

Les Spirituels franciscains : bilan historiographique et nouvelles pistes de recherches

*(Los espirituales franciscanos:
balance historiográfico y nuevas perspectivas de investigación*

*The spiritual Franciscans:
Balance historiographic and new investigation perspectives*

*Frantzizkotar espiritualak:
balantze historiografikoa eta ikerketarako perspektiba berriak)*

Ivan COLIN

Université de Poitiers (France)

Elio & Crimen. n° I (2004), pp. 189-216

Resumen: *Este artículo se divide en tres partes. La primera está dedicada a la historiografía y cronología del movimiento franciscano disidente conocido con el nombre de espirituales. La segunda a las fuentes para el estudio del mismo. Y la tercera a las nuevas perspectivas de investigación.*

Palabras claves: Espirituales, disidencia, franciscanos, papado, Juan XXII, Angelo Clareno, Ubertin de Casale

Résumé: *Cet article est organisé dans trois parties. La première est consacrée à l'historiographie et à la chronologie du mouvement Franciscan dissident connu avec le nom de spirituels. La deuxième partie aux sources pour l'étude du même. Et la troisième aux nouvelles perspectives de recherches.*

Mots clés: Spirituels, dissidence, Franciscan; paupete, Jean XXII, Angelo Clareno, Ubertin de Casale

Abstract: *This article is organized in three parts. The first part is dedicated to the historiography and chronology of the Franciscan movement dissident know with the name of spirituels. The second part to the sources for the study of the same one. And the third to the new perspectives of investigation*

Key words: Spirituels, dissident, Franciscan, papacy, John XXII, Angelo Clareno, Ubertain de Casale

Laburpena: *Artikulu honek hiru zati ditu. Lehenengoa mugimendu frantziskotar disidentearen (espiritualak izenarekin ezaguna) historiografiari eta kronologiari buruzkoa da. Bigarrena, mugimendu bori ikertzeko iturriei buruzkoa. Eta azkena, ikerketa ikuspuntu desberdinei buruzkoa.*

Giltza-hitzak: Espiritualak, disidentzia, frantziskotarrak, aitasantutza, Joan XXII.a, Angelo Clareno, Ubertain de Casale

DEPUIS LA FIN DU XIX^e SIÈCLE, L'HISTORIOGRAPHIE CONCERNANT LES SPIRITUELS NE CESSE D'ÉVOLUER. Cet aspect de la question franciscaine a souvent donné lieu à des polémiques virulentes. En 2003, si la recherche sur cette question a pu valider un certain nombre d'acquis, il reste encore beaucoup à faire et à découvrir, pour donner une définition simple mais précise au terme Spirituel. La thématique des sujets abordés par l'historiographie montre que le mouvement Spirituel a besoin d'être précisément défini, tant dans le temps que dans l'espace. Les Spirituels sont-ils hérétiques ? Ne faudrait-il pas mieux utiliser le terme de « dissidents » ? Enfin, on insistera sur la filiation monastique et notamment cistercienne du spiritualisme franciscain.

I. *Historiographie et chronologie*

II. *Les Sources à disposition*

III. *Les nouvelles perspectives de recherches*

I

Historiographie et chronologie

Au début du XX^e siècle, le groupe formé par les Spirituels franciscains était défini par les historiens (notamment franciscains), comme une secte¹. Il existe un seul ouvrage en français, à ce moment là, qui concerne l'ensemble des Spirituels connus : il s'agit de l'ouvrage du père René de Nantes², qui retrace le plus souvent les événements auxquels prirent part les Spirituels, sans s'interroger sur leurs idées. Actuellement, ce sont les différentes composantes de la pauvreté franciscaine, revendiquées par les Spirituels, qui intéressent les historiens. Se pose alors le délicat problème de la définition du Spirituel.

On peut considérer que la tradition historiographique de ce sujet a connu quatre étapes principales:

¹ GRATIEN DE PARIS : *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIII^e siècle*, Librairie St François, Gembloux, 1928.

² RENE DE NANTES : *Histoire des Spirituels dans l'ordre des frères mineurs*, Maison St Roch, Couvin, 1909.

1) Entre la fin du XIX^e siècle et la fin des années 1920, on assiste aux premières redécouvertes de manuscrits concernant les Spirituels, aux premières éditions systématiques et aux premiers commentaires³. On pense ici aux contributions essentielles de Ehrle dans les ALKMA⁴, reprises par tout le monde, notamment pour ses éditions et pour sa richesse événementielle. On peut citer aussi le travail de Florovsky, qui édita le *De finibus paupertatis* de Hugues de Digne⁵ en 1912, même si celui-ci n'est pas un spirituel, mais seulement un précurseur.

2) Entre 1930 et 1960, l'historiographie concernant les Spirituels connaît un grand vide. C'est une période où l'on semble penser que l'œuvre énorme de Ehrle se suffit à elle-même.

Mais il faut faire une place particulière au grand travail d'érudition de R. Manselli à la fin de cette période et revenir sur son ouvrage culte, paru en Italie en 1959 : *Spirituali e beghini in Provenza*⁶. Par cet ouvrage magistral, Manselli entreprend de montrer l'héritage de la pensée d'Olivi qui subsiste chez les Spirituels et les béguins du Midi. De cette manière, Olivi apparaît alors comme le « chef spirituel » de ces communautés. C'est sans doute là la limite de ce livre, à bien des égards remarquable, il « calque » la pensée religieuse d'Olivi sur les Spirituels, sans tenir toujours compte du contexte fort changeant en cette fin de XIII^e et ce début de XIV^e siècle.

On peut relever aussi l'ouvrage de M. Lambert qui, s'il concerne l'ensemble de l'ordre franciscain, pose pour la première fois le problème sous l'angle de la pauvreté absolue⁷. Il consacre un chapitre à l'action menée par Jean XXII contre les Spirituels, et qui déboucha sur la condamnation de la doctrine de la pauvreté absolue. Lambert a bien montré tout au long de son livre comment cette doctrine avait été peu à peu acceptée par une part grandissante de l'ordre franciscain et pas seulement par les Spirituels. Il explique bien que par ses bulles répétées (qui transforment les désobéissants voire les « dissidents » en hérétiques) Jean XXII impose à l'ordre francis-

³ Même si le travail du grand historien des franciscains, Luc Wadding, avait permis d'exposer pour la première fois le problème des Spirituels de façon scientifique.

⁴ Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters, 1885 et suiv.

⁵ HUGUES DE DIGNE : *De finibus paupertatis*, éd. Florovsky, A.F.H, t.V, 1912.

⁶ MANSELLI, R.: *Spirituali e beghini in Provenza*, Istituto Storico Italiano, Studi storici, Rome, t. 1959, fasc.31-34.

⁷ LAMBERT, M. D.: *Franciscan poverty, the doctrine of the absolute poverty of christ and the apostles in the franciscan order 1210-1323*, S.P.C.K, Londres, 1961.

cain un changement de mentalités brutal. Par contre, il considère que ce sont le fanatisme et les extravagances des Spirituels qui ont obligés le pape à prendre ces décisions⁸. En ce qui nous concerne, c'est justement l'inverse qui s'est produit. Si l'Eglise a été, selon l'expression de M. Zerner, capable « d'inventer l'hérésie » au XIII^e siècle, notamment grâce à l'action des cisterciens, elle a pu aussi le faire ensuite au début du XIV^e siècle, lorsque Jean XXII donne à l'hérésie une définition juridique et non plus théologique. Désormais l'hérétique n'est plus celui qui « choisit » ou qui comprend les Ecritures autrement, mais celui qui désobéit au pape.

3) A partir de 1970 et jusque dans les années 1990, on assiste à la redécouverte du travail d'Ehrle, sa critique et son approfondissement. De plus, les historiens réagissent aux nouvelles problématiques de Manselli⁹. On retrouve ici, les premiers travaux de David Flood sur la première règle, son édition du commentaire de la règle par Hugues de Digne et son intérêt croissant pour Pierre Jean Olivi, relayé au même moment par les travaux de David Burr, qui fit d'Olivi, son sujet d'étude principal. Durant cette période se dégage un véritable courant de pensée, où ce sont les idées des différents auteurs franciscains qui intéressent le plus, alors que l'histoire événementielle, semblant une fois pour toutes établie, passe au second plan.

4) Depuis le début des années 1990, l'historiographie concernant les Spirituels connaît une nouvelle tendance. En effet, si l'on se penche encore beaucoup sur la spiritualité franciscaine¹⁰, un nouveau courant apparaît, dont le but est de publier des articles de fond concernant des points particuliers de la « question franciscaine ». Les contributions de Musto¹¹ sur le joachimisme franciscain à la cours de Naples ou de Backman¹² concernant les liens entre Arnaud de Villeneuve et les Spirituels de Sicile, font partie de ce nouveau courant. Mais surtout, le thème des Spirituels connaît depuis 1990, un certain renouvellement historiographique venu essentiellement d'Italie.

⁸ M. D. Lambert: *op. cit.*, pp. 244-245.

⁹ Voir *infra*.

¹⁰ Voir notamment BOURREAUX, A. : *Pour une histoire comparée du vœu*, CRH, 1996 et LAMBERTINI, R. : *Apologia e crescita dell'identità francescana*, Istituto storico, Rome, 1990.

¹¹ MUSTO, R.: « Franciscan joachimism at the court of Naples : a new appraisal », *A.E.H.*, 90 (1997), fasc.I-2, pp. 419-487.

¹² BACKMAN, C.-R.: « Arnau de Villanova and the franciscan Spirituals in Sicily », *Franciscan studies*, 50 (1990), pp. 3-31.

Ainsi des articles et des ouvrages ont été publiés dans le but de repenser l'approche qui avait été faite de certains Spirituels dans les thèses parues dans les années 1970¹³. On pense ici aux travaux de Accrocca¹⁴ ou de Gian Luca Potesta¹⁵ notamment.

On dira ici un mot de la contribution de Louisa A. Burnham au volume dirigé par Jacques Berlioz et consacré au Pays Cathare¹⁶. La courte synthèse de Burnham a le double avantage d'être présentée dans un ouvrage qui replace l'action des Spirituels et des béguins dans leur contexte régional (au côté d'autres expressions méridionales du christianisme) et d'exposer brillamment les thématiques de recherche les plus importantes sur le sujet, ainsi que les pistes qu'il reste à explorer. Ainsi, l'auteur rappelle l'importance qu'eut Olivi (Olieu !) dans l'élaboration de la doctrine de la pauvreté absolue chez les Spirituels. Elle réaffirme aussi le rôle joué par la persécution de Jean XXII dans la radicalisation des idées des Spirituels et des béguins, dans le cadre d'un scénario eschatologique. Enfin, elle rend compte de ses recherches actuelles concernant le milieu social des béguins et leurs protecteurs. Elle termine son étude par un questionnement qui concerne autant les béguins que les Spirituels: Qui sont-ils ? Qui les soutenaient ? Quels ont été les rapports avec les Spirituels d'autres pays (Catalogne, Majorque, Royaume de Sicile) ?

Enfin, en 2001 David Burr a publié le premier ouvrage de synthèse concernant l'ensemble des Spirituels, depuis l'ouvrage du père René de Nantes¹⁷. Dans cet ouvrage, D. Burr a le mérite de plonger au cœur du problème de la définition des Spirituels : la querelle sur la pauvreté. Des premiers zélanti de 1226, jusqu'aux Spirituels les plus radicaux des années 1330, l'auteur montre l'évolution de cette théorie, en lien avec le contexte changeant rapidement à cette époque. Pourtant, il apparaît que D. Burr continue à définir le groupe des Spirituels comme un parti. Sur ce point je suivrai plutôt R. Manselli, qui définissait le spiritualisme dans son ensemble, comme une prise de conscience (voir II). Enfin, D. Burr, grand spécialiste de Olivi depuis plus de 30 ans, regarde les Spirituels à travers ce qu'il connaît d'Olivi. De ce fait, il

¹³ Comme celle de AUW, L. von : *Angelo Clareno et les Spirituels italiens*, Rome, 1979.

¹⁴ ACCROCCA, F. : « Angelo Clareno : riflessioni e nuove ricerche », *Collectanea franciscana*, 62 (1992), fasc. I-2, pp. 311-332.

¹⁵ POTESTA, G.-L. : *Angelo Clareno, dai poveri eremiti ai fraticelli*, Istituto storico, Rome, 1990.

¹⁶ BERLIOZ, J. (dir.) : *Le Pays Cathare, Les religions médiévales et leurs expressions méridionales*, Seuil, Paris, Points Histoire, 2000.

¹⁷ BURR, D. : *The Spirituals Franciscans : from protest to persecution in the century after Saint Francis*, University Park, PA, The Pennsylvania State University Press, 2001.

« juge » en quelque sorte la pertinence de leurs nombreux emprunts (voir plus loin) à Olivi. Pour lui Olivi est le modèle du penseur du Moyen-Age, ceux qui s'inspirent de lui, ne peuvent l'avoir fait que maladroitement.

Pour conclure, on peut dire que l'historiographie du spiritualisme franciscain apparaît donc en plein renouveau. Actuellement, on recherche ce qui définit un Spirituel plutôt que d'établir une biographie détaillée de tel ou tel Spirituel.

II

Les Sources à disposition

Il faut rappeler avant tout comment s'organise la « nébuleuse du spiritualisme franciscain ». La question spirituelle se fonde sur l'interprétation à donner au message du fondateur François d'Assise : suivre la Règle ou suivre le Testament ? On peut considérer qu'il existe deux maillons importants dans la définition du spiritualisme franciscain : Hugues de Digne autour de 1250 et Pierre Jean Olivi vers 1270-1280. L'ossature de la pensée spirituelle se concentrera autour des écrits de Ubertain de Casale, Angelo Clareno, mais aussi Matthieu de Bouzigues. Pour avoir une vision la plus complète possible du spiritualisme franciscain, il faudrait intégrer les conceptions des béguins, monde extrêmement divers s'il en est, avec des confessions d'anonymes ou des opinions très tranchées comme celles de Na Prous Boneta par exemple.

On peut distinguer trois types de supports sur lesquels les Spirituels ont travaillé : les textes émanant des Spirituels eux-mêmes, ceux diffusés par l'Eglise romaine et la papauté, enfin les documents écrits par ceux qui peuvent être considérés, à des degrés divers, comme les précurseurs ou les modèles des Spirituels.

2.1. Les écrits des Spirituels

En tout premier lieu il convient d'étudier les œuvres laissées par les deux Spirituels les plus connus, Angelo Clareno et Ubertain de Casale, tant par leur personnalité, que par le rôle qu'ils ont joué dans l'histoire du mouvement et dans la querelle de la pauvreté. On n'énumèrera pas ici la totalité de leurs œuvres, mais seulement celles qui sont les plus représentatives de leur pensée et les plus utiles à la compréhension du spiritualisme franciscain.

a) Angelo Clareno apparaît tout d'abord comme un ascète rigoureux et solitaire, à l'image du *poverello* d'Assise à ses débuts lorsqu'il avait, avec quelques compagnons, fondé un ermitage. On retrouve chez Angelo la même humilité que chez François. Son humilité va jusqu'à vouloir rester anonyme. C'est seulement en 1334, qu'un fraticelle témoignera de ce que Angelo Clareno et Pierre de Fossombre sont la même personne. En fait, il prit le nom d'Angelo, à partir du moment où il devint « pauvre ermite du pape célestin ». Né vers 1255, d'origine humble, il exprime rapidement une passion pour la vie solitaire. Le plus surprenant, c'est son indifférence générale à l'égard de la vie politique de son temps. Il existe donc des Spirituels qui ne prennent pas partie de façon militante dans les débats de l'ordre franciscain. Angelo est le dernier grand Spirituel, avec lui s'éteint une génération fervente et originale, avec des hommes tels que Jean de l'Alverne, Jacopone da Todi ou Conrad d'Offida¹⁸. Angelo était un grand mystique et son objectif était simple : il voulait vivre selon l'idéal évangélique. Il n'a pas l'intelligence subtile d'Olivi, ni les élans passionnés d'Ubertin de Casale, il pratique un ascétisme rigoureux, afin de se tenir éloigné des tentations de l'orgueil, comme de celles de la chair. C'est l'un des meilleurs traducteurs de grec du XIV^e siècle, et il trouvera dans l'œuvre de Jean Climaque, la confirmation des vertus qu'il exalte, à savoir l'obéissance au supérieur et l'humilité totale¹⁹. Pourtant Angelo passa une grande partie de sa vie en prison, notamment entre 1279 et 1289, si on en croit une de ses lettres²⁰. En 1305, son procès se tient à Rome, où l'accusation est tenue par Martin de Casa Corbela, qui gardait rancune à Angelo de l'avoir chassé d'un ermitage pour conduite incorrecte²¹. Angelo ne sera plus inquiété, car il bénéficiera de la protection de Jacques Colonna. Entre 1305 et 1311, il intensifie ses relations avec les groupes de fraticelles de Marino, Riéti ou Rome. Il assume finalement la lourde responsabilité de chef des Spirituels, sur l'insistance de Jacques Colonna, après la mort de Liberato. Jusqu'à là Angelo n'avait rien commis de contraire à l'orthodoxie et à la légalité.

Entre 1311 et 1318, Angelo Clareno est en France aux côtés d'Ubertin de Casale, dont il fait l'éloge enthousiaste. Angelo seconde Ubertin dans la défense des Spirituels, ils sont unis par une même vénération pour Olivi, même si leur personnalité

¹⁸ AUW, L. von : *Angelo Clareno et les Spirituels italiens*, Rome, 1979, p. 253.

¹⁹ AUW, L. von : *Angelo Clareno et les Spirituels franciscains*, Lausanne, 1948, p. 31.

²⁰ Lettre 14.

²¹ AUW, L. von : *Angelo Clareno et les spirituels italiens*, pp. 79-80.

diffère totalement (voir 2). En 1318, son protecteur Jacques Colonna meurt en Avignon, alors Angelo repart pour l'Italie, où il meurt en 1337.

L'oeuvre la plus importante d'Angelo Clareno reste *l'Historia septem tribulationum*, qui est manifestement inspirée des *Fioretti* et qui doit beaucoup au joachimisme. La première tribulation commence du vivant de saint François, où celui-ci blâme l'installation luxueuse des frères à Bologne. Cette première tribulation ne relate pas une persécution mais la tendance de plus en plus hostile envers les partisans de la pauvreté. La deuxième tribulation commence avec la mort de saint François et dénonce l'âme de la persécution en la personne d'Elie de Crotone²². La troisième tribulation éclate sous Crescence de Iesi; durant celle-ci les frères abandonnent les ermitages pour s'installer dans les villes. L'austérité diminue et fait place au développement toujours plus important de la science dans l'ordre. Soixante douze *zelanti* décident de faire appel à Rome mais ils sont dispersés. La quatrième tribulation commence avec l'élection de Bonaventure, alors que celle de Jean de Parme au généralat avait rempli d'espérance les *zelanti*. Bonaventure fait détruire les anciennes légendes, persécute le joachimisme et juge Jean de Parme. La cinquième tribulation met en scène Pierre Jean Olivi. Angelo Clareno y décrit les persécutions subies par ses disciples. La sixième tribulation est annoncée par les débats d'Avignon et de Grosseau, elle attribue un rôle central à Ubertain de Casale. La fin de *l'Historia* est composée de prophéties concernant la fin des temps.

Le *Breviloquium super doctrina salutis ad par valos Christi*²³ est un traité destiné aux personnes pieuses qui, sans entrer au couvent, voulaient faire pénitence et mener une vie sainte. Ce traité s'adresse donc tout à fait aux béguins et leur donne des conseils pour mettre en pratique leur idéal²⁴. Ce traité est accompagné du *Preparantia*²⁵, qui est sans doute la conclusion d'une lettre qui ne nous est pas parvenue. Angelo a aussi défendue sa conception de l'observance de la règle franciscaine dans une lettre adressée à Alvaro Pélage²⁶.

²² Tout comme Ubertain de Casale.

²³ Bibliothèque saint Marc à Venise, édition par Mattioli, 1898.

²⁴ Tout comme les oeuvres d'Arnaud de Villeneuve.

²⁵ AUW, L. von : *AC et les Spirituels italiens*, p.16.

²⁶ CLARENO, Angelo: *Epistola responsiva fr. Angelo contra fr. Alvarum Pelagium de regula fratrum minorum observanda*, éd. V. Doucet, A.F.H, 39, 1946.

b) Ubertin de Casale semble très différent d'Angelo. Autant le premier était austère et réservé, autant Ubertin apparaît comme un polémiste passionné et intransigeant. Il est le franciscain qui représenta sans doute le mieux cette mentalité spirituelle « extrême »²⁷, car sa vie fut un combat pour l'idéal franciscain qui était le sien et dont il se disait l'authentique héritier. Né vers 1259, il intègre l'ordre franciscain vers 1273, il a des pratiques extrêmement pieuses jusqu'à son voyage à Paris en 1289, où il oublie ses habitudes dévotes. De retour en Italie en 1298, il sera lecteur à Florence pendant quatre ans, puis il prêche contre la secte du Libre Esprit à Pérouse, il fait preuve d'une propagande spirituelle intense, ce qui lui vaut d'être relégué sur le mont Alverne pour silence en 1304. C'est ce moment qu'il choisit pour rédiger son *Arbor vitae*²⁸, dans lequel il affirme avec force et fougue son amour farouche pour le Christ, la sainte Vierge et le *poverello*, en même temps que sa haine de la décadence universelle et son espérance dans l'avènement du saint Esprit. En 1307, il quitte l'Alverne et reprend la tête du mouvement rigoriste en Italie, ce qui l'amène en Avignon en 1309, où il dénonce le genre de vie de la Communauté comme entraînant la destruction de la règle franciscaine. Son influence augmente dans l'ordre franciscain, jusqu'au début du pontificat de Jean XXII. Il bénéficie de la protection du cardinal Orsini, ce qui lui permet de parcourir la Toscane et de visiter les rigoristes dans leurs ermitages. Il défend magistralement la mémoire de Pierre Jean Olivi lors du concile de Vienne. A partir de 1317, Ubertin est placé dans l'ordre bénédictin par la bulle *Verbum attendentes*, mais il reste à la curie romaine où il a encore une grande influence. En 1325, sous l'influence de la Communauté, le pape impose son procès; Ubertin fuit Avignon et trouve refuge chez Louis de Bavière, alors en lutte avec Jean XXII. Il aurait pris une part importante avec Marsile de Padoue à la rédaction du violent réquisitoire prononcé par Louis de Bavière contre Jean XXII, le 18 avril 1328. Comme Dante, Ubertin de Casale apparaît comme passionné par la vie politique de son temps, ce qui le différencie déjà nettement du détachement d'Angelo Clareno. Ce dernier a exalté Ubertin comme le chevalier sans peur et sans reproche des Spirituels²⁹. L'*Arbor vitae* permet de saisir sur le vif, la mentalité très particulière des Spirituels. Cette œuvre représente en effet, un « acte de foi enthousiaste en l'idéal évangélique et fran-

²⁷ CALLAEY, F.: *Etude sur Ubertin de Casale*, Louvain, 1911, p. V.

²⁸ Rédigé entre le 9 mars et le 28 septembre 1305.

²⁹ AUW, L. von : *A.C et les Spirituels italiens*, p. 90.

ciscain »³⁰. C'est un ouvrage qui prend partie, où Ubertin tend à devenir plus franciscain que François et plus catholique que le pape. Ubertin y expose la vie et la passion du Seigneur, mais aussi ses vues sur la situation de l'ordre franciscain et sur le processus de son relâchement. Il y dénonce aussi les abus du clergé régulier. Il donne des détails sur sa formation mystique qui donnent la clef de toute sa conduite.

L'*Arbor vitae* est composé de cinq livres³¹. Le premier est la racine de l'arbre qui contemple Jésus depuis sa génération éternelle par le Père jusqu'à sa nativité. Puis vient le tronc de l'arbre, qui commence avec la circoncision du Sauveur et finit à la manifestation publique de sa mission. Les rameaux de l'arbre s'étendent depuis saint Jean-Baptiste jusqu'à l'entrée triomphale dans Jérusalem. Le quatrième livre poursuit l'histoire de Jésus jusqu'à l'assomption de la Vierge. Enfin, on accède aux fruits multiples de l'arbre sacré, c'est-à-dire aux fidèles délaissant l'Eglise idolâtre pour s'attacher de nouveau à l'arbre de vie et à l'union éternelle de l'Humanité béatifiée avec le Rédempteur. L'*Arbor vitae* se termine aussi par une explication littérale de l'Apocalypse, empruntée à Olivi. Dès la première ligne, Ubertin se dit inspiré par le Christ lui-même, il a une foi robuste dans l'intervention divine. Il rédige sans réflexion préalable, il n'est que l'instrument de Dieu³². On retrouve les problèmes conjoncturels à l'ordre franciscain surtout dans les huit premiers chapitres du cinquième livre : composition de la règle, relâchement introduit par frère Elie, abdication de Célestin V, papes illégitimes.... Sa doctrine sur la décadence de l'Eglise et sur sa restauration spirituelle ne fut jamais inquiétée, au contraire de ses rêveries joachimites et de son rigorisme outrancier. Dans son œuvre, se côtoient des violences de langage, des témérités doctrinales et des pages édifiantes de méditation sur la vie et la passion de Jésus³³.

Malgré quelques passages hétérodoxes et un ton souvent injurieux, Ubertin n'est ni un mécréant, ni un excentrique. L'amour qu'il porte au Christ et à François et son attachement farouche à l'Eglise et à la règle franciscaine, plaident en faveur de sa bonne foi. Sa violence de langage ne doit pas surprendre. En effet, celui qui criait le plus fort contre la décadence de l'Eglise était réputé être le plus saint³⁴. Ubertin appa-

³⁰ CALLAEY, F. : « Les idées mystico-politiques d'un franciscain spirituel », *Revue d'histoire ecclésiastique*, t.II, n°3-4, pp. 726-727.

³¹ CALLAEY, F. : *Etude sur Ude*, p. 63.

³² On a pu constater la même attitude chez Douceline de Digne et Na Prous Boneta.

³³ CALLAEY, F. : « Influence et diffusion... », p. 533.

³⁴ CALLAEY, F. : « Idées mystico-politiques », pp. 719-721.

raît donc comme un polémiste passionné. Il est prêt à se flageller pour rien, mais aussi à se dire prophète inspiré par Dieu à la moindre poussée de grâce. Ce mysticisme austère d'Ubertin de Casale contraste étrangement avec le joyeux optimisme de François, qui lui n'était pas obsédé par l'image pessimiste de la dégradation universelle. Pour le *poverello* d'Assise rien n'est méprisable, puisque la nature est l'œuvre d'un Dieu bon³⁵. On peut d'ores et déjà remarquer que les Spirituels, si attachés à François soient-ils, ont complètement occulté la joie franciscaine des vertus pour parvenir à la perfection évangélique. C'est déjà un élément qui montre qu'ils ont subis, eux aussi, le processus de cléricisation de l'ordre et qu'ils en acceptent certains aspects.

Un autre écrit d'Ubertin, la *Responsio*³⁶, dévoile l'orientation des esprits dans l'ordre franciscain au début du XIV^e siècle. Ubertin entend y plaider la cause de la réforme de l'ordre franciscain. Cet ordre a été fondé selon lui « sur la très haute pauvreté, sur la plus innocente simplicité ». Ubertin dénonce les abus, cherche les causes du relâchement et propose des remèdes. Ubertin est donc un polémiste passionné par les problèmes de son temps, le défenseur acharné d'un idéal centré sur la haute pauvreté.

2.2. *Les textes de l'Eglise et de la papauté*

Les textes diffusés par l'Eglise et la papauté nous permettent d'appréhender la façon dont fut vécu par celle-ci les prises de positions des Spirituels, en matière de pauvreté absolue. L'Eglise cherche à assurer un développement cohérent de l'ordre franciscain, en pleine expansion au XIII^e siècle. Il faut donc que la règle devienne applicable par tous les frères et que ceux-ci ne mettent pas en danger leur vie et donc leur apostolat. C'est pour ces raisons qu'entre 1230 et 1310 les papes, qu'ils soient favorables ou non aux franciscains, voulurent, à des degrés divers, unifier la pratique de la pauvreté franciscaine. Au début du quatorzième siècle, Jean XXII donna un sens juridique très prononcé à la querelle de la pauvreté, en faisant un délit de désobéissance à l'égard de la papauté. Parallèlement à cette évolution, il existe deux types de documents qui évoquent les Spirituels : les bulles pontificales³⁷ et les enquêtes des inquisiteurs. A la lecture de ces dernières on s'aperçoit que la désobéissance est rapidement associée à l'hérésie, qui n'est ici considérée que comme une qualification juri-

³⁵ CALLAEY, F. : *Etude sur Ude*, p. 96.

³⁶ Editée par Ehrle d'après le codex c.v.19 de la bibliothèque de l'université de Bâle.

³⁷ Voir *Bullarium franciscanum*, éd. J. Sbarelea, Rome, 1759.

dique, ce qu'elle n'est pas seulement, bien entendu. Bernard Gui, dans son manuel de l'Inquisiteur³⁸ évoque plus souvent les béguins que les Spirituels, ne trouvant dans ces derniers que des initiateurs. Par contre, Bertrand de Tours et Michel de Césène ont réellement traqué puis interrogés des Spirituels, le premier en Aquitaine³⁹, le second à Narbone et à Béziers⁴⁰.

2.3. Influences et modèles pour les Spirituels

On peut considérer que les influences subies par les Spirituels, sont le résultat de la conjonction de deux mouvements différents. Elles sont dues tout d'abord au développement des thèmes franciscains traditionnels dans un contexte où la réflexion sur l'Eglise est devenue très importante. D'autre part, la pensée des Spirituels est influencée par le joachimisme, revu par Olivi, et qui se concrétise par l'espoir prochain d'une rénovation spirituelle de l'Eglise⁴¹. On peut distinguer trois types de documents différents, celle des auteurs franciscains, celle des Ecritures et des Pères de l'Eglise et celle des grands penseurs du Moyen-Age.

a) Il existe d'abord chez les Spirituels une volonté de retour à l'âge d'or du franciscanisme primitif. La première influence commune à Angelo Clareno et Ubertain de Casale est donc frère Léon⁴², un des premiers compagnons de saint François. Angelo a eu pour maître frère Jean qui avait été *socius* d'Egide; il a connu aussi frère Jacques de Massa⁴³, tous membres de cette première génération franciscaine enthousiaste et héroïque. Si Angelo se réfère au « bon temps » de frère Léon c'est pour exalter avec nostalgie la sensibilité joyeuse de la première fraternité, qui n'était pas encore un ordre rigide. En ayant recours à frère Léon, les motifs de Ubertain de Casale sont différents. Son objectif est d'ordre politique, car il veut établir que l'ordre a dévié de la direction imposée par son fondateur. Les feuillets de frère Léon montrent, selon Ubertain, la volonté de saint François en matière d'observance et le relâchement s'effectuant

³⁸ GUI, Bernard : *Manuel de l'Inquisiteur*, éd. G. Mollat, Belles Lettres, 1964.

³⁹ TOURS, Bertrand de : *Processus contra Spirituales Aquitaniae*, éd. L. Oliger, A.F.H, I6 (1923), pp. 322-355.

⁴⁰ CESENE, Michel de : *Interrogatoires des Spirituels désobéissants de Narbone et Béziers*, éd. R. Manselli dans *Spirituels et béguins du Midi*, Privat, Toulouse, 1989.

⁴¹ PAUL, J. : « Les Spirituels, l'Eglise et... », p. 262. En ce qui concerne le joachimisme voir III.

⁴² Mort en 1271.

⁴³ AUW, L. von : *AC et les Spirituels italiens*, pp. 8-9.

malgré ses efforts pour l'enrayer⁴⁴. On peut enfin remarquer que les confrères préférés de frère Léon sont Jean de Parme et Conrad d'Offida. Le premier fut ministre général de l'ordre avant Bonaventure, il était favorable aux *zelanti* et pratiquait le joachimisme qu'il enseigna certainement à Hugues de Digne. Le second est un des Spirituels les plus connus en cette fin de XIII^e siècle. Même si cela peut sembler paradoxal, il est intéressant de remarquer que Ubertin de Casale s'est nettement inspiré de l'œuvre de Bonaventure. Ubertin n'apprécie guère la *Legenda Major* de Bonaventure, car, pour lui, c'est une version officielle, de compromis, totalement épurée du message primitif du *poverello* d'Assise. De plus, Ubertin de Casale considère presque le nouveau ministre général comme un usurpateur, puisqu'il avait obtenu la démission de son prédécesseur, Jean de Parme, par des pressions importantes. Cependant, il n'en reste pas moins que l'*Arbor Vitae* emprunte beaucoup au *Lignum vitae* de Bonaventure⁴⁵. Cet opuscule décrit en effet, la vie du Christ selon des chapitres très brefs. Ubertin s'en est inspiré pour l'idée maîtresse de son ouvrage (vie, passion et glorification de Jésus), ainsi que pour le plan de la partie édifiante du livre.

En ce qui concerne Angelo Clareno, on peut noter la parenté évidente qui existe entre son oeuvre majeure, l'*Historia septem tribulationum et les Fioretti*⁴⁶. On y retrouve en effet les mêmes noms, les mêmes personnages tels que Lucido, Iacopo de Massa, Conrad d'Offida et son ami Pietro de Monticelli. Angelo prend ses personnages comme étant bien réels et non comme faisant partie d'une légende. C'est donc là un élément de plus pour considérer l'*Historia* comme une source historique⁴⁷ pour comprendre tous les enjeux de la « question spirituelle ». Il existe d'ailleurs une page commune aux deux oeuvres. Elle concerne la vision du pieux laïc Iacopo de Massa concernant le jugement de Jean de Parme par saint Bonaventure. On estime généralement que l'original provient de l'*Historia* et que l'épisode aurait été repris dans les *Fioretti*⁴⁸.

On prendra un dernier exemple pour démontrer l'importance des réseaux d'informations dans la « nébuleuse du spiritualisme franciscain ». En effet, en prenant une nouvelle fois le cas de Angelo Clareno, on s'aperçoit qu'il est au centre de cette

⁴⁴ CALLAEY, F. : « Les idées mystico-politiques d'un franciscain spirituel », Revue d'histoire ecclésiastique, t.II, n°3-4, p. 697.

⁴⁵ CALLAEY, F. : « Idées mystico-politiques », p. 499.

⁴⁶ Ecrits entre 1322 et 1396.

⁴⁷ Même s'il faudra l'analyser avec prudence et discernement.

⁴⁸ AUW, L. von : « A propos d'Angelo Clareno », p. 208.

nébuleuse, c'est-à-dire qu'il s'inspire d'autres auteurs et qu'il est à la fois une source d'inspiration pour d'autres. On retrouve plusieurs thèmes communs à Angelo Clareno dans les livres ascétiques d'Arnaud de Villeneuve⁴⁹. Le *De virginitate et matrimonio* notamment reprend les idées d'Olivi⁵⁰ sur la forme ascétique que doit avoir la vie maritale. Chez Arnaud comme chez Angelo, on retrouve ce même ascétisme évangélique⁵¹, c'est-à-dire l'imitation du Christ et des Apôtres comme étant un signe de l'élection lors du Jugement Dernier. Il reste à déterminer dans quelle mesure Angelo Clareno a pu prendre connaissance de l'œuvre d'Arnaud de Villeneuve. Angelo insère les Spirituels dans la théologie de l'histoire joachimite. Pour lui, les Spirituels succèdent au Christ dans l'âge de l'Esprit, comme le Christ a succédé à Moïse dans l'âge du Fils.

b) Un deuxième élément moteur de la pensée des Spirituels est incontestablement l'utilisation de la Bible à des fins joachimites, même si l'étude approfondie des textes devra également déterminer quelle place occupent l'Ancien et le Nouveau Testament dans la pensée des Spirituels. L'Évangile aura une part importante du fait même de l'objectif des Spirituels, qui est d'atteindre la perfection évangélique en suivant le modèle du Christ et des Apôtres et en pratiquant la pauvreté absolue. Mais l'Ancien Testament aura aussi sa place, en tant que base du joachimisme avec notamment les livres prophétiques comme Isaïe, Jérémie ou Daniel. Pour chaque auteur, il reste à établir une typologie des sources bibliques et patristiques.

Ainsi, en ce qui concerne François et les citations bibliques, on peut noter que le livre auquel il fait le plus souvent référence est l'Évangile selon saint Jean⁵². François d'Assise a souvent privilégié les images johanniques telles que l'agneau, le bon pasteur ou le serviteur qui lave les pieds. Saint Jean est mentionné dans la Règle⁵³ avant saint Pierre et Jean Baptiste. De même, Hugues de Digne cite saint Paul onze fois au cours de sa *Disputatio*, Luc et Matthieu six fois. On retrouvera cette prédominance de saint Paul chez Ubertain de Casale, ainsi que de nombreuses citations des Actes des Apôtres⁵⁴. En ce qui concerne l'Ancien Testament, Ubertain cite souvent Jérémie et Job,

⁴⁹ Qui n'était pas franciscain, mais qui a été très proche des Spirituels et des béguins.

⁵⁰ Auxquelles adhèrent Angelo Clareno. A propos de l'influence de Olivi sur la pensée des Spirituels.

⁵¹ MUSTO, R.: « Franciscan joachimism at the court of Naples 1309-1345 », *A.F.H.*, 90 (1997), I-2, p. 437.

⁵² DESBONNESTES, T. ; VORREUX, D. : *Saint François documents*, p. 32.

⁵³ I Reg. 23.

⁵⁴ CALLAEY, F. : « Idées mystico-politiques », p. 500.

ce qui a sans doute un lien avec son joachimisme. Il en est sans doute de même pour saint Paul qui tient une place importante dans le schéma de pensée joachimite⁵⁵.

Pour ce qui est des sources patristiques, on peut tout d'abord noter l'influence de l'Église d'Orient chez Angelo Clareno. Angelo, un des meilleurs traducteurs de grec de son temps, fit en outre de nombreux séjours d'exil en Grèce avec ses compagnons⁵⁶. Le monachisme byzantin qui encourageait une certaine liberté spirituelle, a dû paraître merveilleux à ce groupe de persécutés passant sans cesse de la prison à l'exil⁵⁷. L'*Expositio* d'Angelo révèle une grande connaissance de la littérature grecque chrétienne avec des auteurs tels que Jean Climaque, Jean Chrysostome, Basile ou Macaire. Angelo cite Basile pour authentifier l'idéal franciscain et pour justifier l'évangélisme et le renoncement total. Ubertain de Casale cite lui aussi Chrysostome et Basile, mais il introduit aussi Jérôme et Hilaire de Poitiers⁵⁸.

c) Il faudrait aussi relever l'influence qu'ont pu avoir les différents penseurs du Moyen-Âge. En ce qui concerne les Spirituels, il va sans dire que Joachim de Flore et sa théologie de l'Histoire sont au centre de leurs sources. Si on verra plus loin l'influence que le joachimisme a pu avoir sur l'eschatologie des Spirituels⁵⁹, on peut d'ores et déjà remarquer qu'à l'exemple de Ubertain de Casale, les Spirituels n'ont pas utilisé Joachim directement, mais par le biais des interprétations d'Olivi. En effet, si au milieu du XIII^e siècle, les premiers joachimites semblent avoir travaillé sur les textes de l'abbé de Flore, comme Jean de Parme par exemple⁶⁰, Pierre Jean Olivi représente le maillon franciscain qui semble avoir « digéré » le message joachimite de façon franciscaine. Il faut aussi remarquer les grandes ressemblances qui existent entre la *Divine Comédie* de Dante et l'*Arbor Vitae* de Ubertain de Casale⁶¹. Ici c'est l'œuvre de Ubertain qui a été prise pour modèle. Dante et Ubertain se sont connus, dans la *Divine comédie* : Dante reproche à Ubertain, par la bouche de Bonaventure, sa sévérité excessi-

⁵⁵ Cet élément devra être analysé avec soin.

⁵⁶ Vers 1300 Liberato et les siens furent expulsés de la Grèce franque et trouvèrent refuge en Thessalie.

⁵⁷ AUW, L. von : « A propos d'Angelo Clareno », *Chi erantogli spirituali*, Societa internazionale di studi francescani, p. 218.

⁵⁸ CALLAEY, F. : « Idées mystico-politiques... », p. 500.

⁵⁹ Voir III.

⁶⁰ Hugues de Digne ayant été initié par ce dernier, il est peu probable qu'il ait consulté les manuscrits de l'abbé de Flore.

⁶¹ CALLAEY, F. : *Etude sur UdC*, p. 13.

ve et trouve qu'il ne représente pas l'idéal franciscain⁶². Mais tous deux chantèrent les noces mystiques de saint François avec la pauvreté⁶³. Finalement, on peut dire que Dante a lu et mis à profit l'œuvre de Ubertain de Casale.

Les références à saint Bernard de Clairvaux sont très fréquentes dans les écrits des Spirituels⁶⁴. En effet, dans ses considérations ascétiques, Ubertain de Casale s'appuie beaucoup sur les textes de saint Bernard⁶⁵. Ce qui est étonnant, c'est que lorsqu'il évoque le problème des habits à larges manches de la communauté, il se réfère à saint Bernard et non à saint François⁶⁶. On retrouve cet attachement à saint Bernard chez Hugues de Digne⁶⁷, lorsqu'il évoque les problèmes liés aux vêtements et aux édifices somptueux. Il existe certainement une filiation de ces idées entre Hugues et Ubertain, car on a montré ailleurs que Ubertain avait recopié et s'était approprié des passages entiers de l'œuvre de Hugues de Digne⁶⁸.

Olivi est un maillon important de la « question franciscaine ». S'il semble raisonnable de se ranger à l'opinion de D. Flood, pour dénier à Olivi le qualificatif de Spirituel, il n'en reste pas moins que son œuvre est la pierre angulaire de l'argumentation des Spirituels. Il existe une radicalisation très nette chez les rigoristes entre la génération d'Olivi et la suivante. Ceci s'explique sans doute par l'action de Jean XXII durant cette période, où les écrits d'Olivi sont condamnés, ainsi que les théoriciens de l'Apocalypse et les adeptes de la pauvreté évangélique. Cette radicalisation se traduit concrètement par une persécution généralisée des Spirituels et des béguins; selon Bernard Gui, des béguins furent brûlés dès 1317 à Toulouse⁶⁹.

⁶² Pas plus que Matthieu d'Acquasparta d'ailleurs. *Paradis*, chant XII, verset 124.

⁶³ *Paradis*, chant XI, verset 43 sq. et *Arbor vitae*, livre V, chap. III.

⁶⁴ Voir plus loin sur l'héritage monastique de la pensée des Spirituels.

⁶⁵ CALLAEY, F. : *Etude sur Ude*, pp. 67-83.

⁶⁶ Même s'il utilise la vita II de Celano pour évoquer le relâchement des frères, illustré selon lui par frère Elie.

⁶⁷ Qui le cite cinq fois dans sa *Disputatio*, contre seulement deux citations de saint François. Je renvoie ici à ma Maîtrise : *Evolution de la notion de pauvreté franciscaine au XIIIe siècle, à travers la vie et l'œuvre de frère Hugues de Digne*, mémoire dactylographié réalisé sous la direction de M. AURELL, Université de Poitiers, 1995.

⁶⁸ Voir III.

⁶⁹ CAZENAVE, A. : « La pénitence et le pardon chez les Spirituels franciscains du Languedoc », *107^{ème} congrès des sociétés savantes*, Brest, 1982, t. I, p. 438.

Lors du chapitre général de Paris, le 25 mai 1292, Olivi est considéré comme l'artisan principal de tous les troubles et comme chef de la réforme. Après sa mort, le 14 mars 1298, un véritable culte se développa autour de son tombeau à Narbonne. On dispose d'un témoignage qui rapporte que : « *Frère Olivi est notre père, il est saint sans être canonisé, il n'est point besoin qu'il le fût par les hommes, car Dieu l'avait canonisé durant sa vie et après sa mort* »⁷⁰. Mais l'offensive contre ses écrits n'était pas terminée et en 1319 le chapitre général de Marseille examina l'ensemble de son œuvre avant d'en interdire la lecture aux frères. Enfin, d'après le témoignage de Bernard Gui, il apparaît que Jean XXII condamna les *Apostilles* d'Olivi, le 8 février 1326. C'était là sa dernière œuvre et ce fut la seule à être expressément condamnée par l'Église. Ce qu'il faut comprendre, c'est que les Spirituels, comme les béguins, ne s'approprièrent pas la totalité du message d'Olivi, mais seulement les éléments qui les confirmaient dans leur interprétation du schéma apocalyptique dans lequel ils s'étaient insérés. Vers 1330, il est impossible d'identifier les disciples d'Olivi à un seul et unique groupe « radical » ou « spirituel »⁷¹. Les choses sont nettement moins tranchées et beaucoup plus diffuses.

L'influence supposée d'Olivi sur les Spirituels et les béguins concerne trois domaines différents : la conception du pouvoir pontifical, la théologie de l'Église et son histoire, et enfin l'identité entre la perfection évangélique et la pratique rigoureuse de la règle franciscaine⁷². On dénombre deux tendances majeures chez les disciples d'Olivi⁷³. D'une part, certains élevèrent leur idole au rang d'une figure de l'Apocalypse; toute condamnation de sa doctrine serait alors interprétée comme un signe eschatologique de la grande tribulation⁷⁴. D'autre part, il existe une tendance plus sobre qui se base sur la défense de son orthodoxie et de ses qualités. On fait d'Olivi un homme intelligent et faillible et non le héros d'un culte. Ce sera là l'attitude des représentants des Spirituels, notamment Ubertain de Casale, au concile de Vienne. C'est Olivi qui initia Ubertain de Casale aux subtilités joachimites, sûrement lors de leur rencontre à Florence. Dans son *Arbor vitae*⁷⁵, Ubertain prend les *Apostilles* d'Olivi sur l'Apocalypse comme source. Les caractéristiques des sept périodes de l'Église dépen-

⁷⁰ A.L.K.G., III, p. 442

⁷¹ BURR, D. : *Histoire de P. Olivi*, p. 262.

⁷² PAUL, J. : « Les Spirituels, l'Église et la papauté. », *Chi eranogli spirituali*, Societa internazionale di studi francescani, 1976, p. 239.

⁷³ BURR, D. : *Histoire de P. Olivi*, pp. 211-212.

⁷⁴ Sans être caricatural, on peut noter que c'est là plutôt l'attitude de nombreux béguins que des Spirituels.

⁷⁵ Surtout dans le livre V.

dent de celles des *Apostilles*. Ubertin à recours à Olivi comme à un guide expérimenté qui le mène à travers le labyrinthe obscur des prophéties de Joachim. Ubertin a donc souvent pris la défense de la mémoire d'Olivi. Ainsi, il jugea odieux l'ordre « de faire périr toutes les oeuvres posthumes d'Olivi, en raison de quelques passages prétendus scandaleux de certains écrits »⁷⁶. Il ira même plus loin en considérant que « c'est parce qu'Olivi a donné une explication claire et précise de la règle, qu'ils ont voulu faire disparaître tous ses écrits »⁷⁷.

Angelo Clareno découvre Olivi à sa sortie de prison en 1290, ce dernier deviendra son maître. Vers la fin de sa vie, en 1335, alors que la cause d'Olivi est perdue depuis longtemps, Angelo Clareno continue de voir en lui l'interprète fidèle, le héraut de saint François. Il ira jusqu'à lui donner le titre de saint. Il n'y a pas de citations textuelles d'Olivi dans les lettres d'Angelo, mais il existe de nombreux points communs dans l'argumentation, notamment entre la lettre 37 d'Angelo (1328) et la lettre aux fils de Charles II d'Olivi (1295)⁷⁸.

Pour revenir aux domaines dans lesquels Olivi aurait influencé les Spirituels⁷⁹, il faut préciser qu'Olivi n'a jamais enseigné à quiconque les erreurs que l'on reproche aux Spirituels⁸⁰. Mais quelques lacunes dans ses oeuvres, sorties de leur contexte, peuvent se révéler dangereuses. On peut dire que ce qui fit le plus de tort à Olivi, ce sont ses nombreux raisonnements par l'absurde, si faciles à détourner de leur sens initial. La filiation entre Olivi et les Spirituels et les béguins est donc subtile, puisque ces derniers n'avaient pas conscience de dénaturer l'enseignement de leur maître. Pour comprendre cette filiation idéologique et son interprétation, il faut prendre en compte le contexte historique et politique que représente le pontificat de Jean XXII et sa politique de persécution des Spirituels. La théologie de l'histoire proposée par Olivi est totalement opposée à celle de Jean XXII. C'est là que se trouvent les origines de la radicalisation du message des Spirituels. On peut d'ailleurs se demander si le *Commentaire de l'Apocalypse* d'Olivi aurait été condamné, s'il n'avait pas servi de support intellectuel à la révolte des Spirituels et des béguins ?⁸¹

⁷⁶ A.L.K.G, III, p. 447 et 388.

⁷⁷ A.L.K.G, III, p. 193.

⁷⁸ MUSTO, R.: « Franciscan joachimism at Naples », p. 440.

⁷⁹ La conception du pouvoir pontifical, la théologie de l'histoire de l'Eglise et la perfection évangélique.

⁸⁰ PAUL, J. : « Les Spirituels, l'Eglise et la papauté », p. 253.

⁸¹ BURR, D. : *Histoire de P. Olivi*, p. 271.

III

Nouvelles perspectives de recherche⁸²

Il n'existe pas de travaux de synthèse sur les Spirituels et leur conception de la pauvreté, aucune étude qui ne compare les points communs, ou les différences en terme de pauvreté franciscaine, aucun ouvrage donc qui ne tienne compte des contextes et des personnalités différents des Spirituels. *L'Histoire des Spirituels*⁸³ du père René de Nantes, de 1909, ne répond aucunement à cette double problématique et il reste très événementiel et d'un parti pris en faveur des Spirituels, quelque peu « romantique ». Le livre de David Burr, de 2001, est très précieux, rappelons-le car il explique les tenants et les aboutissants de la querelle de la pauvreté franciscaine, entre Spirituels et membres de la Communauté.

3.1. *Temporalité et espace : vers une définition du Spirituel ?*

Les origines de la « question franciscaine » résident essentiellement dans le conflit existant entre partisans de la mitigation de la règle et ceux qui veulent observer la règle littéralement et spirituellement comme les y invitent le *Testament* de François d'Assise. Je prend donc en considération un grand XIII^e siècle se terminant dans les années 1330 avec la querelle concernant la pauvreté et l'action du pape Jean XXII.

L'espace d'étude considéré est l'arc méditerranéen qui englobe d'ouest en est : la Catalogne, le Languedoc, la Provence, l'Italie et la Sicile. Si le spiritualisme franciscain s'est développé dans cette aire géographique, ce n'est pas un hasard. En effet, cette région fut une des plus dynamiques de la Chrétienté sur le plan de la religiosité et de la spiritualité aux XII^e et XIII^e siècles. C'est l'Italie qui a connu la naissance et les premières diffusions du message du *poverello* d'Assise. Mais c'est ce grand Midi qui connu aussi plusieurs mouvements qui cherchaient à revenir à la pureté de l'Eglise primitive et au message initial du Christ; cathares, vaudois, humiliés, font partie intégrante de ces groupes qui cherchent à obtenir le salut par une pratique d'un christianisme plus dépouillé⁸⁴, davantage centré sur le renoncement aux biens terrestres. Si

⁸² Les thèmes suivants sont à la base de mes recherches actuelles dans le cadre de ma thèse de doctorat.

⁸³ R. de Nantes, op. cit.

⁸⁴ Ces groupes refusent en fait, la féodalisation de l'Eglise romaine.

j'aborde le problème de la pauvreté franciscaine pour les Spirituels, c'est qu'en fait ceux-ci se définissent exclusivement par rapport à celle-ci. C'est là toute la problématique des études récentes⁸⁵ : ce sont les conceptions des Spirituels en matière de pauvreté qui permettront de les définir. Il ne s'agit en aucun cas de faire un inventaire des idées communes aux Spirituels, pour établir un modèle, un « portrait robot » du Spirituel aux XIII^e-XIV^e siècles

En fait, ce travail vise à déterminer ce qu'est un Spirituel, et comment l'on conçoit la pauvreté franciscaine dans cet état d'esprit.

Le terme « spirituel » est dérivé du mot latin *spiritualis*, utilisé au XIII^e siècle⁸⁶ pour qualifier un homme de grande piété. Ce terme est ensuite assimilé au courant rigoriste de l'ordre franciscain après la mort de François. René de Nantes⁸⁷ confond donc *zelanti* des années 1230-1240 et Spirituels de la fin du siècle. Pour lui, l'origine des Spirituels est contemporaine des débuts de l'ordre franciscain, alors que pour Ehrle ce parti existait déjà en 1241. On peut d'ores et déjà remarquer que dans ces deux cas, les Spirituels sont définis « politiquement », comme formant un parti reconnu et homogène.

Au risque d'être réducteur, il faut préciser d'emblée qu'un Spirituel c'est avant tout un franciscain rigoriste. Cette précision s'avère utile lorsque l'on connaît la nébuleuse complexe qui gravite autour du mouvement des Spirituels. Cette rigueur dans l'observance de la pauvreté fonde le Spirituel mais n'est pas suffisante. En effet, la dimension chronologique intervient alors pour distinguer *zelanti* et Spirituels. Si la base de contestation est la même, je considère que les Spirituels en représentent une phase beaucoup plus radicale. A partir de 1226, l'ordre franciscain se déchire entre *zelanti* et conventuels à propos de l'obéissance à la règle et au *Testament* de François; mais l'apparition des Spirituels ne correspondrait qu'au moment où la communauté, aidée par la papauté, se met à persécuter les *zelanti*. Ce postulat accepté, l'apparition des premiers groupes de Spirituels est rejetée aux alentours des années 1270, avec des personnages tels que Thomas de Tolentino (mort en 1321 en martyr près de

⁸⁵ C'est du moins le sens de ma démarche. Je me permets de renvoyer ici à mon D.E.A : La pauvreté franciscaine selon les Spirituels (1230-1320) : héritages, composantes, évolutions, mémoire dactylographié réalisé sous la direction de M. AURELL, Université de Poitiers, 1999.

⁸⁶ Notamment par Thomas de Celano et Salimbene.

⁸⁷ NANTES, R. de : *Histoire des Spirituels*, p. 294, n. 1.

Bombay), Pierre de Macerata⁸⁸ ou encore Raymond de Trasmondo. On leur retira l'habit franciscain et on les tint reclus dans des ermitages⁸⁹. Ce serait donc la persécution concrète qui aurait fait naître les Spirituels. En octobre 1309, lors du rassemblement de Grosseau, les deux « partis » de l'ordre devaient évoquer la persécution des Spirituels par la Communauté, sous l'autorité de Clément V. En 1311 un document officiel fait état de la condamnation de plus de trois cents religieux à la prison perpétuelle, à la privation de confession et de sépulture ou à l'exil⁹⁰. Cette persécution sera elle-même à l'origine d'une nouvelle radicalisation du message des Spirituels, puisqu'elle poussera davantage ces franciscains à s'insérer dans un schéma apocalyptique du monde, centré sur les grilles d'analyses joachimites et sur les interprétations de Pierre Jean Olivi. Ainsi, le cadre chronologique se resserre et l'apogée de l'action des Spirituels se situe alors au début du XIV^e siècle, au moment du pontificat de Jean XXII. Ce dernier réprova tous les « marginaux » de l'ordre franciscain par sa bulle *Sancta Romana* du 30 décembre 1317. Celle du 23 janvier 1318, *Gloriosam ecclesiam*, visait plus particulièrement les Spirituels de Sicile, sous la conduite de Henri de Cève.

Par ailleurs, il apparaît clairement que le spiritualisme franciscain dépasse largement les cadres de l'ordre. En effet, leurs idées ont reçu l'adhésion de populations laïques : les béguins. Mais leur message a aussi touché des personnages de plus haut rang qui en sont devenus les protecteurs ou les porte-paroles. Il en est ainsi d'Arnaud de Villeneuve, médecin catalan, protecteur des béguins et des Spirituels de Sicile et de Catalogne. Des cardinaux comme les Colonna, un ministre général de l'ordre franciscain Raimond Gaufredi, des rois ou seigneurs comme Charles II d'Anjou, Saint Louis d'Anjou, Philippe de Majorque, Robert d'Anjou, Gui de Lévis-Mirepoix; tous protégèrent et assurèrent les Spirituels de leur faveur. Le 15 mars 1317, Jean XXII demandait à Frédéric II de ne plus protéger les Spirituels de Henri de Cève, ce qui n'empêcha pas ce dernier de les faire passer dans la région de Tunis et dans l'île de Djerba. Cette adhésion et cette diffusion de leurs idées montrent que le spiritualisme franciscain dépasse largement le cadre législatif et théologique de l'ordre, mais que ces enjeux imprègnent l'ensemble de la société des XIII^e-XIV^e siècles.

⁸⁸ Futur Liberato.

⁸⁹ AUW, L. von : Angelo Clareno et les Spirituels italiens, pp. 13-14.

⁹⁰ A.L.K.G III, p. 446, pp. 183-192.

Même les journées de Fanjeaux consacrées en 1974 aux Spirituels⁹¹, et qui rassemblent les études très pointues des différents spécialistes du sujet, n'ont pas pu s'entendre sur l'acceptation du terme « Spirituel ». Ainsi, CH. Van Dijk s'est intéressé aux représentations de François d'Assise dans les écrits des Spirituels, D. Flood à l'interprétation olivienne de la règle franciscaine et R. Manselli à l'idéal du Spirituel selon Olivi. Malgré le titre collectif, il n'y a pas de tentative pour étudier les conceptions des différents Spirituels connus sur un ou plusieurs points de la doctrine franciscaine. Pourtant, il existait bien chez R. Manselli une volonté de définir un groupe unitaire, si ce n'est homogène, quand il écrivait : « le spiritualisme franciscain n'est ni un parti ni une faction, il est une prise de conscience »⁹². Il me semble que l'analyse de Manselli reste la meilleure, mais il convient alors s'interroger sur le contenu de cette prise de conscience : c'est-à-dire quelle pratique réelle ou théorique de la pauvreté franciscaine ?

3.2. *Les Spirituels : hérétiques ou dissidents ?*

La première question qui se pose est de savoir par rapport à quoi les Spirituels pourraient être considérés comme hérétiques ou dissidents ? Par rapport à l'Église romaine ? Evidemment. Mais il faut aussi chercher plus loin. Comme on l'a déjà précisé, à l'origine les Spirituels prennent position par rapport à l'interprétation qui est faite des textes du *poverello*. Ils considèrent le Testament comme ayant plus de valeur que la Règle ratifiée par le pape : là est le nœud gordien de la question franciscaine.

Dans un second temps, se pose la question de savoir si les Spirituels rejettent en bloc l'évolution de l'ordre franciscain et les bulles pontificales qui la sanctionnent. Au milieu du XIII^e siècle, les *zelanti* acceptent l'abandon de la mendicité errante, la sédentarisation et la cléricisation, qui a elles seules trahissent pourtant gravement l'idéal de saint François. Par contre, ils refuseront les privilèges pontificaux qui améliorent trop les conditions de vie des frères (*Ordinem vestrum* 1245). L'idéal spirituel me paraît alors se définir comme un mélange prudent d'exigences et d'héritages liés aux temps primitifs et d'acceptations (conscientes ou non) d'évolutions sanctionnant des réalités nouvelles.

Avant de dire si les Spirituels sont hérétiques ou dissidents, il faut donc connaître quelles composantes de la pauvreté franciscaine ils mettent en avant et quelles sont

⁹¹ Franciscains d'Oc, les Spirituels (ca 1280-1324), Cahiers de Fanjeaux, n° 10, Privat, Toulouse, 1975.

⁹² R. MANSELLI, *op. cit.*, p. 123.

les interprétations qu'ils en donnent. On aborde alors ici le délicat problème de l'héritage des idées d'Olivi et des composantes de la pauvreté franciscaine. La place du joachimisme et de l'eschatologie chez les Spirituels et la radicalisation des idées des Spirituels sous la persécution de Jean XXII sont au cœur de cette problématique de recherche concernant les Spirituels, c'est aussi la plus récente.

Ainsi, selon J. Paul : « *Ce qui apparaît nettement c'est que la place des Spirituels dans l'histoire de l'Eglise n'est pas suffisamment claire*⁹³ ». En fait, il existe une évolution qui en un siècle mène les Spirituels de l'orthodoxie à des prises de position moins sûres : les déviations viennent des persécutions. Manselli s'est efforcé de faire de cette évolution et de cette opposition théorique, une lecture historique qui a eut pour conséquence de faire passer les affrontements en matière de pauvreté au second plan, au profit des événements.

Selon Manselli, la première mention des Spirituels en tant qu'hérétiques date de 1316. Le provincial d'Aquitaine Bertrand de la Tour entame alors une action contre cinq Spirituels en raison de leur désobéissance⁹⁴. De même, dans la bulle *Gloriosam Ecclesiam*, Jean XXII résume ainsi l'action des Spirituels : « *Leur esprit funeste les enfla d'orgueil. Alors, ils entrent en contestation. De la contestation, ils passent au schisme, du schisme à l'hérésie et de l'hérésie au blasphème*⁹⁵ ». En fait, par son action, Jean XXII va changer la nature des affrontements qui secouent l'ordre franciscain depuis la mort de François. Avant son pontificat, les querelles à propos de la pauvreté sont « mesquines » et concernent plus « des habitudes que des convictions⁹⁶ ». A partir de 1317 et de la bulle *Quorundam exigit*, la crise entre les Spirituels et la papauté commence réellement. En refusant de se soumettre à celle-ci, les Spirituels transforment une querelle sur des conditions de vie, en une crise d'obéissance envers la papauté. Jean XXII ne s'est pas intéressé aux tenants et aboutissants de la querelle sur la pauvreté absolue, mais en juriste qu'il était, il voulait que toutes les composantes de l'Eglise parlent de la même voix. C'est pourquoi, il a eut recours à « l'invention de l'hérésie »⁹⁷ envers les Spirituels, ce qui n'était pas là une pratique nouvelle de l'Eglise.

⁹³ PAUL, J. : « Les Spirituels entre la sainteté et l'hérésie », *Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi*, Atti del Convegno di studio, Florence 5-7 novembre 1990, Spolète, 1993.

⁹⁴ MANSELLI, R. : *Spirituels et béguins...*, n. 5 p. 98.

⁹⁵ SBARALEA, J. H.: *Bullarium franciscanum*, I, Rome, 1759, n° 302, p. 137.

⁹⁶ J. Paul, *op. cit.*, p. 177.

⁹⁷ Selon le titre de l'ouvrage publié sous la direction de ZERNER, M. : *Inventer l'hérésie, discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, vol. 2, Nice, 1998.

3.3. Place des Spirituels par rapport au mouvement béguin

Quelle place réelle occupait les béguins⁹⁸ dans l'univers du spiritualisme franciscain ? D'une certaine façon, les béguins peuvent apparaître comme le relais humain des idées des Spirituels auprès des populations. Se pose alors le problème des liens existants entre les béguins et l'ordre franciscain. La question a d'ores et déjà été très discutée. Si pour J. Duvernoy, les béguins sont indiscutablement des tertiaires de l'ordre⁹⁹, suivi en cela par P. Péano¹⁰⁰, R. Manselli minimise, quant à lui, cette appartenance à l'ordre et définit le béguin avant tout comme un adhérent laïc au mouvement des Spirituels. Cette analyse semble partagée par J-L Biget¹⁰¹ qui explique que les béguins accèdent aux textes d'Olivi par le biais de traductions en langue vulgaire, de veillées nocturnes ou par celui des Spirituels. Faut-il pour autant considérer les Spirituels comme la chaîne de transmission des œuvres d'Olivi vers les milieux laïcs béguins ? Il me semble cohérent de suivre ici l'idée de Jean-Louis Biget, pour qui « *le maître des Spirituels [Olivi] devient le patron des béguins* ». Preuve en est que dès 1299, l'archevêque de Narbonne interdit les communautés des béguins, dans lesquelles il voit un élément subversif, capable de diffuser à toute la société laïque les idées, altérées d'Olivi et de Joachim de Flore. En comparant la carte du béguinisme et celle des villes drapantes du Languedoc, l'auteur montre qu'elles correspondent et qu'il est alors possible de parler de béguins laïcs, qui sont le plus souvent marchands, artisans et tisserands. Pour autant, le béguinisme n'est pas un mouvement de masse et ne semble toucher que 2 % de la population de la région. Ce chiffre m'amène donc à relativiser le nombre et l'influence réelle des Spirituels dans le Languedoc. Contrairement aux affirmations de l'Eglise, les Spirituels n'avaient pas trouvés, parmi les laïcs, le soutien d'un grand nombre de pauvres, mais celui plus réduit, de quelques marchands soucieux de leur salut.

⁹⁸ En tant que groupes de personnes religieuses, dévotes, vivant dans le monde et plus ou moins rattachées à un groupe de Spirituels.

⁹⁹ DUVERNOY, J. : *Cathares, vaudois, béguins : dissidents en pays d'Oc*, Privat, Toulouse, 1994.

¹⁰⁰ PEANO, P. : « Les béguins du Languedoc ou la crise du Tiers Ordre franciscain en Languedoc », *Collectanea franciscana*, 47 (1977), I-2, pp. 97-117.

¹⁰¹ BIGET, J.-L. : « Le culte et le rayonnement d'Olivi dans le Languedoc au début du XIV^e siècle », A. Boureau & S. Piron (dirs.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298), pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, actes du colloque de Narbonne, 11-15 mars 1998, Paris, Vrin, 1999, 412 pp.

IV

Conclusion. Les Spirituels, un important héritage monastique : une nouvelle perspective ?

Le spiritualisme semble donc plus complexe qu'unique. Si on suit R. Manselli, cela s'explique d'autant mieux que les Spirituels seraient alors des gens cherchant à concilier un idéal (évangélique) avec les transformations de leurs temps. J'insiste alors sur l'importance particulière du contexte : ne pas faire de l'histoire événementielle, mais expliquer l'évolution des idées par et dans des contextes changeants. L'étude des composantes de la pauvreté franciscaine dans tous les textes laissés par les Spirituels (et par l'Inquisition) devrait me permettre d'aboutir à la définition d'un ou plusieurs groupes (et aussi isoler des générations différentes) de Spirituels, vus non comme un parti ou une secte, mais comme un ensemble d'hommes se retrouvant sur un certains nombre de points, même s'il existe des différences entre eux, du fait des contextes et des personnalités différents. Cette méthode aurait le mérite de mettre en évidence les héritages, mais aussi les évolutions des composantes de la pauvreté franciscaine pour les Spirituels. Enfin, elle aurait pour but de mettre en lumière la continuité et les nombreux éléments de filiation existants, entre le monde monastique du XII^e siècle (surtout Cîteaux et l'influence très importante de Bernard de Clairvaux sur les Spirituels) et l'idéal des Spirituels franciscains de la fin du XIII^e et du début du XIV^e siècle. En effet, l'historiographie a très souvent présentée l'apparition des ordres mendiants comme une rupture profonde avec le monde religieux qui existait alors, même si l'on nuance aujourd'hui cette rupture. Je crois pouvoir montrer par ce travail, qu'il existe un « lien de filiation » très fort entre le monachisme cistercien et les Spirituels, via l'action des *zelanti* franciscains.

On peut éclairer cette hypothèse en prenant l'exemple de Hugues de Digne, que l'historiographie actuelle reconnaît comme étant un précurseur, dans plusieurs domaines, de la conception de la pauvreté franciscaine des Spirituels. Hugues est un joachimite convaincu¹⁰². Joachim de Flore avait prédit l'apparition d'une catégorie d'hommes nouveau au début du troisième âge : *les viri spirituales*. A mon sens c'est ici que réside sans doute une partie de l'origine de l'expression « Spirituels » pour carac-

¹⁰² Je me permets de renvoyer ici à mon mémoire de Maîtrise : *Evolution de la notion de pauvreté franciscaine au XIII^e siècle, à travers la vie et l'œuvre de frère Hugues de Digne*, mémoire dactylographié réalisé sous la direction de M. AURELL, Université de Poitiers, 1995.

tériser les rigoristes de la pauvreté franciscaine. En effet, l'Église avait tout intérêt à créer l'amalgame entre joachimites et franciscains rigoristes. Joachim de Flore appartient à l'ordre cistercien, même s'il développait une conception assez originale de la théologie de l'Histoire à travers sa théorie des trois âges. Hugues de Digne cite cinq fois Saint Bernard dans sa *Disputatio*¹⁰³, et il connaît le *De praecepto et dispensatione de ce dernier*¹⁰⁴. Dans ce traité de l'abbé de Clairvaux, on trouve la phrase suivante : « Tu trouveras bien plus dans les forêts que dans les livres. Les bois et les pierres t'apprendront plus que n'importe quels maîtres ». Or, Hugues de Digne se trouve indirectement à l'origine de la fondation de l'ordre des Sachets. En effet, en 1248 à Hyères, deux hommes demandent à Hugues le droit d'intégrer l'ordre franciscain. Hugues leur exprime son refus de la façon suivante : « Allez dans les bois, apprenez à manger des racines, car la tribulation arrive ». En se basant sur le terme de « tribulation », j'avais supposé¹⁰⁵ que cette phrase avait un caractère joachimite très fort, mais sans pouvoir l'expliquer. Si on lit la recommandation de frère Hugues avec le problème du savoir et des études en tête posé par Saint Bernard, elle prend un sens nouveau, encore plus intégré au schéma de pensée joachimite. Le joachimisme peut être un lien entre le courant monastique cistercien et les franciscains zelanti du milieu du XIII^e siècle, dont Hugues est un représentant. Cela pourrait expliquer pourquoi il accepte aussi bien la cléricatisation de son ordre. De même Ubertain de Casale cite des passages entiers du *De finibus paupertatis*¹⁰⁶ de frère Hugues dans son *Arbor Vitae*¹⁰⁷, ainsi que dans sa *Responsio*¹⁰⁸. Ubertain parle de frère Hugues avec le plus grand respect, comme d'un zéléteur de la pauvreté et comme d'un très grand clerc. Pour Ubertain, il est certain que Hugues fait autorité en ce qui concerne la question de la pauvreté franciscaine. Dans sa *Responsio*, Ubertain de Casale recopie, dans le traité de frère Hugues, l'énumération des dix signes de la pauvreté selon saint François, la prise de position de Hugues en faveur de la théorie de l'*usus pauper*, ainsi que sa définition du superflu. On retrouve les mêmes citations dans l'*Arbor vitae*, avec en plus celle qui exclut la propriété, tant individuelle que collective

¹⁰³ *Disputatio inter zelatorem paupertatis et inimicum domesticum eius*, éd. A. Sisto dans *Figure del primo francescanesimo in Provenza*, Léo S. Olschki, Florence, 1971, pp. 341-370.

¹⁰⁴ VOLLOT, B. : « Hugues de Digne et la règle de 1216 », *Collectanea franciscana*, 66, 3-4 (1996), p. 386.

¹⁰⁵ Dans mon mémoire de Maîtrise.

¹⁰⁶ *De finibus paupertatis*, éd. C. Florovsky, dans *A.F.H.*, V (1912), pp. 277-290.

¹⁰⁷ *Arbor vitae crucifixae Jesu*, Venise, 1485.

¹⁰⁸ *Responsio sanctissimo patri domino nostro domino Clementi divina providentiae pape quinto tradenta*, éd. F. Ehrle, *A.L.K.G.* 3, 1887, pp. 58-59.

pour les frères. Saint Bernard est un des auteurs préférés de frère Ubertain, comme il l'était de frère Hugues. La référence fréquente des Spirituels à l'autorité de l'abbé de Clairvaux, permet d'expliquer réellement, pourquoi les Spirituels ont facilement acceptés la sédentarisation et la cléricatisation de l'ordre franciscain. De même, Hugues de Digne apparaît alors comme un maillon important dans le processus de maturation des idées des Spirituels. La transmission des idées cisterciennes vers les Spirituels ne réside-t-elle alors pas, en partie du moins, dans le joachimisme qui a touché un certain nombre de franciscains dès le milieu du XIII^e siècle?