre, Olivi qualifie l'engagement prononcé par les frères mineurs de « vœux évangéliques » qui embrassent, par delà les expressions littérales présentes dans la Règle, l'ensemble des conseils de perfection adressés par le Christ aux apôtres. Cette compréhension d'un vœu indéterminé, ne s'arrêtant pas à une liste limitative de prescriptions pour englober tout ce qui relève de la perfection évangélique, constitue la principale source de discorde autour de ses thèses. Comme l'a bien montré David Burr, la polémique sur la notion d'*usus pauper*, qu'Olivi formule pour la première fois dans la neuvième des *Questions sur la perfection évangélique*, ne concerne pas tant la rigueur des pratiques que le

problème posé par son inclusion dans le vœu⁸. En revanche, les interprètes n'ont guère eu l'occasion de prendre en considération le texte le plus marquant de la doctrine olivienne du vœu que Marco Bartoli vient seulement d'éditer⁹. Cette question (QPE 14) a été rédigée au cours de l'été 1279, pendant que se déroulaient les travaux de la commission convoquée par Nicolas III, afin de préparer une nouvelle interprétation de la Règle franciscaine, d'où est issue la fameuse bulle *Exiit qui seminat*. Au sein d'un groupe de questions consacrées au vœu d'obéissance, Olivi s'inquiète ici du pouvoir de dispense du pape, pour signifier clairement son impossibilité dans ce cas. Les vœux évangéliques engagent, individuellement et irrévocablement, dans une relation directe au Christ que ni le pape, ni les supérieurs réguliers n'ont le pouvoir d'interrompre ou d'empêcher ; leur seule mission est d'en favoriser l'accomplissement. S'il ne peut relever un frère de ses vœux, pour le transférer dans un ordre religieux moins rigoureux, le souverain pontife pourrait encore moins diminuer, de façon générale, le contenu du vœu franciscain en limitant de quelque façon les exigences qu'il contient. Dans un tel cas, s'attaquant au bien commun de l'Église en rabaissant son ordre religieux le plus élevé, le pape devrait être réputé hérétique et être « totalement évité, comme un loup par les fidèles ». L'enjeu sous-jacent de ce passage pourrait avoir été la crainte que Nicolas III promulgue une déclaration remettant en cause la substance même de la Règle, notamment sur le point le plus sensible que constituait la définition de la pauvreté franciscaine. Ces craintes n'étaient peut-être pas totalement injustifiées. Toujours est-il que la situation qu'elles ont conduit à envisager a pris une consistance et une actualité autrement pressantes près de quarante années plus tard. Pour cette raison, comme on le verra, ce texte est alors apparu plus clairement comme la clé de voûte d'une ecclésiologie porteuse de conséquences redoutables. La définition de l'expérience franciscaine conduit à accorder à un acte individuel, du seul fait qu'il ouvre une relation directe au Christ conforme à l'exemple donné par la vie de François, une légitimité potentiellement supérieure à celle de toute forme d'autorité dans l'Église.

Les travaux récents s'accordent à reconnaître qu'Olivi était, dès cette époque, dans les questions que l'on vient d'évoquer comme dans ses premiers commentaires bibliques des années suivantes, en possession du plan d'ensemble d'un scénario apocalyptique qu'il n'évoque pourtant jamais en grand détail. Il faut attendre la *Lectura super Apocalipsim* pour en voir une expression plus aboutie et trouver des développements bien plus explicites dénonçant les corruptions de l'*Ecclesia carnalis* – la part de l'Église embourbée dans le souci du monde terrestre – et annonçant sa chute, avant qu'au terme d'une dernière lutte contre l'Antéchrist, commence la longue période de paix du troisième âge, bercée d'une nouvelle intelligence spirituelle¹⁰. La question du décalage entre ce texte et le reste de

⁸ D. Burr, *Olivi and Franciscan Poverty*, Philadelphie, 1989.

⁹ *Quaestio an Papa possit in omni voto dispensare, et specialiter in votis evangelicis*, in M. Bartoli ed., *Petri Iohannis Olivi Quaestiones de Romano Pontifice*, Grottaferrata, 2002. Voir, sur ce texte, M. Bartoli, « Olivi et le pouvoir du Pape » in Pierre de Jean Olivi, p. 173-192.

¹⁰ Pour plus de détails, cf. R. Manselli, *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale*, Rome, 1955 ; D. Burr, D. Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*, Philadelphie, 1993 ; G. Barone, « L'œuvre eschatologique de Pierre Jean-Olieu et son influence. Un bilan historiographique », in *Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIII^e-début XV^e siècle)*, Cahiers de Fanjeaux 27, Toulouse, 1992, p. 49-61.

l'œuvre doit donc être soulevée. La suggestion de Warren Lewis, selon qui ce commentaire aurait été guidé par un changement de position face à Boniface VIII, dont l'attitude à l'égard de la hiérarchie franciscaine aurait soudainement révélé ses accointances avec la secte de l'Antéchrist, pour intéressante qu'elle soit, ne convainc pas totalement¹¹. Pour donner une réponse plus circonstanciée, mieux vaut cerner la nouveauté distinctive de ce texte en soulignant d'abord la continuité dans laquelle il s'inscrit. Ainsi, de 1279 à 1297, on voit constamment à l'œuvre les mêmes principes exégétiques. Dans un écrit apologétique de 1283, Olivi justifie son intérêt pour l'élucidation des événements à venir au moyen des indications disponibles dans le texte sacré, tout en refusant d'aller au-delà du décryptage des grandes lignes du futur, puisque les déterminations précises du jour et de l'heure doivent demeurer secrètes¹². La méthode employée dans le commentaire de l'Apocalypse ne déroge pas à ce principe, en fournissant non pas des dates exactes, mais une multiplicité de calculs qui souvent convergent sans coïncider exactement et ne révèlent au mieux que des plages temporelles plus ou moins étendues. De même, des réflexions de méthode présentes dans la *Lectura* sur la pluralité des concordances au sein du texte sacré figurent déjà dans les *principia* bibliques de l'automne 1279 ou dans le commentaire sur Matthieu des années suivantes, et leur source première est encore à chercher chez Bonaventure. S'il y a continuité sur le fond, la nouveauté est qu'Olivi dévoile désormais ces spéculations qu'il taisait auparavant tout en signalant qu'il y aurait beaucoup à en dire. Il est d'ailleurs possible qu'un écrit sur ce thème, mis en chantier vers 1280-1281, ait été volontairement abandonné et détruit¹³. Aucun des éléments dont nous disposons n'autorise donc à penser que soient intervenues des modifications notables dans son jugement sur l'Église de son temps et dans ses anticipations des crises à venir. Tout au plus peut-on légitimement penser que le diagnostic s'est affermi au fil des années, le scandale d'une Église riche et puissante n'ayant guère eu tendance à se résorber au cours de ces deux décennies. Dans cette perspective, il est possible que les actes de Boniface VIII, remplaçant à la tête de l'ordre Raymond Geoffroy (un proche d'Olivi) par Jean de Murrovalle (un des ses adversaires les plus décidés), aient encore accentués cette conviction d'une crise prochaine, liée une mise en cause radicale de la pauvreté évangélique. L'approche de ces échéances aurait pu inciter Olivi, une fois mis au point la version finale de ses principaux travaux théologiques, dans les années 1294-95, à livrer par écrit l'interprétation de l'Apocalypse qui soutenait, depuis longtemps, sa théologie de l'histoire.

Sans entrer dans le détail de ce grand texte, déjà souvent commenté mais dont l'édition critique est toujours attendue, il est nécessaire de mentionner deux questions débattues à son sujet. La première porte sur la valeur exacte de la notion d'*Ecclesia carnalis* et le problème de son identification avec l'Église romaine actuelle. C'est en ce sens que ses adversaires l'avaient compris, qualifiant pour ce motif le texte et l'auteur d'hérétique ; c'est également ce qu'a pensé Jean XXII face à un passage du prologue de la *Lectura*. Cherchant à identifier lui-même des énoncés méritant la qualification d'hérésie, le pape a relevé un paragraphe qui s'achève sur une formule célèbre. Annonçant le retour à la pureté évangélique dans

¹¹ W. Lewis, *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000*, Tübingen, 1975 (thèse inédite, qui contient la seule édition disponible à ce jour de la *Lectura*).

¹² La règle est exprimée dans la *Lettre à R.*, S. Piron et al. ed., *AFH*, 91 (1998), p. 63.

¹³ S. Piron, « Les œuvres perdues d'Olivi : essai de reconstitution », *AFH*, 91 (1998), p. 390-393.

la sixième période, Olivi ajoute qu'à leur façon, en négatif, coopèrent à ce processus « les multiples énormités [...] par lesquelles, vers la fin de la cinquième période, des pieds au sommet, presque toute l'Église est souillée, désordonnée, et comme transformée en une nouvelle Babylone »¹⁴. Réagissant à la présentation classique d'Olivi comme meneur d'un mouvement sectaire rebelle à l'institution ecclésiastique, Raoul Manselli proposait de ne voir, sous le nom d'« Église charnelle » ou de « grande prostituée de Babylone », que l'expression d'un principe de corruption, à l'œuvre depuis les débuts de l'histoire, mais irréductible à une expression particulière, et incapable de jamais coïncider entièrement avec l'Église du Christ – ce qu'exprimerait, dans la citation précédente, les clauses de restriction (*ferè tota, quasi effecta*)¹⁵. La seconde question, liée à la précédente, concerne les rapports entre les croyances des béguins, telles que les révèlent leurs dépositions devant l'inquisition et l'énoncé de leurs « fautes », et les positions authentiques d'Olivi. Manselli proposait de les lire sous la forme d'un passage de la religion savante à la religion populaire, entraînant une série de simplifications et de raccourcis, dont le plus saisissant consistait précisément à identifier l'Église charnelle à l'ensemble de l'Église romaine. Des travaux plus récents, notamment de D. Burr, ont montré que leur connaissance des écrits oliviens était souvent bien plus précise et correcte qu'on ne l'avait dit¹⁶. La prise en compte de la QPE 14, dont nombre de dépositions fournissent des citations presque littérales, renforce encore cette impression¹⁷. Mais dans l'un et l'autre cas, les interprétations ont buté sur l'absence de témoignages intermédiaires qui auraient permis de mettre en perspective la transmission de ces thèses et les modifications qu'elles ont connues au cours des deux premières décennies du XIVe siècle. L'un de ces chaînons manquants existe pourtant, sous la forme d'un commentaire sur le livre de Daniel composé par Barthélemy Sicard, unique œuvre doctrinale composée un Spirituel de Languedoc après la mort d'Olivi.

La Postilla super Danielelem de Barthélemy Sicard

De façon très surprenante, ce texte est jusqu'à présent passé totalement inaperçu des historiens du mouvement franciscain aussi bien que des recherches récentes sur le prophétisme dans le monde méditerranéen. Ce que l'on sait de son auteur aurait

¹⁴ « Ad istum autem reditum valde, quamvis per accidens, cooperabitur [...] multiplex enormitas [...] ex quibus circa finem quinti temporis a planta pedis usque ad verticem, est fere tota ecclesia infecta et confusa et quasi nova Babillon effecta », *Lectura super Apocalipsim*, Paris, BNF lat. 713, fol. 10vb. L'utilisation de ce manuscrit par Jean XXII est signalée par P. Vian, « Appunti sulla tradizione manoscritta della *Lectura super Apocalipsim* di Pietro di Giovanni Olivi », in *Editori di Quaracchi 100 anni dopo*, A. Cacciotti, B. Faes de Mottoni ed., Rome, 1997, p. 373-409.

¹⁵ E. Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reform*, Stuttgart 1934 ; R. Manselli, *La 'Lectura super Apocalipsim' di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Rome, 1955 ; Id., « La terza età, 'Babylon' e l'Anticristo mistico (A proposito di Pietro di Giovanni Olivi) », *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio evo e Archivio Muratoriano*, 82 (1970), p. 47-79.

¹⁶ Manselli, *Spirituels* ; Burr, « Did the Béguins understand Olivi » in *Pierre de Jean Olivi*, p. 309-318.

¹⁷ Ce texte n'est explicitement mentionné que deux fois dans le recueil des Sentences de Bernard Gui, comme *Liber de dispensationibus*, mais tous les béguins interrogés par l'inquisiteur dominicain connaissent et répètent ces thèses.

pourtant dû suffire à attirer l'attention sur son cas. Le nom de Barthélemy Sicard est en effet associé à l'appel au pape lancé en 1309 en faveur des frères languedociens persécutés. Dans la bulle d'exemption de Clément V qui place, un an plus tard, les promoteurs de leur cause sous la protection directe du pape et des cardinaux, Barthélemy apparaît avec le titre de « définiteur de la province de Provence au chapitre général », ce qui témoigne de la reconnaissance locale dont il jouissait alors¹⁸. On peut trouver, chez ses adversaires, une confirmation de l'importance du rôle qu'il jouait au sein de ce groupe dans la première décennie du XIVe siècle. Le procureur de l'ordre, Raymond de Fronsac, dressant l'historique de la persécution des Spirituels en 1318, met particulièrement en relief l'abjuration prononcée par Barthélemy à l'occasion d'une enquête menée en Languedoc, entre 1304 et 1307, au sujet des erreurs d'Olivi¹⁹. Pour sa part, Angelo Clarenio le cite au nombre des frères décédés de manière suspecte, peu après l'obtention de l'exemption²⁰. Il apparaît encore, à plusieurs reprises, au cours de l'année 1311, aux côtés d'Ubertin de Casale, dans différents actes de la controverse. Son absence lors des nouveaux affrontements entre les Spirituels et leurs adversaires, dans les années 1316-1317 signifie qu'il était alors probablement déjà décédé à cette époque.

Sans que l'on sache grand chose à son sujet, le personnage était donc bien identifié²¹. De la même façon, l'unique écrit qui lui soit attribué était également depuis longtemps répertorié, dans le catalogue des manuscrits de la bibliothèque Laurentienne²². La notice consacrée à cette *Postilla super Danielem* n'a pas reçu d'autre écho qu'une brève mention de B. Hauréau dans l'*Histoire Littéraire de la France*²³, sans intriguer davantage les chercheurs. Le texte a pourtant largement circulé au XIVe siècle, dans les cercles proches des Spirituels et au-delà. On en connaît trois copies intégrales ; celle de la Laurentienne, copiée par un franciscain de Florence, en 1358, a sans doute servi à Bernardin de Sienne qui en a pris en note quelques extraits pour son usage personnel²⁴. La rubrique d'un exemplaire de la

¹⁸ *Dudum ad apostolatus* (14 avr. 1310), in C. Eubel, *Bullarium Franciscanum*, t. 5, Rome, 1898, p. 66.

¹⁹ F. Ehrle ed., *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte*, 3 (1887), p. 17.

²⁰ Angelus Clarenus, *Historia septem tribulationum ordinis minorum*, O. Rossini ed., Rome, 1999, p. 269.

²¹ Dans la description qu'il a fournie de la collection de textes oliviens contenue dans un manuscrit de Pesaro (« Opera "sancti" Petri Joannis Olivi ab admiratore transcripta. Il codice 1444 della Biblioteca Oliveriana di Pesaro », *Archivum Franciscum Historicum*, 91, 1998, p. 477-506) Stefano Recchia signale, au fol. 163r°, la présence d'une question sur l'usage du pouvoir des clefs par le mauvais prêtre, expressément attribuée à « Bartholomeus Siccardi, distinctio 18 sui 4 ». Ce fragment doit donc être ajouté au mince catalogue des œuvres de Barthélemy, mais il faut corriger l'identification qu'en fait Recchia. Loin de correspondre à des gloses sur les *Décrétales*, cette question provient certainement d'un commentaire sur le quatrième livre des *Sentences*, dont la distinctio 18 traite précisément du pouvoir des clefs.

²² A. M. Bandini, *Catalogus codicum latinorum bibliothecae Mediceae Laurentianae*, Florentiae, 1777, t. 4, col. 380-381. J'ai pour l'instant étudié le texte de la *Postilla super Danielem* dans ce seul manuscrit, Plut. VIII dext. 9, fol. 1r-82v. Il sera dorénavant cité par l'abréviation PSD. Les autres témoins sont : Vatican, Vat. Lat. 11433, f. 2r-99v (XIVe) ; Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 3813, f. 143-295 (scr. 1467) et Olomouc, Knihovna Metropolitní Kapituly, 291, f. 88ra-127vb.

²³ *Histoire Littéraire de la France*, t. 28, Paris, 1881, p. 469-470.

²⁴ Cf. F. Stegmüller, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, t. 8, 1976, p. 337 ; D. Pacetti *De S. Bernardini Senensis operibus, ratio criticae editionis*, Florence, 1947, p. 70, qui n'identifie pas

Postilla copié dans les pays tchèques au début du XV^e siècle et conservé à Olomouc qualifie Barthélemy de *socius ac discipulus* d'Olivi²⁵. Mais avant de connaître une diffusion européenne, le commentaire avait d'abord été employé en Languedoc où il a dû être diffusé auprès des béguins, dans une mesure que l'on peut difficilement évaluer. Interrogé par l'inquisition, vers 1325, un prêtre de Béziers, chargé de mettre à l'abri en Auvergne les écrits d'Olivi, reconnaît ainsi avoir eu entre les mains « deux ou trois cahiers de sermons et de gloses sur Daniel rédigés, à ce qu'on disait, par frère Barthélemy Sicard »²⁶. C'est également en raison de cette *Postilla* qu'un fraticelle toscan de la fin du XIV^e siècle présente Barthélemy, entre Ubertain de Casale et Arnaud de Villeneuve, comme le « principal disciple » d'Olivi²⁷.

Comme on va le voir, Barthélemy Sicard est parfaitement à sa place aux côtés de ces deux noms illustres. Son commentaire sur Daniel constitue en quelque sorte le pendant languedocien de l'*Arbor vitae Christi* d'Ubertain. Et ses relations avec Arnaud sont elles aussi indirectement documentées. Un écrit perdu du médecin catalan, dont on ne connaît que l'intitulé, figure en dernière position dans la liste des ouvrages condamnés après sa mort, sous le titre de *Responsio contra B. Sicardi*²⁸. L'identification correcte de l'interlocuteur de ce texte polémique, suggérée il y a longtemps par B. Hauréau, n'a guère été exploitée dans la suite des études arnaldiennes. On peut la confirmer sans grande difficulté. Il est même possible de reconstituer le contenu probable de ce texte d'Arnaud, en s'appuyant sur l'un des passages les plus marquants de la *Postilla super Danielem*. Les 1290 et 1335 jours mentionnés en Daniel 12, 11-12 ont nourri de nombreuses spéculations sur la durée ou sur les dates futures du règne et de la chute de l'Antéchrist²⁹. Avec Olivi, Arnaud de Villeneuve est l'un des premiers auteurs qui aient choisi de comprendre les jours comme des années. Mais une fois ce point admis, restait à établir le rapport entre ces deux durées, et à fixer le point de départ de la première qui commence avec « la cessation du joug du sacrifice ». Ces versets constituent le point névralgique des spéculations d'Arnaud concernant la venue de l'Antéchrist. C'est principalement en prenant la destruction du Temple comme date de départ des 1290 années qu'il a pu annoncer les débuts du règne de l'Antéchrist pour l'an 1365 ou les années suivantes³⁰. De son côté, Olivi demeure fidèle à sa règle d'exégèse qui lui interdit de déterminer les dates des événements futurs, pour n'en donner que les lignes générales. Comme à son habitude dans la *Lectura super Apocalipsim*, il multiplie les calculs à partir de toutes les indications chiffrées

l'origine des questions *De prophetia Susanne* copiées dans le cod. Siena, U.V.6, fol. 95r-97v.

²⁵ Olomouc, f. 88ra : « Frater Bartholomeus Sycardi evangelice vite professor, socius ac discipulus quondam sanctissimi patris fratris Pe. Io. eterne sapientie illuminatus, exponens Danielem prophetam super presens capitulum sic dicit ». Je prépare une étude de ce volume et de deux autres manuscrits joachimites d'Olomouc en collaboration avec Pavlina Ceranova.

²⁶ Déposition de Jean Rougier, in Manselli, *Spirituels*, p. 307. La déposition n'est pas datée.

²⁷ F. Tocco, *Studi francescani*, Naples, 1909, p. 515 : « Anchora fu suo discepolo frate Bartolomeo Sichardi del qual se dice che fe' l'aleghorie sopra Daniello », p. 520 « frate Bartolomeo Sichardi principale suo discepolo ».

²⁸ Cf. F. Santi, « Gli *Scripta spirituali* di Arnau di Vilanova », *Studi Medievali*, 26 (1985), p. 1009.

²⁹ Cf. R. E. Lerner, « Refreshment of the Saints : The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought », *Traditio*, 32 (1976), p. 97-144.

³⁰ R. E. Lerner, « Ecstatic dissent », *Speculum*, 67 (1992), p. 33-57 ; G. L. Potestà, « Dall'annuncio dell'anticristo all'atesa del pastore angelico. Gli scritti di Arnaldo di Villanova nel codice dell'Archivio Generale dei Carmelitani », *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 13 (1994), p. 293.

disponibles dans les textes prophétiques pour aboutir à de simples ordres de grandeur. Sans vouloir s'arrêter à une date précise, il semble toutefois bien compter à partir de la Passion les durées indiquées par Daniel, ce qui l'amène à situer dans une vingtaine d'années (soit autour de 1320) les débuts du règne de l'Antéchrist³¹. Commentant ces versets, Barthélemy Sicard conserve les mêmes points de départ et d'arrivée, mais il se montre bien plus explicite quant aux dates des échéances futures, en avançant la conjecture suivante :

« Si l'on compte 1290 jours à partir de cette année [de la Passion] accomplie, en prenant les jours pour des années, on parvient à l'année de l'Incarnation 1324. Et c'est alors [...] que s'achèvera la tribulation du grand Antéchrist ; mais elle aura été précédé par de grands et de nombreux signes précurseurs, particulièrement dans les trente dernières années qui précèdent ces quatre dernières, c'est-à-dire depuis l'année de l'Incarnation 1290, de même que le Christ demeura trente année dans le silence, se préparant au combat qu'il eut à soutenir durant trois ans et demi. En prolongeant encore cette durée jusqu'à l'année de l'Incarnation 1335, une fois l'Antéchrist exterminé, et la prédication évangélique diffusée durant dix ans, le monde entier se convertira, ou sera converti au culte parfait du Christ. Et c'est pourquoi, selon cette conjecture, l'ange dit <Dan. 12, 11> : *heureux celui qui attend et qui parvient au 1335^{ème} jour* »³².

Ce passage est particulièrement intéressant à plusieurs titres. Il offre un bon exemple de la fidélité au cadre général du programme apocalyptique olivien dont témoigne Barthélemy, tout en lui apportant des nuances et des précisions notables. En particulier, cette notion d'une période intermédiaire de 10 ans entre la chute de l'Antéchrist et la conversion finale des nations paraît assez originale. Par ailleurs, la concordance exacte proposée avec la vie du Christ a pour implication dramatique que le grand Antéchrist qui se manifestera sous peu est déjà né, et qu'il se prépare en silence. Mais pour établir ce scénario, Barthélemy est contraint de donner des dates de départ différentes pour les deux durées mentionnées dans le même verset. Il remarque lui-même qu'en faisant également courir la seconde à compter de la Passion, on parviendrait en 1370 ou en 1369 ; cela lui paraît toutefois moins vraisemblable que d'assimiler cette durée à une date de l'ère de l'Incarnation.

Cette dernière suggestion se rapproche davantage des prévisions d'Arnaud de Villeneuve. Il n'est pourtant pas certain que Barthélemy ait pensé à lui en écrivant ce paragraphe. En revanche, ce même passage fournit un candidat très acceptable pour identifier la cible du texte polémique perdu dont on sait seulement qu'il traitait, comme tous les autres écrits visés par la condamnation posthume, de

³¹ Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom*, p. 143.

³² PSD, fol. 66r : « Si ergo ab illo anno toto completo exclusive enumeres dies mille duecentos xc, sumendo die pro anno protrahitur tempus huius numeri usque ad anno incarnationis Christi, in quo dicitur anno dominice incarnationis M° CCC° XX° quarto. Et tunc opinative coniecturando, estimant tribulationem antichristi magni consumari, quamvis ante precedant dispositiones magne et multe et specialiter in ultimis XXXa annis, qui precedent ultimos quatuor, idest ab anno incarnationis M° CC° X°C et ultra iuxta quod Christus per XXX.a annos fuit in silentio et dispositione ad pugnam quam substinuit per tres annos et dimidium. Protendendo autem plus usque ad annum dominice incarnationis M°CCC° tricesimo quinto, antichristo exterminato et iam predicatione evangelica in decem annis per universum orbem diffusa, totus mundus ad altum et perfectum Christi cultum convertetur, vel conversus erit. Et ideo secundum coniecturam hanc dicit angelus *beatus qui expectat et pervenit usque ad dies Mille trecentos XXXV* ».

computations sur la venue prochaine de l'Antéchrist. Il est d'autant plus vraisemblable de penser qu'Arnaud ait pu lire ces pages qu'on le sait avoir été particulièrement proche des béguins de Narbonne dans les années 1305-1308³³. Conformément à sa stratégie d'auto-justification permanente par la production d'écrits de toutes sortes, il a vraisemblablement exprimé, sous la forme de la *Responsio* perdue, son désaccord avec la chronologie future avancée par l'ancien élève d'Olivi, sans doute très rapidement après en avoir pris connaissance.

Arnaud de Villeneuve n'a d'ailleurs pas été le seul à réagir aux interprétations données sur ce point par le frère languedocien. R. Lerner a souligné, à juste titre, l'importance qu'a revêtu pour Jean de Roquetaillade l'échéance apocalyptique de 1335, qui a sans doute provoqué son entrée dans l'ordre franciscain³⁴. Des années plus tard, ce dernier évoque, dans le *Liber secretorum eventuum*, l'erreur manifeste de ceux qui avaient annoncé pour cette date le terme des 1335 jours de Daniel 12, 11, en comptant les années à partir de l'Incarnation du Christ³⁵. L'exacte coïncidence du mode de calcul ne peut guère laisser subsister de doute quant à la source initiale de cette prédiction. Cette indication tend donc à suggérer que le texte de Barthélemy Sicard a dû continuer à circuler, en dépit de la répression inquisitoriale, jusqu'au début des années 1330 dans les milieux franciscains du Midi, et que le jeune Jean de Roquetaillade en a eu une connaissance, au moins indirecte, peut-être transmise par l'intermédiaire d'un maître tel que Gérard du Pescher lors de ses études à Toulouse.

Peu d'éléments permettent de cerner précisément la date de composition de la *Postilla*. Tout laisse à penser qu'elle a été rédigée dans les années de persécutions consécutives au décès d'Olivi. Le fait que le nom de ce dernier ne soit jamais mentionné, alors que le contenu de ses écrits apocalyptiques est bien connu, paraît confirmer une date postérieure à l'interdiction, prononcée en 1299, d'utiliser et de lire les écrits du défunt. Il est d'autre part probable que la rédaction de la *Postilla* soit antérieure à l'appel de 1309. En revanche, rien ne permet de la situer face à la fameuse enquête lors de laquelle Barthélemy, comme tous ses condisciples de Languedoc, fut contraint d'« abjurer » les erreurs d'Olivi. La réaction d'Arnaud de Villeneuve est pour sa part très probablement postérieure à 1305, puisque le texte n'est mentionné dans aucune liste d'écrits d'Arnaud datant de cette époque, telle que la *Présentation faite à Bordeaux* remise à Clément V en août 1305. Ce point est l'un des rares indices qui suggèrent de placer l'ouvrage de Barthélemy dans la deuxième moitié de la décennie. Une autre indication, plus fragile encore, dépend de l'identification du personnage qui « détient le premier rang parmi les maîtres en théologie » et se trouve associé à Aristote, Averroès et Thomas d'Aquin pour

³³ La fameuse *Lliço de Narbona*, datée de cette époque, est publiée in Arnau de Vilanova, *Obres catalanes*, vol. 1, M. Battllori ed., Barcelone, 1947. Par ailleurs, on peut signaler cet autre passage d'Arnaud à Narbonne que révèle un conflit opposant le consulat du Bourg au chapitre Saint-Just, à propos de vin acheté par le médecin, en octobre 1303 : Narbonne, Archives Municipales, HH 173.

³⁴ R. E. Lerner, « Introduction », in Johannes de Rupescissa, *Liber secretorum eventuum*, C. Morerod-Fattebert ed., Fribourg, 1994, p. 20-23.

³⁵ *Ibid.*, p. 192 : « Ex hiis patet manifestissime quam decepti fuerint illi qui olim putaverunt quod anno a nativitate domini nostri Iesu Christi M^oCCC^oXXXV^o prescripti anni Danielis MCCCXXXV beati principaliter complerentur, quia secundum verba angeli, prescripti anni computari debent a tempore ablatis iugis sacrificii veteris testamenti per principes romanos, scilicet anno Christi LXXIXm. »

symboliser la mauvaise sagesse mondaine³⁶. Contrairement à ce que j'ai pensé, il n'est pas possible d'identifier le « prince des théologiens » à Jean Duns Scot puisque la désignation vise très certainement Pierre Lombard. La question de datation de cette œuvre au cours de la première décennie du XIV^e siècle.

Pour saisir le sens général de l'ouvrage, le meilleur point d'accès est sans nul doute sa dédicace finale à la Vierge. Barthélemy y révèle que ce ouvrage, le premier qu'il ait écrit sur le texte sacré, l'a été « pour la consolation et le réconfort de tes enfants simples, amants de ta virginité »³⁷. De fait, son commentaire est autant un commentaire biblique, conforme aux exigences de l'exégèse universitaire, qu'un écrit de consolation et de réconfort. On y retrouve les principaux traits des commentaires d'Olivi sur les livres prophétiques, tels que les a présentés Gilbert Dahan³⁸. Si sa virtuosité est peut-être inférieure à celle de son maître, Barthélemy témoigne d'un même souci de la qualité du texte biblique, qui le fait par exemple s'attarder sur la valeur respective des différentes traductions. Il prête lui aussi une attention soutenue à la narration des épisodes du livre de Daniel. Chapitre après chapitre, le texte est glosé dans le détail. Ces explications, décrites comme donnant le sens *historice*, sont suivies de questions destinées à éclaircir le sens littéral. Elles servent elles-mêmes de points d'appui aux interprétations introduites par l'adverbe *allegorice*. L'exposé de la signification morale du chapitre, qui vient ensuite, est généralement plus bref et ne constitue pas, de toute évidence, le principal centre d'intérêt de l'interprète. Il y a là une différence très nette avec le style d'un autre commentaire franciscain sur Daniel, rédigé dans le Midi, sans doute au cours de la décennie précédente, par Jean Michel – personnage dont on ne sait à peu près rien, si ce n'est qu'il relevait de la custodie d'Alès. Ce dernier passe directement d'un examen de la lettre à des *moralizationes*, sans jamais s'engager dans des supputations sur la réalisation historique des prophéties de Daniel³⁹.

Cette strate d'interprétation est en revanche au cœur de la lecture de Barthélemy Sicard. Mais contrairement à ce qu'indique le terme qui marque le début de tels passages, il ne s'agit pas d'allégories au sens habituel de ce mot. La *Postilla super Danielelem* constitue presque l'unique postérité de l'herméneutique biblique olivienne. Elle en reprend le trait le plus original qui tient à l'aller-retour constant établi entre le sens littéral et ses applications possibles à différents moments de

³⁶ PSD, fol. 37va. Les quatre personnages qui correspondent aux quatre têtes du léopard ailé (Dn. 7, 6) sont : « Aristotelis paganus, Averrois sarracenus, et duo alii catholici, quorum unus inter magistros in theologia optinet principatum, et alius qui inter magistros illos qui scripserunt moderno tempore tam in expositione Aristotelis quam in multis theologicis apud quosdam summum habet primatum ». Le deuxième auteur catholique est sans aucun doute possible Thomas d'Aquin, tandis que le premier, prince des théologiens, est Pierre Lombard.

³⁷ PSD, fol. 79vb : « Hoc enim est primum opusculum quod super textu sacro mihi pauperulo scribere inspirasti, ad consolationem et confortationem aliqualem puerorum tuorum simplicium diligentium virginitatem tuam, inter quos me digneris per tuam gratiam admictere ut eorum servulum et omnes pariter de lacu huius miserie liberare ».

³⁸ G. Dahan, « L'exégèse des livres prophétiques chez Pierre de Jean Olivi », in *Pierre de Jean Olivi*, p. 91-114.

³⁹ Son *Expositio in Danielelem* a été publiée dans les œuvres complètes de Thomas d'Aquin, t. 23, Parme, 1869, p. 134-194. Sur cet auteur, cf. A. Emmen, « Jean Michaelis o.f.m. et son commentaire du troisième livre des Sentences (vers 1292). Identification du Ms. Vatican Chigi B. VI. 95 » *AFH*, 59 (1966), p. 38-84.

l'histoire du salut. Dans le cas présent, ces applications portent essentiellement sur trois niveaux. Les mêmes passages peuvent avoir un sens concernant l'ensemble du cours de l'histoire de l'Église (*pro temporibus ecclesie*) ; pris plus étroitement, ils peuvent valoir comme description des maux de l'Église moderne (*pro statu ecclesie moderne*) ; ou encore, à l'intérieur de celle-ci, la prophétie peut s'appliquer à « tout état de perfection, et surtout à l'état évangélique » (*pro statu perfectionis quocumque, maxime pro evangelico*), ce qui revient à traiter de l'ordre franciscain lui-même.

Le schéma d'ensemble de l'histoire des temps de l'Église paraît reproduire, pour l'essentiel, des données présentes dans la *Lectura super Apocalipsim*. Les deux derniers niveaux d'interprétation sont en revanche bien plus originaux. Ce sont ces pages que l'on peut lire comme de véritables écrits de « consolation et réconfort », et ce sont peut-être elles seules qui figuraient dans les cahiers que Jean Rougier était chargé de mettre à l'abri en Auvergne ; leur contenu pourrait parfaitement justifier l'hésitation du béguin dans leur description comme « gloses ou sermons ». S'adressant au petit groupe de frères dont il est sans doute l'un des principaux guides, Barthélemy met au jour la signification des persécutions qu'ils subissent depuis le début des années 1290. La typologie qu'il met en œuvre est relativement sommaire mais particulièrement efficace. Pour reprendre les termes de l'un des premiers passages de ce style : « Daniel peut concorder avec le prince des pauvres, François, appelé à Dieu dans sa jeunesse, au début de la captivité de cette Église latine [...] ; ses compagnons tiennent le type des compagnons de Daniel »⁴⁰. A ce titre, François et ses véritables disciples sont dotés de l'esprit prophétique qui permettait à Daniel d'interpréter les songes de Nabuchodonosor et de comprendre les prophéties de Jérémie sur la ruine de Jérusalem : « Ils possèdent l'intelligence et le sens spirituel des prophètes et des Écritures <qui leur montrent> qu'approche le temps de la rénovation et de la réparation spirituelles de l'Église et de sa libération de cette grande captivité spirituelle et de cette incarcération de la vie du Christ et de son esprit »⁴¹.

Il n'est guère besoin de souligner la force de cette identification du petit cercle de frères à qui s'adresse Barthélemy avec les compagnons du dernier grand prophète biblique, captif dans une Babylone dont il pressent et annonce la chute. Attachés à une pratique de la pauvreté conforme à leur image de François et de Jésus, et pour cette raison persécutés par des supérieurs indignes qui prétendent de surcroît leur interdire de lire les écrits de leur maître spirituel⁴², ils n'ont effectivement guère d'autres ressources que l'espoir d'un bouleversement apocalyptique prochain. Dans un tel cadre, l'identification de « Babylone » avec l'Église romaine actuelle ne peut plus faire le moindre doute. L'association revient, sous différents aspects, à chacun des développements « allégoriques » du commentaire. Mais autant qu'à l'Église corrompue par la sensualité, le terme

⁴⁰ PSD, fol. 5va : « Danieli etiam potest concordare princeps pauperum Franciscus iuvenis a deo vocatus in principio spiritualis captivationis huius ecclesie latine, qui nequaquam pollutus fuit de cybo aut potu hoc, sociique sui typum teneant trium sociorum Danieli ».

⁴¹ PSD, fol. 48rb : « Habent enim intelligentiam et sensum spiritualem prophetarum et scripturarum, quod appropinquat tempus renovationis et reparationis ac spiritualis liberationis ecclesie a tanta captivitate spirituali, et incarceratione vite Christi, et spiritus ipsius ».

⁴² Plusieurs cas d'incarcération de frères refusant de rendre les ouvrages d'Olivi qu'ils détiennent, ou de le faire s'ils en avaient, sont rapportés par Ubertain de Casale, F. Ehrle ed. in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*, 2 (1886), p. 338, 409, et Angelo Clareno, *Historia*, p. 215-217.

convient aussi à l'état présent de l'ordre des frères mineurs, dominé par de faux apôtres hypocrites.

L'histoire de Susanne permet de donner l'une des nombreuses expressions de cette opposition qui met ici aux prises la perfection, jeune et pure, et l'autorité, vieille et corrompue : « Dans la Babylone de cette confusion dans laquelle nous sommes mis à l'épreuve et tenus captifs, cette sainte Susanne, fidèle et chaste, noble et belle, tient le type de la vérité évangélique qui soutient les hommes parfaits, simples et purs, ayant épousé le Christ par le vœu de leur profession et de haute sainteté ». Face à elle, « les vieillards des mauvais jours », experts des choses de la chair, possédant l'autorité et la prééminence de l'âge, peuvent aussi bien figurer les « prélats de l'Église charnelle » que les supérieurs de l'ordre franciscain « qui inclinent vers les biens charnels »⁴³. Toutefois, le couple de termes auquel on doit reconnaître une valeur structurante est davantage celui qui oppose l'humilité et la *superbia*. On le trouve employé et modulé dans diverses thématiques dont les deux principales portent d'une part sur le savoir et de l'autre sur les richesses. Sur ces deux terrains, les plus hautes instances de la chrétienté sont expressément désignées comme adversaires et oppresseurs de la vie et de la vérité évangélique. C'est par exemple ce que montrent les lieux modernes auxquels Barthélemy rattache la plaine de Doura dans laquelle Nabuchodonosor fit ériger la statue d'or. Celle-ci peut être assimilée indifféremment « à Paris ou à la curie romaine. Ces deux lieux méritent en effet d'être appelés *la plaine de Doura dans la province de Babylone*, car toutes choses sont confuses dans l'un comme dans l'autre », que ce soit dans le domaine du savoir ou des biens spirituels⁴⁴.

La critique de la philosophie et des savoirs de ce monde qui se développe sur cette base n'a rien d'une nouveauté. Barthélemy Sicard se situe sur ce point dans la lignée de Bonaventure et d'Olivi, rejoints également par Arnaud de Villeneuve dans ses dernières années, notamment dans sa « Leçon de Narbonne ». Tirant parti des moindres allusions à la science babylonienne, Barthélemy dénonce dès qu'il le peut, avec une véhémence plus grande encore, les « maîtres parisiens, imbus des erreurs païennes ou adhérant excessivement aux opinions humaines »⁴⁵. Il se montre parfois d'une grande précision dans sa critique, par exemple en identifiant le point de départ de la subversion moderne de la théologie. Ainsi, « la captivité de la sainte Jérusalem par le roi de Babylone doit être comprise comme la soumission [...] de la contemplation et de la paix qui existait du temps des anciens docteurs jusqu'à l'époque d'Anselme, de Richard et de Bernard, dans l'étude sacrée des écritures saintes », Pierre Lombard, *magister Sententiarum* étant nommément tenu pour responsable de l'introduction d'argumentations philosophiques en théologie au détriment de la lecture du texte sacré⁴⁶. Il ne s'agit pourtant pas d'un rejet de

⁴³ PSD, fol. 73vb : « in Babylonia huius confusionis in qua periclitamur et captivi tenemur, Susanna ista sancta fidelis et casta, nobilis et pulchra, tenet typum veritatis evangelice quam substinet viri perfecti simplices et puri Christo per votum professionis et alte sanctitatis affecti et desponsati. Senes vero dierum malorum inveterati sunt [...] sicut prelati carnales ecclesie respectu religionis evangelice que merito in Susanna figuratur, aut sicut principales et seniores intra ipsam qui ad carnalia tendunt ».

⁴⁴ PSD, fol. 16vb : « Statuitur est in provincia confusionis in campo duram, quasi in loco parysiensi aut in romana curia. Utrique enim locis merito potest dici campus duram provincie babylonis, quia omnia sunt confusa in utroque ».

⁴⁵ Cf. PSD, fol. 9vb.

⁴⁶ PSD, fol. 5ra : « Allegorice autem per captionem Iherusalem sanctam per regem babylonis

toute forme de savoir profane. Un développement sur ce thème, de tonalité nettement olivienne, souligne son utilité pour l'intelligence du texte sacré⁴⁷. Barthélemy vise en premier lieu une poursuite des connaissances naturelles oublieuse de leur subordination à la sagesse chrétienne. Par-delà, c'est aussi une pratique universitaire qu'il cherche à atteindre, celle des « géants en chaire » (*gygantes cathedrati*) qui voudraient bâtir une tour montant jusqu'au ciel, uniquement fondée sur leur savoir humain et leur autorité, et qui ne font que reproduire la division des langues de Babel, en s'affrontant dans des disputes sans issue, « idolâtrant leur propre opinion et leur supériorité »⁴⁸. En ce sens, la critique de l'attrait pour la sagesse mondaine se ramène à un cas privilégié de *superbia* cléricale. Transformant la science divine en instrument de glorification personnelle et de domination sociale, les maîtres parisiens se sont fermés à l'intelligence d'un texte évangélique qui ne peut être compris sans être rigoureusement mis en pratique.

L'autre grand axe de cette critique porte évidemment sur le faste, les richesses et l'ambition des prélats. Parmi de nombreuses interprétations d'épisodes de Daniel qui partent dans cette direction, on peut retenir la lecture de la statue de Bel – statue dont les desservants viennent de nuit, en famille, se régaler des offrandes apportées au temple durant la journée. Une seule longue citation suffit à faire ressortir la tonalité générale de telles pages : « Dans l'état ecclésiastique, les prélats sensuels, orgueilleux et mondains qui dominent à présent sont la statue de Bel, ou mieux encore, celle-ci est leur vie sensuelle et l'état fastueux et superbe de leur mode de vie [...] Les biens donnés par les fidèles par révérence pour le culte divin [...], ils ne les convertissent pas en usages pieux ni en soutien des pauvres à qui ces biens appartiennent, mais ils en restaurent les cadavres de leur sensualité ; ils en consolident le faste de leur état, et en font surabonder leurs proches et leurs prostituées qui tous ensemble, dans la nuit de ce crime obscur, se rassasient des biens ecclésiastiques. Les biens des pauvres sont ainsi dévorés par cette foule diabolique, sous l'apparence d'un culte divin hypocrite et sous l'autel de la foi catholique [...] Cela sera parfaitement dévoilé lorsque les cendres humbles et mortifiées de la vie du Christ et de la vérité évangélique seront répandues sur le pavement ecclésiastique. En dispersant ces cendres sur le sol de l'Église moderne, [...] on verra les traces innombrables des clercs les plus sensuels, immondes et arrogants, suivis de la grande troupe, non de leurs femmes mais de leur prostituées et la foule de leurs neveux et bâtards et de leurs parents charnels »⁴⁹.

intellige subiugationem altitudinis christiane et ecclesiastice perfectionis ac contemplationis ac pacis qui erat tempore antiquorum doctorum usque ad tempora Anselmi, Richardi et Bernardi in studio sacro scripturarum sanctarum [...] per argumentationes philosophicas inchoante magistro Sententiarum ». Cette critique du Lombard le vise sans doute aussi implicitement en tant qu'adversaire de Joachim.

⁴⁷ PSD, fol. 5vb.

⁴⁸ Cf. PSD, fol. 5rb.

⁴⁹ PSD, fol. 76va : « In statu vero ecclesiastico, prelati carnales superbi et mundani qui hodie presunt sunt statua Belis, vel potius eorum vita carnalis et superbus ac fastuosissimus status sui modi vivendi [...] Illa igitur que a fidelibus dantur in reverentiam divini cultus [...] non convertuntur in usus pios nec subsidium pauperum quorum sunt, sed inde reficiunt cadavera carnalitatibus sue et fulciunt pompositatem sui status et superhabundare faciunt propinquos ac meretrices suas qui omnes simul in nocte huius criminis tenebrosi bonis ecclesiasticis saturantur. Et per hanc turbam dyabolicam bona pauperum devorantur, et hoc sub ypocritali cultu dei et sub mensa altaris [...] Hoc autem optime cognoscitur quando cyneres humilis et mortificate vite

Cette dénonciation du luxe et de l'enrichissement clérical, qui vise parfois expressément les « plus hauts prélats », possède des intonations et un vocabulaire caractéristiques. Ce n'est pourtant pas là qu'il faut chercher l'élément le plus original de la critique menée par Barthélemy. Ce trait distinctif se révèle davantage dans l'opposition entre un pouvoir spirituel détourné de sa mission pour être mis au service de la *superbia* et la résistance légitime à ce pouvoir indigne. L'épisode de la statue d'or que l'on a évoqué plus haut en fournit un bon exemple : « L'ordre d'adorer cette statue sous peine d'être aussitôt envoyé dans la fournaise correspond au zèle admirable mis à prêcher et conserver cette pompe ambitieuse et cette vanité dans l'Église de Dieu. Si l'on s'y oppose de quelque façon, on est aussitôt envoyé dans la fournaise des excommunications, des interdits et d'innombrables fulminations »⁵⁰. En regard, l'attitude des compagnons de Daniel, préférant être jetés dans la fournaise plutôt que de céder à l'idolâtrie, permet de mettre en relief le divorce entre l'institution actuelle et la véritable fidélité au Christ. Les compagnons, explique Barthélemy, « n'ont jamais adoré la statue en tant qu'elle est statue de la *superbia* ; c'est autrement qu'ils révèrent, de tout cœur, l'autorité du Christ qui est dans l'Église catholique et dans le siège romain, la foi et la hiérarchie, car en cela, c'est le Christ qu'ils adorent et qu'ils vénèrent ; mais jamais la statue comme similitude du Dieu vrai. Aussi peut-être arrivera-t-il qu'ils soient pour cela accusés auprès du prince babylonien par les Satrapes, et pour cela jetés dans la fournaise mystique du feu ardent, où la présence du vrai Christ les confortera »⁵¹.

Ce passage apporte des éléments complémentaires au débat sur la notion d'*Ecclesia carnalis*. Le description de l'Église de son temps comme nouvelle Babylone n'est pas une simple métaphore pour Barthélemy ; elle désigne une institution qui se coupe de façon toujours plus prononcée de la compréhension et de la pratique du message évangélique. Toutefois, pas davantage que son maître, il ne considère que l'assimilation soit complète. Cela ne tient pas à une impossibilité de principe, mais au fait que le processus de corruption de la cinquième période de l'Église n'est pas encore parvenu à son terme. Tout comme Olivi avait défendu la validité de la renonciation de Célestin V et de l'élection de Boniface VIII dans sa fameuse lettre à Conrad de Offida⁵², son élève reconnaît encore l'autorité légitime logée dans le siège romain, en dépit de toutes les corruptions qu'il voit et dénonce.

Christi ac evangelicam veritatis spargitur in pavimento ecclesiastico. Spargans enim hos cyneres in ecclesia moderna [...] videbit infinita vestigia carnalium et immundissimorum ac superbissimorum clericorum cum magno cetu, non uxorum sed meretricum et turba nepotulorum ac spuriorum et carnalium propinquorum ... »

⁵⁰ PSD, fol. 16va : « Decretum autem adorationis statue est quo si quis non adoraverit mictetur in fornacem ignis, est admirabilis zelus predicandi et conservandi in ecclesia dei hanc ambitiosam pompam et iactantiam ab omnibus christianis et si quis in aliquo eis contrarietur, statim mectitur in fornacem ex communicationum et interdicti, ac infinitarum fulminationum in quis zeli ardentis ».

⁵¹ *Ibid.* : « ...nequaquam hanc statuam adorant vel adorabunt, in quantum statua est superbie. Alias enim Christi auctoritatem que est in ecclesia catholica et in sede romana, fidem et prelationem ac gradum indubitabiliter cordalissime reverentur, quia in hoc ipso Christum adorant et venerantur, sed nequaquam statuam sub similitudine dei veri. Et ideo forte futurum est quod propter hanc accusentur apud principem Babylonicum a satrapis, et principibus suis, ac per hoc mictantur in fornacem misticam ignis ardentis veri christi presentia eos confortans... »

⁵² L. Oliger ed., «Petri Iohannis Olivi de renuntiatione papae Coelestini V quaestio et epistola», *AFH*, 11 (1918), p. 340-366.

Mais la légitimité de la fonction pontificale n'est pas inconditionnelle. Elle s'exerce dans le cadre d'une mission, initialement confiée par Jésus à Pierre, qui borne ses prérogatives et lui interdit d'agir contre un « bien commun » de l'Église dont sont porteurs les « hommes évangéliques », du seul fait de leur vœu. Tout démontre qu'Olivi et Barthélemy considèrent qu'une crise prochaine est inéluctable : un pape, devenu véritable « prince babylonien », mènera à son terme la subversion de l'esprit évangélique en envoyant dans la fournaise ses derniers défenseurs. Ceux qui survivront à cette épreuve constitueront pour un temps, à eux seuls, la véritable Église du Christ, à laquelle seront ensuite convertis les Nations et les Juifs, une fois l'Antéchrist vaincu. Mais si ce schéma se laisse déduire de leurs écrits, Barthélemy, pas davantage qu'Olivi, n'est encore prêt à franchir le pas d'une dissidence déclarée. Ainsi, comme son maître l'avait fait avec la *Lectura super Apocalipsim*, il soumet lui aussi sa *Postilla*, d'une formule rituelle, à la correction du Saint Père et de l'Église romaine⁵³.

Les béguins

En précisant, à propos des 2300 jours mentionnés en Daniel 8, 14 (compris comme une durée de six ans et demi, s'achevant par les trois ans et demi de règne de l'Antéchrist), que la « grande tribulation » prévue pour les années 1321-1324 serait elle-même précédée de trois années particulièrement riches en signes annonciateurs⁵⁴, Barthélemy dressait un tableau d'autant plus alarmant pour ses compagnons qui auraient à affronter cette période qu'au fur et à mesure que les échéances approchaient, ses pronostics se révélaient dramatiquement exacts. La période ainsi isolée correspond en effet aux années les pires qu'aient eu à subir les générations suivantes de Spirituels, soumis à partir de 1317 à une répression qui pouvait désormais les conduire au bûcher. Destiné à ce petit groupe, et reflétant probablement les idées qui avaient cours dans ce cercle, le commentaire sur Daniel a pu contribuer à son tour à renforcer les convictions et la détermination des frères réfugiés dans les couvents de Narbonne et Béziers, une fois disloqué le compromis difficilement élaboré lors du concile de Vienne (1311-1312). Associée aux doctrines oliviennes de l'usage pauvre et de l'impossible dispense des vœux évangéliques, la mise à jour et l'explicitation du calendrier eschatologique que proposait Barthélemy Sicard a certainement joué un rôle dans la résistance opposée aux appels à la soumission émanés de supérieurs jugés indignes.

Convoqués en masse à Avignon au printemps 1317, incarcérés durant tout l'été, ceux que l'on appelait désormais les « Spirituels » furent confrontés à l'automne à la bulle *Quorundam exigit* qui leur enjoignait d'obéir à leur ministre général sur deux points qui, pour Jean XXII, relevaient d'une simple question de discipline interne à l'ordre, mais qui, à leur yeux, engageaient la substance même de leur vœu. La taille de l'habit et la possession de greniers à blé ne constituent que des

⁵³ PSD, fol. 79vb : « Quidquid autem in premissis dictum est in expositione huius propheticæ tanquam fidelis christianus et devotus filius humiliter subiicio correctioni sanctissimi patris summi pontificis et ecclesie romane ».

⁵⁴ *Id.*, fol. 41vb : « Significatur forsitan quod tres anni erunt precedentes illam gravissimam et summam antichristi tribulationem, in quibus plurima mala fient contra fidem, Christi vitam et doctrinam, multe dispositiones ad antichristi introductionem indicabuntur in ecclesia, et quod postea tribus aliis annis et dimidio regnet et dominetur ille iniquus in summo malicie sue ».

points de cristallisation d'un conflit bien plus général, opposant des perspectives incompatibles quant au sens même de l'expérience franciscaine. Le refus de se soumettre des vingt-six frères qui, après interrogatoire par le ministre général, furent remis aux mains de l'inquisition, ne tient pas à un fétichisme de la pauvreté radicale ; il est fondé sur une question de principe. Il faut le souligner fortement, car ce trait n'a pas été suffisamment mis en évidence. Cette position fut défendue sur la base d'une fidélité rigoureuse aux écrits d'Olivi sur la définition des vœux évangéliques, intangibles, irrévocables et inconditionnels. On peut l'entendre à la façon dont est exposée la faute des quatre frères qui furent finalement brûlés à Marseille, le 8 mai 1318, dans le sermon général prononcé la veille par l'inquisiteur franciscain de Provence, Michel Lemoine. L'erreur doctrinale qui mérite la qualification d'hérésie ne porte pas tant sur une opposition au contenu de la décrétale que sur un rejet de sa légitimité même. Les condamnés, dont nous ne pouvons entendre la voix qu'à travers ce document, auraient ainsi maintenu jusqu'au bout que « le pape n'a pas, ni n'a eu l'autorité ni le pouvoir de faire ces déclarations » qui sont « contraires aux conseils évangéliques du Christ et à leur vœu de très haute et évangélique pauvreté », et qu'eux-mêmes « ne pourraient, en ces matières, obéir à aucun mortel avec une conscience sûre »⁵⁵. La parenté de ces formules avec les passages les plus marquants de la QPE 14 ne fait aucun doute. Mais c'est évidemment le contexte d'énonciation qui change du tout au tout les implications de ces phrases. En maintenant ces mêmes positions face à l'inquisiteur, au terme d'une année de mise à l'épreuve, les frères jugent que s'est effectivement réalisée l'éventualité annoncée d'un pape hérétique, s'opposant ouvertement à la pauvreté évangélique. Ils franchissent ainsi ce pas qu'Olivi et Barthélemy Sicard jugeaient inéluctable tout en le logeant dans le futur, en assumant toutes ses conséquences. Ce choix du martyr est l'une des possibilités que laissent ouvertes les perspectives apocalyptiques exprimés par ces courants. Son actualisation relève d'une décision individuelle, parfaitement imprévisible, face à des circonstances contingentes. Confrontés aux mêmes choix, la plupart des frères préférèrent emprunter des voies détournées, en optant pour une soumission verbale aux demandes qui leur étaient faites, souvent suivie d'une fuite dans la clandestinité ou dans des terres plus hospitalières telles que la Sicile. Aux trajectoires déjà identifiées, on peut ajouter celle de François Sanche, lecteur du couvent de Narbonne au moment de la phase ultime du conflit et l'un des principaux représentants des frères convoqués à Avignon. Ayant abandonné l'habit, il obtint sous le faux-nom de *Falco de Lupoalto* une prébende à Saint-Paul-de-Fenouillet, au sud des Corbières, dans l'un des endroits les plus reculés du diocèse de Narbonne, pour être démasqué quelques années plus tard⁵⁶.

⁵⁵ « pertinaciter asseruerunt quod sanctissimus pater & dominus, dominus Iohannes divina providentia papa XXII non habuit nec habet auctoritatem nec potestatem faciendi quasdam declarationes ... ea quæ in constitutione sive decretali de habitu & quæstu & similibus mandabantur erant contra consilium Christi evangelicum & eorum votum de altissima & evangelica paupertate quam Christus servavit & Apostolis ac professoribus evangelicis imposuit ad servandum, & quod nulli mortalium cum securo conscientia in iis poterant obedire », E. Baluze, *Miscellanea*, ed. J. D. Mansi, Lucques, 1756, t. 2, p. 248-252.

⁵⁶ La prébende fut redistribuée le 5 juin 1323, cf. Jean XXII, *Lettres communes*, G. Mollat ed., t. 4, n° 17608.

Comme le dit Louisa Burnham, le bûcher de Marseille a constitué pour les béguins de Languedoc « un événement cataclysmique »⁵⁷. L'événement a obligé les membres des cercles entourant les franciscains dissidents à prendre, chacun pour soi, la décision déchirante de maintenir ou d'abandonner leur fidélité à cette Église criminelle. Si les frères sont morts injustement, en victimes innocentes, faut-il les considérer comme des martyrs ; à quel degré l'institution ecclésiastique est-elle globalement impliquée dans le scandale de leur exécution ? A mesure que se succèdent les bûchers de fidèles, les mêmes questions se posent au sujet des béguins condamnés : sont-ils eux aussi des martyrs ; les inquisiteurs portent-ils seuls le poids de cette erreur ; ou incombe-t-elle également au pape, et par là-même, à l'ensemble de l'Église romaine, dont les pouvoirs charismatiques deviendraient alors obsolètes ? Ces interrogations intimes font surface dans la plupart des interrogatoires qui nous sont parvenus. En faisant la part des stratégies de disculpation qui peuvent parfois y être à l'œuvre, on ne peut qu'être frappé par la mention fréquente de doutes et d'interrogations sur ces différents points, y compris de la part de personnes qui finalement assument leurs croyances dissidentes. L'exemple de Raimon *de Buxo*, de Belpech, est particulièrement intéressant à noter, en raison de la casuistique personnelle complexe qu'il fait apparaître. S'il reconnaît avoir entendu dire, mais sans le croire lui-même, que les quatre condamnés de Marseille représentent les quatre bras de la croix, et qu'en eux, le Christ a été une nouvelle fois crucifié *spiritualiter*, il est certain qu'ils ont été injustement condamnés. Il a pourtant hésité avant de croire, « de plus en plus », qu'ils sont martyrs glorieux au paradis. Concernant les béguins condamnés, le partage se fait entre ceux qui ont seulement affirmé que le pape était hérétique, qu'il n'avait pas le pouvoir de relever les frères de leur vœu, que les quatre de Marseille étaient morts en martyrs et que la doctrine d'Olivi était intégralement bonne d'une part, et ceux qui ont ajouté à ces points que le pape avait, pour ces motifs, perdu son pouvoir papal. En dépit de cette erreur, ces derniers étaient, selon lui, morts en catholiques ; il avait toutefois quelques doutes quant à leur salut. A ses yeux, le caractère hérétique des inquisiteurs Jean de Beaune et Michel Lemoine (il est interrogé à Toulouse par Bernard Gui) ne souffre aucune discussion, mais il introduit une distinction dans le cas du pape. Si ce dernier n'a pas tout simplement été mal informé sur les actions menées en Languedoc, il n'aurait, en consentant à ces exécutions, péché qu'en tant que simple personne humaine, sans que son pouvoir pontifical soit impliqué⁵⁸. L'ensemble de ces détours montre toute la difficulté de maintenir une ligne impossible, cherchant à conjuguer une solidarité avec les groupes persécutés, et une ultime tentative de demeurer fidèle à l'Église catholique persécutrice.

Cette limite, on le sait, a été franchie en toute conscience par l'inoubliable béguine illettrée Prous Boneta. Jeune femme visionnaire, dotée d'une impressionnante force de conviction, prophétesse inspirée de l'âge de l'Esprit, et plus simplement même « donatrice de l'Esprit saint », elle a su élaborer, au plus fort des persécutions, sa propre version d'un joachimisme olivien adapté à la

⁵⁷ Burnham, *So great a light*.

⁵⁸ Philippus a Limborch, *Historia Inquisitionis cui subjungitur Liber Sententiarum Inquisitionis Tholosanae*, Amsterdam, 1692, p. 298-301. Je n'ai pu consulter la nouvelle édition des registres procurée par Annette Palès-Gobilliard, *Le Livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1323*, Paris, 2002.

situation à laquelle les béguins survivants avaient à faire face⁵⁹. Prou constitue certes un cas unique, agissant dans des circonstances extrêmes. Mais plus généralement, comme les travaux de D. Burr et de L. Burnham ont permis de mieux le faire comprendre, les appropriations de thèmes oliviens que l'on observe chez les béguins ne sont pas tant des déviations ou des simplifications que des mises à jour d'un même schéma d'ensemble. La prise en compte d'un chaînon oublié de cette tradition permet de le faire sentir encore davantage. La *Postilla super Danielem* de Barthélemy Sicard apporte un exemple remarquable de ces ajustements permanents auxquels ont procédé les Spirituels languedociens, dans la fidélité au programme tracé par leur « saint père » Père Joan.

Ces ajustements, on peut le souligner pour conclure, sont eux-mêmes réclamés par ce programme. Explicitant une vision franciscaine de l'histoire du salut qui prend appui tant sur Joachim de Fiore que sur Bonaventure, la théologie olivienne ne produit pas une œuvre fermée sur elle-même mais un dispositif herméneutique ouvert. Sa particularité essentielle est de constituer un cadre d'interprétation d'une histoire en cours dont le déroulement apporte de nouvelles lumières à la compréhension du texte sacré. Son exposition ne peut donc être réitérée sans être à chaque fois actualisée. L'importance que ce dispositif conduit à accorder à la valeur rédemptrice des souffrances endurées pour la défense de la vie évangélique est d'abord le résultat d'un effet de structure. Par homologie avec la Passion, le renouveau de la vie du Christ devra à son tour subir toutes les humiliations avant d'être « spirituellement crucifiée » pour pouvoir triompher dans l'âge à venir. La nécessité de la persécution était annoncée par avance. Sa réalisation possède de ce fait une double valeur de mise à l'épreuve individuelle et de confirmation du schéma prédictif. Si le processus paraît le plus souvent produire un renforcement des convictions, c'est qu'il contraint les dissidents à reformuler leurs positions à chaque étape, à la lumière d'une relecture de leur propre histoire⁶⁰, dans des termes dont la radicalité répond à la vigueur de la répression, jusqu'au choix ultime d'une rupture avec l'institution par fidélité au Christ.

L'histoire des Spirituels ne se résume évidemment pas à cette seule causalité. Pour en donner une image plus complète, il y aurait à intégrer bien d'autres éléments qui permettrait de rendre compte de l'alliance que les frères mineurs avaient su nouer avec la société languedocienne, et de la façon dont elle a été mise à mal, à partir de la dernière décennie du treizième siècle, par les profondes mutations sociales et politiques⁶¹. Il est toutefois important de mettre en évidence l'élément structurel qui fait l'unité d'inspiration de ces groupes. Sous cet angle, la *Postilla super Danielem* permet de mieux saisir la continuité qui mène d'Olivi à Prou Boneta. Ce long texte que l'on n'a fait que présenter sommairement ici, présente de nombreux autres motifs d'intéresser les historiens. L'un d'eux, qui n'est pas le moindre, tient à la diffusion que connaît la thématique « babylonienne » dans la critique de l'Église du XIVe siècle. L'image était certes

⁵⁹ L. Burnham, « The Visionary authority of Na Prou Boneta », in *Pierre de Jean Olivi*, p. 319-339.

⁶⁰ Un excellent exemple de ce travail de réactualisation est fourni par la réécriture du récit d'Angelo Clareno que vient de dégager G. L. Potestà in « La duplice redazione della *Historia septem tribulationum* di Angelo Clareno », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 38 (2002), p. 1-38.

⁶¹ J.-L. Biget, « Autour de Bernard Délicieux. Franciscanisme et société en Languedoc entre 1295 et 1330 », in *Mouvements Franciscains et société française, XIIIe-XXe siècles*, A. Vauchez dir., Paris, 1984, p. 75-93 ; S. Piron, « Marchands et confesseurs », in *L'Argent au Moyen-Age*, Paris, 1998, p. 289-308.

disponible de longue date, et l'on pouvait trouver en ce sens différentes suggestions dans la tradition joachimite. Il n'est pourtant guère d'ouvrage qui désigne avant lui, avec une telle vigueur et une telle fréquence, la corruption de l'Église actuelle comme une nouvelle captivité babylonienne. Or ce que l'on sait déjà de la circulation de l'ouvrage de Barthélemy peut laisser penser qu'il a joué un rôle dans la généralisation de ce motif. Tedaldo della Casa, qui en a copié un exemplaire à Florence en 1358, complétant de la sorte sa belle collection de textes de Joachim et d'Olivi, était également proche des milieux humanistes dans lesquels Pétrarque, revenu en Italie peu avant, reprenait des images de même type dans ses diatribes contre l'Église avignonnaise. Rien ne permet aujourd'hui d'affirmer que le texte de Barthélemy ait pu peser, d'une façon plus ou moins directe, dans cette inspiration. Disons, plus simplement, qu'il a participé de la toile de fond sur laquelle s'est alors déployé ce thème qui est demeuré pour longtemps la source d'une critique de l'institution ecclésiale, bien au-delà du seul destin du joachimisme franciscain.

XXVII

Le mouvement clandestin des dissidents franciscains au milieu du XIV^e siècle

(janvier 2009)

L'un des passages les plus spectaculaires du *Sexdequiloquium* relate des événements qui se seraient déroulés pendant l'été 1352, quelques mois à peine avant la rédaction de l'ouvrage. Près de cinq mille « fraticelles » se seraient alors rassemblés dans une petite localité au sud du Latium. Ces faits, dont on n'a par ailleurs aucune connaissance directe, méritent à plusieurs titres de recevoir un examen détaillé. Il est tout d'abord possible qu'ils constituent l'arrière-plan immédiat de la rédaction du *Sexdequiloquium* ; mais surtout, si l'information est exacte, elle apporterait une pièce essentielle pour comprendre l'organisation des dissidences franciscaines au milieu du XIV^e siècle. Il existe un ensemble de documents, publiés depuis longtemps, qui témoignent de l'existence de groupes clandestins, actifs en Italie du Sud pendant cette période¹. À l'exception des aperçus fournis par Decima Douie et Lydia von Auw², l'historiographie les ignore presque totalement. Grado Merlo écrit, dans sa récente synthèse sur l'histoire franciscaine, qu'il serait « illusoire de chercher à retracer avec précision les groupes et les composantes du monde multiforme de la dissidence franciscaine »³. Il me semble au contraire que cette opération est à la fois possible et nécessaire.

Le témoignage de Jean de Roquetaillade peut donner l'occasion de la mener à bien, en réunissant autour des indications qu'il fournit une série de pièces éparses. Mais avant cela, il faut en passer par quelques préalables destinés à préciser le cadre dans lequel peut être menée l'histoire des fraticelles. Ce nom populaire est donné de façon générique en Italie (« fraticelli » n'est autre chose qu'un diminutif de « frati ») à des frères mineurs ou d'autres ermites. Il peut recouvrir des réalités historiques diverses. Le *Sexdequiloquium* contredit l'image qui en est habituellement donnée, d'une constellation de petits groupes clandestins, vivant dans des sphères cloisonnées. Selon Roquetaillade, leur réseau aurait au contraire

¹ Franz Ehrle, « Die Spiritualen », *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 4, 1888, p. 1-190 ; Felice Tocco, *Studii francescani*, Napoli, Perella, 1909 ; Livarius Oligier, « Documenta inedita ad historiam Fraticellorum Spectantia », *Archivum franciscanum historicum*, 3, 1910, p. 253-279, 505-529, 680-699, 4, 1911, p. 3-23, 688-712 ; 5, 1912, p. 74-84.

² Decima L. Douie, *The Nature and Effect of the Heresy of the Fraticelli*, Manchester University Press, 1932, p. 210-225 ; Lydia von Auw, *Ange Clareno et les Spirituels italiens*, Roma, Storia e Letteratura, 1979, p. 280-289.

³ Grado G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, Editrici Francescane, 2003, p. 287-289.

été, au moins un temps, unifié à l'occasion d'un grand rassemblement et de l'élection d'un supérieur unique. En essayant de recouper une à une les affirmations présentées dans le texte, c'est l'hypothèse d'une telle organisation qui sera mise à l'épreuve.

Difficultés historiographiques

L'histoire des Spirituels franciscains, telle qu'elle a été récemment renouvelée par les travaux de David Burr et de Louisa Burnham, s'arrête avec la répression inquisitoriale menée en Languedoc, qui paraît avoir atteint ses principaux objectifs vers 1325 ou peu après ; dans le cas italien, le récit se poursuit jusqu'à la mort d'Ange Clareno, en 1337, ou jusque vers 1340, si l'on tient compte du groupe réuni dans le royaume de Naples autour de Philippe de Majorque⁴. La dissidence de Michel de Césène et ses partisans est surtout abordée du point de vue de la production doctrinale abondante d'écrits polémiques dirigés contre Jean XXII, rédigés pour l'essentiel entre 1328 et 1340⁵. D'autres approches sont centrées sur les débuts de l'Observance franciscaine en Italie ; un groupe d'ermites mené par Paoluccio Trinci près de Foligno est apparu dans les années 1370, mais le véritable essor du courant date des premières années du XV^e siècle⁶. Cette perspective conduit à mettre en valeur quelques tentatives antérieures de revenir au mode de vie des origines, autorisées temporairement par les instances supérieures dans des ermitages d'Ombrie, en 1334, puis en 1350⁷. Ces trois optiques divergentes sont rarement emboîtées les unes dans les autres ; depuis le livre de Decima Douie de 1932, qui couvrait l'ensemble du dossier, seuls quelques articles de Roberto Lambertini parviennent à conserver la même ampleur de vues⁸. Cette fragmentation laisse ainsi dans l'ombre un pan entier de l'histoire franciscaine, en ignorant les groupes clandestins qui ont proliféré en Italie du Sud et du Centre tout au long du XIV^e siècle. La résurgence des fraticelles à Florence dans les années

⁴ Gian Luca Potestà, *Angelo Clareno : dai poveri eremiti ai fraticelli*, Roma, ISIME, 1990 ; David Burr, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001 ; Louisa A. Burnham, *So Great A Light, So Great A Smoke. The Beguin Heretics of Languedoc*, Ithaca, Cornell University Press, 2008.

⁵ Roberto Lambertini a consacré de nombreux articles importants à ces écrits, dont un grand nombre est rassemblé dans *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena, Mucchi, 2000.

⁶ Mario Sensi, *Le osservanze francescane nell'Italia centrale (secoli XIV-XV)*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1985, p. 54 : lorsque Bernardin de Sienne rejoint le mouvement, en 1402, les couvents « de la famille » ne rassemblent qu'une centaine de frères.

⁷ Duncan Nimmo, *Reform and Division in the Medieval Franciscan Order from saint Francis to the Foundation of the Capuchins*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1987.

⁸ R. Lambertini, « Spirituali e fraticelli : le molte anime della dissidenza francescana nelle Marche tra XIII e XV secolo », in Luigi Pellegrini, Roberto Paciocco, ed., *I francescani nelle Marche : secoli 13.-16.*, Cinisello Balsamo : Silvana, 2000, p. 38-53 ; Id., « Venenatae temporis huius quaestiones. Angelo Clareno di fronte alla controversia sulla povertà di Cristo e degli Apostoli », in M. C. De Matteis, ed., *Ovidio Capitani : Quaranta anni per la Storia medievale*, II, Bologna, Patròn, 2003, p. 229-249 ; « "Non so che fraticelli..." : identità e tensioni minoritiche nella Marchia di Angelo Clareno », in *Angelo Clareno francescano (Assisi, 5-7 ottobre 2006)*, Spoleto, CISAM, 2007, p. 227-261, R. Lambertini, « Le diverse strade della povertà : frati francescani tra istituzione e resistenza nelle Marche del XIV/XV secolo », in Ernildo Stein, ed., *A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens : de Agostinho a Vico. Festschrift para Luis Alberto de Boni*, p. 813-830.

1370-1380 est l'un des rares dossiers mieux étudiés⁹, mais il souffre de ne pas être suffisamment replacé dans la longue durée de ces courants dissidents.

Fratricelles et Observants

Plus généralement, la déconnexion de ces différentes problématiques ne permet guère de saisir la nature complexe des relations entre l'Observance et les courants dissidents apparus à la fin du XIII^e siècle. Entre Pierre de Jean Olivi ou Ubertain de Casale et les Observants du XV^e siècle, on sait qu'il existe une certaine continuité doctrinale dont témoigne une abondante transmission textuelle¹⁰. Ange Clareno est parfois reconnu comme un ancêtre du mouvement¹¹. Mais Jean de Capistran et Jacques de la Marche ont manifesté une hostilité virulente contre les fraticelles des Marches, qui s'est traduite par des opérations militaires lorsqu'ils furent chargés de mener contre eux la répression inquisitoriale.

Pour poser correctement le problème, il faut se garder d'effectuer par avance un tri entre franciscains orthodoxes et hérétiques, selon que des inspirations similaires se sont déployées au sein de structures reconnues par la papauté ou à l'écart. La réalité qu'il s'agit de décrire est plus fluide et ne se satisfait pas d'une bipartition rigide¹². Les recherches minutieuses de Mario Sensi sur les foyers érémitiques en Ombrie révèlent un paysage infiniment varié¹³. Dans de nombreux cas, les autorités locales, civiles ou religieuses, considéraient comme d'authentiques frères mineurs des religieux que leurs supérieurs pouvaient juger suspects. Sensi parle à juste titre, pour décrire ces groupes, de fraticelles placés sous une « obéissance pontificale »¹⁴. La théorie de cette situation a été faite très tôt, dès les années 1324-1325, par Gentile da Foligno, ermite augustin proche d'Ange Clareno, dans une lettre qui explique que les fraticelles ne sont pas frappés d'excommunication par les décrétales de Jean XXII et qu'ils se trouvent habituellement placés sous la protection des évêques des lieux où ils demeurent, à qui ils prêtent obéissance¹⁵. En

⁹ Stefano Simoncini, « Fra Michele da Calci tra Angelo Clareno e Michele da Cesena », *Franciscana*, 8, 2006, p. 119-185.

¹⁰ Roberto Rusconi, « La tradizione manoscritta delle opere degli Spirituali nelle biblioteche dei predicatori e dei conventi dell'Osservanza », *Picenum Seraphicum*, 12, 1975, p. 63-137.

¹¹ Cf. Bernardinus Aquilanus, *Chronica fratrum minorum observantiae*, ed. L. Lemmens, Romae, Typis Sallustianus, 1902, p. 4-6. Sur l'histoire des groupes qui se réclament d'Ange Clareno, cf. M. Sensi, « Dossier sui Clareni della Valle Spoletana », *Picenum Seraphicum*, 11, 1974, p. 315-404.

¹² Clément Schmitt a été l'un des principaux propagateurs d'une telle approche, dans différentes synthèses dont la source est sa thèse : *Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Église. Benoît XII et l'ordre des Frères mineurs (1334-1342)*, Quaracchi, Coll. S. Bonaventurae, 1959.

¹³ En dernier lieu, voir Mario Sensi, « Movimenti di osservanza e ricerca della solitudine : focali eremitichi tra Umbria e Marche nel xv secolo », in Frédéric Meyer et Ludovic Viallet dir., *Identités franciscaines à l'Âge des Réformes*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2003, p. 101-141.

¹⁴ M. Sensi, *Le osservanze francescane nell'Italia centrale (secoli XIV-XV)*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1985, p. 12-16.

¹⁵ Michele Curto, « L'epistolario di Angelo Clareno nel ms. 1942 della Biblioteca Oliveriana di Pesaro », *Studia Oliveriana*, 1-2, 2001-2002, Ep. 24, p. 224 : « ... et spetialmente li vescovi de lo dyocese dove demorano, anno cura de essi come patri spirituali de spirituali figlioli, li quali obediscono ad essi vescovi come patri spirituali secondo la sante ordenatione della ecchiesia, perciò che tengono la vita heremitica socto la obedientia loro. » Selon Lydia von Auw, la lettre daterait des années 1324-1325.

examinant attentivement le sens du mot « fraticelle », Giampaolo Tognetti a montré que, du point de vue des séculiers, le terme désigne de façon large des ermites qui ne sont pas nécessairement caractérisés par l'hérésie¹⁶. Même au sein de l'ordre franciscain, il semble avoir existé une certaine marge de tolérance. En 1345, Clément VI se plaignit de la négligence des inquisiteurs italiens, qui étaient pour la plupart franciscains, à l'égard des dissidents¹⁷. Les incriminations d'hérésie ou de rébellion ne doivent donc pas être comprises comme des états stables et irréversibles. Ces qualifications sont le résultat d'actions ponctuelles, qui peuvent temporairement déplacer les marges de tolérance.

Il faut penser les relations entre les premiers frères de l'Observance et les fraticelles comme un processus de différenciation entre groupes aux profils comparables, ce qui a rendu leur rivalité d'autant plus intense. La différence est d'abord venue du soutien accordé au premier groupe par les dirigeants de l'ordre, qui a définitivement rejeté du côté de l'hérésie les fraticelles définis par leur « opinion » à l'égard des bulles de Jean XXII et l'orthodoxie des papes depuis 1323. De fait, c'est au moment où l'Observance prend son essor, dans les années 1410, que se fige la formule désignant les *fraticelli de opinione*, contre lesquels le pape Martin V appelle à lutter en 1418¹⁸. Depuis longtemps, l'habitude a été prise de projeter rétrospectivement ce qualificatif pour désigner l'action de Michel de Césène et ses partisans, parfois dès le printemps 1322¹⁹. Cet anachronisme peut donner l'impression trompeuse d'une unité doctrinale forte, apparue dès le chapitre général de Pérouse en avril 1322 et maintenue tout au long du siècle²⁰. En réalité, les positions ont évolué rapidement au cours des années 1320, et les dissidents actifs en Italie au fil du XIV^e siècle ne peuvent être globalement classés parmi les défenseurs de Michel de Césène. C'est un autre point qu'il importe de clarifier.

Fraticelles et Michaelistes

La bipartition entre orthodoxes et hérétiques conduit à rassembler ces derniers en un ensemble faussement homogène, en négligeant l'importance de la stratification historique des dissidences. Si les groupes italiens et languedociens ont connu des histoires séparées et des divergences de vues dans les dernières années du XIII^e siècle, ils se rassemblèrent à la faveur des débats des années 1310 qui les

¹⁶ Giampaolo Tognetti, « I fraticelli, il principio di povertà e i secolari », *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano*, 90, 1982-1983, p. 77-145.

¹⁷ F. Ehrle, « Die Spiritualen », *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 4, 1888, p. 75 (24 avril 1346).

¹⁸ Eugenio Duprè Theseider, « Sul "Dialogo contro i fraticelli" di S. Giacomo della Marca », *Miscellanea Gilles Gérard Meersseman*, Padova, Antenore, t. 2, 1970, p. 577-611, repris in Id., *Mondo cittadino e movimenti ereticali nel Medio Evo (saggi)*, Bologna, Pàtron, 1978, voir p. 381-385. Les premières références à la mauvaise « opinion » des fraticelles remontent aux débats des années 1380 à Florence.

¹⁹ Voir le titre de l'article, par ailleurs excellent, d'Attilio Bartoli Langeli, « Il manifesto francescano di Perugia del 1322. Alle origini dei fraticelli 'de opinione' », *Picenum Seraphicum*, 11, 1974, p. 204-261.

²⁰ Pour une nouvelle lecture des débats des années 1322-1323 qui essaie précisément d'échapper à de telles projections rétrospective, voir Patrick Nold, *Pope John XXII and his Franciscan Cardinal. Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversy*, Oxford, Clarendon Press, 2003.

opposèrent ensemble à la « communauté de l'ordre »²¹. Le pèlerinage d'Ange Clarena à Narbonne sur la tombe d'Olivi en mars 1314 peut-être considéré comme l'indication la plus nette de ce rapprochement. Pour ces groupes, le point de rupture avec la papauté fut atteint lors des affrontements des années 1316-1318 qui culminèrent avec l'exécution de quatre frères à Marseille en mai 1318²². Le point nodal de cette scission tient au refus de se plier aux injonctions de Jean XXII au sujet de la forme de l'habit (que les frères portaient trop court aux yeux du pape et du ministre général) et des provisions de blé et de vin (qu'ils ne voulaient pas conserver). Leur argument de fond est que le pape n'a pas l'autorité de modifier la *Règle* franciscaine, puisque cette dernière est comprise comme identique à l'Évangile. Eux-mêmes se sentent tenus de suivre la *Règle* conformément à ce que leur dicte leur conscience, y compris en s'opposant aux décisions papales jugées illégitimes.

Pour sa part, le conflit entre Michel de Césène et Jean XXII est constitutif d'une autre ligne de fracture qui ne s'est jamais confondue avec la précédente. Le ministre général de l'ordre avait été, dans les années 1316-1318, l'un des principaux artisans de la répression des Spirituels. Quelques années plus tard, ses rapports avec le pape se dégradèrent, au point de l'amener à s'enfuir d'Avignon en avril 1328 pour rejoindre à Pise Louis de Bavière. Ce dernier, après avoir prononcé la déposition du pape, s'était fait couronner empereur à Rome par un anti-pape franciscain, Pietro da Corvaro. La fuite du ministre général eut un immense retentissement au sein de l'ordre et entraîna une redistribution temporaire des positions. Mais une fois que la défaite militaire face à Robert d'Anjou et la défection de ses alliés italiens eurent contraint le nouvel empereur à se retirer en Bavière, les partisans de Michel, exilés à Munich, ne formèrent qu'un groupe étroitement circonscrit qui n'avait plus guère de partisans en Italie et se délita peu à peu²³. Des frères actifs à Tabriz, dont l'inspiration provenait des Spirituels languedociens, pouvaient encore se demander en 1333, faute d'informations récentes, s'il convenait de considérer Michel comme ministre général légitime²⁴. Pour la plupart des frères restés en Europe, la question ne se posait déjà plus.

Il ne faut donc pas confondre l'utilisation qui a pu être faite, après coup, des argumentaires produits par le groupe réfugié en Bavière avec un soutien prolongé à l'action de Michel de Césène. Bonagrazia de Bergame, l'un des principaux lieutenants, avait fortement souligné que la nouvelle situation n'enlevait rien au caractère hérétique des positions d'Olivi et de ses disciples, qu'il appelait toujours à combattre²⁵. Significativement, Ubertain de Casale s'éloigna de Louis de Bavière

²¹ Sur la définition de cette catégorie de « communauté », voir Michael Cusato, « Whence “The Community” ? », *Franciscan Studies*, 60, 2002, p. 39-92 et Damien Ruiz, « La communauté de l'ordre et la papauté d'Avignon », in L. Baggio, M. Benetazzo, ed., *Cultura, arte e committenza nella basilica di S. Antonio di Padova nel Trecento*, Padova, Centro Studi Antoniani, 2003, p. 117-136.

²² Cf. Sylvain Piron, « [Michael Monachus. Inquisitoris sententia contra combustos in Massilia](http://oliviana.revues.org/document33.html) », *Oliviana*, 2, 2006. URL : <http://oliviana.revues.org/document33.html>

²³ Alberto Cadili, « I frati minori dell'antipapa Niccolò V », *Franciscana*, 6, 2004, p. 95-137.

²⁴ Girolamo Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della terra sancta e dell'oriente francescano*, Quaracchi, Coll. S. Bonaventurae, t. 3, 1919, p. 442-450. Voir les commentaires de David Burr, « The Persecution of Peter John Olivi », *Transactions of the American Philosophical Society*, 66-5, 1976, p. 88-90.

²⁵ S. Piron, « Bonagrazia de Bergame, auteur des *Allegationes* sur les articles extraits par Jean XXII de la *Lectura super Apocalipsim* d'Olivi », in Alvaro Cacciotti, Pacifico Sella, ed., *Revirescunt*

dès que le groupe de Michel rejoignit l'empereur²⁶. Les Spirituels et leur descendance intellectuelle n'oublièrent jamais les responsabilités des supérieurs de l'ordre dans la répression qu'ils avaient subi. Jean de Roquetaillade, dans le *Liber Ostensor*, en donne un exemple frappant²⁷.

Pour autant, ce ressentiment ne leur a pas interdit pas de faire usage d'écrits polémiques visant un ennemi commun. Il faut ici abattre encore un autre préjugé qui voudrait réserver l'érudition aux universitaires réfugiés à la cour de Bavière, tandis que les fraticelles italiens, opposés à l'usage des livres et au savoir, auraient été par définition des ignares ou des illettrés. En réalité, comme on le verra plus loin, quantité de textes ont été produits dans ces cercles, démontrant un niveau élevé d'éducation et de maîtrise de l'argumentation scolastique de la part de certains fraticelles. Le préjugé de leur supposé rejet du savoir et des livres a conduit le récent éditeur de la lettre encyclique *Veritatem sapientis*, rédigée durant le pontificat Clément VI, à considérer comme improbable une production dans ces milieux, alors même que de nombreux traits rendent indiscutable une origine italienne, en faveur de laquelle penchait à juste titre L. Oliger²⁸.

Questionnements partagés et lignes de fracture

Pour aborder l'histoire franciscaine des trois derniers quarts du XIV^e siècle, plutôt que d'accepter par avance une division binaire entre orthodoxes et hérétiques, il faut inverser la démarche, et considérer qu'une série d'interrogations et de tensions traversent l'ensemble du monde franciscain. Quelle que soit leur position institutionnelle, tous les frères mineurs y sont sensibles. La première de ces questions porte sur le désir d'observer la *Règle* franciscaine à la lettre. Pour se conformer à l'intention du fondateur, il faudrait avoir le moins possible recours aux privilèges donnés par les papes successifs pour faciliter la gestion économique des couvents. Un signe distinctif des frères qui partagent un tel souci est l'attention qu'ils accordent au *Testament* et aux *Admonitions* de saint François, ainsi qu'aux récits de frère Léon sur les dernières années de la vie du saint. On peut également relever un intérêt pour les représentations picturales primitives du saint²⁹.

chartae, codices, documenta, textus. Miscellanea investigationum medioevalium in honorem Caesaris Cenci OFM collecta, Roma, Edizioni Antonianum, 2002, t. 2, p. 1065-1087.

²⁶ S. Piron, « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi », *Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Âge*, 118, 2006, p. 373.

²⁷ Jean de Roquetaillade, *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*, édition critique sous la direction d'André Vauchez, par Clémence Thévenaz Modestin et Christine Morerod-Fattebert, Rome, École française de Rome, 2006, p. 637 : « Hic est Micahel sceleratissimus, qui in officio generalatus regnavit ut leo, sanctorum fratrum devorator ut ursus... ».

²⁸ Filippo Sedda, *Veritatem Sapientis animus non recusat. Testo fraticellesco sulla povertà contro Giovanni XXII*, Roma, Antonianum, 2008, p. 74. Un argument semblable avait été formulé par Dionysius Lasić in Iacobus de Marchia, *Dialogus contra Fraticellos, addita versione itala saeculi XV*, Falconara Marittima, Biblioteca Franciscana, 1975, p. 265-268. Ce n'est pas le lieu de critiquer en détail cette attribution. Un certain nombre de traits sont à la fois incompatibles avec le groupe bavarois et typiques des fraticelles italiens, tels que la référence explicite à Ubertin de Casale, l'utilisation répétée d'Ange Clareno, et la formule par laquelle les auteurs se présentent comme « humiles Christi pauperes fideles et catholici oppressi pro defensione veritatis fideique christiane ». L'utilisation massive de textes munichoïses ne suffit pas à situer la rédaction de l'ouvrage dans le même cercle.

²⁹ Michael Bihl, « Fraticelli cuiusdam Decalogus evangelicae paupertatis an. 1340-1342 conscriptus », *Archivum franciscanum historicum*, 32, 1939, p. 279-411, voir p. 343 : « Ceterum

L'apparence vestimentaire est le point sur lequel se fait le partage. La volonté de porter des habits « courts et difformes » afin de se conformer à l'habit porté par le saint devient un signe extérieur d'identité des dissidents qui choisissent ainsi de manifester ostensiblement ainsi leur rejet des tenues trop riches adoptées par la communauté des frères. Les *Questions sur la perfection évangélique* d'Olivi constituent la conceptualisation la plus ferme de cette inspiration ; pour cette raison, elles font souvent figure de point de référence doctrinal.

Au sein des courants que l'on peut ranger sous une telle inspiration, une ligne de partage secondaire dépend de la valeur eschatologique accordée ou non aux conflits d'interprétation sur la *Règle*. Ici, c'est l'Olivi du commentaire sur l'Apocalypse qui joue un rôle central. Troisième clivage, à l'intérieur de ce sous-ensemble, une nouvelle distinction doit être effectuée entre ceux qui pensent que les combats contre l'Antéchrist et sa secte ont déjà commencé et ceux qui considèrent qu'ils restent à venir. Les horizons eschatologiques se redéfinissant nécessairement au fil des années, les divisions et rassemblements qui s'opèrent sur cette base sont par définition temporaires et particulièrement friables.

La seconde grande ligne de partage porte sur l'acceptation des bulles de Jean XXII concernant la pauvreté du Christ, principalement *Cum inter nonnullos* qui déclarait hérétique d'affirmer que le Christ et les apôtres n'avaient rien possédé. C'est ce point qui est à l'origine du schisme de Michel de Césène, même si des considérations politiques ont fortement joué dans la radicalisation de son conflit avec le pape. Mais la bulle remettait en cause le point de dogme autour duquel s'était bâtie l'identité franciscaine au XIII^e siècle³⁰. Elle plaçait ainsi les frères dans une tension permanente entre obéissance aux souverains pontifes et fidélité au sens premier de la vocation franciscaine. Signe que la question demeurait vive au milieu du siècle, la première rubrique de la lettre encyclique envoyée par Guillaume Farinier, ministre général, en janvier 1349 demandait aux frères de parler avec respect du souverain pontife, des cardinaux et des déclarations de Jean XXII, sous peine d'emprisonnement³¹. Du point de vue italien, un autre enjeu politique a pesé de façon croissante, puisque l'aversion envers les bulles pouvait s'inscrire sur le fond d'une hostilité plus générale à l'égard de la papauté avignonnaise.

Pour sortir un instant du seul cas italien, on peut montrer que cette tension permanente a pu produire des basculements dans la dissidence tout au long du siècle. Dans la liste des cas d'hérétiques arrêtés par des inquisiteurs aragonais sans mandat spécial du pape que rapporte Nicolas Eymerich, les dissidents franciscains sont de loin les plus nombreux. Leur succession indique que la dissidence a pu être

si non credunt scripturis, credant saltem picturis. Nam omnes communiter antique S. Francisci ymages tam in Urbe quam in aliis locis Ytalie ubi fuit amplius conservatus, semper habent et retinent, Deo providente, formam talem brevem caputii, et pecia sacci linei in manicis et caputio desuper sunt ornate ».

³⁰ R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana, (1255-1279)*, Roma, ISIME, 1990.

³¹ Riccardo Pratesi, « Una lettera enciclica del Ministro generale dei Frati Minori Guglielmo Farinier (25 gennaio 1349) », *Archivum franciscanum historicum*, 50, 1957, p. 348-363, cf. p. 360 : « Fratres igitur omnes cum summa reverentia loquantur de capite Ecclesie, summo scilicet pontifice ac dominis cardinalibus, qui cum ipso habent iudicare ac regere totum orbem. Ne aliquis frater modo aliquo audeat detrahare papalibus decretis vel ordinationibus seu diffinitionibus vel declarationibus, et si quis in hoc fuerit deprehensus, sicut dicunt statuta generalia, pena carceris puniatur. »

réactivée dans de nouveaux foyers, sans qu'il y ait nécessairement eu transmission directe entre eux. Peire Olier de Majorque et Durand de Baldach à Gérone, condamnés sous Jean XXII, étaient clairement affiliés au mouvement des Spirituels, de même que le groupe mené par Bonanatus qui se fit prendre sous Benoît XII à Vilafranca del Penedès. Mais sous Clément VI, un nouveau groupe fit surface à Valence, mené par frère Jacme Juste, qui défendait les mêmes erreurs ; son procès fut l'occasion d'exhumer les restes de trois frères qui avaient échappé aux précédentes poursuites. Quant au frère Arnau Montaner de Puigcerdà, convoqué sous Innocent VI, il prit la fuite et demeura dix-neuf ans dans la clandestinité, avant d'être pris à La Seu d'Urgell et condamné pour avoir défendu la thèse que le Christ et les apôtres n'avaient rien possédé en propre ni en commun³².

La position de Jean de Roquetaillade, largement développée dans le *Liber ostensor*, consiste à affirmer qu'il n'y a pas de contradiction entre *Cum inter nonnullos* et la bulle de Nicolas III, *Exiit qui seminat*, qui décrivait la Règle franciscaine comme une « voie de perfection ». Cette position avait initialement été défendue par Bonagrazia de Bergame dès 1323, avant que l'avocat de Michel de Césène tourne casaque et considère, à partir de 1328, *Cum inter nonnullos* comme hérétique³³. La ligne concordiste correspond à une tendance dominante au milieu du siècle. C'est celle que défend Luigi de Castiglione Aretino, maître en théologie à Oxford dans les années 1350, à ce que rapporte Andrea Richi, qui dit l'avoir alors entendu et qui reprend ses positions, dans un traité de 1381 dirigé contre les fraticelles actifs à Florence³⁴. Mais la concorde des décrétales pouvait être comprise dans deux sens différents, soit comme une défense de Jean XXII contre une accusation d'innovation doctrinale, soit au contraire comme un moyen de vider *Cum inter nonnullos* de son sens en faisant valoir l'autorité inchangée et perpétuelle d'*Exiit qui seminat*. Les théologiens officiels de l'ordre entendent cette concorde dans le premier sens, tandis que Jean de Roquetaillade la défend dans le second sens. Sa position peut sembler complexe et difficile à suivre, mais elle n'a rien de paradoxale : proche des Spirituels par le projet franciscain et l'inspiration joachimite, il cherche néanmoins à demeurer au sein de l'orthodoxie, en clamant autant qu'il le peut sa fidélité constante à l'Église romaine, convaincu, comme l'était Olivi en son temps, que le moment de l'affrontement avec le pouvoir corrompu n'est pas encore venu. On peut parler, pour décrire cette stratégie, d'une dissidence par l'obéissance.

³² Nicolaus Eymeric, *Directorium Inquisitorum*, Venetiis, Apud Marcum Antonium Zalterium, 1607, pars 2, q. XI, p. 265-267.

³³ Eva Luise Wittneben, *Bonagratia von Bergamo. Franziskanerjurist und Wortführer seines Ordens im Streit mit Papst Johannes XXII*, Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 194-217 et Patrick Nold, « A Neglected Copy of a Decretal Harmony », *Antonianum*, 77, 2002, p. 585-589.

³⁴ Livarius Olier, « Documenta inedita ad historiam Fraticellorum Spectantia », *Archivum franciscanum historicum*, 3, 1910, p. 277 : « In singulari adduco venerabilem magistrum meum Magistrum Ludovicum de Castilione Aretino, qui regens Oxonie, ibidem hanc quaestionem determinavit, concordiam astruens cum magna laude et totius universitatis illius complacencia, quam determinationem de propria manu illius scriptam habeo. » Ludovicus est à peu près inconnu par ailleurs. Sur la même question, voir Roberto Lambertini, « La concordia tra Niccolò III e Giovanni XXII in Fitzralph e Wyclif. Note su alcune reinterpretazioni della povertà francescana », in M. T. Beonio Brocchieri Fumagalli, S. Simonetta, ed., *John Wyclif. Logica politica teologia*, Firenze, SISMEL, 2003, p. 3-22 (que je n'ai pas pu consulter).

Le récit de Jean de Roquetaillade

La question posée dans le cinquième traité du *Sexdequiloquium* était l'une des plus délicates à négocier pour le prophète emprisonné. Il lui fallait montrer qu'il n'est pas nécessairement hérétique d'affirmer qu'à la fin du cinquième état de l'Église, sa primauté (*primatus*) serait transférée à un petit nombre d'hommes élus de l'ordre de saint François qui se soustrairaient ainsi à l'obéissance de l'Église romaine³⁵. Après avoir rapporté l'avis de François de Meyronnes, Roquetaillade avance méthodiquement ses pions. Il commence par établir, dans les deuxième et troisième considérations, que l'Église romaine ne pourra jamais perdre sa primauté et que les frères mineurs ne pourront licitement s'en séparer de façon schismatique³⁶. En revanche, il est possible d'affirmer que la primauté ecclésiastique sera retirée aux mauvais prélats pour être donnée à des hommes saints de l'ordre de saint François, et que l'un d'entre eux accèdera à la papauté³⁷. La quatrième considération de ce traité conclut en affirmant, à l'aide d'autorités bibliques et prophétiques³⁸, qu'un pape angélique, futur *reparator* de l'Église, sera prochainement élu, mais elle souligne tout aussi fortement que cette élection aura lieu de façon canonique.

Dans sa stratégie de dissidence par l'obéissance, Roquetaillade se démarque encore une fois des différents groupes qui ont, à un moment où à un autre, récusé l'autorité d'un souverain pontife. Dans le cas présent, il évoque deux élections d'un anti-pape. La première est celle de Pierre de Corvaro en 1328. Puis, de façon tout à fait inattendue, Roquetaillade évoque ensuite une nouvelle élection schismatique qui aurait eu lieu au cours de l'été précédent :

De même, en cette année 1352, durant l'été, des fraticelles hérétiques, affirmant que les prélats de l'Église avaient perdu leur pouvoir pour la même raison [à cause des hérésies de Jean XXII], se sont réunis, au nombre de presque cinq mille, en Campagne, près de Rome, dans la cité de Sora ; ils ont élu l'un d'entre eux comme pseudo pape ou comme leur chef, lequel chevauchait un âne ; chassés par des nobles romains, ils se sont enfuis en Calabre où ils demeurent dans des cavernes ; la nouvelle ne fut pas divulguée solennellement car ils ne se souciaient pas d'occuper des possessions séculières. À ce que l'on dit, ils demeurent donc en Calabre où ils attendent

³⁵ *Sexdequiloquium*, fol. 58v : « ... cum queritur utrum sit erroneum dicere quod primatus ecclesie romane auferendus sit illi in fine quinti status et ad paucos viros electos ordinis beati Francisci qui se subtrahent ab obediencia ecclesie romane sit transferendus. »

³⁶ *Sexdequiloquium*, fol. 71r : « Sentencia igitur mea diffinita est quod in quantum ex illo titulo questionis potest de necessitate excludi quod generalis ecclesia romana possit primatum perdere aut quod a potestate quod generali ecclesie dedit dominus Ihesus Christus possint fratres minores scismatice separari et quod viri scismatici sint viri electi et possint assumi ad primatum ecclesie, in tantum predictus articulus est erroneus manifeste. »

³⁷ *Sexdequiloquium*, fol. 71v : « Quarta consideratio est investigare quid est hoc quod dicitur in fine status quinti auferendus est primatus a malis ecclesiasticis viris, secundum modo in octava veritate supra expositum utrum in rei veritate per textum sacrum vel per alias prophetias extravagantes aut per verisimiles rationes probari possit quod primatus ecclesie romane auferendus sit aliquando a malis prelatibus, sed in romana ecclesia presiderent, et catholicis viris, sanctis et electis ordinis sancti Francisci donandus, rite et iuste eligi potest unus catholicus frater minor. »

³⁸ Voir à ce sujet l'article de Katelyn Mesler, « [John of Rupescissa's Engagement with Prophetic Texts in the Sexdequiloquium](#) », *Oliviana* 3.

qu'un tyran sorte de Sicile pour les conduire à Rome et les introduire sur le siège de saint Pierre. Ce pseudo pape qu'ils ont élu, on affirme qu'il était un frère mineur comme l'était le précédent³⁹.

Comme tous les chroniqueurs médiévaux, Roquetaillade exagère les données chiffrées. Mais même s'il fallait réduire le nombre annoncé d'un facteur dix ou encore davantage, il y aurait lieu de prendre très au sérieux ce récit d'un rassemblement de quelques centaines, ou même de quelques dizaines de franciscains dissidents dans une petite localité, située à une centaine de kilomètres au sud-est de Rome, à la frontière du royaume de Naples, au pied des montagnes séparant le Latium des Abruzzes.

Des vallées du Dauphiné aux cavernes de Calabre

Si l'on cherche la confirmation qu'un événement notable eut lieu au cours de l'année 1352, la convergence d'une série d'actions inquisitoriales offre une première indication forte. Le cinquième chapitre du *Sexdequiloquium* a été rédigé dans la première semaine du pontificat d'Innocent VI, entre le 18 et le 25 décembre 1352⁴⁰. Moins de deux semaines plus tard, le 8 janvier 1353, l'une des premières actions du pape nouvellement élu fut d'écrire au roi de Sicile et aux inquisiteurs locaux, pour les avertir de l'arrivée en Calabre de troupes d'hérétiques provençaux et les inviter à agir contre eux.

Il nous a été rapporté qu'une grande et folle multitude d'hérétiques, descendant des montagnes d'Embrun où elle était longtemps demeurée cachée et avait répandu le poison de la dépravation hérétique, par crainte des peines temporelles qui précèdent le feu éternel, s'est enfuie dans une extrémité du royaume de Sicile que l'on appelle Calabre, espérant pouvoir y répandre plus largement son venin...⁴¹

En ce qui concerne le refuge trouvé en Calabre, la concordance entre les informations dont disposait le pape et celles que Jean de Roquetaillade avait eues peu avant est remarquable. Enfermé dans la prison du Soudan, il était à l'affût de toutes les nouvelles, politiques ou religieuses. Ses attentes eschatologiques se fondaient sur des informations précises et datées, comme en témoigne son souci de

³⁹ *Sexdequiloquium*, fol. 87r : « Pari modo hoc anno domini millesimo CCCLII in estate congregati sunt fraticelli heretici dicentes prelatos ecclesie perdidisse ecclesiasticam potestatem propter eandem causam, fere quinque milia in Campania prope Romam in civitate Sora qui unum ex se ipsis in pseudo papam vel in capud suum eciam elegerunt qui unum asinum equitabat, sed fugati a romanis nobilibus in Calabria recesserunt et morantur in antris, nec fuit sollempniter divulgatum quia non curabant seculi divicias occupare. In Calabria autem morantur ut dicitur, expectantes ut exurgat de Sicilia unus tyrannus qui ipsos Romam perducatur et introducat in solium sancti Petri. Ille autem pseudo quem erexerunt asserabantur fuisse frater minor sicut et precedens. »

⁴⁰ Voir dans le même volume d'*Oliviana*, « [Le Sexdequiloquium de Jean de Roquetaillade](#) », § 13-14.

⁴¹ Innocent VI, *Lettres secrètes et curiales*, t. 1, ed. P. Gasnault et M. H. Laurent, Paris, De Boccard, 1959-1960, t. 1 (fasc. I-II), n° 29 : « Innotuit nobis quod quorundam hereticorum insana et maxima multitudo, descendens de montanis Ebredunensibus, ubi diu latebras foverat et vomuerat virus heretice pravitatis, metu pene temporalis, quam eternis ignibus anteponit, ad quandam extremam Sicilie regni partem, que Calabria nuncupatur, aufugit, sperans etiam inibi eo nequicie sue venena se latius effusuram... ». La lettre n° 28, adressé à Louis, roi de Sicile, contient un récit équivalent.

rédiger des *Chroniques*, malheureusement non conservées. Le *Liber ostensor* le montre au courant du détail de nombreuses affaires de la Chrétienté. Si l'on considère que la source du franciscain emprisonné est également celle qui a conduit à la rédaction des lettres pontificales, on obtient tout d'abord la confirmation que son récit correspond à un événement d'une certaine gravité. La concordance des témoignages permet ensuite d'identifier la « multitude » d'hérétiques dont parle Innocent VI à des dissidents franciscains, dont la présence en Calabre est par ailleurs attestée depuis 1325⁴².

En revanche, Roquetaillade ne dit rien du point de départ de cette transhumance d'hérétiques. Cela n'implique évidemment pas qu'il en ignorait le détail. Il pourrait avoir eu de bonnes raisons de ne pas divulguer tout ce qu'il savait. Rappelons que le *Sexdequiloquium* est un texte de mise à l'épreuve des convictions du prisonnier, qui doit prendre garde à ne témoigner aucune affinité ou proximité avec des hérétiques avérés⁴³. Pour sa part, la chancellerie d'Innocent VI insiste sur cette provenance dauphinoise dans la lettre adressée à l'inquisiteur dominicain Francesco da Messina, spécialement chargé de se rendre en Calabre pour agir « contre les hérétiques Embrunais »⁴⁴. En août 1355, dans une nouvelle série de lettres mentionnant les premiers succès remportés par ce même inquisiteur et appelant les pouvoirs séculiers et religieux à lui apporter leur soutien, il est encore question de « cette multitude innommable d'hérétiques qui s'est rassemblée en Calabre, provenant de diverses nations et parties du monde »⁴⁵.

La lettre de janvier 1353 indique que ces fugitifs auraient quitté les hautes vallées du Dauphiné par « crainte des peines temporelles ». Ce détail invite à faire un rapprochement avec une lettre de Clément VI, datée du 7 mars 1352, qui appelle tous les prélats de Provence et de Dauphiné à apporter leur soutien à l'inquisiteur Pierre des Monts et à l'archevêque d'Embrun, dans l'action qu'ils étaient chargés de mener dans les vallées des Hautes Alpes :

Comme nous l'avons ainsi appris avec déplaisir, dans certaines parties du diocèse et de la province d'Embrun, une telle dépravation abonde et une foule d'hérétiques s'y est accrue, à tel point que les fidèles des régions voisines sont menacés de graves périls, en raison de leur voisinage funeste⁴⁶...

Les vallées du diocèse d'Embrun sont surtout connues pour avoir longtemps abrité des communautés vaudoises, tandis que les Spirituels n'y ont laissé aucune trace. Toutefois, par la Durance, cette région de montagne constituait un refuge facilement accessible depuis la Provence où les Spirituels ont sans doute été

⁴² Conrad Eubel, éd., *Bullarium Franciscanum*, Romae, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, t. 5, 1898, p. 285, n° 571 (10 mai 1325). Cf. Francesco Russo, « I Fraticelli in Calabria nel secolo XIV. Fatti e personaggi », *Miscellanea Francescana*, 65, 1965, p. 349-368.

⁴³ Voir plus haut, S. Piron, « Le *Sexdequiloquium* de Jean de Roquetaillade », *Oliviana*, 3, 2009.

⁴⁴ F. Russo, « I Fraticelli », p. 359 : « ut ad partem eiusdem Calabriae se personaliter conferat et sui officii debitum diligenter exequatur contra haereticos Ebredunenses ».

⁴⁵ *Bullarium Franciscanum*, t. 6, n° 683, p. 292-293 (18 août 1355) : « ... contra illam praesertim nefandam haereticorum multitudinem quae in partibus Calabriae de diversis nationibus et mundi partibus dicitur congregata, feliciter inchoatum inquisitionis officium. »

⁴⁶ *Bullarium Franciscanum*, t. 6, n° 608, p. 264 : « Cum itaque, sicut displicenter accepimus, in quibusdam partibus dioecesis et provinciae Ebredunensis huiusmodi pravitas sic abundet sique haereticorum multitudo excreverit in eisdem, quod fidelibus circumpositae patriae pestilens eorum vicinitas, quae serpit ut cancer et inficit ut venenum, gravia pericula comminatur... »

davantage implantés qu'on le dit. Alors que, dans la première décennie du siècle, les principaux défenseurs des positions exprimées par Olivi se recrutent indifféremment en Provence (Raymond Geoffroi, Raymond de Gignac) et Languedoc (Barthélemy Sicard, Guillaume de Cornillon, Gui de Lévis Mirepoix), la disparité de traitement par l'inquisition des Spirituels et béguins de part et d'autre du Rhône dans les années 1318-1330 est tout à fait remarquable. À la répression sévère, entraînant l'exécution d'une centaine de personnes en Languedoc, répond une absence presque totale de condamnations en Provence, ce qui démontre que l'efficacité de l'inquisition médiévale dépend en premier lieu du soutien apporté par les pouvoirs civils. Comme l'a montré Louisa Burnham, les dépositions faites lors des procès révèlent que de nombreux béguins de Languedoc se réfugièrent en Provence, seul un petit nombre se faisant prendre par l'inquisition⁴⁷. La lettre de Clément VI, qui parle d'un accroissement soudain du nombre d'hérétiques dans l'Embrunois, autorise donc à faire l'hypothèse suivante : des Spirituels cachés en Provence, débusqués par l'inquisition, se seraient un temps réfugiés dans les vallées des Alpes, avant de repartir vers l'Italie du Sud.

Cette hypothèse pose le problème de leur éventuelle relation avec les communautés vaudoises. On connaît bien l'hostilité réciproque qu'entretiennent généralement entre elles les différentes dénominations de groupes hérétiques. Néanmoins, dans le cas présent, une coïncidence incite à poser la question d'une éventuelle complicité entre les communautés. La Calabre devint en effet peu après un refuge important pour les Vaudois des Alpes⁴⁸. La première attestation d'un mouvement en ce sens date précisément de 1358⁴⁹, soit à peine six ans après un déplacement similaire qui, on l'a vu, est sans aucun doute attribuable aux Spirituels. Sans qu'il y ait nécessairement lieu de penser à une collaboration active, il est possible que cet exemple ait incité les Vaudois à chercher un refuge plus clément. Un cas similaire a d'ailleurs été relevé, à l'occasion d'un procès mené à Metz en 1336 contre un groupe d'hérétiques dont la description révèle des croyances qui sont assurément celles de béguins mais des comportements apparentés à ceux des Vaudois⁵⁰. L'hypothèse la plus vraisemblable, dans ce cas, conduit à penser à des béguins fugitifs, venus du Midi, qui auraient trouvé un secours auprès de Vaudois installés de longue date en Lorraine. Une vingtaine d'années plus tôt, Raymond de Fronsac signalait en 1317 le cas d'un Vaudois qui, dans les premières années du XIV^e siècle, aurait affirmé que sa secte et celle d'Olivi ne faisaient qu'une⁵¹. Pour sa part, Bonagrazia de Bergame, observateur attentif de cette hérésie, avait noté en 1325 dans sa critique de la *Lectura super Apocalipsim*

⁴⁷ Louisa A. Burnham, *So Great A Light, So Great A Smoke. The Beguins heretics of Languedoc*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2008, p. 88-93, à propos de Bernard Maury. Voir aussi, Jean-Marie Vidal, *Bullaire de l'inquisition française au XIV^e siècle et jusqu'à la fin du Grand Schisme*, Paris, Letouzey, 1913, p. 161 (20 déc. 1330) : Rétractation et abjuration de fr. Véran Boyre, de Grasse, au sujet de la pauvreté du Christ.

⁴⁸ Pierrette Paravy, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné*, Rome, EFR, 1993, t. 2, p. 989-991.

⁴⁹ J.-M. Vidal, *Bullaire*, n° 213, p. 329.

⁵⁰ Courtney Kneupper, « *Reconsidering a Fourteenth-Century Trial in Metz : Beguins and Others* », *Franciscana*, 8, 2006, p. 187-227.

⁵¹ Raymundus de Fronchiaco, *Sol ortus*, ed. F. Ehrle, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 3, 1887, p. 10 : « viii^o confessio cuiusdam de secta Waldensium qui dicebat sectam suam et sectam fratris P. J. Olivi esse eandem. Et iste vocabatur Jacobus Batalha ».

que la secte issue d'Olivi et celle des Vaudois partagent les mêmes erreurs et sont « liées par la queue »⁵².

Une autre indication importante confirme l'existence d'une circulation de dissidents franciscains entre le royaume de Naples et la Provence. Lors du procès de canonisation de Delphine de Sabran, en 1363, un article portait sur l'attitude de cette dernière à l'égard des hérétiques. Il était essentiel, pour ses partisans, de dissocier la sainteté de la comtesse mendicante de voisinages devenus peu recommandables⁵³. Le témoignage de son médecin, Durand d'André, qui dit l'avoir fréquenté de 1350 à sa mort en 1360, souligne qu'elle exhortait son entourage à éviter les schismatiques, tenant des opinions erronées et parlant mal du souverain pontife. On reconnaît sans difficulté dans cette description des franciscains dissidents. Le médecin rapporte également un épisode précis, en évoquant la visite d'un frère mineur, « d'une grande érudition mais d'une dévotion simulée », venu à Apt depuis le royaume de Naples pour tenter de convertir Delphine à ses thèses. À ce qu'en dit Durand, la discussion aurait porté sur la Trinité, la comtesse réfutant véhémentement des propos scandaleux. Seul l'appel à l'inquisiteur, qui résidait alors à l'Isle-sur-la-Sorgue, aurait fait fuir le visiteur⁵⁴. On verra plus loin les enseignements qui peuvent être tirés de cette tentative infructueuse.

Poursuites élargies

L'action lancée par Innocent VI en janvier 1353 ne s'est pas limitée à la seule Calabre. De même que Jean XXII dans les derniers mois de sa vie, en 1334, avait

⁵² Bonagratia Pergamensis, *Allegationes super articulis*, Paris, BnF, lat. 4190, fol. 44v : « Et secundum hoc pontificatus qui est in ecclesia habente divitias et possessiones non esset apostolicus nec ista ecclesia posset dici apostolica, quod est hereticum manifeste, et in articulum, et in unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam vehementer impingit, et cum heresi secte Valdensium habet caudam colligatam. »

⁵³ Delphine et son époux, Elzéar, avaient fait vœu de chasteté au moment de leur mariage en 1298, année du décès d'Olivi, dont une thèse controversée portait précisément sur la supériorité de la chasteté sur le mariage. Sur l'importance de ce thème dans l'entourage laïc des Spirituels, cf. Jean-Louis Biget, « Autour de Bernard Délicieux. Franciscanisme et société en Languedoc entre 1295 et 1330 », in André Vauchez, dir., *Mouvements franciscains et société française, XIII^e-XX^e siècles*, Paris, 1984, p. 75-93. Après la mort d'Elzéar, Delphine vécut à Naples dans l'entourage de la reine Sancia, et subit l'influence de Philippe de Majorque. Selon Lydia von Auw, elle est mentionnée dans deux lettres d'Angelo Clareno, cf. *Epistole*, p. 154 (ep. 29) et 206 (ep. 43).

⁵⁴ Jacques Cambell, *Enquête pour le procès de canonisation de Dauphine de Puimichel, comtesse d'Ariano (26-XI-1360) (Apt et Avignon : 14 mai-30 octobre 1363). Édition critique*, Bottega d'Erasmus, Torino, 1978 : « Et exhortabatur ipsum loquentem testem et alios familiares suos quod scismaticos et alios tenentes opiniones erroneas et obloquentes de Summo pontifice fugerent et evitarent... quod quadam vice quidam religiosus magne litterature et magne devocionis simulate, ordinis Minorum, cuius nomen et cognomen ignorat, venit ad ipsam dominam Dalphinam de partibus Neapolitanis ad Aptenses, volens eam informare in fide Trinitatis, ut dicebat. Quod ipsa audiens, obstupuit et abhorruit ac ipsum religiosum ab eius heretica opinione retrahere conata est, ipsum graviter increpando, et demonstrando eidem quod ecclesia Romana et sancti doctores contrarium affirmabant. Videns autem quod non proficiebat, misit apud Insulam Venaysini pro inquisitore heretice pravitatis. Quod percipiens, dictus religiosus affugit et deinde non comparuit coram ipsa ». Je remercie infiniment Nicole Archambeau d'avoir attiré mon attention sur ce document. Durand n'a visiblement pas bien compris la doctrine trinitaire du visiteur et cherche surtout à mettre en valeur la sagesse chrétienne de Delphine, mais la seule évocation de ce sujet laisse penser que le message transmis avait un arrière-plan joachimite.

mis en branle une recherche de franciscains dissidents dans de nombreuses régions d'Europe⁵⁵, la recherche des « hérétiques Embrunais » en Calabre a été suivie d'une répression généralisée⁵⁶. Elle fut non seulement menée par les inquisiteurs, mais aussi de façon interne à l'ordre, puisqu'en août 1354, Innocent VI donna l'autorisation au ministre général franciscain Guillaume Farinier d'emprisonner des « apostats » de l'ordre des mineurs⁵⁷. L'une des victimes les plus notables en fut Gentile da Spoleto, qui avait été autorisé, en 1350, à faire observer plus strictement la *Règle* dans quatre ermitages d'Ombrie. Accusé lors du chapitre général d'Assise en 1354 d'avoir hébergé des hérétiques et de ne pas avoir dénoncé le fait, il pouvait être considéré comme suspect ; il fut incarcéré et son privilège révoqué par Innocent VI⁵⁸. Le chapitre général, moment habituel d'échange d'informations entre provinces de l'ordre, a pu contribuer à accentuer encore la répression, en faisant venir au grand jour de nouvelles informations. En octobre 1354, le pape écrivait au cardinal légat Albornoze pour se plaindre que des fraticelles s'étaient trouvés à Rome et dans les environs⁵⁹. D'autres lettres de l'automne 1354, adressées aux prélats d'Italie du Sud, désignent expressément des *fraticelli* qui ne craignent pas de prêcher publiquement dans leurs diocèses⁶⁰.

Parmi les arrestations et les procès que l'on peut rattacher au regain d'activité inquisitoriale de ces années, le cas le plus célèbre est celui de Francesco d'Arquata et Giovanni da Castiglione, arrêtés à Montpellier en 1353, et conduits à Avignon, pour y être exécutés au terme de leur procès en juin 1354. Ils portaient avec eux un martyrologe des victimes de la répression inquisitoriale, dont ils cherchaient probablement à retrouver des reliques en Languedoc. L'édition des actes de ce procès qu'annoncent Alexander Patschovsky et Robert Lerner est attendue avec impatience⁶¹.

Il faut enfin signaler une réaction provenant des Spirituels eux-mêmes, sous la forme d'une lettre adressée aux autorités de la ville de Narni, dans le sud de l'Ombrie, écrite « in Campania » pendant l'été 1353 ou 1354. Signant en tant que « petits pauvres (*pauperculi*) affligés et tourmentés en raison du Christ et de sa vérité », ils se plaignent que deux frères, Stefano et Petruccio, de bonne réputation et connus de tous localement, aient été emprisonnés par les Franciscains dans des

⁵⁵ F. Ehrle, « Die Spiritualen », p. 70-73. L'action a été poursuivie par Benoît XII dans les années 1334-1336, cf. Schmitt, *Un pape réformateur*, p. 168-169.

⁵⁶ Cf. *Chronica XXIV Generalium ordinis minorum* (Analecta Franciscana, 3), Quaracchi, Coll. S. Bonaventurae, 1897, p. 548 : « Inventi etiam sunt tunc temporis [sc. 1354] multi fraticelli haeretici ecclesiam et communitatem ordinis condemnantes. Contra quos in Italia tam dominus legatus quam dictus generalis inquisitores ordinis multiplicantes, multi fuerunt fugati et puniti secundum canonicas sanctiones. »

⁵⁷ Marvin B. Becker, « Heresy in Medieval and Renaissance Florence. A Comment », *Past and Present*, 62, 1974, p. 159, signale un document conservé à l'Archivio di Stato di Firenze, Diplomatico, Santa Croce (5 août 1354).

⁵⁸ *Chronica XXIV Generalium*, p. 548 : « Cum vero certis informationibus per dictum generalem repertum fuerit, quod aliquos haereticos vel suspectos receptaverunt, quamvis ipsi se dicerent ab eorum erroribus elongatos... tamen quia illud non revelaverant, factum eorum habitum est suspectum. »

⁵⁹ Franz Ehrle, « Die Spiritualen », p. 75 (29 oct. 1354) : « ... in Urbe, in qua fides ipsa catholica et evangelica precipue splenduerunt, et in quibusdam aliis circumvicinis partibus nonnulli supersticiosi perditionis filii fraticelli vulgariter nuncupati ac etiam alii... ».

⁶⁰ *Bullarium franciscanum*, t. 6, n° 665, p. 287 (29 oct. 1354) ; n° 682, p. 292 (12 août 1355).

⁶¹ Robert E. Lerner, « New Evidence for the Condemnation of Meister Eckhart », *Speculum*, 72, 1997, p. 352-353.

conditions atroces, alors que le premier d'entre eux est gravement malade⁶². Leur argumentaire invoque l'exemple des villes de Todi, Assise, Pérouse ou Pise, qui protègent les authentiques frères mineurs, persécutés par leurs ennemis⁶³. Le document original, retrouvé dans les archives de Gubbio, révèle de façon spectaculaire la légitimité dont pensaient bénéficier ces groupes auprès des autorités locales, laquelle leur était parfois reconnue.

Chronique de la vie clandestine : le manuscrit

Pour saisir de l'intérieur l'histoire de ces groupes, il existe une source importante dont l'historiographie est encore loin d'avoir exploité toutes les ressources. Felice Tocco a publié il y a un siècle, à partir du cod. Magliabechiano, XXXIV, 76, des extraits de notes anonymes en vernaculaire toscan, et plus précisément florentin, qui constituent une chronique du mouvement clandestin⁶⁴. Ces notes se présentent comme le prolongement d'une version abrégée toscane de la chronique de Nicolas de Freising qui rapporte les principales pièces du débat sur la pauvreté du Christ et ses suites, telle que le percevait le camp de Michel de Césène. Francesco Zambrini avait publié cette traduction, en la désignant à juste titre du nom de « Documents », dans les annexes de son édition de la *Storia di fra Michele minorita*, chef-d'œuvre de la littérature toscane, racontant la capture, le procès et l'exécution à Florence, en 1389, d'un prédicateur fraticelle clandestin, Michele da Calci, rédigé par l'un de ses proches⁶⁵. Les « Documents » et les « Notes » sont suivies d'écrits prophétiques classiques (Oracle de Cyrille et prophéties d'Hildegarde) dans une traduction vernaculaire qui présente probablement des particularités remarquables. En dépit de son intérêt exceptionnel, ce manuscrit n'a toujours pas été édité dans son intégralité⁶⁶. Longtemps négligé des historiens, il a toutefois fait l'objet d'un examen récent par Stefano Simoncini dont je partage pour l'essentiel les interprétations⁶⁷. Le point de désaccord concerne son choix de placer les fraticelles actifs à Florence sous la double inspiration d'Ange Clareno et de Michel de Césène, en négligeant la façon dont les

⁶² L. Oligier, « Documenta inedita », *Archivum franciscanum historicum*, 6, 1912, p. 276-290, 515-523. Cf. p. 523 : « Vestri pauperculi afflicti et tribulati propter Christum et eius veritatem. Datum in Campania hac estate. »

⁶³ *Ibid.*, p. 278 : « Alie civitates circumvicine multum audacter et potenter deffendunt pauperculos Christi contra nuncios et discipulos antichristi supranominatos, sicut civitas Tudertina, Perusina, Asisina, Pisana et multe alie civitates, et alique istarum liberaverunt Christi pauperculos de manibus et carceribus istorum perversorum cum manu armata et potenti. »

⁶⁴ Felice Tocco, *Studii francescani*, p. 512-523. Outre de nombreuses allusions à un contexte local, le vocabulaire est distinctivement florentin.

⁶⁵ *Storia di fra Michele minorita come fu arso in Firenze nel 1389*, Francesco Zambrini, ed., *Scelta di curiosità letterarie* 50, 1864. Une nouvelle édition a été procurée par Andrea Piazza « La passione di frate Michele. Un testo in volgare di fine Trecento », *Revue Mabillon*, 71, 1999, p. 231-256. Voir aussi, Id., « Il santo eretico. Una "passione" in volgare di fine Trecento », in *Francescanesimo in volgare (secoli XIII-XIV)*, Spoleto, CISAM, 1997, p. 271-299.

⁶⁶ Cet article était déjà rédigé lorsque j'ai eu connaissance du travail inédit de Fabrizio Alessio Angeli, *Fonti e problemi riguardanti la storia del fraticellismo nel Lazio (secc. XIV -XV)*, Tesi di laurea, Università degli studi «La Sapienza» di Roma, Anno accademico 1992-1993, qui contient une édition complète des parties historiques de ces notes. Je suis reconnaissant à l'auteur de m'avoir permis de consulter son travail qui mérite amplement d'être publié.

⁶⁷ Stefano Simoncini, « Fra Michele da Calci tra Angelo Clareno e Michele da Cesena », *Franciscana*, 8, 2006, p. 119-185, voir p. 130-142.

« Notes » se situent explicitement dans une autre filiation et récuse, comme on va le voir, toute proximité avec les « Michaelistes ». Ce manuscrit offre un excellent exemple de la façon dont des argumentaires doctrinaux peuvent être récupérés sans être accompagnés de la moindre allégeance politique.

L'ensemble du volume doit être considéré comme un recueil unitaire, contenant des documents doctrinaux, historiques et prophétiques destinés à expliquer aux « personnes simples » les erreurs de Jean XXII, ses conséquences et « les choses prophétiques qui sont à venir dans cette époque de l'antéchrist et de la condamnation de la vie du Christ »⁶⁸. L'auteur, qui dit avoir composé ses notes comme simple prologue à la traduction des prophéties, pour la consolation d'« alchuno seholare non licterato », s'excuse de ne pas avoir composé ce traité sur un mode « molto scientificho », car lui-même ne se juge pas suffisamment lettré pour entrer dans de hautes sp culations⁶⁹.   défaut de « science », ce frère anonyme semi-lettré apporte des faits qui sont pour nous d'une extrême importance. Les notes commencent par présenter les « champions » de la cause. Si deux Italiens, Iacopone da Todi⁷⁰ et Conrad d'Offida, sont nommés en premier lieu, le « vero chanpione » du mouvement n'est autre que « fra Pier Giovanni da Nerbona »⁷¹. La première partie des notes, qui distingue les différentes parties de l'ordre, oppose fermement les groupes qui se situent dans le sillage d'Olivi, qualifiés de « frati della oservantia », à la « brigata de Michaelisti » réfugiés en Allemagne et   de prétendus frères de l'observance (« chiamati i frati della osservanza »), qui sont comme une farce (« beffe ») au regard des « vrais et parfaits spirituels », lesquels ont toujours maintenu la parfaite observance, sans aucune contamination. De ce troisième groupe, précise les notes, beaucoup sont sortis et ont rejoint la première brigade⁷². Leur défaut est d'avoir été, un temps au

⁶⁸ F. Tocco, *Studii*, p. 514 : « Bene che questa conclusione sia assai bastevole a dimostrare il modo della chondannatoine, nondimeno perch  questa racholta di queste chose in volgare   facta per persone senpici, che non possono n  sanno cerchare que' libri et persone che chopiosamente l manifestano » ; p. 515 : « Ora pech  questa racholta parla molto delle chose profetiche, ch'anno a essere in questi tempi d'antichristo et della chondannatione della vita di Xristo. »

⁶⁹ *Ibid.*, p. 519 : « Pero che questo tratatello per modo di senplice prolagho   facta per porre dinanzi ad alquanti trattategli di doctrine profetiche, rechate in volghare per chonsolatione d'alchuno seholare non licterato, che  no desiderio d'avere alchuna notitia desse chose, non o churato di farlo molto scientificho, et perch  anchora vogliendo non saprei, per che anche io non sono licterati n  divoto cierchatore. »

⁷⁰ Sur Iacopone, voir en dernier lieu Franco Suitner, *Iacopone da Todi. Poesia, mistica, rivolta nell'Italia del Medioevo*, Roma, Donzelli 1999 et Antonio Montefusco, *Iacopone nell'Umbria del deu-trecento. Un'alternativa francescana*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2006.

⁷¹ Tocco, *Studii*, p. 514 : « Ma il vero chanpione potentissimo padrone a chavare i perigliosi di questo tenpestoso mare, la chui doctrina   una navicella che chi vi navicha perviene sichuro a porto di salute, fu quel veramente figliuolo et seghuitatore del beato Francescho fra Pier Giovanni da Nerbona, cholui il quale profet  l'abate Joachim. » Cette dernière formule signifie que l'auteur considère, comme Angelo Clareno, que les premiers chapitres de l'*Oraculum Cyrilli* sont une prophétie de la vie d'Olivi. On comprend de ce fait l'intérêt qu'il y aurait   examiner la traduction de cet oracle.

⁷² *Ibid.*, p. 519 : « La terza fu i predicti frati chiamati della oservantia, i quali si possono porre in ispirituali da beffe per rispetto adella predetta prima brigata de' veri et perfecti spirituali, i quali realmente si possono dire poveri evangelici, veri figliuoli di San Francescho preservanti il seme della fede a similitudine della preservazione che ssi fa nell'arca di No  del seme della charne humana, chome sopra   facta mentione disotto pi  apertamente si dimostrerr . Questa terza brighata dei chiamati i frati della osservanza ae avuta una singulare gratia, che di tempo in tempo molti ne sono usciti et entrati alla detta prima brighata evangelica senpre preservata nella perfetta

moins, mêlés à la quatrième partie, désignée comme celle des « frati della chomunità », véritable rebut de l'ordre.

L'élément de datation le plus sûr tient à une référence à Louis de Duras, présenté comme père du roi Charles, qui monta sur le trône de Naples en 1381⁷³. La référence aux « prétendus observants » doit remonter à une époque où le groupe mené par Paoluccio Trinci venait d'élargir son implantation initiale dans les parages de Foligno, avec le soutien des ministres provinciaux et généraux, dans les années 1380. S. Simoncini remarque à juste titre que ce serait ainsi le plus ancien document les qualifiant de « frères de l'observance », la formulation la plus habituelle dans les documents officiels de l'époque parlant de « frères de la famille »⁷⁴. De leur côté, les dissidents refusaient d'endosser l'appellation de fraticelle pour se proclamer seulement « frères mineurs de saint François qui observent la Règle »⁷⁵. La désignation même du qualificatif d'« observant » appartient donc, intrinsèquement, à la rivalité dont on a fait mention plus haut, et dont les « Notes » offrent l'une des meilleures expressions.

Le choix de Zambrini, d'associer les contenus de ce manuscrit à la *Storia di fra Michele*, était encore plus judicieux qu'il ne pouvait l'imaginer. Comme on l'a vu, l'auteur des notes a pour figure de référence le « santo doctore fra Pier Giovanni ». Pour sa part, à la fin de son procès, pensant au sort qui l'attendait, Michele da Calci se réjouissait de bientôt séjourner aux côtés de Joachim et d'Olivi dont il avait lu la doctrine avec tant de désir⁷⁶. Ces références communes invitent à attribuer ces deux productions à des groupes, sinon identiques, du moins très proches l'un de l'autre et assurément situés dans la lignée des Spirituels languedociens réfugiés en Italie du Sud après 1317.

Un autre élément culturel notable, passé inaperçu jusqu'à présent, doit également être signalé. Les notes contiennent une invitation à lire d'autres chroniques, et notamment « le legiende vechie et nuove et Fioretti di santo Francescho »⁷⁷. Or il se trouve que les *Fioretti* ont été traduits en Toscan, à Florence, à une date qui n'est pas encore fixée avec précision. La seule référence certaine tient à la date du plus ancien manuscrit conservé, copié en 1396 à Florence. Le titre lui-même n'a pas d'existence antérieure à la traduction d'une série d'épisodes, empruntés le plus souvent, mais pas toujours, aux *Actus beati Francisci*, rédigés dans les Marches dans les années 1330⁷⁸. Or fra Michele, comme le disent les premiers mots de la *Storia*, résidait dans les Marches et ne

osservanza del padre Francescho et sua propissima reghola et vita non da niuno chontaminata. »

⁷³ Cette indication a été relevée par E. Dupré Theseider, « Sul "dialogo" », p. 382-383 et G. Tognetti, « I fraticelli », p. 119-120.

⁷⁴ Michele Faloci Pulignani, « Il B. Paoluccio Trinci da Foligno », *Miscellanea Francescana*, 6, 1896, p. 114-115.

⁷⁵ A. Piazza, « La passione » : « E quando dice "fraticelli" : non so che fraticelli, i frati minori di santo Francesco che osservano la reghola. »

⁷⁶ A. Piazza, « La passione », p. 248 : « E poi dicea : "se noi andiamo a leggiere con tanto desiderio la doctrina del santo abbate e di P[ietro] Io[anne] et di santo B[onaventura], con quanto maggiore doveremo disiderare di stare cho loro !" »

⁷⁷ F. Tocco, *Studii*, p. 515 : « Chi di cio ne vuole essere informato legha le legiende vechie et nuove et fioretti di santo Francescho et anche la cronicha di frate Angniolo di Chiarino et quella di fra Pier Giovanni et altre croniche dell'ordine. »

⁷⁸ Sur les *Actus*, voir en dernier lieu, Jacques Dalarun, « Introduction », in *À l'origine des Fioretti. Les Actes du bienheureux François et de ses compagnons*, trad. Armelle Le Huërou, Paris, Cerf-Éditions franciscaines, 2008, p. 9-27.

venait clandestinement à Florence que brièvement, pour prêcher chaque année à Pâques auprès de fidèles qui l'attendaient⁷⁹. Cette organisation, associant un réseau urbain clandestin et un refuge de frères dans les montagnes des Marches, est également attestée dans les décennies suivantes. Elle permet de rendre compte du circuit suivi par la transmission textuelle des légendes franciscaines : si l'essentiel des *Fioretti* provient d'une source latine composée dans les Marches, d'autres épisodes absents des *Actus* ont pu être collectés de façon indépendante dans le milieu florentin. Par ce lien supplémentaire, on voit se dessiner entre ces œuvres vernaculaires savantes, de haute tenue littéraire, issues du même milieu, un réseau très serré. Les fraticelles florentins étaient tout sauf illettrés.

Chronique de la vie clandestine : le récit

L'un des grands intérêts de ces notes est qu'elles mettent en lumière le cheminement sinueux qui rattache les dissidents florentins du dernier quart du XIV^e siècle aux groupes languedociens du début du siècle. Après la dispersion de 1318, l'auteur mentionne des fuites en France, en Grèce ou Italie. Le principal rassemblement eut lieu dans le royaume de Naples, autour de Philippe de Majorque, frère de la reine Sancia. Un des personnages présenté comme meneur du groupe est Bernard d'Alzonne, qui était présent à Narbonne en 1317⁸⁰. Lydia von Auw propose de lui attribuer la rédaction du *Decalogus paupertatis evangelice*, rédigé peu après 1340, qui constitue la seule défense théorique produite dans ce milieu du choix de la vie de pauvreté⁸¹. Il mourut, disent les notes, de la grande mortalité de 1348, comme un grand nombre des Spirituels réfugiés en Italie⁸².

Le flambeau fut repris par de nouvelles recrues, notamment un certain Vital de France, qui aurait été converti par des femmes nobles de Catalogne, proches de Philippe de Majorque, et qui avait rejoint Bernard d'Alzonne en 1341⁸³. Après « la mort du roi », c'est-à-dire après l'assassinat d'André de Hongrie en 1345, dans le contexte de l'invasion du royaume de Naples par Louis de Hongrie⁸⁴, les frères se rassemblèrent sur les terres de certains barons du royaume qui leur étaient favorables. Le nom qui est particulièrement mis en avant est celui de la « delfina »,

⁷⁹ A. Piazza, « La passione », p. 242 : « Com'è per usanza, i poveri di santo Francesco, i quali oggi e per più tempo passato, perseguitati per la povertà di Cristo, abitanti nella Marca, mandarono qua a Firenze frate Michele... » Autre signe des liens entre ces textes, on peut noter que Conrad d'Offida, cité dans la chronique toscane, est mentionné dans plusieurs épisodes des *Actus*.

⁸⁰ Conrad Eubel, *Bullarium Franciscanum*, t. 5, Quaracchi, Coll. S. Bonaventurae, 1898, p. 119.

⁸¹ Angelo Clareno, *Epistole*, p. XLIV, note 6. Dans le même volume, p. XLVI, note 3, L. von Auw publie un passage inédit des « Notes » concernant les rapports entre Bernard d'Alzonne, Philippe de Majorque et la reine Sancia.

⁸² F. Tocco, *Studii*, p. 521 : « Questo frate Bernardo d'Azona vivette parecchi anni dopo la venuta d'esso frate Vitale et mori per la mortalità del quaranta otto al quale tempo morirono la magioe parte d'essi spirituali frati et quasi tucti i più santi notabili et valenti humini ch'avesse il mondo. »

⁸³ *Ibid.* : « Dopo la morte d'esso frate Filippo forse un anno frate Vitale di Francio fu chonvertito a essa verità da gentili donne di Chatalongnia [...] che fu atto a essere de ghuidatori d'essa spirituale famiglia chon frate Bernardo et chogli altri loro championi [...] Rimase poi ghuidatore et conservatore del seme d'essa religione frate Vitale di Francia, Piero da Bolsena, fra Ramondo et fra Bartolomeo di Provenza, frate Giovanni d'Arquata, fra Piero di Novara preti, con molti altri preti poveri frati minori cherici et laici. » Il me semble très probable qu'il faille identifier ce Giovanni d'Arquata avec Francesco d'Arquata, arrêté à Montpellier en 1353.

⁸⁴ Un récit clair de cet affaire est fourni par Hélène Millet, dans *Liber ostensor*, p. 33-36. Un indispensable arbre généalogique des Angevins de Naples figure p. 957.

Delphine de Sabran, comtesse d'Ariano⁸⁵. Cette indication permet de percevoir l'arrière-plan de la visite à Apt que l'on a mentionnée plus haut ; elle suggère que le refus de toute communication en Provence pouvait s'accommoder d'une tolérance à l'égard d'un séjour des dissidents dans ses possessions italiennes.

Nous arrivons au point où le récit se rapproche de l'année 1352. Sans indication de date précise, quelque temps après la grande peste, les frères du royaume de Naples se déplacèrent vers le nord afin de rencontrer d'autres groupes installés autour de Rome, à Moricone, Palestrina et ailleurs. Le nom qui apparaît ici pour la première fois est celui de Paolo da Firenze, dont d'autres mentions suggèrent qu'il était le meneur des groupes installés dans le Latium⁸⁶. Il résidait en particulier dans les terres du « prefeto », c'est-à-dire de Giovanni di Vico, seigneur gibelin de Viterbe, qui avait une grande affection pour lui et les « vrais pauvres frères mineurs »⁸⁷. Les lieux spécifiquement nommés, Vico, Bieda, et Casamaria, correspondent en effet à des pâturages, au sud de Viterbe, à l'ouest du lac de Vico, placés sous la domination du Préfet⁸⁸. Mais Paolo fréquentait également d'autres nobles romains et résidait parfois dans la ville elle-même. Outre les groupes menés par Paolo et par Vital, le récit indique encore une troisième implantation, nouvellement fondée, dans un lieu situé à mi-chemin entre les deux pôles principaux : Jachopo da Tagliachozo et d'autres frères furent envoyés s'installer à « Chanpoli », c'est-à-dire à Campoli Apeninno, petite localité de montagne situé à quelques kilomètres de Sora⁸⁹. La boucle se boucle enfin. Le lieu que désigne Jean de Roquetaillade dans le *Sexdequiloquium* fut effectivement, peu après 1348, le siège d'un établissement de franciscains dissidents. Il faut donc comprendre la mention de « la cité de Sora » dans le *Sexdequiloquium*, non pas au sens de la ville elle-même, mais de sa microrégion, disputée entre le royaume de Naples et le Saint-Siège⁹⁰.

Les notes du chroniqueur toscan fournissent deux détails supplémentaires concernant cette implantation. Commençons par le second. Le dernier paragraphe du texte édité par Tocco rapporte de quelle façon Louis de Duras, neveu du roi Robert, devint protecteur des dissidents. La veille de sa libération de la prison où

⁸⁵ F. Tocco, *Studii*, p. 521 : « ... dopo la morte del re, inanzi alla mortalità et poi, molto tempo si ridussero per le terre di molti baroni del rengnio, in quelle della dalfina in Chalavra. »

⁸⁶ *Ibid.* : « ... poi per le persegutioni et viluppi ch'erano rimasi nel mondo dopo la mortalità già a cio chonvertito, frate Paolo di Firenze forse un ano poi frate Vitale choi chonpagni si chominciarono a restringiere verso Roma insieme chogli altri da Pilistina, da Morichone et degli altri luoghi che n'aveano. »

⁸⁷ *Ibid.*, p. 522 : « Frate Paolo da Firenze fe molto sua stanza a Vicho, a Bieda, a Chasa mala et per tutte le terre del prefecto ; pero che molto amava lui et tucti gli altri veri poveri frati minori, anchora conversando per terra di Roma, chon que' prenzipi singniori et gientili huomini romani, i quali grande piacere aveano di lui et degli altri che molto chonversavano a Pilistina, a Morichone et per l'altre loro terre. Anchora molto conversava frate Paolo dentro di Roma. »

⁸⁸ Jean-Claude Maire Vigueur, *Les pâturages de l'Église et la douane du bétail dans la province du Patrimoine (XIV^e-XV^e siècles)*, Roma, Centro di ricerca pergamene medievali e protocolli notarili, 1981, p. 53.

⁸⁹ F. Tocco, *Studii*, p. 522 : « Et mandarono a stare fra Jachopo da Tagliachozo, fra Nicholo et altri frati a Chanpoli. »

⁹⁰ Sandro Carocci, *Baroni di Roma. Dominazioni signorili e lignaggi aristocratici nel duecento e nel primo trecento*, Roma, ISIME, 1993, p. 372 : en 1208, Innocent III donna le comté de Sora à son frère, Riccardo Conti. Malgré une confirmation obtenue de la part de Frédéric II, la terre était perdue par la famille dès 1236. Je n'ai pas trouvé de détails sur la possession des lieux au XIV^e siècle.

Louis de Hongrie le tenait captif, le jour de la Saint-François 1352, un 4 octobre, il avait eu la vision d'un vénérable frère mineur et de son compagnon, vêtus aussi pauvrement que l'était saint François. Peu de temps après, se rendant vers Assise pour rendre grâces au saint qu'il tenait pour son libérateur, il rencontra sur la route deux frères habillés comme l'était François dans sa vision. Ces derniers le conduisirent à Rome et lui firent rencontrer Paolo qu'il invita à venir s'établir dans ses terres. L'auteur conclut par ces mots : « Et questo fu grande volontà di Dio pero che già erano stati dispersi da Chanpoli et di molte altre luoghora del rengnio, si che fu loro grande rifugho »⁹¹. Cette rencontre providentielle, qu'il faut situer en octobre 1352 ou peu après, eut lieu alors que les frères avaient été chassés de Campoli et de nombreux autres lieux du royaume de Naples. Après avoir obtenu confirmation que des Spirituels s'étaient établis près de Sora, on voit maintenant qu'ils en avaient été dispersés. La concordance est parfaite avec les indications de dates fournies par Jean de Roquetaillade. La dispersion eut bien lieu pendant l'été 1352.

Les notes associent Campoli à un autre point important. Mentionnant la jonction entre le groupe dirigé par Vital et celui de Paolo, l'auteur écrit qu'ils prirent ensemble, avec mûre réflexion, une décision de grande importance, celle de faire la « separatione stretta et sichura », c'est-à-dire, de ne plus participer aux rites des prêtres ordonnés par des évêques simoniaques⁹². C'est juste après la mention de cette décision qu'est signalée l'installation à Campoli, lieu qui est ensuite présenté comme le principal établissement où se manifesta la « séparation ». À suivre à la lettre le récit proposé par le rédacteur des « Notes », il n'est pas dit que la décision fut prise à Campoli, mais à l'occasion de la rencontre entre groupes venus des alentours de Rome et du royaume de Naples, Campoli étant ensuite devenu le principal lieu d'expérimentation de la « séparation ». La géographie peut inciter à compléter la narration puisque la région de Sora était un point de rencontre idéal pour ces groupes. Si l'on comprend les mots « mandarono a stare » au sens de « ordonnèrent de demeurer » et non pas « envoyèrent résider », on pourrait en déduire que l'établissement permanent fit suite à une réunion fondatrice tenue à Campoli. Ce rassemblement ne peut être celui de l'été 1352, puisque le récit suppose un certain délai entre l'installation et la dispersion. L'événement rapporté dans le *Sexdequiloquium* correspondrait donc à une seconde réunion, au même endroit, de groupes venus de différentes régions. Si l'on en croit les bulles d'Innocent VI, des frères arrivant du Dauphiné y auraient aussi été présents. Après avoir traversé les Alpes et le Piémont et voyagé par mer depuis la Ligurie, ces derniers seraient probablement arrivés en passant par Rome. Il se peut que leur passage dans la ville ait attiré l'attention des barons romains, et ait conduit ces derniers jusqu'au refuge de Campoli.

⁹¹ F. Tocco, *Studii*, p. 523.

⁹² *Ibid.*, p. 521-522 : « ... et ivi diedono ordine di fare la separatione stretta et sichura ; perchà la magiore parte de veschovi et prelati vedevano essere inbractati nell'ordinatione sotto la simonia heresia et aviluppati in molte altre chose proibite dalla sancta chiesa ; pero per la più sichura esaminato chon maturo chonsiglio presono per partito di non partecipare se non chon chi manifestamente sapeano non essere chontaminati. Et mandarono a stare fra Jachopo da Tagliachozo, fra Nicholo et altri frati a Chanpoli, ladove principalmente si manifestà il modo della loro separatione. »

Barons romains et fraticelles

Dans le récit qu'il fait de l'épisode, Jean de Roquetaillade attribue en effet la dispersion à une intervention des « nobles romains ». On peut tenter d'éclairer cette mention à la lumière d'autres interactions entre l'histoire locale romaine et les dissidents franciscains. Après avoir gouverné la ville pendant quelques mois en 1347, en se parant du titre de tribun, Cola di Rienzo en fut chassé par les barons romains. Il se réfugia dans une communauté de fraticelles, installée dans le massif de la Maiella, où il demeura caché deux ans. Un ermite nommé Angelo de Monte Vulcano, qui le salua de son nom alors qu'il demeurait anonyme, lui montra le rôle qui lui était alloué dans la réformation future de l'Église et convainquit Cola d'aller à Prague, en 1350, pour annoncer à l'empereur Charles IV son rôle messianique. Emprisonné peu après son arrivée, Cola fut transféré pendant l'été 1352 des prisons pragoises vers Avignon. Deux ans plus tard, Innocent VI le libéra et lui permit de faire un retour triomphal, mais de courte durée à Rome, pendant l'été 1354⁹³. Sans qu'il ait pu avoir l'occasion de rencontrer le tribun, Jean de Roquetaillade était informé de son séjour dans les Abruzzes, par l'intermédiaire de la lettre dans laquelle Cola exposait les révélations que lui avait faites Angelo, dont plusieurs copies circulaient à Avignon⁹⁴.

Le premier point à noter est encore d'ordre géographique. Adossé aux Apennins, Campoli occupe une position de carrefour, non seulement entre le royaume de Naples et les terres pontificales, mais également avec les Abruzzes. Le massif de la Maiella est à moins de cent kilomètres par les montagnes. Le choix de l'emplacement était idéal pour une rencontre entre groupes clandestins. Le peu que l'on sache d'Angelo de Monte Vulcano autorise à penser qu'il pouvait appartenir au même réseau.

Cette connexion ne suffit pourtant pas à expliquer les raisons d'une intervention militaire des nobles romains contre les fraticelles pendant l'été 1352. À cette date, les barons avaient sans doute eu connaissance de la fameuse lettre de Cola di Rienzo à Charles IV, largement diffusée, mais ils savaient aussi que le tribun était emprisonné à Avignon et qu'il avait déjà pris ses distances avec le programme prophétique. Le danger immédiat ne venait donc pas de là. Il faut donc tenir compte d'un contexte plus récent. Comme on l'a vu, Paolo da Firenze entretenait d'excellents rapports avec le condottiere Giovanni di Vico, dans les années où ce dernier cherchait à se tailler « une véritable principauté territoriale » au nord des territoires du Saint-Siège⁹⁵. En 1352, après avoir résisté victorieusement au siège de Viterbe par l'armée pontificale, il prit possession d'Orvieto au mois d'août. Clément VI renouvela alors l'excommunication qu'il avait prononcée une première fois en avril, lorsque Giovanni avait refusé d'accéder à une convocation à Avignon, pour répondre notamment d'une accusation d'hérésie⁹⁶.

⁹³ Voir en dernier lieu Ronald G. Musto, *Apocalypse in Rome. Cola di Rienzo and the Politics of the New Age*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2003.

⁹⁴ *Liber ostensor*, p. 158-159. Roquetaillade précise : « cujus litere copiam plures hodie habent », ce qui signifie sans doute qu'il en avait obtenu copie par plusieurs biais.

⁹⁵ J.-C. Maire Vigueur, *Les pâturages...*, p. 64.

⁹⁶ Bernard Guillemain, *Les papes d'Avignon (1305-1378)*, Paris, Letouzey & Ané, 1949, p. 227-229 ; C. Calisse, « I Prefetti di Vico », *Archivio della società romana di storia patria*, 10, 1887, p. 1-136 et 353-594, cf. p. 93-129.

Le soutien que le Préfet accordait aux fraticelles était l'une des facettes de son jeu face à la papauté. Une telle protection aurait pu se retourner contre les frères, au moment où leur protecteur entrerait en conflit ouvert avec les armées pontificales. Mais la situation est sans doute encore plus complexe. Ainsi, les fraticelles implantés à Tivoli et Palestrina bénéficiaient depuis longtemps du soutien de membres de la famille Colonna⁹⁷. L'église San Giovanni a Porta Latina, où une communauté proche d'Ange Clareno était présente depuis les premières décennies du siècle⁹⁸, était probablement encore le lieu de résidence du groupe de Paolo. Il y aurait d'autres recherches à mener sur les relations entre l'aristocratie romaine et les dissidents franciscains pour parvenir à saisir quels nobles auraient perçu comme une menace, pendant l'été 1352, la nouvelle d'un rassemblement de fraticelles dans le comté de Sora. Toutefois, comme le note Roquetaillade, les frères n'ayant pas eu pour dessein d'occuper militairement une partie du Latium, la nouvelle de leur défaite ne fit aucun bruit.

Pour éclairer l'arrière-plan politique du *Sexdequiloquium*, il faut enfin souligner que les idées que Roquetaillade impute au rassemblement de Sora correspondent à des attentes qu'il cultivait lui-même. Dans le *Liber secretorum eventuum* de 1349, il présente en effet l'actuel roi Louis de Sicile comme futur empereur et Antéchrist, destiné à réunir derrière lui toute l'Italie du Sud⁹⁹. Cet empereur obtiendrait le soutien de l'une des trois fractions de l'ordre des frères mineurs, qui est d'abord définie par l'affection que lui portent les gibellins, ennemis du pouvoir ecclésiastique. Descendant de la semence de Michel de Césène, cette fraction considère que le pape et les cardinaux ont perdu tout pouvoir ecclésiastique¹⁰⁰. Sur ce point, la coïncidence entre les deux œuvres est si forte que l'on peut considérer que Jean de Roquetaillade attribue ici aux fraticelles des idées qui sont avant tout les siennes.

Le « pseudo-pape » des fraticelles

Le point central du récit donné dans le *Sexdequiloquium* concerne le sens de la réunion de Campoli : les fraticelles y auraient élu « un pseudo-pape ». Il est difficile de penser qu'ils aient véritablement choisi d'élire un anti-pape du vivant de Clément VI. Il leur aurait fallu proclamer une déposition du souverain pontife avignonnais et compter sur l'appui d'un véritable empereur, et non d'un

⁹⁷ Cf. Renzo Mosti, « L'eresia dei fraticelli nel territorio di Tivoli », *Atti e Memorie della Società Tiburtina di Storia ed Arte*, 38, 1965, p. 41-110.

⁹⁸ Cf. Fabrizio Alessio Angeli, Elisabetta Berti, « Chiese medioevali entro le Mura. Rione Celio », *Medioevo. Roma* : <http://www.medioevo.roma.it/html/architettura/chiese-int/chiese-i19.htm>

⁹⁹ Christine Morerod-Fattebert, Robert E. Lerner, *Johannes de Rupescissa. Liber secretorum eventuum. Édition critique, traduction et introduction historique*, Fribourg, Éditions universitaires, 1994, p. 143, 150, etc.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 152-153 : « Ipsi sunt de affectione populi gibellini, supra modum viros ecclesiasticos detestantes. Isti non adhibebunt nec falso pape nec vero sed adhibebunt generali monarche Siculo Ludovico. Isti sunt ex duplici heretico semine procreati, scilicet ex semine heretici Ludovici de Bavaria et solemnium hereticorum adrentium sibi, dicentium quod dominus Iohannes papa XXIus perdidit ecclesiasticam potestatem et quod cardinales suarum decretalium sententiis adrentes perdiderunt ecclesiasticam potestatem. Ex hoc enim heretico fundamento, per predictos pseudo fratres hereticos inficietur proximus generalis Augustus, proximus scilicet Antichristus, ut dicat tempore scismatis memorati totam Christi Ecclesiam defecisse et nullum esse verum papam in Ecclesia Dei. »

hypothétique « tyran » sicilien à venir. La faiblesse des soutiens politiques dont ils disposaient rend peu vraisemblable l'hypothèse qu'ils aient tenté une opération comparable à celle de 1328. Sur ce point, il est possible que Roquetaillade ait sciemment choisi d'exagérer l'enjeu du rassemblement, dans le but de s'en dissocier encore davantage.

Il faut cependant noter que la formule employée laisse ouverte l'alternative de l'élection d'un frère « in pseudo papam vel in capud suum ». Il aurait donc pu s'agir d'élire, non pas un « pape » au sens strict, mais un « chef » des fraticelles. Cette perspective, à elle seule, est déjà notable. L'importance de cet acte aurait justifié un rassemblement de tous les groupes, y compris des représentants de Spirituels provençaux, à l'occasion d'une réunion des différentes branches du mouvement clandestin.

Pour éclairer le sens de cet événement, il est nécessaire de commencer par considérer une longue série de mentions de l'existence d'un « pape » des fraticelles. On peut prendre cette tradition à rebours en partant de la dernière référence qui est aussi la plus explicite. Lors d'un procès tenu à Foligno en 1455 contre quatre habitants de Visso, un certain Nallo di Amatore livra une foule d'indications sur l'organisation des fraticelles¹⁰¹. Si sa mémoire est assez riche, mais peut-être parfois confuse, sa connaissance des événements qu'il n'a pas connus est plus floue. Il estime que l'origine du mouvement remonte à Michel de Césène qui aurait rompu avec le pape en raison des pratiques simoniaques de ventes de bénéfices à la curie. Cette confusion s'explique facilement, comme une transposition d'éléments de débats doctrinaux en mythe des origines¹⁰². En revanche, à l'exception de l'erreur sur le personnage central, la suite du récit peut correspondre à une tradition orale interne aux groupes dissidents. Le ministre général se serait enfui dans des lieux secrets avec ses partisans ; ceux-ci, commençant à parler entre eux de l'élection d'un nouveau pontife, l'auraient choisi comme « pontife général et pasteur » ; après sa mort, en dépit d'innombrables persécutions, il y aurait toujours eu un « pontife général » créé par succession au décès du précédent¹⁰³.

Les souvenirs de Nallo et des autres accusés montrent qu'après chaque élection, les fidèles se rendaient auprès du nouveau pontife, pour confesser leurs péchés et recevoir l'absolution, certains d'entre eux recevant le pouvoir de confesser et absoudre eux-mêmes. Il est remarquable que la lignée des pasteurs de cette contre-Église débute par un certain « Vital » et comprend un « Paul de Florence » qui n'occupa la charge qu'une année. Selon Mariano D'Alatri, il ne s'agirait que d'une

¹⁰¹ Mariano D'Alatri, « Il processo di Foligno contro quattro abitanti di Visso seguaci dei fraticelli », *Picenum Seraphicum*, 12, 1975, p. 223-261.

¹⁰² L'accusation de simonie à l'égard des prélats de l'Église romaine revient constamment comme raison de la « séparation » constitutive de ces groupes. La référence à Michel de Césène, présente chez leurs adversaires, a fini par entrer dans la définition de l'identité des dissidents. Ces deux traits ont fini par occuper le premier plan, au détriment de la doctrine de la très haute pauvreté.

¹⁰³ M. D'Alatri, « Il processo », p. 252-253 : « Nam quia magister Miccael de Cesena, videns dictam vendicionem beneficiorum et alia genera simonie [...] detestando predicta, de curia recessit et cum multis sequacibus suis fugiendo per loca secreta, incepterunt inter se tractare de novo pontifice eligendo. Et tandem ipse magister Michael fuit ab ipsis electus in eorum generalem pontificem et pastorem, et in eo tum remansisse omnem ligandi et solvendi potestatem. Et post mortem ipsius magistri Michaelis, licet multas persecutiones propter Christi fidem passi fuerimus a falsis et hereticis christianis, tamen semper subcessive unus generalis pontifex, post mortem alterius, est creatus. »

homonymie avec les personnes mentionnées dans la chronique toscane, les souvenirs de Nallo ne remontant pas au-delà du début du XV^e siècle. Cette solution n'est guère satisfaisante, la maigreur des troupes des fraticelles rendant peut vraisemblable une double coïncidence à la tête de ces groupes. Notons pour commencer que la liste des « pontifes » rapportée dans ces dépositions peut être confirmée par d'autres témoignages, notamment par un procès de 1411, à Lucques, lors duquel fut évoqué le rôle d'un Francesco da Terni, décrit comme « patriarche » des fraticelles¹⁰⁴ et qui aurait été, selon Nallo, le prédécesseur immédiat de Paul de Florence. Il serait très surprenant que le même homme ait joué un rôle de premier plan à Rome dans les années 1350 avant de revenir au premier plan plus de soixante ans plus tard. S'il ne s'agit pas d'une homonymie, on peut penser que Nallo a tout simplement mal distribué dans le temps les noms des chefs des fraticelles dont il avait connaissance. Vital, unique « pontife » mentionné entre Michel de Césène et Francesco da Terni, aurait été l'un des rares meneurs du mouvement clandestin actif au XIV^e siècle dont le souvenir avait subsisté. Ces indications ne doivent en tout cas être prises à la lettre pour reconstituer la succession des « patriarches » des fraticelles.

Le *Dialogus contra fraticellos* de Jacques de la Marche, rédigé en 1452, fournit d'autres indications, reposant sur des informations que le féroce prédicateur-inquisiteur détenait de première main. Elles apparaissent tout d'abord à l'occasion d'une dénonciation de la pauvreté simulée des fraticelles. Lors de la destruction du village de Maiolati, en 1449, un noble du lieu nommé Guillelmus, qui se prétendait empereur des chrétiens, et un certain Rainaldus, prêtre séculier qui se déclarait pape, avaient sur eux plusieurs centaines de ducats d'or, qu'ils détenaient pour le compte des fraticelles¹⁰⁵. Un peu plus loin, le fraticelle fictif du *Dialogus* rétorque qu'il est faux de dire qu'ils ont un pape universel et un empereur séculier. Cette réplique permet à Jacques d'apporter la preuve la plus forte qu'il gardait en réserve. Lors de la destruction de Maiolati, en compagnie de Jean de Capistran, l'Observant a découvert à l'intérieur d'une cloche une inscription donnant la date ainsi libellée : « En l'an du Seigneur 1419, du temps de frère Gabriel, évêque, pasteur de l'Église de Philadelphie et ministre général des frères mineurs. Christ. Marie. François »¹⁰⁶. La cloche a dû être brisée ou fondue, faisant disparaître une trace archéologique rare de l'organisation clandestine des fraticelles.

¹⁰⁴ Stephanus Baluze, *Miscellanea*, G. B. Mansi, ed., Lucca, t. 1, 1761, p. 482 : « ... quidam Franciscus de Terni de dicta secta fraticellorum, quem ipsi fraticelli et eorum sequaces appellunt patriarchum ipsorum et tenent et affirmant quod ipse dumtaxat et alii quos ipse ordinaverit episcopos vel presbyteros habent auctoritatem et potestatem clavium et ligandi atque solvendi et non aliquis praelatus de Ecclesia catholica Romana ».

¹⁰⁵ Iacobus de Marchia, *Dialogus contra Fraticellos*, p. 232 : « ... dum praedicaveram in castris Maioreti et Massatii, dirupta fuerunt aliqua castra, inveni quod ad petitionem fraticellorum haeticorum Guillelmus, nobilis de illo castro Maioreti – qui se gerebat pro imperatore christianorum – et dominus Rainaldus, haeticus sacerdos saecularis – qui se gerebat pro papa – habebant triginta duo centenaria ducatorum ad petitionem dicatorum fraticellorum. »

¹⁰⁶ *Dialogus*, p. 238 : « ... invenimus litteras sculptas in campana dicti castri Maioreti, sic dicentes, videlicet : “Anno Domini M^oCCCC^o19^o tempore fratris Gabrielis, episcopi, Philadelphiae ecclesiae pastoris, fratrumque minorum ministri generalis. Christus. Maria. Franciscus.” Ecce quod papa vester vocat se pastorem, non pecudem ». Ce Gabriel était originaire de Florence, comme les souvenirs de Nallo et ses comparses permettent de le préciser, M. D'Alatri, « Il processo di Foligno », p. 254 et 263.

Ces indices, nombreux et convergents, ne laissent aucun doute sur l'organisation interne des groupes installés dans les Marches dans la première moitié du XV^e siècle. Le nom des personnes impliquées révèle que des liens étroits étaient maintenus avec l'Ombrie et la Toscane¹⁰⁷. Pour ce qui est du débouché florentin de ce réseau, dans les années 1370-1380, plusieurs indices suggèrent qu'une telle organisation était déjà en place. La *Storia di frate Michele* fait entrevoir le nom d'un Francesco da Camerino qui est désigné comme le « magior » (supérieur) des fraticelles¹⁰⁸. Dans une lettre écrite à l'attention d'un fraticelle qui avait autrefois compté parmi ses proches, Giovanni dalle Celle pointe les erreurs que lui ont inculquées ses nouveaux maîtres¹⁰⁹. Ceux-ci affirment qu'il n'y a, depuis Jean XXII, plus de pape légitime dans l'Église romaine, ce qui les a autorisés plusieurs fois à élire parmi eux des papes ou pasteurs de l'Église de Dieu. La notion que ces groupes étaient organisés de longue date semble donc avoir été déjà bien installée à cette époque.

Un autre indice, concernant une période immédiatement antérieure, figure dans la *Chronique de l'Observance* rédigée par Bernardino dell'Aquila à la fin des années 1460. Son troisième chapitre s'intéresse à l'implantation des observants à Pérouse. Ceux-ci avaient été appelés au secours des frères mineurs de la ville que les fraticelles tournaient en ridicule, en ayant pour eux la faveur du peuple. Ce récit provient des souvenirs d'un vieux Francesco da Stroncone, que Bernardino a pu rencontrer dans sa jeunesse et qui aurait donc pu être un témoin direct des événements dans les années 1390¹¹⁰. Le récit qui suit, lié à la chute des fraticelles de Pérouse, contient des détails si vifs et précis qu'ils semblent devoir découler d'une transmission orale. Un citoyen de la ville, dit la chronique, avait prêté sa maison de campagne à des fraticelles, lui-même occupant durant l'été l'étage tandis qu'ils demeuraient au rez-de-chaussée. Entendant une dispute entre eux, il tendit l'oreille et les écouta débattre avec acharnement (*mordaciter*) de la légitimité de l'élection de l'un d'entre eux comme « pape »¹¹¹. Comprenant à ces mots que

¹⁰⁷ On note également la présence d'un « Bernardus Teutonicus », *ibid.*, p. 254.

¹⁰⁸ A. Piazza « La passione di frate Michele » : « Et al Prato alla Giustizia, cioè presso alla porta, gli era detto : non puoi tu fare quello che fece il maggiore vostro, fr. Francesco da Camero, che negò egli ? M. dicendogli, non negò ; e quegli pur riprovandolo, uno fedele disse, non negò ma lasciate dire costoro, e state forte. »

¹⁰⁹ Alessandro Wesselofsky, *Il Paradiso degli Alberti. Ritrovi e ragionamenti del 1389 : romanzo di Giovanni da Prato*, Bologna, Romagnoli (« Scelta di curiosità letterarie inedite o rare »), 1867, p. 337 : « O udito che i tuoi maestri delle nuove opennioni et novitadi dicono che da papa Giovanni in qua non fu et non è papa niuno, et che la chiesa da indi in qua non ebbe pastore, et non solamente dicono questo a' discipoli loro ma eglino più volte si sono ragunati per fare un papa e pastore della Chiesa di Dio. »

¹¹⁰ Bernardinus Aquilanus, *Chronica*, p. 9 : « Quidam antiquus pater nomine frater Franciscus de Stroncona mihi retulit quae nunc narro ». Une nouvelle édition de la chronique est en chantier, cf. Letizia Pellegrini, « Preparando una edizione. Un primo saggio di lettura della Chronica di Bernardino da Fossa », in A. Cacciotti, M. Melli, ed., *Beati Aquilani dell'Osservanza. Bernardino da Fossa, Vincenzo dell'Aquila, Timoteo da Monticchio*, Padova, Ed. Francescane, 2007, p. 59-82.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 12 : « Civis audiens haereticos simul contendere, plane removit unum laterem quod haeretici nulla ratione perpendere potuerunt, et applicans auriculam suam ad locum unde later amotus fuit, audivit haereticos submissa voce et mordaciter contententes. Et unus ex ipsis dicebat alteri : “Unde est et fuit tibi tanta praesumptione, ut papa vocari velis et summus pontifex reputari ? Quo jure ? qua auctoritate ? quis te papam constituit aut quis te constituere potuit, ribalde, superbe et maledicte a Deo?” Ille vero respondit quod fuerat rite et secundum canones

ses invités étaient des hérétiques et des voyous, l'honnête citoyen partit en ville pour les dénoncer, si bien que cette dispute causa leur chute.

Les fraticelles de Pérouse étaient installés de longue date à Montemalbe. À l'occasion d'une enquête menée à l'instigation d'un frère qui souhaitait quitter le groupe, en 1359, un certain Francesco di Nicolò est présenté comme le « prier général » d'un ordre placé sous la protection de l'évêque, observant la règle de saint Augustin et englobant, outre l'implantation de Montemalbe, six autres filiales dans les environs¹¹². En dépit, de cette couverture augustinienne et de l'appui de l'évêque, certains indices montrent que le groupe appartenait au réseau des fraticelles. Francesco considérait son ordre comme le plus strict des ordres mendiants (ce qui rendait toute sortie impossible), la tenue adoptée était celle des fraticelles et surtout, comme l'indiquent deux témoins, leur « prier » recevait des lettres de la part des fraticelles installés en « Sicile », ce qui correspond probablement aux implantations calabraises mentionnées plus haut¹¹³. Le seul contenu précis de ces informations que révèlent les dépositions concerne précisément Jean de Roquetaillade, héros malgré lui des fraticelles, dont Francesco disait qu'il était retenu prisonnier à Avignon par Innocent VI en raison de sa dénonciation de la simonie du pape et des évêques¹¹⁴.

La mention de tels envois de courriers est extrêmement importante. Elle confirme que la pratique épistolaire, dont Ange Clareno faisait un usage abondant, s'est prolongée après sa mort ; pour des raisons évidentes de condition de conservation, les envois aux autorités urbaines sont les documents qui ont le mieux survécu. Mais certains textes doctrinaux, comme la lettre encyclique *Veritatem Sapientis*¹¹⁵, ont pu circuler par les mêmes canaux. La précision selon laquelle les lettres reçues par Francesco auraient contenu des éléments concernant la « vita » des frères peut également conduire à penser des informations écrites concernant les plus anciennes générations de fraticelles circulaient. De tels documents ont pu être les sources directes employées par l'auteur de la chronique toscane. Quoi qu'il en soit, comme on le constate à nouveau, ces groupes n'étaient ni illettrés, ni isolés les uns des autres.

Cette courte mise en série, qui ne prétend pas à l'exhaustivité, montre la continuité de références à une autorité religieuse supérieure au sein de ces groupes.

fuerat summus pontifex electus et constitutus, et miro modo se defendebat. Ille vero contra ipsum replicabat et erat mira contentio inter utrosque. »

¹¹² L. Oliger, « Acta inquisitionis Umbriae fr. Angeli de Assisio contra stigmata S. Francisci negantem, contra fraticellos aliosque, a. 1361 », *AFH*, 24, 1931, p. 75-83 ; Ugolino Nicolini, « I fraticelli di Montemalbe a Perugia nel secolo XIV », *Picenum Seraphicum*, 11, 1974, p. 262-279.

¹¹³ L. Oliger, « Acta », p. 79 : « Franciscus ... frequenter habuit dicere ... quod suus ordo erat pauperior et strictior quocumque alio ordine mendicantium ... portant unam tunicam de panno albo, scapulare de biscio cum parvo capucio et mantellum de biscio in modum fraticellorum, cum naticchia sicut portant fratres de tertio ordine beati Francisci ... Franciscus dixit se recepisse ab illa pessima septa fraticellorum per ecclesiam dampnata que est in Sicilia, ... quasdam cartas de papiro bictumine iunctas, in quibus cartis continebatur vita et doctrina et perversum dogma supradictorum hereticorum. Insuper ab eisdem recepit litteras secretas continentes predicta, quas cartas et licteras sepedictus fr. Franciscus ostendit ipso qui loquitur. »

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 81 : « Franciscus ... habuit dicere quod summus pontifex, papa videlicet Innocentius sextus est symoniacus et omnes episcopi, propter quod fr. Iohannes de Rupescissa de ordine fratrum minorum qui est captivus in carcere domini, quando potest esse liber a carcere, predicat publice dominus summum pontificem esse symoniacum et episcopos et hec est causa quare papa facit eum in carcere retineri, ne videlicet eum predicet symoniacum. »

¹¹⁵ F. Sedda, *Veritatem sapientis*, cité note 29.

La plus ancienne trace en est les accusations, lancées contre Ange Clarenò en 1334, d'avoir été le « ministre général » d'un ordre non autorisé¹¹⁶. Encore auparavant, il faut rappeler l'épisode de Mathieu de Bouzigues, frère languedocien venu en pèlerinage à Rome en 1300 avec un groupe de béguins, qui fut accusé de s'être fait élire à cette occasion « pape »¹¹⁷. Toutes ces indications n'ont sans doute pas le même poids et ne concernent peut-être pas toutes la succession des pontifes dissidents dont les hommes de Visso ont gardé la mémoire. Il est hors de doute que les frères installés dans les montagnes des Marches disposaient de leur propre « pasteur » ou patriarche, susceptible d'ordonner des prêtres et des évêques au sein du mouvement, mais se gardant bien de se proclamer ouvertement « pape ». Ce même personnage semble avoir exercé en même temps la fonction de « ministre général » de l'ordre clandestin. La cloche de Maiolati en est la preuve indiscutable. En revanche, il est plus difficile de discerner à quand remonte une telle organisation. Les indications issues des polémiques florentines invitent à penser que dans les années 1370, les fraticelles des Marches et de Toscane reconnaissaient, depuis un certain temps déjà, l'autorité un supérieur que leurs adversaires décriaient comme un « pape ». L'élection dont parle le *Sexdequiloquium* s'inscrit-elle dans cette continuité ? En serait-elle éventuellement le point de départ ?

Ceux « du ministre » et ceux « de l'évêque »

On peut tenter de répondre à ces questions, pour le milieu du XIV^e siècle, à l'aide d'une autre source. Comme on l'a vu plus haut, après la dispersion de Campoli, les fraticelles trouvèrent un nouveau protecteur en la personne de Louis de Duras, neveu de Robert d'Anjou, mais également, par sa mère, neveu du cardinal Élie de Talleyrand-Périgord. En 1361, Louis organisa une rencontre secrète dans son château de Monte Sant'Angelo, dans la péninsule du Gargano, au nord des Pouilles, entre les meneurs de deux factions opposées. L'une d'elle rassemblait les frères dits « de l'évêque », ainsi nommée d'après Thomas de Boiano, élu évêque d'Aquino en 1349¹¹⁸. L'autre groupe était celui des frères dit « du ministre », car il avait pour particularité d'avoir élu son propre ministre général, en l'occurrence, un certain Bernard de Sicile, élection que les partisans de l'évêque jugeaient illégitime. Une autre distinction, selon l'un des témoins du procès, était que « ceux de l'évêque » refusaient toute ordination par les prêtres obéissants au pape, qu'ils considéraient comme globalement hérétiques, tandis que les autres ne jugeaient hérétiques que Jean XXII et ses successeurs¹¹⁹. Parmi les

¹¹⁶ G. L. Potestà, *Angelo Clarenò*, p. 283-286. Les accusations sont apparemment bien fondées.

¹¹⁷ Ferdinand Delorme, « La *Confessio fidei* du Frère Mathieu de Bouzigues », *Études franciscaines*, 49, 1937, p. 224-239 et les commentaires de Raoul Manselli, *Spirituels et béguins du Midi*, Toulouse, Privat, 1989 [Roma, 1959], p. 37-39.

¹¹⁸ C. Eubel, *Hierarchia catholica*. Son apostasie ne fut découverte qu'en 1354.

¹¹⁹ F. Ehrle, « Die Spirituellen », p. 100 : « Dissectacio et discordia erat inter eos inter alia quia dicti fratres de ministro habebant ministrum generalem ; episcopus vero et alii sui dicebant quod non poterant habere generalem ministrum. Item quia illi de dicto ministro recipiebant et dicebant quia poterant recipere ordines a prelatibus quibuscunque ; dictus vero episcopus et sui dicebant quod non poterant nec debebant quia erant in obediencia pape heretici et comuniter omnes facti per symoniam. Omnes tamen concordabant quod papa Johannes fuit hereticus et quod nullus post eum fuit verus papa. »

frères « du ministre » cités dans la déposition du fraticelle Jacopo de Aflictis, on peut reconnaître un nom qui apparaît dans la chronique toscane, celui de Piero di Novara, qui semble avoir été le principal adversaire de l'évêque Thomas lors de cette rencontre au sommet¹²⁰. En outre, le cheminement suivi par Jacopo pour arriver à Monte Sant'Angelo, passant par Tursi, en Basilicate, où il rencontra Piero, suggère que les bases de ce groupe étaient bien situées en Calabre.

La chronique anonyme et les témoignages de 1362 ne se superposent pas exactement. Dans un cas, le choix de la « séparation » est présenté comme une décision unanime ; dans l'autre, elle fait au contraire l'objet d'une dissension. La solution au problème passe une nouvelle fois par la géographie. Aquino est un diocèse immédiatement voisin de Sora, les deux villes étant distantes de moins de quarante kilomètres. Si quelqu'un, parmi tous les personnages que l'on a vus défiler jusqu'à présent, était bien placé pour chapeauter l'installation de fraticelles à Campoli, puis la réunion d'un chapitre des dissidents, c'est assurément l'évêque Thomas. La « séparation » impliquait la nécessité de disposer d'un prélat, susceptible de confesser et d'absoudre mais surtout d'ordonner des prêtres, et c'est ce rôle que jouait Thomas. Comme le rapporte un document de 1373, Jacopo de Aflictis était déjà prêtre et avait séjourné quelques années parmi des ermites – c'est-à-dire, les « frères du ministre » installés en Calabre, et dont les autorités ecclésiastiques n'ont pas relevé le caractère hérétique – lorsqu'il tomba « dans l'hérésie des fraticelles » parmi lesquels il demeura trois ans ; il fut alors réordonné par Thomas et officia un petit nombre de fois¹²¹.

L'absence d'écho du conflit entre frères « de l'évêque » et « du ministre » dans les extraits publiés de la chronique vernaculaire sera peut-être compensée par l'édition intégrale du manuscrit florentin. Pour l'instant, en mettant bout à bout les éléments disponibles, on parvient à la reconstruction suivante. Si Thomas de Boiano est très vraisemblablement l'instigateur de l'installation à Campoli, il est sans doute également responsable du choix de la « séparation » ; ce serait donc en conséquence qu'une élection, pendant l'été 1352, aurait entériné le primat sacerdotal de l'évêque d'Aquino. Cette décision n'aurait pas été unanime, certains frères issus du groupe auparavant mené par Bernard d'Alzonne, tels Piero da Novara, préférant maintenir une organisation antérieure – peut-être issue d'Ange Clarena lui-même – autour d'un ministre général et sous la protection locale d'évêques de l'Église romaine.

Jean de Roquetaillade semble avoir été informé de ces désaccords. Dans le *Liber ostensor*, il propose sa propre typologie des groupuscules dissidents¹²². L'association de ces groupes aux principales figures de la dissidence (Ange Clarena, Ubertain de Casale, Pierre de Jean Olivi, Michel de Césène et Philippe de Majorque) ne signifie pas nécessairement que chacun d'entre eux ait eu une consistance particulière. Le plus souvent, ce procédé semble une façon de passer en

¹²⁰ F. Ehrle, « Die Spiritualen », p. 101.

¹²¹ F. Ehrle, « Die Spiritualen », p. 97-98, note : « idem Jacobus qui clericali caractere erat insignitus, zelo dei ductus, omnibus bonis suis abrenunciavit, partem ipsorum pauperibus largiendo et aliquandiu fideliter cum pauperibus heremitis deo servivit, deinde instigante humani generis inimico in fraticellorum heresim incidit et cum eis per tres annos vel circiter permansit et a dampnate memorie Thomasio quondam episcopo Aquinate heretico quatuor minores ac subdiaconatum, dyaconatum et presbiteratum ordines suscepit et in eisdem ordinibus paucis vicibus ministravit. »

¹²² *Liber ostensor*, p. 634-639.

revue différentes sources d'inspiration, afin de décerner des bons points (à Olivi) et des mauvais (à Michel de Césène). Mais dans le cas des partisans supposés d'Ubertain, la formule employée recouvre cette fois une réalité précise : ces frères vagabonds « s'appellent aujourd'hui frères du ministre »¹²³.

Conclusion

Pour conclure ce tour d'horizon, on constate que presque chacun des points contenus dans le récit du *Sexdequiloquium* peut être confirmé de différentes façons. Il existait une implantation de fraticelles à Campoli, dans le diocèse de Sora, établie après 1348 ; elle fut dispersée peu avant octobre 1352, quand Louis de Duras prit sous sa protection quelques fugitifs. Le lieu était parfaitement choisi pour permettre la réunion de groupes installés dans le Latium, dans les Abruzzes, en Campanie et en Calabre. Des groupes provençaux, réfugiés un premier temps dans l'Embrunois, auraient pu également s'y trouver de passage, en route vers leur refuge de Calabre. Peu auparavant, au même endroit, une partie des dissidents avait décidé d'effectuer sa « séparation » d'avec l'Église. Du fait de sa fonction antérieure et de la responsabilité qu'il exerça par la suite à la tête du mouvement, on peut penser que « l'évêque » Thomas de Boiano joua un rôle majeur. C'est peut-être lui qui chevauchait un âne à Campoli. À défaut de pseudo-pape, à cette date, les frères auraient pu n'être guidés que par un évêque qu'ils auraient choisi comme leur « pasteur », pour reprendre le terme attesté par l'inscription de la cloche de Maiolati. Les raisons qui ont poussé les barons romains à intervenir contre la réunion clandestine sont plus difficiles à cerner. Lorsque la nouvelle parvint à Avignon, elle fut prise très au sérieux et déclencha une nouvelle vague de répression à travers l'Europe, qui toucha autant les frères enfuis dans les cavernes de Calabre que leurs sympathisants, tels les deux bons frères de Narni. La lettre qui demandait leur libération est toutefois la preuve que le mouvement qui avait tenté de s'organiser n'avait pas perdu son aplomb. La résurgence toscane des années 1370 est la preuve de sa vitalité.

¹²³ *Ibid.*, p. 635 : « se vocant hodie fratres de ministro ».