

Etudes franciscaines

Nouvelle série, I, 2008, fascicule 1-2

Sommaire

Dominique Lebon, André Ménard, <i>Etudes franciscaines : un nouveau départ</i>	p. 5
André Vauchez, <i>François d'Assise rendu à l'histoire : l'œuvre de Giovanni Miccoli</i>	p. 7
André Ménard, <i>Bonaventure : commentaire du Notre Père, Evangile de Luc, chapitre 11</i> <i>Note introductive et traduction</i>	p. 21
Fabien Guilloux, <i>Musique et identités franciscaines en France (xv^e-xvii^e siècles)</i>	p. 59
Matthieu Brejon de Lavergnée, <i>Ozanam et Assise : genèse d'un regard romantique sur le Moyen Age</i>	p. 89
Travaux et recherches en cours	
Gilles Berceville et Marc Ozilou <i>Bonaventure et Thomas d'Aquin. Projet d'une étude conjointe de leur commentaire du Troisième livre des Sentences.</i> <i>Herméneutique du sujet éthique et archéologie de la vie spirituelle</i>	p. 115
Marie-Madeleine de Cevins, <i>Les franciscains observants hongrois de l'expansion à la débâcle (vers 1450 - vers 1540)</i>	p. 131
Marie-Christine Gomez-Géraud, <i>Ce qui nous reste d'un Bouquet : retour sur les éditions du récit de pèlerinage en Terre sainte du franciscain Jean Boucher</i>	p. 145
Isabelle Heullant-Donat, <i>Missions impossibles. Essai sur les franciscains et leurs martyrs (XIII^e - XIV^e siècles)</i>	p. 165
Ludovic Viallet, <i>Frères de cloître, frères de foire. A propos d'un livre récent</i>	p. 175
Chronique	
Sophie Delmas, <i>Les franciscains et l'Université</i>	p. 187
Recensions	p. 201
Raymond Lulle, <i>Blaquerne</i> (L. Mathieu) John Tolan, <i>Le Saint et le Sultan</i> (L. Mathieu) Benoist Pierre, <i>Le Père Joseph, Eminence grise de Richelieu</i> (P. Moracchini)	
Informations	p. 215

Etudes franciscaines : un nouveau départ

André Ménard et Dominique Lebon

C'est un honneur et une joie pour nous de lancer avec cette livraison, la nouvelle série de la revue *Etudes franciscaines*. En des temps difficiles pour l'édition et après un silence d'une trentaine d'années, cette reprise est tout à la fois un défi et un acte d'espérance.

Les frères capucins de la province de France souhaitent ainsi rendre plus accessible et valoriser l'héritage que constitue la « tradition franciscaine » en tous ses aspects et mettre à la disposition des chercheurs spécialistes de thèmes franciscains, un instrument de publication pour leurs travaux, dans l'aire francophone, mais à horizon international.

*

La tradition qui est née de l'engagement de François et de Claire d'Assise à la suite du Christ, en Europe, au XIII^e siècle, est vivante : aujourd'hui, dans le monde entier, elle continue de susciter et de nourrir la foi et l'action d'hommes et de femmes rassemblés par le désir de « vivre l'Evangile » dans des contextes inédits.

Cette tradition franciscaine est le bien dont hérite une communauté croyante qui se risque à l'interpréter dans le temps présent. Nous le savons, ce n'est pas seulement aux origines que l'on trouve des figures fondatrices du mouvement franciscain : celui-ci a permis un certain nombre de nouveaux commencements au cours des siècles. Des hommes et des femmes, des clercs et des laïcs furent ainsi d'authentiques créateurs.

Le travail d'interprétation et de relecture de cette tradition ne peut se pratiquer dans l'insularité, puisque les faits et symboles religieux sont des réalités culturelles qui ne s'inscrivent pas seulement dans l'espace du sacré mais se manifestent aussi par une présence concrète au cœur de l'histoire. Ce « monument » que constitue la tradition franciscaine est le bien de tous et nous souhaitons que ce patrimoine commun devienne accessible au plus grand nombre. De plus, s'il ne se trouvait soumis à une approche plurielle, il risquerait de ne pas pouvoir faire réellement sens. Il nous semble donc qu'entreprendre des lectures croisées de ce « monument » pourrait nous aider à mieux cerner les enjeux affrontés dans le passé et à projeter sur le présent et l'avenir de nos sociétés un regard renouvelé et porteur d'Espérance.

Nous souhaitons que la revue *Etudes franciscaines* devienne un lieu de rencontre et de dialogue entre des chercheurs venant d'horizons différents, appartenant à des générations différentes, et pratiquant des disciplines différentes, chacune ayant sa rationalité propre – philosophie, théologie, histoire, science économique, herméneutique, histoire de l'art, musicologie –, la loi commune étant celle de l'argumentation, personne ne se situant en position de surplomb.

Trois orientations seront au cœur de nos choix et de nos efforts : *Etudes franciscaines* veut offrir à de jeunes chercheurs la possibilité de publier leurs travaux et contribuer ainsi au renouvellement et à l'enrichissement de la connaissance du mouvement franciscain.

Etudes franciscaines veut répondre aux critères exigés d'une vraie revue scientifique, mais aussi rester accessible à des « non-spécialistes » cultivés : une façon franciscaine d'exprimer la dimension fraternelle et solidaire d'une quête intellectuelle et spirituelle attentive à l'échange des dons qui la nourrit.

Etudes franciscaines, unique en son genre dans le monde francophone, veut mettre en valeur et honorer, dans le cadre de la mondialisation, la chance et la responsabilité que constitue l'appartenance à une francophonie modeste mais présente sur tous les continents et adossée à une grande diversité de cultures.

François d'Assise rendu à l'histoire : l'œuvre de Giovanni Miccoli

André Vauchez

Giovanni Miccoli, né en 1933, est professeur émérite d'histoire à l'université de Trieste (Italie). Ses recherches ont porté initialement sur l'histoire religieuse du XI^e siècle (Chiesa Gregoriana, Florence, 1966, et Rome, 1999) et sur l'historiographie médiévale et moderne du christianisme. A partir des années 1980, il s'est orienté vers l'histoire de l'Eglise la plus contemporaine, en publiant successivement Le Vatican, la seconde guerre mondiale et la Shoah (Milan, 2000, et Bruxelles, 2005), Les Racines chrétiennes de l'antisémitisme politique (avec Catherine Brice, Ecole française, Rome, 2003) et In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, Milan, 2007. Mais tout au long de son parcours d'historien, il est resté attaché à l'histoire de saint François d'Assise et des origines franciscaines auxquels il a consacré, outre de nombreux articles, des œuvres importantes comme Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana, Turin, 1991 ; Le Testament de saint François, Paris, 1996, et Francesco d'Assisi e l'ordine dei Minori, Milan, 1999. On trouvera un excellent résumé de ses positions sur ces questions dans son article intitulé « La Question franciscaine est-elle encore actuelle ? », paru dans la Revue Mabillon, n.s., t. 7 (= t. 68), 1996, p. 271-287.

Bien que je n'aie que quelques années de moins que Giovanni Miccoli, je l'ai toujours considéré comme un maître et j'ai été très marqué par ses divers écrits, depuis *Chiesa Gregoriana* en 1966 jusqu'à *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di una esperienza cristiana* en 1991, en passant par sa stimulante synthèse sur *La Storia religiosa* dans le tome deux de la *Storia d'Italia*, paru en 1974. Mais, pour des raisons que je m'explique mal quand j'essaye de revenir sur ce passé, je n'ai jamais eu l'occasion de lui manifester ma gratitude et mon admiration, si ce n'est en l'invitant à parler à Paris, en décembre 1994, dans le cadre du Séminaire d'histoire religieuse que je faisais alors à l'Ecole Normale Supérieure, et en publiant ensuite le texte de son exposé, remanié et enrichi de notes, dans la *Revue Mabillon*¹. Peut-être ma timidité à son égard s'explique-t-elle par l'autorité de ton qui le caractérise, qui, selon

Une première version de cet article est parue dans le volume collectif *Una Storiografia inattuale ? Giovanni Miccoli e la funzione civile della ricerca storica*, sous la direction de G. BATTELLI et D. MENOZZI, Rome, éd. Viella, 2005, pp. 69-84.

¹ G. MICCOLI, « La Question franciscaine est-elle encore actuelle ? », *Revue Mabillon*, n.s., t. 7 (= t. 68), 1996, pp. 271-287.

l'heureuse formule de Jacques Dalarun, « ne doit rien à une situation académique ou à la reconnaissance extérieure, mais procède du dosage particulier d'une science sûre et d'une vibration, d'une tension singulières qui relèvent d'une autre instance »², si bien que je me suis toujours senti à la fois proche de lui sur bien des plans et un peu gêné par son imposante stature d'historien pour engager avec lui un dialogue véritable. Aussi suis-je particulièrement heureux d'avoir l'occasion aujourd'hui de m'acquitter d'une dette qui commençait à me peser et de lui rendre l'hommage qu'il mérite amplement.

Rendant compte il y a quelques années des travaux novateurs du père Adalbert de Vogüé sur la règle bénédictine, Gilmo Arnaldi écrit naguère que, grâce à ce dernier, saint Benoît avait été « guadagnato alla storia »³. J'en dirais volontiers autant pour ce qu'a fait Giovanni Miccoli dans le domaine des études franciscaines, même si, bien sûr, il ne fut pas le seul historien de sa génération à jouer un rôle important dans la vaste entreprise, à la fois individuelle et collective, qui a permis à l'historiographie italienne de renouveler l'approche historique de François d'Assise – ce qui constitue un de ses principaux titres de gloire – depuis près de quarante ans. Pour être juste, il faudrait faire une place dans cette évocation à quantité d'autres noms, parmi lesquels se détache, bien sûr, celui de Raoul Manselli. Mais mon propos ici n'est pas d'évoquer une école historique ou de dresser un bilan bibliographique, et j'ai eu l'occasion de dire ailleurs la vive sympathie que suscitait chez moi la personnalité chaleureuse de ce dernier et les incitations que j'ai pu recevoir de son œuvre foisonnante⁴. Celle de Miccoli se caractérise au contraire par une grande sobriété, mais surtout par une exceptionnelle densité : à l'instar de saint François qui aimait s'exprimer *paucis verbis*, l'historien de Trieste évite toute prolixité de langage et refuse le sentimentalisme de mauvais aloi qui a longtemps imprégné tant d'écrits relatifs au *Poverello* ; il ne se perd pas en chemin, mais va droit à l'essentiel et donne à ses démonstrations comme à ses conclusions l'éclat d'un verbe maîtrisé et de formules qui, au sens le plus fort du terme, donnent à penser, sans exclure une émotion intérieure d'autant plus poignante qu'elle ne cherche pas à s'extérioriser.

Giovanni Miccoli a réussi ce prodige d'écrire des livres et des articles sur François d'Assise qui sont dépourvus de toute approche

² J. DALARUN, « Actualité de la « *Storia religiosa* » de Giovanni Miccoli », in « Per un dibattito sulla Storia religiosa d'Italia », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 32 (1996), p. 381

³ G. ARNALDI, « San Benedetto guadagnato alla storia », *La Cultura*, 12 (1974), pp. 80-99.

⁴ Je me réfère ici à l'allocution que j'avais prononcée il y a quelques années à l'Istituto storico italiano per il Medio Evo, à l'occasion de la commémoration de Raoul Manselli, texte qui, à ma connaissance, n'a pas été publié à ce jour.

confessionnelle ou d'esprit apologétique et dans lesquels il n'hésite pourtant pas à affronter les problèmes théologiques ou ecclésiologiques les plus délicats. Son œuvre est celle d'un universitaire laïque certes, mais profondément ouvert à l'expérience religieuse des hommes du passé et tout particulièrement du Pauvre d'Assise qui fut et demeure une des grandes figures spirituelles de l'humanité. Dès l'origine, il a en effet mis l'accent sur la centralité fondamentale du Christ et de l'Incarnation dans ce qu'on peut appeler la spiritualité de François : pour ce dernier en effet, seul le Christ ramène au Père en indiquant par sa naissance, ses choix et sa vie la route pour y parvenir. Dès lors, son *propositum* a consisté simplement – si l'on peut dire – à parcourir avec le Christ toutes les étapes de son existence terrestre. Miccoli a bien mis en évidence le rôle fondamental de la *sequela Christi* dans l'expérience religieuse du *Poverello*, qui, à partir de sa conversion liée à la rencontre du lépreux, s'est efforcé de restituer à la vie chrétienne toute sa radicalité en l'identifiant à la *vita Evangelii* qu'il incarne et repropose dans son existence comme un renversement des valeurs et une renonciation à la logique de ce monde. Cette intuition très profonde lui a permis d'éclairer d'un jour nouveau un épisode resté longtemps obscur ou marginal dans les biographies antérieures : la stigmatisation dont il se refuse – en tant qu'historien – à nier la réalité, car la volonté de fidélité intégrale au Christ et à sa vie qui animait François ne pouvait manquer de déboucher sur l'expérience de la croix, point d'aboutissement logique de l'Incarnation qui en révèle le sens profond⁵.

Mais ce qui est particulièrement original et saisissant chez Miccoli, c'est qu'il ne parvient pas à une telle profondeur spirituelle à partir de postulats idéologiques, mais par un cheminement d'historien. Son désir constant d'historiciser au maximum la vie de François d'Assise, de façon à retrouver la réalité de son « expérience chrétienne », se traduit dans les choix méthodologiques sur lesquels repose toute son œuvre. Dans le moindre de ses articles, on sent immédiatement une connaissance exceptionnelle des sources, de leur contexte historique et de l'historiographie qui s'y rattache et c'est en associant ces trois dimensions de la recherche qu'il est parvenu à renouveler des pans entiers d'une histoire que l'on croyait pourtant bien connue et solidement établie. Hostile à l'approche « philologico-combinatoire » qui caractérise la quasi totalité des biographies de son héros – y compris les plus récentes –, Miccoli privilégie les écrits de François, et en particulier son *Testament*, en en faisant la pierre de touche par rapport à laquelle la

⁵ G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di una esperienza cristiana*, Torino 1991, pp. 41-71 ; id., « Considerazioni sulle stimmate », *Franciscana*, 1 (1999), pp. 101-121, et « Francesco e La Verna », *Studi francescani*, 97 (2000), pp. 225-259.

valeur des autres sources doit être mesurée. Paul Sabatier avait déjà eu cette intuition, mais la connaissance encore très partielle et lacunaire que l'on avait alors des *Opuscula* ne lui avait pas permis d'en tirer tout le parti possible. G. Miccoli a eu la chance de pouvoir bénéficier des travaux et de l'édition de Kajetan Esser, mais il les a prolongés et valorisés en leur donnant une dimension historique qui leur faisait souvent défaut. Car le manque absolu de considération dont ont souffert ces textes pendant des siècles au sein de l'ordre fait lui-même problème : à juste titre, l'historien de Trieste voit dans cette négligence le point d'aboutissement de l'entreprise de déshumanisation de la figure de François entreprise par Bonaventure dès les années 1260, mais qui s'est développée encore par la suite, ainsi que l'influence de la bulle *Quo elongati* où Grégoire IX avait affirmé que les écrits du fondateur et en particulier son *Testament* n'avaient pas de valeur contraignante pour les frères mineurs⁶. En réaction contre cette tendance pluriséculaire, Miccoli replace ces écrits au centre de la documentation historique dont nous disposons pour comprendre la personnalité et les intentions du *Poverello*, non sans se dissimuler le caractère lacunaire de ces textes de circonstance dont beaucoup doivent au hasard d'avoir survécu, tandis que des pans entiers de cette documentation, comme par exemple les lettres adressées par François à Hugolin, ont disparu sans laisser de trace.

Cette valorisation des écrits de François ne lui a pas fait négliger pour autant les sources hagiographiques. Dans une note de son *Francesco d'Assisi*, G. Miccoli s'est inscrit en faux contre une phrase de mon livre sur *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, où je disais que les *Vitae* de saint François nous apportent « peu d'éléments valables pour apprécier objectivement son existence »⁷. Il a eu bien raison de censurer cette affirmation péremptoire que je n'oserais plus avancer aujourd'hui, surtout après l'avoir lu. Miccoli nous a en effet montré que, dans le cas de François, les textes hagiographiques du XIII^e siècle sont en même temps des prises de position historiques relatives au projet de ce dernier et que le chercheur moderne aurait tort de se laisser décourager par les points de vue divergents et même parfois contradictoires qu'on y trouve. L'idée exprimée par K. Esser que les témoignages extérieurs à l'ordre – les précieux *testimonia minora* recueillis par L. Lemmens – constitueraient à tout prendre un matériau

⁶ G. MICCOLI, « Gli scritti di Francesco », in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, pp. 35-69, et id., « Gli scritti di Francesco come fonti per la storia delle origini minoritiche », in A. CACCIOTTI (dir.), *Verba Domini mei. Gli Opuscula di Francesco d'Assisi a 25 anni dalla edizione di Kajetan Esser, OFM*, Roma 2003, pp. 149-171.

⁷ G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi...*, cit., p. 251, n. 16. L'affirmation contestée se trouve dans A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Roma 1981, p. 389.

plus fiable que les sources provenant d'un ordre franciscain très tôt divisé par des lectures divergentes de la figure de son fondateur le hérissé à juste titre : cette diversité d'interprétations constitue au contraire à ses yeux une richesse, dans la mesure où elle n'a cessé de faire remonter à la surface des « logia » ou des épisodes de la vie de saint François qu'une hagiographie univoque ne nous aurait sans doute jamais permis de connaître. Ce travail continu de révision, de correction et de recherche d'une précision croissante dans l'évocation des événements de son existence a permis pendant plus de trente ans l'exercice d'un devoir de mémoire, mais aussi le maintien d'un dialogue à distance avec la figure du fondateur des mineurs, qui a été finalement très fécond : à ce titre, les biographies et le matériel pré-bonaventuriens restent un champ privilégié pour obtenir des informations valables sur la vie de François, les orientations de la fraternité primitive et les débuts de l'ordre des frères mineurs.

Nul n'a mis en évidence mieux que Miccoli le rôle fondamental du problème des origines dans l'histoire et la mémoire de ce dernier : dès la *Vita prima* de Thomas de Celano, pourtant de peu postérieure à la disparition du fondateur, se fait jour une inquiétude liée au succès extraordinaire que rencontra son message et à la crainte que la réussite de l'ordre ne finisse par mettre en cause la fidélité à son idéal primitif ; dans les textes de la tradition « léonine » ou qui en sont tributaires, cette anxiété s'exprime par une condamnation de la « décadence » de l'ordre, que les compagnons du *Poverello* dénoncent sans bien en analyser les vraies raisons. Dans une étude publiée il y a trente-cinq ans mais qui n'a pas pris une ride, Miccoli a montré comment Bonaventure tenta de mettre fin à ces interrogations en refusant de privilégier la référence aux origines de la fraternité et en présentant François comme un simple instrument de Dieu, sans lequel cet homme simple et inculte n'aurait rien pu faire⁸. A la faveur d'un parallèle entre les débuts de l'Eglise et ceux de l'ordre, l'auteur de la *Legenda maior* met l'accent sur le fait que le développement de ce dernier constitue le garant de la grâce qui opère en lui, tandis que la sainteté de François se trouve réduite à un ensemble de vertus personnelles, d'ailleurs plus admirables qu'imitables, et à un modèle d'ascèse et mortification. Après la destruction de toutes les *Vies* antérieures ordonnée par le chapitre général franciscain en 1266, le temps des biographies du *Poverello* est définitivement clos ; mais la fascination exercée par le souvenir qu'il avait laissé continua à s'exprimer dans des compilations et des textes divers, où la part de la revendication sectaire ou celle du fantastique tendirent à devenir prépondérantes, au risque de

⁸ G. MICCOLI, « Di alcuni passi di Bonaventura sullo sviluppo dell'ordine francescano », in *Francesco d'Assisi...*, 1991, pp. 264-280, reprise d'un article fameux paru sous le même titre dans *Studi medievali*, s. 3, 11 (1970), pp. 381-395.

donner une vision de plus en plus déformée ou mythique du saint que l'on prétendait célébrer.

Mais Miccoli n'est pas, bien sûr, partisan d'une approche naïve des textes hagiographiques franciscains et il est loin de considérer qu'ils auraient tous la même valeur. A ses yeux, ils ne peuvent être utilisés par l'historien qu'au prix d'un travail préalable qui consiste à étudier chacun d'entre eux pour lui-même, en le situant dans l'histoire de l'ordre et de son développement. Chaque épisode qui y figure doit être replacé dans son contexte précis et situé dans une perspective globale, en procédant à une lecture comparative de tous les récits médiévaux se rapportant au même épisode, ce qui implique d'avoir toujours présent à l'esprit l'ensemble des sources disponibles, surtout quand elles se sont influencées réciproquement. L'auteur de *Francesco d'Assisi* a donné lui-même des exemples remarquables de cette méthode, exigeante mais féconde, et des résultats qu'on peut en attendre, à propos de l'exégèse d'un passage d'*Ezéchiel*, 3,18, de la prédication aux oiseaux ou encore de la découverte par François et ses premiers compagnons de ce qui deviendra leur programme de vie évangélique, que Thomas situe à la Portioncule, pendant une messe et grâce à l'intervention d'un prêtre, tandis que la *Légende des Trois Compagnons* la présente comme le résultat d'un recours à la triple ouverture d'un missel ou d'un évangélaire de la part du *Poverello*, qui eut lieu dans une église d'Assise⁹. A ce prix, selon lui, la figure historique de François n'est pas hors de notre portée, ne serait-ce que parce qu'il existe à son sujet un dossier documentaire d'une ampleur exceptionnelle (ses écrits, les neuf *Vies* qui furent rédigées pendant les trente années qui suivirent sa mort, les chroniques du XIII^e siècle, etc.), bien plus considérable que celui dont nous disposons pour n'importe quel autre personnage de son temps, à l'exception peut-être de Frédéric II. Mais la rigueur de la méthode que Miccoli préconise d'appliquer systématiquement à toutes les sources franciscaines explique sans doute qu'il n'ait jamais écrit lui-même une biographie du *Poverello* et qu'il se soit contenté d'approches latérales, indirectes, de ce personnage qui pourtant le fascine, comme s'il estimait que le travail de « déconstruction-reconstruction » qu'il préconise après l'avoir lui-même pratiqué n'était pas encore assez avancé pour que l'on puisse produire une *Vie* de François historiquement satisfaisante.

Plus largement, on peut dire que Miccoli a dans une large mesure conclu la « Question franciscaine » – du moins dans les termes où elle se trouvait posée depuis un siècle – et qu'il a donné une nouvelle impulsion à la recherche en faisant sortir les débats auxquels elle avait donné lieu

⁹ G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi...*, cit., pp. 114-147 et 148-189, en particulier p. 160.

d'une technicité qui les réduisait à des analyses philologiques ou à un discours d'initiés. Un de ses grands mérites est en effet d'avoir réfléchi sur les conditions d'élaboration des textes hagiographiques relatifs à François d'Assise, qui conditionne dans une large mesure l'utilisation que peut en faire l'historien. Comme il l'a bien montré en effet, ces écrits ne cessent de dialoguer entre eux et, dans cette perspective, leurs silences ont autant d'importance que les discordances ou les répétitions. En outre, les biographes, au cours des premières décennies, devaient également tenir compte du souvenir qu'avaient conservé de François ses compagnons survivants. Cette mémoire toujours vivante ne cessa de produire de nouveaux récits qui étaient à la fois la source et la raison des dissensions animées qui opposaient alors les frères mineurs entre eux. Ce qui les a inspirés, c'est à la fois une certaine exigence de fidélité à la mémoire du fondateur qui, même lorsqu'ils ne l'ont plus compris, est resté pour ses fils spirituels une référence incontournable, et d'autre part le désir d'adapter ses enseignements à l'évolution de l'ordre et à la situation dans laquelle ce dernier se trouvait *hic et nunc*. Leur façon de présenter le *Poverello* était donc guidée par la volonté de retracer un portrait de François qui soit conforme à l'idée qu'ils se faisaient du rôle dévolu à l'ordre des frères mineurs dans l'Eglise et dans la société ; en ce sens, tous ces écrits hagiographiques sont des textes de combat animés par des préoccupations historiques, ce qui leur confère une grande modernité dans la mesure où leurs auteurs interrogeaient leur passé pour parvenir à comprendre leur présent ¹⁰. Grâce à cette démarche méthodologique, Miccoli transcende l'opposition, traditionnelle depuis la fin du XIX^e siècle, entre les partisans de la tradition « célanienne », portés à voir en François un héraut de l'orthodoxie catholique, et ceux de la tradition « léonine » qui l'ont volontiers présenté comme la victime ingénue ou consentante d'une mainmise de la papauté sur le mouvement religieux qui était issu de lui. Au risque d'apparaître comme un iconoclaste, l'historien de Trieste montre bien que l'idée qu'un « logion » de saint François, même lorsqu'il porte la marque d'estampille *Nos qui cum eo fuimus* dans la *Légende de Pérouse*, n'est pas nécessairement digne de foi du simple fait qu'il est rapporté par des témoins oculaires et que les paroles que le saint aurait prononcées ont été transmises par les biographes en style direct ; à l'inverse, Miccoli a raison de souligner que « tout ce qui dans le patrimoine de la tradition orale s'est traduit beaucoup plus tard dans la tradition écrite, n'est pas nécessairement le fruit de déformations légendaires », ce qui le conduit à accepter comme authentique le récit de la prise de parole par François à l'occasion de la fête chevaleresque au château de San Leo et d'autres épisodes qui n'apparaissent qu'à une date tardive dans les sources

¹⁰ Sur tous ces thèmes, cf. G. MICCOLI, « La Question franciscaine... », cit., p. 275-277.

écrites¹¹. Et, non sans courage tant cette affirmation peut paraître provocante, il n'hésite pas à affirmer que le François qu'a effacé Bonaventure n'est pas nécessairement plus historique que celui qu'il a lui-même construit. La démarche de l'historien à la recherche du « visage historique » de François ne consiste donc pas à privilégier certains auteurs aux dépens d'autres jugés a priori moins fiables, mais à établir une hiérarchie des sources en identifiant les textes qui, mieux que d'autres, offrent un ensemble d'énoncés et de jugements qui caractérisent le noyau essentiel d'une expérience complexe.

On donnerait cependant une vue bien inexacte du renouvellement que G. Miccoli a suscité dans les études sur François d'Assise et le franciscanisme si l'on mettait uniquement, ou même principalement, l'accent sur les avancées que comporte son œuvre sur le plan méthodologique et historiographique. Car celles-ci ne peuvent être séparées de ses hypothèses interprétatives qui constituent autant de clés ou de grilles grâce auxquelles il a été possible de pénétrer plus avant dans la compréhension de ce personnage historique et du mouvement religieux qui est issu de lui. Dans ce domaine, je privilégierai trois points où il me semble que Miccoli a, à la fois, innové et ouvert des pistes sur lesquelles d'autres se sont engagés à sa suite.

Le premier est la question de la pauvreté. On a beaucoup écrit sur la pauvreté franciscaine, les uns l'ayant souvent réduite à un ensemble de vertus allant de la simplicité au renoncement aux biens et aux plaisirs de ce monde, tandis que d'autres – surtout au cours des dernières décennies – ont voulu y voir avant tout une situation déprimée sur le plan économique et social, comparable à celle dans laquelle se trouvent aujourd'hui les peuples les plus défavorisés du Tiers Monde et certains groupes marginaux au sein des pays développés. Avec la sûreté de jugement qui le caractérise, G. Miccoli a su s'élever au dessus de ces interprétations divergentes, sinon contradictoires, et montrer que, pour François, le rapport vertical avec le Père céleste ne se laisse pas séparer du rapport horizontal avec les pauvres. A ses yeux, la pauvreté que François a voulu vivre et faire pratiquer par ses frères s'inscrit fondamentalement dans la ligne de l'Incarnation, c'est-à-dire de la « kénose » d'un Dieu qui, de tout puissant, s'est fait faible et fragile en la personne d'un nouveau-né, comme l'illustre bien l'épisode de la messe de Noël à Greccio¹². En effet, ainsi que l'ont montré les travaux de M. Mollat et d'autres à sa

¹¹ G. MICCOLI, « San Francesco e La Verna... », cit, p. 39.

¹² Episode à propos duquel on lira avec intérêt la récente étude de Ch. FRUGONI, « Sui vari significati del Natale di Greccio nei testi e nelle immagini », *Frate Francesco*, 70 (2004), pp. 35-115.

suite, le mot *pauper*, dans les textes médiévaux, s'oppose au moins autant à *potens* qu'à *dives*. La pauvreté au XIII^e siècle n'est pas seulement une question de niveau de vie : elle est d'abord absence de protection, abandon et précarité. Par là elle rejoint la pauvreté du Christ qui s'est fait humble et obéissant jusqu'à la mort, poussant la soumission jusqu'à renoncer à sa propre volonté dans les mains de Dieu et à accepter de mourir sur la croix. Mais Miccoli montre bien que la pauvreté vécue par François est aussi un choix social qui l'a conduit à vouloir s'identifier, ainsi que ses frères, aux plus déshérités et à vivre *sicut alii pauperes*. C'est que le *Poverello* n'ignorait sans doute rien des ambiguïtés – pour ne pas dire plus – de la pauvreté volontaire telle qu'elle était pratiquée par les ordres religieux de son temps. Les moines en particulier avaient beau ne rien posséder en propre : collectivement, ils avaient acquis richesse et pouvoir grâce aux donations dont les laïcs les avaient comblés et ils s'étaient installés au cœur du système seigneurial et féodal. François refuse la tradition monastique selon laquelle les dons et les offrandes constituaient en quelque sorte le prix dû par les fidèles pour la sainteté de vie et les prières des religieux, que les papes récompensaient par ailleurs en leur accordant des privilèges qui leur garantissaient une protection. Il rejette également l'idée commune selon laquelle l'entrée dans la vie religieuse constituait la voie la plus sûre pour accéder au salut, ce qui justifiait leur éloignement par rapport au monde, et choisit pour les frères mineurs une orientation tout à fait contraire : le *Poverello* souhaitait en effet que ses compagnons restent immergés dans la réalité sociale ambiante et s'opposa à tout ce qui allait dans le sens d'une séparation de statut et de rang entre les pauvres volontaires et les autres pauvres. Aussi s'efforça-t-il d'enrayer le processus de monachisation de son ordre, en annulant par exemple les mesures qui allaient en ce sens prises par les vicaires et certains frères pendant son séjour en Orient en 1219/20, et insista-t-il dans son *Testament* pour que les Mineurs continuent d'associer la prédication à l'itinérance et à la présence aux hommes, en particulier par la pratique du travail manuel. Vivre pauvre parmi les pauvres en travaillant et en ne recourant à la mendicité qu'en cas de nécessité absolue permettait en effet de dépasser l'opposition, traditionnelle au sein de l'Église médiévale, entre la vie active et la vie contemplative, seule considérée comme noble. Et son refus absolu de l'usage de l'argent au sein de l'ordre, qui va bien au-delà des exigences évangéliques dans ce domaine, doit être envisagé comme le seul moyen d'éviter le déclin fatal de toutes les formes antérieures de vie religieuse dont il avait été le témoin. En fait, sa critique implicite du monachisme – qui se traduit par son refus absolu d'adopter pour son ordre aucune des règles existantes – débouche sur une nouvelle forme de vie religieuse associant la vie au milieu des hommes et la solitude dans la prière et la contemplation, dans le cadre d'une alternance entre ces

deux pôles fondamentaux au sein d'une même existence, formule dont ses successeurs perdront rapidement la notion en en faisant deux choix différents et opposés.

Miccoli a fait également accomplir un grand pas en avant dans la compréhension du personnage et de la vie de François en montrant bien que ce dernier n'a jamais eu l'intention de réformer l'Eglise ou la société¹³. Même si certains textes comme la *Regula non bullata* ont incontestablement l'aspect d'un programme, celui-ci ne concerne que les fondements et le fonctionnement interne de l'ordre des frères mineurs, et non son rapport au monde extérieur. Non seulement François n'a pas eu de programme mais, en vertu même de son choix de soumission et d'obéissance, il renonce à toute perspective d'efficacité, à toute prétention de diriger les événements, tant il est intimement persuadé qu'on ne peut s'appuyer sur des critères humains pour mettre en pratique l'Evangile et mesurer son succès, comme l'illustre bien l'apologue de la « Joie parfaite ». L'action des frères mineurs doit être marquée par une entière gratuité : leur mission n'est pas de réformer l'Eglise, ni même de renouveler la vie religieuse, comme l'affirme Thomas de Celano ; elle est de l'ordre du témoignage et de l'exemple et ne vise à rien d'autre qu'à présenter aux hommes, chrétiens ou infidèles, les « *nova signa caeli et terrae* » – en fait la vie du Christ et les exigences évangéliques – que nombre de religieux et de fidèles avaient tendance à négliger et que les frères auront pour mission de revivre et de leur proposer par l'exemple et par la parole. Dans cette perspective, la prédication des mineurs sera un simple appel à la conversion qu'il appartiendra à la grâce divine de faire fructifier. Pour conférer les sacrements qui concrétisent cette conversion, François renvoie aux prêtres, comme Jésus l'avait fait pour les lépreux qu'il avait guéris. Mais il me semble que la référence à saint Paul est encore plus parlante et il est permis de se demander (Miccoli ne le dit pas, mais je pense que le rapprochement ne lui déplairait pas) s'il n'avait pas présent à l'esprit le verset suivant de l'Épître aux Corinthiens (*I Cor.1, 17*) : « Le Christ ne m'a pas envoyé pour baptiser, mais pour annoncer l'Evangile, et sans avoir recours à la sagesse du langage humain, ce qui viderait de son sens la croix du Christ. »

Cette dernière affirmation nous conduit tout naturellement à examiner le troisième problème fondamental sur lequel G. Miccoli a avancé des propositions novatrices, qui est celui des rapports entre François d'Assise et l'Eglise. Dès 1974, dans sa *Storia religiosa*, il a

¹³ Voir sur ce point l'intervention de G. MICCOLI à la table ronde conclusive du colloque *Frate Francesco d'Assisi. Atti del XXI Convegno internazionale della SISF (Assisi, 14-16 ottobre 1993)*, Spoleto 1994, pp. 253-59.

souligné le caractère dialectique de sa relation aux institutions ecclésiastiques et à la papauté : parfaitement orthodoxe et attaché à cette orthodoxie, le Pauvre d'Assise admet sans hésitation le rôle médiateur du clergé ainsi que le rôle des églises dans leur matérialité et, à la différence des patarins, il ne subordonne pas l'efficacité des sacrements à la dignité morale de clercs qui les administraient. Il est certes très éloigné de la Curie romaine sur bien des points, mais il ne peut se passer d'elle et l'appui qu'elle donne à sa fondation offre à son idéal et à sa forme de vie la possibilité de devenir opérants et – ajouterais-je – d'acquérir d'emblée un caractère universel. Même dans le *Testament*, évangélisme et sacerdotalisme s'intègrent parfaitement et en pleine conscience : « Le Seigneur me donna et me donne une telle foi dans les prêtres qui vivent selon la forme de la sainte Eglise romaine que, même s'ils me persécutaient, je veux recourir à eux » (*Test.* 6). François est certes convaincu d'avoir reçu de Dieu un appel et une mission particulière, mais l'idée de retourner son charisme contre l'Eglise semble lui être restée étrangère, même s'il n'est pas exclu qu'il ait pu être tenté de le faire, en raison de la contradiction existant entre l'idée même de rébellion et la soumission vis-à-vis des personnes et des institutions qu'impliquait la pratique de la *sequela Christi*. En fait, il se situe vis-à-vis de l'institution ecclésiastique dans une situation de bipolarité, marquée à certains moments par de fortes tensions, comme lorsque le cardinal Hugolin et les ministres voulurent lui faire adopter une règle déjà existante, ou quand, après la rédaction de la *Première Règle*, il eut la douleur de constater que celle-ci n'avait pas l'agrément de Rome et dut se remettre à la tâche avec ses compagnons pour produire un nouveau texte, d'allure plus juridique et édulcoré sur certains points essentiels, qui devint, après avoir été promulgué en 1223 par Honorius III, la Règle des frères mineurs. Dans ce dernier cas, comme l'a écrit Miccoli, le prix à payer pour la soumission à l'Eglise fut très lourd, puisqu'il s'agissait d'un « abandon de la substance originelle de ce qui avait été la proposition nouvelle et cohérente de François, dont seuls quelques fragments isolés réussirent à émerger »¹⁴. De fait, sa conception de la vie religieuse, telle que nous l'avons définie précédemment, n'entrait dans aucune des catégories générales que la tradition ecclésiastique pouvait offrir et la hiérarchie se trouvait dans l'impossibilité d'accepter, dans le cadre du droit canonique et des institutions ecclésiastiques, sa volonté de réaliser un nouveau type de présence chrétienne dans la société : être un « *novellus pazzus* », c'est-à-dire un homme qui, s'étant laissé saisir par la folie de la croix, entendait bien se comporter comme l'un de ces « fous en Christ » souvent scandaleux dont l'hagiographie byzantine nous a transmis de si beaux exemples.

¹⁴ G. MICCOLI, « La Question franciscaine... », cit., p. 286

Faut-il en conclure pour autant, comme l'a fait Miccoli en 1974, à la « tragique incapacité de l'Eglise de Rome de traduire en pratiques de gouvernement et de vie la sainteté du message dont elle est dépositaire »¹⁵ et voir dans la dénaturation du projet initial du Pauvre d'Assise le test déterminant de l'inadéquation fondamentale de Rome au message évangélique ? Je ne le suivrai pas personnellement sur ce terrain, car il me semble que le problème historique de François ne s'est pas posé exactement en ces termes. D'abord parce que l'affirmation de cette incompatibilité entre évangélisme et institution constitue un postulat non démontré qui nous ramène, même si Miccoli s'en défend, à l'idée d'une « trahison » de François par Hugolin et la hiérarchie de son ordre qui était à la base de l'interprétation de Sabatier, « en transférant dans le structurel ce que ce dernier plaçait dans le psychologique »¹⁶. Dans une perspective très marquée d'italianité, Miccoli ne semble pas faire de différence entre l'histoire du Christianisme et l'histoire de l'Eglise : or identifier les deux ne peut que conduire à une vision moralisatrice de l'histoire religieuse, fondée sur le constat d'un échec perpétuel de l'évangélisme, étouffé par le poids des structures et l'incompréhension des hommes d'Eglise, et d'une rupture fondamentale entre l'esprit du christianisme et les institutions qui l'incarnent¹⁷. Le caractère exceptionnel de l'expérience religieuse de François d'Assise tient, à mes yeux, au fait que chez lui l'adhésion au « *solus Christus* », qui deviendra plus tard le maître-mot de la Réforme protestante, va de pair avec la reconnaissance du « *totus Christus* » cher au catholicisme, qui implique une relation étroite entre le Christ et l'Eglise familière aux laïcs médiévaux, dont Jeanne d'Arc sera le témoin lorsqu'elle affirmera devant ses juges que « du Christ et de l'Eglise, c'est tout un ». Le fondateur des mineurs a certes beaucoup souffert par l'Eglise – c'est un trait commun à de nombreux saints au cours des siècles ! – mais celle-ci n'était pas à ses yeux une simple institution ; elle ne s'identifie pour lui ni au « grand inquisiteur » de Dostoïevski, ni même au « gros animal » dont parle Simone Weil, dont il faut bien s'accomoder dès lors que l'existence humaine ne se déroule pas dans le seul monde des idées. Tout son comportement démontre au contraire qu'il reconnaissait dans l'Eglise romaine l'instance ayant pour mission de vérifier les charismes – à commencer par le sien – et d'authentifier toute annonce de la Parole de Dieu en ce monde.

¹⁵ G. MICCOLI, « La storia religiosa », in *Storia d'Italia*, 2 : *Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, p. 787.

¹⁶ J. DALARUN, in « Per un dibattito sulla Storia religiosa dell'Italia », *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 32 (1996), p. 411.

¹⁷ Cf. F. BOLGIANI, « Per un dibattito... », cit., pp. 343-344.

Mais peut-être la pensée de G. Miccoli a-t-elle connu sur ce point une évolution au fil des années, comme semblerait l'indiquer le sous-titre de son maître livre de 1991 : *Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*. L'expression, si on la prend au pied de la lettre, semble impliquer la possibilité d'autres expériences chrétiennes ; et de fait l'affirmation de la centralité de François dans l'histoire religieuse de son temps ou même dans celle de l'Italie médiévale fait problème pour l'historien. Ce dernier est prêt à admettre que la figure du Pauvre d'Assise constitue le point le plus haut de la réalisation de l'esprit évangélique ; mais ce n'est pas diminuer sa grandeur que d'admettre que d'autres, à la même époque, ont pu vivre, selon d'autres modalités et dans des contextes différents, des « expériences chrétiennes » tout aussi authentiques et profondes. A cet égard, il est dommage que la perspective monographique des études que Miccoli a consacrées à François après 1974 ne lui ait pas permis de prendre en compte, autrement que comme des références marginales et un peu abstraites, les formes de sainteté chrétienne qui se sont développées à la même époque dans le milieu des *laici religiosi* de son temps – restés fidèles à l'orthodoxie ou poursuivis pour hérésie – dont il avait donné une description si novatrice dans sa *Storia religiosa*. Comme l'a écrit R. Micchetti, il appartiendra à la génération d'historiens qui suit Miccoli et qui lui doit tant de poursuivre la démarche d'historicisation de François qu'il a menée tout au long de son œuvre¹⁸. Cela passera sans doute par une meilleure prise en compte de l'humanité du *Poverello*, dont les ambiguïtés personnelles ne sont sans doute pas étrangères au caractère pluriel et ambivalent du souvenir qu'il a laissé à ceux qui l'avaient connu, de ses limites, voire même de ses contradictions internes dans la mesure où nous pouvons les saisir¹⁹. En menant à son terme le mouvement inauguré par Giovanni Miccoli et en délivrant totalement François d'Assise des lectures hagiographiques ou téléologiques dont il a trop longtemps fait l'objet, on peut espérer parvenir à mieux comprendre à la fois les modalités de son insertion dans la civilisation et la culture médiévales, et l'originalité irréductible de son « expérience chrétienne », qui lui a permis de dépasser les clivages qui traversaient l'Eglise et la société de son temps. Ce qui explique sans doute à la fois l'échec, au moins partiel, que connut de son vivant son projet d'évangélisme intégral et la fascination exercée par sa figure, qui demeure une référence parlante et porteuse d'espérance pour les hommes d'aujourd'hui.

¹⁸ R. MICHETTI, « Francesco d'Assisi e l'essenza del cristianesimo », in F.E. CONSOLINO (dir.), *Francesco d'Assisi fra storia, letteratura e iconografia*, Soveria Manelli (Catanzaro), 1996, pp. 60-64.

¹⁹ J. DALARUN, *La Malaventura di Francesco d'Assisi*, Milano 1996, p.34, et les considérations de G. MICCOLI à ce propos in P. ZERBI, G. G. MERLO, G. MICCOLI, J. DALARUN, « Buonaventura » e « Malaventura » di San Francesco d'Assisi », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 34 (1998), pp. 160-174.

Bonaventure : commentaire du Notre Père Evangile de Luc, chapitre 11

Note introductive et traduction

André Ménard

Avec la publication de ce commentaire bonaventurien du Notre Père¹, nous proposons une approche concrète du travail exégétique de Bonaventure². Il s'agit d'un chantier à peine ouvert³ et qui pourrait renouveler l'appréciation de sa théologie systématique et pastorale. Ne faut-il pas chercher la source féconde de l'approche bonaventurienne dans un travail d'écoute et de réception d'une Ecriture à la fois trace d'une pratique historique et proposition d'avenir.

Les approches savantes d'une théologie réduite à la dimension « scholastique », prennent-elles en compte, autant qu'il serait souhaitable, l'enracinement scripturaire d'une systématisation technique fortement marquée par l'usage d'une rationalité philosophique et théologique ? Sommes-nous assez attentifs au fait que cette production théologique, particulièrement chez les frères mineurs, est profondément

¹ Le texte latin est tiré de *Commentarius in Evangelium Lucae*, Capitulum XI, n.1-35, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia*, Quaracchi, 1882-1902, Volume VII, pp. 277-288.

² Pour situer la place de Bonaventure dans l'exégèse médiévale on se reportera à : C. SPIC, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris, 1944 ; B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952 ; H. de LUBAC, *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Ecriture*, 4 volumes, Paris, 1959-1964 ; G. DAHAN, *Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XI^e-XIV^e siècle*, Cerf, Paris, 1999.

³ Si les exposés de Bonaventure sur la place et le sens des Ecritures ont attiré l'attention des théologiens, il n'en a pas été de même de ses commentaires scripturaire dont l'étude systématique et la traduction n'ont vraiment commencé que depuis une dizaine d'années, particulièrement en Amérique : *Works of St. Bonaventure*, VII, *Commentary on Ecclesiastes* (2005) ; VIII/1 (2001), VIII/2 (2003), VIII/3 (2004) *Commentary on the Gospel of Luke*, XI (2007) ; XI (2007), *Commentary on the Gospel of John* ; et en Italie : *Opere di San Bonaventura*, *Commento al Vangelo di San Giovanni/1* (1990) /2 (1991), *Commento al Vangelo di San Luca/1 (1-4)*, 1999, Rome, Citta Nuova. On consultera : A. DRAGO *L'Esegesi di S. Bonaventura nei suoi commentari*, *Incontri Bonaventuriani* 7 (1972), pp. 121-145 ; H.J. KLAUCK, *Theorie der Exegese bei Bonaventura*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, IV, Grottaferrata 1974, pp. 71-128 ; D. MONTI, *Bonaventure's Interpretation of Scripture in his Exegetical Works*, University of Chicago Doctoral Dissertation, 1979 ; H. RIEDLINGER, *Die geschichtlich-geistliche Auslegung der Heiligen Schrift nach dem Prolog zum Breviloquium Bonaventuras*, "Wissenschaft und Weisheit", 47 (1984), pp. 163-179 ; T. REIST, *Saint Bonaventure as a biblical Commentator*, University Press of America, Lanham, New-York, London, 1985. In *Opere di San Bonaventura*, *Commento al Vangelo di San Luca/1 (1-4)*, Rome, Citta Nuova, 1999 (Introduzione di Barbara Faes de Mottoni, p.7-26.)

liée à leur choix de vie et à la structuration concrète de celui-ci⁴? L'exégèse scripturaire, premier exercice dans l'apprentissage de la théologie⁵, n'est-elle pas une pratique de *lectio divina* capable d'imprégner de sa logique la recherche systématique élaborée pour saisir et manifester le sens d'une existence dont la destinée est un accomplissement spirituel ?

Dans le prolongement d'un tel questionnement, le texte dont nous donnons une version française, nous semble offrir une approche intéressante.

La traduction n'a pas cherché à améliorer un texte dont la pesanteur scolaire est évidente, même si en d'autres passages le commentaire témoigne d'une reprise aboutissant à une meilleure formulation⁶. Il s'agit manifestement d'un travail de défrichage, d'une première approche serrant de près la lettre du texte biblique et préoccupée d'en relever les harmoniques textuelles et spirituelles.

La ressource première de ce commentaire est biblique comme le fait pressentir l'abondance des citations scripturaires et la relative rareté des références aux gloses et divers commentaires patristiques⁷. Cette approche met en valeur la riche expérience biblique de prière que synthétise et orchestre le Notre Père. Elle invite à entrer en communion avec celle-ci.

Bonaventure rappelait à ses étudiants qu'il n'est pas possible de faire de la théologie sans une vive mémoire de l'Écriture⁸. Pour accéder à la densité concrète de ce commentaire, il importe aussi de se rappeler que

⁴ C'est ce que fait pertinemment remarquer François Xavier PUTALLAZ, *Figures franciscaines, de Bonaventure à Duns Scot*, Initiation au Moyen Age, Cerf, 1997, pp.18-20.
⁵ J.-G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, Vrin, Paris, 1988, p.165 ; In *Opere di San Bonaventura*, VII/1, *Commento al Vangelo di San Giovanni/1 (1-10)*, Roma, Citta Nuova, 1990, (Introduzione di J.-G. BOUGEROL, p.8.)

⁶ Si l'authenticité du commentaire n'a jamais été mise en doute, il existe quelques divergences sur sa datation et sur les étapes rédactionnelles par lesquelles a pu passer ce commentaire, qui aurait pu être repris et revu à une date plus tardive. Cf. Thomas REIST, *Saint Bonaventure as a Biblical Commentator*, chapitre III, p. 67 et sv.

⁷ Ceci correspond parfaitement à ce qu'affirme Bonaventure dans l'introduction du *Breviloquium* : « Cum enim ipsa sub una littera multiplicem tegat intelligentiam, expositor debet abscondita producere in lucem et illam eductam manifestare per aliam Scripturam magis patentem... ». « Puisqu'elle cache sous une lettre unique un sens multiple, celui qui l'expose doit amener au jour ce qui était caché et manifester ce qui est ainsi mis en lumière par un autre texte plus clair ». *Breviloquium, Prologue 6,1*, Editions franciscaines, 1966, pp. 114-115.

⁸ « Ad quod non potest quis de facili pertingere, nisi per assuefactionem lectionis textum et litteram Bibliæ commendet memoriae; alioquin in expositione Scripturam nunquam poterit esse potens ». « On ne peut atteindre aisément à ceci que si l'on confie à sa mémoire le texte et la lettre de la Bible par une lecture assidue. Autrement on ne pourrait jamais être capable d'exposer les Écritures ». *Breviloquium, Prologue, 6,1*, pp. 114-115.

les citations scripturaires ne sont souvent que des index qui renvoient à des unités textuelles plus développées. Au lecteur d'activer sa mémoire et de redéployer l'horizon de compréhension ainsi proposé en suivant le conseil que donnait Etienne Gilson à ce propos, c'est-à-dire en prenant le temps de redéployer explicitement les passages d'où proviennent les citations. C'est se donner la chance de percevoir la logique interne de certains développements qui échappe à une lecture de surface⁹.

Bonaventure sait rappeler à ses lecteurs que ces œuvres ne sont pas à parcourir à la hâte, mais à méditer paisiblement et longuement afin d'accomplir à ses propres frais le parcours dont il a balisé le tracé. L'intelligence du chemin nous vient de le parcourir¹⁰.

⁹ « Des textes que tout théologien savait par cœur sont simplement allégués, l'écrivain laissant à la mémoire de chacun le soin de rétablir le contexte sans lequel la marche des idées reste inintelligible... un amas de citations se résout par analyse en un véritable raisonnement. » *De quelques raisonnements scripturaires usités au Moyen Age*, in Etienne GILSON, *Les Idées et les lettres*, Vrin, Paris, 1932, p.156.

¹⁰ « Rogo igitur, quod magis pensetur intentio scribentis quam opus, magis dictorum sensus quam sermo incultus, magis veritas quam venustas, magis exercitatio affectus quam eruditio intellectus. Quod ut fiat, non est harum speculationum progressus perfunctorie transcurrendus, sed morosissime ruminandus. » « Je supplie le lecteur d'accorder plus de poids à l'intention de l'auteur qu'à la réalisation de son œuvre, au sens des formules plus qu'aux négligences du style, à la vérité plus qu'à l'élégance du discours, à l'élan du sentiment plus qu'à l'étendue du savoir. C'est pourquoi je le prie de ne pas parcourir à la hâte la série de ces méditations, mais de les savourer avec complaisance ». S. BONAVENTURE, *Itinéraire de l'Esprit vers Dieu*, (trad. Henry DUMERY), Vrin, Paris, 1960, Prologue 5, pp. 24-25.

EVANGILE DE LUC, COMMENTAIRE : [VII, 277a-288a]

CHAPITRE 11. - NOTRE PERE

La troisième partie traite triplement de la forme de la prière.

1. *Il arriva, alors qu'il était en un certain lieu* etc. Après avoir donné aux disciples la forme de l'enseignement et la forme de vie, il leur livre ici la forme de la prière, par laquelle la grâce de connaître et de vivre droitement est obtenue. Cette partie a, en effet, trois parties : dans la première de celles-ci est mis en avant l'exemple de la prière ; dans la seconde est ajouté le modèle, là : *Et il leur dit : Lorsque vous priez etc.* ; dans la troisième est insérée l'incitation à la prière, là : *Et il leur dit : Qui d'entre vous etc.*

A propos de l'exemple de la prière deux choses sont introduites : en premier la sollicitude du Seigneur à prier, en second la promptitude des disciples à l'imiter.

2. (Verset 1.). En premier lieu, donc, quant à la sollicitude du Seigneur à prier, il est dit : *Il arriva, alors qu'il était en un certain lieu en train de prier*. En un certain lieu, c'est-à-dire (en un lieu) solitaire et caché, car de tels lieux sont adaptés à la prière selon Matthieu 6 : « Mais toi, quand tu pries, entre dans ta chambre, et la porte fermée, prie ton Père en secret »¹¹. Le Seigneur, en effet, prie – en preuve de vraie humanité, selon qu'il est dit par après (en Luc) 22 : « Etant tombé en agonie, il priait encore plus »¹²; – en aide de notre infirmité, selon Hébreux 5 : « Il a été exaucé en tout pour son humble respect »¹³, et Romains 8 : « Nous ne savons pas ce que nous devons demander dans la prière, mais l'Esprit lui-même », savoir celui du Seigneur Jésus, « aide notre faiblesse »¹⁴; – en exemple de parfaite vertu, d'où il est dit en Matthieu 26 : « Après avoir prié, il dit à ses disciples : Veillez et priez afin que vous n'entriez point en tentation »¹⁵. Il se tenait donc fréquemment en prière pour cette raison, pour enseigner à toujours prier, selon la 1^{ère} aux Thessaloniens 5 : « Priez sans cesse »¹⁶. Il priait même longuement, comme il a été dit précédemment en (Luc) 6 : « Il arriva » « et il passa toute la nuit à prier »¹⁷. Peut-être parle-t-on ici d'un lieu, pour montrer que ceux qui prient ont besoin d'un lieu caché ; et ne parle-t-on pas d'un temps, pour montrer qu'il faut prier en tout temps, indifféremment, selon qu'il est dit plus loin en (Luc) 18 : « Il faut prier toujours sans jamais se lasser »¹⁸ ; et en Ecclésiastique 18 : « Que rien ne t'empêche de toujours prier »¹⁹.

¹¹ Mt. 6, 6

¹² Lc. 22, 43

¹³ He. 5, 7

¹⁴ Rm. 8, 26

¹⁵ Mt. 26, 41

¹⁶ 1Th. 5, 17

¹⁷ Lc. 6, 12

¹⁸ Lc. 18, 1

¹⁹ Si. 18, 22

COMMENT. IN EVANGELIVM LVCAE : [VII, 277- 288]

CAPITVLVM XI. - PATER

Tertia pars **[277a]** agit de forma orandi tripliciter.

1. *Et factum est, cum esset in quodam loco* etc. Postquam tradidit discipulis formam docendi et formam uiuendi, in hac parte tribuit formam orandi, per quam impetratur gratia cognoscendi et recte uiuendi. Habet autem haec pars partes tres ; in quarum prima praemittitur orationis exemplum, in secunda uero additur documentum, ibi : *Et ait illis : Cum oratis* etc. ; in tertia subiungitur orationis incitamentum, ibi : *Et ait ad illos : Quis uestrum* etc.

Circa orationis exemplum duo introducuntur : primum est sollicitudo Domini ad orandum, secundum est promptitudo discipulorum ad imitandum.

2. (Vers.1.). Primo igitur quantum ad sollicitudinem Domini in orando dicitur : *Et factum est, dum esset in quodam loco orans* ; quodam, id est solitario et secreto, quia talia loca sunt orationi apta, secundum illud Matthaei sexto : « Tu autem, cum **[277b]** oraueris, intra in cubiculum tuum et clauso ostio, ora Patrem tuum in abscondito ». Orat autem Dominus in argumentum uerae humanitatis, iuxta quod dicitur infra vigesimo secundo : « Factus in agonia, prolixius orabat ». In adiumentum nostrae infirmitatis, secundum illud ad Hebraeos quinto : « Exauditus est in omnibus pro sua reuerentia » ; et ad Romanos octavo : « Quid oremus, secundum quod oportet, nescimus ; sed ipse Spiritus », scilicet Domini Iesu, « adiuuat infirmitatem nostram ». In exemplum perfectae uirtutis ; unde dicitur Matthaei vigesimo sexto : Postquam oravit, ipsis discipulis ait : « Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem ». Ob hanc etiam causam orationi frequenter instabat, ut doceret, semper orandum, secundum illud primae ad Thessalonicenses quinto : « Sine intermissione orate ». Et prolixè etiam orabat, sicut dicitur supra sexto : « Factum est » ; « et ipse erat pernoctans in oratione ». Et ideo fortasse tangitur hic locus quidam, ut ostendatur, quod orantibus **[278a]** requirendus est locus secretus ; sed tempus tacetur, ut ostendatur, quod omni tempore indifferenter est orandum, secundum quod dicitur infra decimo octavo : « oportet orare semper et non deficere » ; et Ecclesiastici decimo octavo : « Ne impediatis orare semper ».

3. En second lieu quant à la promptitude des disciples à l'imiter, il est ajouté : *Après qu'il eut fini, un de ses disciples lui dit : Seigneur, enseigne-nous à prier.* Avec droiture, les disciples demandaient au Seigneur comment, eux aussi, ils devaient prier, de peur de demander quelque chose qui aille contre sa volonté. D'où en Sagesse 9 : « Car qui parmi les hommes pourra savoir le conseil de Dieu, ou qui pourra penser ce que veut Dieu ? Car les pensées des mortels sont timides et nos prévoyances incertaines »²⁰. Enseigne-nous donc à prier, puisque tu es notre Seigneur, d'où en Isaïe 48 : « Moi le Seigneur je t'enseigne des choses utiles »²¹. – Et qu'il doive être entendu, il le montre par le semblable, quand il ajoute : *Comme Jean lui-même l'a enseigné à ses disciples.* En effet savoir prier Dieu concerne la doctrine de la piété, parce que Dieu est principalement honoré dans la prière. C'est pourquoi le Prophète disait dans le Psaume : « J'entrerai dans ta maison et j'adorerai etc. »²²; et Chrysostome²³: « Seule la prière est comme un tribut spirituel que l'âme offre à partir de ses entrailles. Grande dignité de l'oraison, bien sûr. A peine est-elle sortie de la bouche que les anges la prennent dans leurs mains et la présentent devant Dieu comme l'ange le dit à Tobie : "C'est moi qui ai présenté ta prière au Seigneur" »²⁴ etc. Voilà donc pourquoi elle est enseignée avec sollicitude et requise à cause de son excellence, et pas seulement à cause de cela, mais aussi à cause de sa puissance efficace, selon Marc 11 : « Tout ce que vous demanderez en priant, croyez que vous l'obtiendrez et cela vous arrivera »²⁵. Et Jacques au dernier chapitre : « Priez les uns pour les autres afin que vous soyez sauvés ; car la prière assidue du juste peut beaucoup. Elle était un homme »²⁶ etc. – Il nous est donc signifié par là que la prière doit être beaucoup aimée car, c'est par elle que s'obtiennent l'acquisition de tout bien et l'éloignement de tout mal ; d'où en Tobie 12 : « La prière est bonne avec le jeûne et l'aumône vaut mieux que de tenir cachés des trésors, parce que l'aumône sauve de la mort, et c'est elle qui lave les péchés et fait trouver la miséricorde et la vie éternelle. »²⁷

4. (Verset 2.). *Et il leur dit : lorsque vous priez etc.* Après l'exemple de la prière, il ajoute le modèle de la prière dans lequel est transmis premièrement la forme de l'invocation, secondement la forme de la demande, là : *Que ton nom soit sanctifié etc.*

Quant à la forme de l'invocation il dit : *Et il leur dit : lorsque vous priez dites : Père,* c'est-à-dire, premièrement invoquez le Père ; dites, dis-je, non seulement avec la voix, mais aussi avec le cœur, de peur qu'il ne soit dit de vous comme en Isaïe 29 : « Ce peuple m'honore des lèvres mais leur cœur est loin de moi »²⁸. « Dites », non seulement avec le cœur mais aussi avec la bouche car la prière vocale est reçue par Dieu selon le Psaume : « Je glorifierai le Seigneur de toute la puissance de ma voix »²⁹. Et cela, parce qu'elle vaut à la fois pour réveiller la mémoire, exciter la somnolence, enflammer le désir, disposer à l'obéissance, exprimer la joie, et donner l'exemple.

²⁰ Sg. 9, 13-14

²¹ Is. 48, 17

²² Ps. 5, 8

²³ Pseudo-Chrysostome, *Opus imperfectum*, Homélie 13 sur Matthieu. 6, 5

²⁴ Tb. 12, 12

²⁵ Mc. 11, 24

²⁶ Jc. 5, 16

²⁷ Tb 12, 6-8

²⁸ Is. 29, 13

²⁹ Ps. 108, 30

3. Secundo quantum ad promptitudinem discipulorum in imitando subditur : *Vt cessauit, dixit unus ex discipulis eius ad eum : Domine, doce nos orare.* Recte a Domino petebant discipuli, qualiter et ipsi orare deberent, ne forte aliquid peterent contra eius uoluntatem ; unde Sapientiae nono : « Quis hominum poterit scire consilium Dei ; aut quis poterit cogitare, quid uelit Deus ? Cogitationes enim mortalium timidae, et incertae prouidentiae nostrae ». Ideo doce nos orare, cum sis Dominus noster ; unde Isaiae quadragesimo octavo : « Ego Dominus, docens te utilia ». – Et quod debeat audiri, ostendit per simile, cum addit : *Sicut et Ioannes discipulos suos docuit.* Scire namque orare Deum pertinet ad doctrinam pietatis, quoniam in oratione praecipue colitur Deus. Vnde dicebat Propheta in Psalmo : « Introibo in domum tuam adorabo » etc. ; et Chrysostomus : « Solam orationem quasi spirituale tributum anima offert de suis uisceribus. Magna quippe dignitas orationis. Mox ut ab ore processit, suscipiunt eam Angeli manibus suis et offerunt ante Deum, sicut ait Angelus Tobiae duodecimo : "Ego obtuli orationem tuam ante Deum" » etc. ; Ideo ergo sic sollicite docetur et requiritur propter sui excellentiam ; nec solum propter hoc, sed etiam propter efficaciam, secundum illud Marci undecimo : « Quaecumque orantes petitis, credite, quod accipietis, et eueniet uobis » ; et Iacobi ultimo : « Orate pro inuicem, ut saluemini ; multum enim ualet deprecatio iusti assidua. Elias homo erat » etc. – Vnde per hoc innuitur nobis oratio multum amanda, quia per ipsam impetratur obtentio omnis boni et amotio omnis mali ; unde Tobiae duodecimo : « Bona est oratio cum ieiunio, et eleemosyna magis quam thesauros recondere. Quoniam eleemosyna a morte liberat, et ipsa est, quae purgat peccata et facit inuenire misericordiam et uitam aeternam ».

4. (Vers. 2.). *Et ait illis : cum oratis* etc. Post orationis exemplum subiungit orationis documentum ; [278b] in quo primo traditur forma inuocandi ; secundo uero forma postulandi, ibi : Sanctificetur nomen tuum.

Quantum autem ad formam inuocandi dicit : *Et ait illis : cum oratis, dicite : Pater*, id est, primo inuocate Patrem; dicite, inquam, non uoce tantum, sed etiam corde, ne forte dicatur uobis illud Isaiae uigesimo nono : « Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me ». Dicite, non tantum corde, uerum etiam ore, quia uocalis oratio accepta est Deo secundum illud Psalmi : « Confitebor Domino nimis in ore meo » ; et hoc, tum quia ualet ad memoriam suscitendam, ad somnolentiam excitandam, ad desiderium accendendum, ad obsequium impendendum, ad gaudium exprimendum et ad exemplum demonstrandum.

– Invoquons donc le nom du Père. Il est Père, en effet, en raison de la condition de nature selon Ephésiens 3 : « De qui toute paternité tire son nom au ciel et sur terre »³⁰. D'où en Malachie 2 : « Est-ce que nous n'avons pas tous un Père unique ? »³¹. Il est Père, aussi, en raison de la donation de la grâce ; en Romains 8 : « Vous avez reçu l'esprit d'adoption des fils dans lequel nous crions : Abba, Père »³² ; et en Galates 4 : « Et parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé l'esprit de son Fils criant : Abba, Père »³³. Il est père, aussi, en raison de la réalisation de la gloire, selon Jérémie 3 : « Tu m'appelleras père et tu ne cesseras pas de marcher après moi »³⁴. Puisque donc, dans le nom de Père, Dieu est saisi comme fondateur de la nature, donneur de la grâce et réalisateur de la gloire, par là même, il est donné de saisir, qu'il est celui à qui seul nous devons demander.

5. Mais puisque Matthieu décrit la prière comme racontée aux Apôtres à qui le Seigneur expliquait tout le reste, voilà pourquoi il touche explicitement ces trois choses en disant : Père, en raison de la nature, notre (Père), en raison de la grâce, qui es aux cieux, en raison de la gloire. Luc, lui, l'exprime comme donnée aux plus petits des disciples : il livre donc une forme plus implicite. L'un et l'autre s'accordent cependant sur l'invocation du nom de Père, afin qu'en ce seul nom l'homme soit excité à la révérence et à la confiance, ces deux ailes sans lesquelles la prière n'a pas d'efficacité. La révérence vient donc de ce nom de Père, d'où en Malachie 1 : « Si je suis Père, où est mon honneur ? »³⁵ ; et en Ecclésiastique 3 : « La gloire de l'homme vient de l'honneur de son Père »³⁶. La confiance en vient aussi, selon Isaïe 49 : « Est-ce qu'une femme peut oublier son enfant, de sorte qu'elle n'ait pas pitié du fils de son sein ? » etc.³⁷ ; et également par après : « Si donc vous, qui êtes mauvais, vous savez donner des choses bonnes à vos enfants »³⁸, et Bernard³⁹ : « La prière qu'adoucit le nom paternel, me donne la confiance d'obtenir toutes mes demandes ».

6. *Que ton nom soit sanctifié.* Après l'invocation, il ajoute la demande. En effet il demande principalement trois choses. Et en cela Matthieu et Luc sont d'accord, mais ils diffèrent dans le développement, car en raison de la cause déjà avancée, Matthieu attribue des demandes plus explicites ; d'où Matthieu en pose sept, Luc cinq, mais dans ces cinq il y a implicitement les sept.

7. Donc la distinction, l'ordre et la suffisance de celles-ci apparaissent ainsi. En effet trois choses sont à demander à Dieu le Père : la première et la principale est la réalisation de la gloire, la seconde est la conservation de la grâce, la troisième est la donation du pardon. Et ces trois choses sont ordonnées selon une graduation et un ordre de plus grande dignité. – Quant à la réalisation de la gloire, deux choses y concourent, savoir une parfaite connaissance et une parfaite révérence, et les deux premières demandes sont selon ces choses.

³⁰ Ep. 3,15

³¹ Ml. 2,10

³² Rm. 8,15

³³ Gal. 4,6

³⁴ Jer. 3,19

³⁵ Ml. 1,6

³⁶ Si. 3,13

³⁷ Is. 49,15

³⁸ Lc. 11,13

³⁹ Bernard, Sermon 15 Sur le Cantique. n.2

– Inuocamus autem nomen Patris. Ipse enim est pater ratione conditionis naturae, secundum illud ad Ephesios tertio : « Ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur ». Vnde Malachiae secundo : « Numquid non pater unus omnium nostrum ». Est etiam pater ratione collationis gratiae ; ad Romanos octauo : « Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba, Pater » ; et ad Galatos quarto : « Quoniam estis filii Dei, misit Deus spiritum Filii sui clamantem : Abba, Pater ». Est etiam pater ratione consummationis gloriae, secundum illud Ieremiae tertio : « Patrem uocabis me et post me ingredi non cessabis ». Quoniam igitur in nomine patris intelligitur Deus ut conditor naturae, largitor gratiae, consummator gloriae ; hoc ipso datur intelligi, quod ipse est, a quo solo debemus petere.

5. Sed quoniam Matthaeus orationem describit ut enarratam Apostolis, quibus Dominus cetera explicabat, ideo explicite tangit ista tria dicens : Pater, ratione naturae ; noster, ratione gratiae ; qui es in caelis, ratione gloriae. Lucas uero exprimit ut minoribus discipulis traditam, ideo tradit formam magis implicitam. Vterque tamen concordat in inuocatione nominis patris, ut in hoc uno nomine excitetur homo ad reuerentiam et confidentiam, sine quibus duabus alis oratio non habet efficaciam. Habetur autem reuerentia ex nomine patris ; unde Malachiae primo : « Si ego pater, ubi est honor meus ? » ; et Ecclesiastici tertio : « Gloria hominis ex honore patris sui ». Habetur etiam et confidentia, secundum [279a] illud Isaiae quadragesimo nono : « Numquid obliuisci potest mulier infantem suum, ut non misereatur filio uteri suo » etc. ; et infra eodem : « Si uos, cum sitis mali, nostis bona data dare filiis uestris » etc. Et Bernardus : « Oratio, quae paterno dulcescit nomine, omnium petitionum mearum impetrandarum mihi fiduciam praestat ».

6. *Sanctificetur nomen tuum.* Post inuocationem adiungit petitionem. Petit autem tria principaliter in hac oratione. Et in hoc concordant Matthaeus et Lucas, sed differunt in explicatione, quia propter causam praeassignatam Matthaeus assignat petitiones magis explicitas ; unde Matthaeus ponit septem, Lucas quinque, sed in his quinque septem illae sunt implicite.

7. Harum autem distinctio, ordo et sufficientia patet sic. A Deo enim Patre tria sunt postulanda : primum et principale est consummatio gloriae, secundum est conseruatio gratiae, tertium est condonatio ueniae. Et ista tria ordinata sunt secundum gradum et ordinem maioris dignitatis. – Ad consummationem gloriae autem duo concurrunt, scilicet perfecta notitia et perfecta reuerentia, et secundum haec sunt duae primae petitiones.

– Quant à la conservation de la grâce la prestation continue de l'aliment céleste suffit, et celle-ci est demandée dans la troisième demande. – A la donation du pardon deux choses concourent, savoir la remise de la culpabilité et l'éloignement de la peine, et celles-ci sont demandées par les deux dernières demandes.

Mais parce que la perfection de la révérence n'est pas attendue seulement dans l'affect mais aussi dans l'effet, Matthieu ajoute donc aux deux premières demandes la troisième, savoir : « Que ta volonté soit faite ». – De plus parce que l'éloignement de la peine, est attendu non seulement quant à la répulsion des tentations mais aussi quant à l'éloignement des afflictions et des tribulations, Matthieu ajoute donc aux deux dernières demandes la septième : « Délivre-nous du mal. » – Et ainsi, selon chaque évangéliste, la suffisance des demandes est évidente.

8. La noblesse de cette prière est aussi évidente. Bien qu'elle soit très brève, elle contient en elle toute prière et toutes les choses à demander : car celui qui demande, demande soit l'expulsion du mal soit la donation du bien. Expulsion soit du mal de la faute soit du mal de la peine : soit du mal dont nous souffrons soit de celui que nous faisons et il y a ainsi deux demandes. Mais le mal de la peine peut être subdivisé : car l'un est occasion de faute et est ainsi tentation, l'autre a seulement raison de peine et est ainsi tribulation, et de cette demande viennent ainsi les deux dernières. Mais si nous demandons le bien : soit éternel soit temporel. Si éternel : soit de la part de l'intellect, soit de la part de l'affection, et ainsi deux demandes. Mais l'affection doit être ordonnée vers la majesté et vers la bonté, et ainsi cette demande est dédoublée par une première division, mais triplée par la subdivision. Si donc le bien temporel est demandé, c'est en raison de l'esprit ou en raison du corps. Mais comme le bien corporel ne doit être désiré que pour un bien spirituel, voilà pourquoi, aussi bien chez Luc que chez Matthieu il est fait une seule demande au sujet des deux. – Et ainsi est évidente la suffisance des divisions par membres opposés et immédiats, et est évidente la concorde des évangélistes, et est évidente la convenance de la diversité.

9. Pour Luc, il y a donc cinq demandes ordonnées selon une noblesse plus grande et plus petite. Dans la première est demandée la connaissance parfaite ou sagesse dans l'intellect ; dans la seconde, la parfaite révérence dans l'affect ; dans la troisième, la suffisance dans le vivre ; dans la quatrième l'indulgence dans la faute ; dans la cinquième, la victoire dans le combat. – Et dans ces cinq choses sont impliquées les sept demandes et donc les sept vertus, les sept dons, les sept béatitudes et toutes les demandes. D'où la Glose sur Matthieu 6 : Libère-nous du mal : « Il ne manque rien de ce qui se rapporte à la vie présente ou future qui ne soit contenu dans ces sept demandes ».

10. Premièrement donc quant à la connaissance ou sagesse dans l'intellect il dit : « que ton nom soit sanctifié », c'est-à-dire qu'apparaisse saint ton nom, cela est ta connaissance, d'où dans le psaume : « Dieu est connu en Juda, en Israël grand est son nom »⁴⁰. Et cette connaissance commence dans la grâce mais se réalise dans la gloire ; Malachie 1 : « Depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, grand est mon nom parmi les nations ; et en tout lieu on sacrifie, et une offrande pure est offerte à mon nom »⁴¹.

⁴⁰ Ps. 75,2

⁴¹ Ml. 1,11

– Ad conseruationem autem gratiae sufficit continua subministratio caelestis alimoniae, et haec petitur in tertia petitione. – Ad condonationem ueniae duo concurrunt, scilicet remissio culpae et remotio poenae, et haec petuntur duabus ultimis petitionibus. Sed quoniam perfectio reuerentiae non tantum attenditur in affectu, sed etiam in effectu ; ideo duabus primis petitionibus Matthaeus adiungit tertiam, scilicet « Fiat uoluntas tua ». – Rursus, quia remotio poenae attenditur non solum quantum ad repulsionem tentationum, sed etiam quantum ad remotionem afflictionum et tribulationum ; ideo duabus ultimis petitionibus Matthaeus adiungit septimam : « Sed libera nos a malo ». – Et sic patet sufficientia petitionum secundum utrumque Euangelistam.

8. Patet etiam huius orationis nobilitas. Quamquam sit breuissima, continet in se omnem [279b] orationem et omnia postulanda : quoniam petens aut petit amotionem mali, aut collationem boni. Si mali, aut mali culpae, aut mali poenae : aut mali, quod patimur, aut mali quod agimus ; et sic sunt duae petitiones. Sed malum poenae potest sudiuidi : quia quoddam est occasio culpae, et sic est tentatio ; quoddam mere tenet rationem poenae, et sic tribulatio ; et sic ex illa petitione eliciuntur duae ultimae. Si autem petimus bonum : aut aeternum, aut temporale. Si aeternum, aut ex parte intellectus, aut ex parte affectus, et sic duae petitiones. Sed affectus habet ordinari respectu maiestatis et respectu bonitatis ; et sic illa petitio prima diuisione geminatur, sed subdivisione triplicatur. Si uero petitur bonum temporale, aut ratione mentis, aut ratione corporis. Sed quia corporale bonum non debet desiderari nisi propter spirituale ; ideo tam secundum Lucam quam Matthaeum una fit petitio de utroque. – Et sic patet sufficientia diuisionum per membra opposita et immediata, et patet concordia inter Euangelistas, et patet diuersitatis congruitas.

9. Sunt igitur quinque petitiones secundum Lucam, ordinatae secundum nobilitatem maiorem et minorem. In prima petitur perfecta notitia siue sapientia in intellectu ; in secunda, perfecta reuerentia in affectu ; in tertia, sufficientia in uictu ; in quarta, indulgentia in reatu ; in quinta, uictoria in conflictu. – Et in his quinque implicantur septem petitiones, ac per hoc septem virtutes, septem dona, septem beatitudines et omnes petitiones. Unde Glossa dicit super illud Matthaei sexto : Libera nos a malo : « Nihil deest, quod in his septem petitionibus non contineatur, siue ad praesentem, siue ad futuram pertineat uita. »

10. Primo igitur quantum ad notitiam siue sapientiam in intellectu dicit : Sanctificetur nomen tuum, id est sanctum appareat nomen tuum, hoc est tua notitia ; unde in Psalmo : Notus in Iudaea Deus, in Israel magnum nomen eius ». Et haec notitia incipit in gratia, sed consummatur in gloria; de quo Malachiae primo : « Ab ortu solis usque ad [280a] occasum magnum est nomen meum in gentibus ; in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda ».

Cela en effet sera vérifié dans la gloire, selon Jérémie 31 : « Un homme n'instruira plus son prochain, et un homme son frère, disant : Connaissez le Seigneur ; car tous me connaîtront, depuis le plus petit d'entre eux jusqu'au plus grand, dit le Seigneur »⁴².

11. Et note, que le Nom de Dieu qui est toujours saint en lui-même, est sanctifié en nous par une triple connaissance : Une première connaissance, par laquelle il est connu par la foi, selon Hébreux 11 : « Car il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il est »⁴³ ; une seconde, par laquelle est connu ce qu'il n'est pas, dont parle Augustin : « Tu comprends beaucoup si tu comprends ce que Dieu n'est pas »⁴⁴ ; une troisième, par laquelle il est connu comme il est, en 1 Corinthiens 13 : « Maintenant je connais imparfaitement mais alors je connaîtrai aussi bien que je suis connu »⁴⁵. – La première connaissance libère du manque de sagesse, selon le psaume : « L'insensé a dit en son cœur : il n'y a point de Dieu »⁴⁶. – La seconde de l'idolâtrie par laquelle est honoré ce que n'est pas Dieu, selon 1 Corinthiens 8 : « A l'égard des viandes qui sont immolées aux idoles, nous savons qu'une idole n'est rien dans le monde et qu'il n'y a nul Dieu que l'unique. Car, quoiqu'il y ait ce qu'on appelle des dieux, soit dans le ciel, soit sur la terre, or il y a ainsi beaucoup de dieux et beaucoup de seigneurs ; pour nous, cependant, il n'est qu'un seul Dieu, le Père de qui toutes choses viennent » etc.⁴⁷. – La troisième libère de toute misère. Ce sera dans la patrie, lorsque sera total le don de la sagesse et de la paix, par laquelle nous sommes appelés fils de Dieu ; et alors le nom de Dieu sera saint en nous, d'où en 1 Jean 3 : « Bien-aimés, nous sommes maintenant fils de Dieu mais on ne voit pas encore ce que nous serons. Nous savons que lorsqu'il apparaîtra, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est »⁴⁸. Une connaissance parfaite nous rend donc semblables, et une parfaite similitude fils, et une parfaite filiation nous rend dignes de sanctifier le Nom divin. D'où Chrysostome⁴⁹ : « Le Nom de Dieu est sanctifié en nous, lorsque, sachant qu'il est Saint, nous le respectons et veillons à ne pas violer en nous la sainteté de son Nom ». Ce sera donc lorsque nous serons totalement occupés de lui et lorsque nos esprits ne seront infestés par aucune distraction ; ce sera dans la gloire, selon le psaume : « En présence des Anges je te chanterai des hymnes. J'adorerai en me tournant vers ton saint temple. Et je glorifierai ton Nom à cause de ta miséricorde et de ta vérité : parce que tu as élevé par dessus tout la grandeur de ton saint Nom »⁵⁰.

12. En second lieu quant à la parfaite révérence dans l'affect il ajoute : *Que vienne ton règne*. Alors, en effet, Dieu règne parfaitement en nous, lorsque nous lui sommes entièrement soumis, ce qui sera à la fin, selon la première aux Corinthiens 15 : « La fin suivra, lorsqu'il aura remis le règne à Dieu et au Père »⁵¹ ; « Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait placé tous ses ennemis sous ses pieds »⁵². Et ensuite : « Lorsque tout lui aura été soumis, alors le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous »⁵³.

⁴² Jr. 31, 34

⁴³ He 11,6

⁴⁴ Augustin, VIII *De Trinitate*, c. 2, n.3

⁴⁵ 1 Co. 13,12

⁴⁶ Ps. 13,1

⁴⁷ 1 Cor. 8,4-7

⁴⁸ 1 Jn. 3, 2

⁴⁹ Homélie 14 Sur Matthieu 6,9

⁵⁰ Ps. 137, 1-2

⁵¹ 1 Cor. 15, 24

⁵² 1 Cor. 15, 25

⁵³ 1 Cor. 15, 28

Hoc autem uerificabitur in gloria, quando, secundum illud Ieremiae trigesimo primo, « non docebit uir ultra proximum suum, et uir fratrem suum, dicens : Cognoscite Dominum ; omnes enim cognoscent me, a minore eorum usque ad maximum, dicit Dominus ».

11. Et nota, quod triplici notitia sanctificetur nomen Dei in nobis, cum in se semper sit sanctum. Prima est notitia, qua cognoscitur per fidem, secundum illud ad Hebraeos undecimo : « Accedentem oportet credere, quia est ». – Secunda, qua cognoscitur, quid non est ; de qua Augustinus : « Multum comprehendis, si comprehendis, quid non sit Deus ». – Tertia est, qua cognoscitur, sicuti est ; de qua prima ad Corinthios decimo tertio : « Nunc cognosco ex parte, tunc cognoscam, sicut et cognitus sum ». – Prima notitia liberat ab insipientia, de qua in Psalmo : « Dixit insipiens in corde suo : non est Deus ». – Secunda, ab idololatria, qua colitur quod non est Deus ; de qua prima ad Corinthios octauo : « De his quae immolantur idolis, scimus, quia idolum nihil est in mundo, et quia nullus Deus nisi unus. Nam etsi sint qui dicantur dii, siue in caelo, siue in terra, siquidem sunt dii multi et domini multi, nobis tamen unus est Deus Pater, ex quo omnia » etc. – Tertia liberat ab omni miseria ; et haec erit in patria, quando complebitur donum sapientiae et pacis, per quam uocamur filii Dei. Et tunc nomen Dei sanctum erit in nobis ; unde prima Ioannis tertio : « Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit, quid erimus. Scimus, quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quia uidebimus eum sicuti est ». Perfecta igitur notitia facit nos similes, et perfecta similitudo filios, et perfecta filiatio facit sanctificatione diuini nominis dignos. Vnde Chrysostomus : « Sanctificatur in nobis nomen Dei, quando, scientes eum sanctum, timemus et sollicite uigilamus, ne forte uiolamus sanctitatem nominis eius in nobis ». Hoc autem erit, quando totaliter ei uocabimus, et per nullam distractionem inficientur mentes nostrae ; quod erit in gloria, secundum illud Psalmi [280b] : « In conspectu Angelorum psallam tibi, adorabo ad templum sanctum tuum et confitebor nomini tuo super misericordia tua et ueritate tua, quoniam magnificasti super omne nomen sanctum tuum ».

12. Secundo quantum ad perfectam reuerentiam in affectu subdit : adueniat regnum tuum. Tunc enim Deus perfecte regnat in nobis, quando nos sumus omnino ei subiecti, quod erit in fine, secundum illud prima ad Corinthios decimo quinto : « Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri » ; Oportet autem eum regnare, donec ponat inimicos sub pedibus eius » ; et post : « Cum subiecta fuerint ei omnia, tunc et ipse Filius subiectus erit ei qui subiecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus. »

Ce règne, donc, par lequel Dieu règne dans les saints, fait aussi que les saints règnent et sont rois, selon Apocalypse 5 : « Tu nous a rachetés pour Dieu, en ton sang, de toute tribu et langue et peuple et nation ; tu as fait de nous, un royaume et des prêtres ; et nous règnerons sur la terre »⁵⁴. C'est le règne qu'il faut demander et désirer, d'après le Psaume : « Ton règne est un règne de tous les siècles »⁵⁵ ; et Apocalypse 11 : « Et le ciel retentit de grandes voix, qui disaient : Le règne de ce monde est devenu celui de notre Seigneur et du Christ, son Fils ; et ils règneront pour les siècles des siècles. Amen »⁵⁶. – Par la venue de ce règne, la puissance ne s'accroît pas pour Dieu mais la parfaite obéissance dans les hommes. Et c'est pourquoi Matthieu ajoute après cette demande : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel »⁵⁷. Les terriens n'obéissent pas parfaitement à Dieu comme les êtres célestes. Et cela le Seigneur l'insinuait en Jean 18 : « Mon règne n'est pas de ce monde »⁵⁸ ; et cela, parce que le diable règne en ceux qui lui obéissent selon Ephésiens 6 : « les dominateurs de ce monde de ténèbres »⁵⁹. Mais lors du jugement dernier son pouvoir lui sera enlevé, lorsque le monde entier sera soumis à Dieu selon Daniel 7 : « Et il lui donna la puissance et l'honneur, et le règne ; et tous les peuples, tribus et langues le serviront »⁶⁰.

13. (Verset 3.). Troisièmement donc, quant à la suffisance du vivre, il ajoute : *Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien*, où est demandé principalement le pain de l'aliment spirituel, d'où en Matthieu 6 : « Donne-nous aujourd'hui notre pain supersubstantiel »⁶¹. Or ce n'est pas seulement cela qui est demandé, mais tout ce qui est nécessaire à la vie présente ; c'est pourquoi, lorsque l'Eglise célèbre la prière du seigneur selon lui, elle ne dit pas supersubstantiel selon lui, mais ajoute quotidien selon Luc, pour montrer qu'elle demande tout ce qui est nécessaire pour nourrir cette vie qui est comprise par aujourd'hui. D'où, comme le dit en quelque sorte Jérôme⁶², soit que l'on dise quotidien ou supersubstantiel, l'un et l'autre s'accordent à la vérité hébraïque. En effet en langue hébraïque, un seul vocable, « segolla », revêt l'une et l'autre compréhension. De même chez nous, quotidien comprend donc l'un et l'autre pain, savoir spirituel et matériel, car l'un et l'autre nous sont nécessaires chaque jour, et sont à recevoir chaque jour du Seigneur et donc à demander chaque jour. Et c'est ce que dit Bède⁶³ dans la Glose : « Il est dit pain quotidien, parce qu'il est nécessaire et qu'il doit être fourni aussi bien à l'âme qu'au corps, qu'on l'entende soit spirituellement soit corporellement, soit de l'une et l'autre manière ».

⁵⁴ Ap. 5, 9-10

⁵⁵ Ps. 144, 13

⁵⁶ Apoc. 11, 15

⁵⁷ Mt. 6, 10

⁵⁸ Jn. 18, 36

⁵⁹ Ep. 6, 12

⁶⁰ Dn. 7, 14

⁶¹ Mt. 6, 12

⁶² Jérôme, *Libr. I. Comment. In Matth.* 6, 11

⁶³ Bède, III in Luc 11, 2 seqq.

Hoc autem regnum, quo Deus regnat in Sanctis, facit etiam ipsos Sanctos regnare et esse reges, secundum illud Apoclypsis quinto : « Redemisti nos Deo in sanguine tuo ex omni tribu et lingua et populo et natione, et fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes, et regnabimus super terram ». Hoc est regnum petendum et desiderandum; de quo in Psalmo : « Regnum tuum, regnum omnium saeculorum » ; et Apocalypsis undecimo : « Factae sunt voces magnae in caelo dicentes : Factum est regnum huius mundi Domini nostri et Christi, Filii eius, et regnabunt in saecula saeculorum, Amen ».— Per huius regni aduentum non accrescit Deo potentia, sed in hominibus perfecta obedientia. Et ideo addit Matthaenus post hanc petitionem : « Fiat uoluntas tua, sicut in caelo et in terra ». Terreni enim non perfecte Deo obediunt, ut caelestes ; et hoc insinuabat Dominus Ioannis decimo octauo : « Regnum meum non est de hoc mundo » ; et hoc, quia diabolus regnat in illis qui obediunt ei, secundum illud ad Ephesios sexto : « Mundi rectores tenebrarum harum ». Sed in finali iudicio tolletur eius potestas, quando subditus erit omnis mundus Deo, secundum illud Danielis septimo : « Dedit ei potestatem et honorem et regnum, et omnes populi, tribus et linguae ipsi seruiant ».

13. (Vers. 3.). Tertio uero quantum ad sufficientiam in uictu subdit : Panem nostrum quotidianum da nobis hodie ; ubi petitur principaliter panis alimoniae spiritualis ; unde Matthaei sexto : **[281a]** « Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie » [Matth. 6,12]. Sed quia non tantum hoc petitur, sed omne, quod necessarium est praesenti uitae ; ideo, cum Ecclesia frequentet orationem dominicam secundum ipsum, non dicit supersubstantialem secundum ipsum, sed addit quotidianum secundum Lucam, ut ostendat, se petere quidquid est necessarium alimoniae huius uitae, quae per hodie intelligitur. Vnde quemadmodum Hieronymus dicit, siue dicatur quotidianum, siue supersubstantialem, utrumque consonat Hebraicae ueritati. In hebraica enim lingua unum uocabulum, id est sogolla, comprehendit utrumque intellectum. Sic et apud nos quotidianum utrumque panem comprehendit, scilicet spiritualem et corporalem, quia uterque nobis quotidie est necessarius et quotidie a Domino percipiendus, et ideo quotidie postulandus. Et hoc est quod dicit Beda in Glossa : « Panis quotidianus dicitur, quia est hic necessarius, quantum animae carnisque est tribuendum, siue spiritualiter, siue corporaliter, siue utroque modo accipiatur ».

14. D'où, note qu'est demandé un quintuple pain. Le premier est l'aliment de la vie présente dont il est dit en Ecclésiastique 29 : « Le commencement de la vie de l'homme est l'eau et le pain et le vêtement »⁶⁴ ; le second est l'intelligence de l'Ecriture Sainte dont en Lamentations 4 : « Les petits enfants ont demandé du pain et il n'y avait personne qui le leur brisât »⁶⁵ ; le troisième pain est le sacrement de l'Eucharistie dont en Sagesse 16 : « Tu lui as donné un pain venant du ciel, renfermant en soi tout ce qui plaît et ce qui est agréable à tous les goûts »⁶⁶, et en Jean 6 : « Et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde »⁶⁷ ; le quatrième est l'aide de la grâce, dont dans le Psaume : « L'homme a mangé le pain des anges »⁶⁸ ; et ci après en (Luc) 14 : « Heureux celui qui mangera le pain dans le royaume de Dieu »⁶⁹ ; le cinquième est l'hommage de l'obéissance dont il est dit en Jean 4 : « Ma nourriture c'est de faire la volonté de mon Père qui est dans les cieux »⁷⁰ ; et en 3 Rois 19 : « Elie regarda, et voilà auprès de sa tête un pain cuit sous la cendre... et il marcha fortifié par cette nourriture (et parvint) jusqu'à Horeb, la montagne de Dieu »⁷¹. Avec ces cinq pains Dieu refait nos forces, ce qui a été désigné en Jean 6, où il est dit que de cinq pains il a rassasié cinq mille hommes⁷². Et c'est pourquoi il faut toujours demander chacun de ces cinq pains selon Jean 6 : « Seigneur donne-nous toujours ce pain »⁷³.

15. (Verset 4.). Quatrièmement quant à l'indulgence dans la faute, il ajoute : *Remets-nous nos péchés*, et cela quant à la peine encourue ; d'où en Matthieu 6, ils sont appelés « dettes »⁷⁴. Nos péchés en effet font de nous des débiteurs de ceux que nous ne pouvons pas rembourser ; d'où dans le psaume : « Le pécheur empruntera et ne payera pas »⁷⁵. Ce sont les dettes que devait la Sunamite, en 4 Rois 4, qu'elle ne pouvait rembourser jusqu'à ce qu'Elisée multiplie l'huile⁷⁶. Par l'huile de la miséricorde du Christ, nos péchés sont remboursés et acquittés. — Mais, selon ce qui est dit en Jacques 2 : « Un jugement sans miséricorde sera fait à qui n'a pas fait miséricorde »⁷⁷, il ajoute donc une condition : « puisque nous remettons nous-mêmes à chacun de nos débiteurs »⁷⁸. Cette condition est nécessaire pour demander le pardon des péchés, d'où en Ecclésiastique 28 : « Pardonne à ton prochain qui te nuit, et lorsque tu prieras, tes péchés seront effacés. Un homme réserve sa colère pour un homme, et il demande à Dieu sa guérison ? »⁷⁹. C'est comme dire : il demande en vain. D'où en Matthieu 6 : « Si vous remettez aux hommes leurs péchés, votre Père céleste vous remettra aussi vos péchés ; mais si vous ne les remettez pas, votre Père ne vous remettra pas non plus vos péchés »⁸⁰.

⁶⁴ Si. 29, 28

⁶⁵ Lm. 4, 4

⁶⁶ Sg. 16, 20

⁶⁷ Jn. 6, 52

⁶⁸ Ps. 77, 25

⁶⁹ Lc. 14, 15

⁷⁰ Jn. 4, 34

⁷¹ 1R. 19, 6-9

⁷² Jn. 6, 9

⁷³ Jn. 6, 34

⁷⁴ Mt. 6, 12

⁷⁵ Ps. 36, 21

⁷⁶ 2S. 4, 1

⁷⁷ Jc. 2, 13

⁷⁸ Mt. 13

⁷⁹ Si. 28, 2-3

⁸⁰ Mt. 6, 14

14. Vnde nota, quod quintuplex panis hic petitur. Primus est alimonia praesentis uitae, de quo dicitur Ecclesiastici uigesimo nono : « Initium uitae hominis, aqua et panis et uestimentum ». – Secundus est intelligentia sacrae Scripturae, de quo Threnorum quarto : « Paruuli petierunt panem, et non erat qui frangeret eis ». – Tertius panis est Sacramentum eucharistiae, de quo Sapientiae decimo sexto : « Praeparatum panem de caelo praestitisti eis, habentem in se omne delectamentum et omnem saporis suauitatem » ; et Ioannis sexto : « Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi uita ». – Quartus est adiutorium gratiae, de quo in Psalmo : « Panem Angelorum manducauit homo » ; et infra decimo quarto : « Beatus qui manducabit panem in regno Dei ». – Quintus est obsequium obedientiae, de quo dicitur Ioannis quarto : « Meus cibus est, ut faciam uoluntatem Patris mei, qui est in caelis » ; et hoc tertii Regum decimo nono : « Respexit [281b] Elias, et ecce, ad caput eius panis subcinericius, in cuius fortitudine ambulauit et peruenit usque ad montem Dei Horeb ». – His panibus nos reficit Dominus ; quod designatum fuit Ioannis sexto, ubi dicitur, quod de quinque panibus satiauit quinquamillia hominum. Et ideo quilibet istorum semper est petendus, secundum illud ibidem : « Domine, semper da nobis panem hunc ».

15. (Vers. 4.). Quarto quantum ad indulgentiam in reatu subdit : Et dimitte nobis peccata nostra, et hoc quoad reatum obligationis ; unde Matthaei sexto dicuntur debita. Peccata enim nos faciunt debitores eorum quae non possumus soluere ; unde in Psalmo : « Mutabitur peccator et non soluet » etc. Haec sunt debita, quibus obligata erat mulier Sunamitis, quarti Regum quarto, quae non poterat soluere quousque Eliseus multiplicauit oleum. Per oleum misericordiae Christi peccata nostra soluuntur et dimittuntur. – Sed quia « iudicium sine misericordia fiet ei qui non fecerit misericordiam », secundum quod dicitur Iacobi secundo ; ideo subdit conditionem : Siquidem et ipsi dimittimus omni debenti nobis. Haec quidem conditio necessaria est ad impetrandum peccatorum ueniam ; unde Ecclesiastici uigesimo octauo : « Relinque proximo nocenti te, et tunc deprecanti tibi peccata soluentur. Homo homini seruat iram, et a Deo quaerit medelam ? » quasi dicat : frustra quaerit. Vnde Matthaei sexto : « Si dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet uobis et Pater uester caelestis peccata uestra ; si autem non dimiseritis, nec Pater uester dimittet uobis peccata uestra ».

D'où aussi en Matthieu 18, il propose la Parabole du serviteur méchant à la fin de laquelle il ajoute : « C'est ainsi que vous traitera votre père céleste, si chacun de vous ne pardonne pas à son frère du fond du cœur »⁸¹. Et cela avec justice, car celui qui s'écarte de la loi de clémence tombe sous la loi de justice dont il est dit auparavant en (Luc) 6 : « Remettez et il vous sera remis... car on usera pour vous de la même mesure dont vous aurez usé »⁸². Le Seigneur a ajouté cette condition pour nous montrer la vérité de ce qui est dit en Judith 9 : « La prière des humbles et des doux t'a toujours plu, mais celle des orgueilleux et des calomnieux jamais »⁸³. D'où en Isaïe 1 : « Lorsque vous multipliez la prière, je n'exaucerai pas ; car vos mains sont pleines de sang »⁸⁴. D'où Chrysostome⁸⁵ : « Si c'est en vain que prie un homme lésé mais qui ne montre aucune indulgence, comment penses-tu que prie celui qui n'a pas été lésé, s'il lèse les autres et les accable injustement ? Qui donc ne prie pas comme le Christ l'a enseigné, n'est pas un disciple ; et le Père n'exauce pas une prière que le Fils n'a pas enseignée. Le Père connaît en effet la manière de voir de son Fils et ses paroles et il ne reçoit pas les paroles qu'a pensées la fraude humaine mais celles qu'a proposées la sagesse du Christ ».

16. Cinquièmement, donc, quant à la victoire dans le combat il ajoute : *Et ne nous induis pas en tentation*, c'est-à-dire ne permets pas que nous soyons induits, c'est-à-dire vaincus, car ainsi qu'il est dit en Jacques 1 : « Dieu ne tente point pour le mal... ; mais chacun est tenté par sa concupiscence qui l'entraîne et le séduit »⁸⁶. – Et note qu'il ne demande pas de ne pas être tenté, car la tentation met l'homme à l'épreuve selon le psaume : « Epreuve-moi, et tente-moi »⁸⁷ ; et en Ecclésiastique 34 : « Celui qui n'a pas été tenté que connaît-il ? »⁸⁸. Mais il ne demande pas d'être écrasé ou vaincu par la tentation, mais de vaincre et de triompher. Cela peut, en effet, être demandé à cause de la fidélité du secours divin, dont en 1 Corinthiens 10 : « Dieu est fidèle, qui ne permettra pas que vous soyez tentés par-dessus vos forces ; mais il vous fera tirer profit de la tentation même afin que vous puissiez persévérer »⁸⁹. Il faut aussi demander à cause de notre infirmité à reconnaître, selon 2 Paralipomène 20 : « Certes nous n'avons pas une assez grande force pour que nous puissions résister à cette multitude qui vient fondre sur nous. Mais comme nous ignorons ce que nous devons faire, il ne nous reste qu'à diriger nos yeux vers toi »⁹⁰. D'où Chrysostome⁹¹ : « Ils se savent faibles et cette connaissance de leur faiblesse enlève toute cause de glorification », parce que selon ce qui est dit en 1 Machabées 3 : « La victoire à la guerre ne dépend pas d'une armée nombreuse, mais c'est du ciel que vient la force »⁹².

⁸¹ Mt 18, 35

⁸² Lc. 6, 39

⁸³ Jdt. 9, 16

⁸⁴ Is. 1, 15

⁸⁵ *Opus imperfectum*, Homélie 14 Sur Matthieu 6, 12

⁸⁶ Jc. 1, 13-14

⁸⁷ Ps. 25, 2

⁸⁸ Si. 34, 9

⁸⁹ 1 Co. 10, 13

⁹⁰ 2 Chr. 20, 12

⁹¹ *Opus imperfectum*, Homélie 14 Sur Matthieu 6, 13

⁹² 1 Machab. 3, 19

Vnde et Matthaei decimo octauo proponit parabolam de seruo nequam, in cuius fine subiungit : « Sic Pater uester caelestis faciet uobis, si non remisieritis unusquisque fratri suo de cordibus uestris ». Et hoc recte, quia qui refugit legem clementiae cadit in legem iustitiae, de quo supra sexto : « Dimitte, et dimittemini » ; « eadem quippe mensura, qua mensi fueritis, remetietur uobis ». Hanc conditionem apposuit hic Dominus, ut ostendat, illud esse uerum, [282a] quod dicitur Iudith nono : « Humilium et mansuetorum semper tibi placuit deprecatio », superbiorum autem et calumniatorum nunquam. Vnde Isaias primo : « Cum multiplicaueritis orationem, non exaudiam ; manus enim uestrae sanguine plenae sunt ». Vnde Chrysostomus : « Si is qui laesus est, frustra orat, nisi indulserit ; quomodo, putas, orat is qui laesus non est, si ipse per iniustitiam alios laedit et grauat ? Qui autem non sic orat, ut Christus docuit, non est discipulus ; nec Pater exaudit orationem, quam Filius non docuit. Cognoscit enim Pater Filii sui sensum et uerba, non suscipit quae usurpatio humana excogitauit, sed quae sapientia Christi exposuit ».

16. Quinto uero quantum ad uictoriam in conflictu subiungit : Et ne nos inducas in tentationem, id est, non permittas induci, id est superari ; quia sicut dicitur Iacobi primo : « Deus intentator malorum est ; sed unusquisque tentatur, a concupiscentia sua abstractus et illectus ». – Et nota, quod non petit non tentari, quia tentatio hominem probat, secundum illud Psalmi : « Proba me Domine, et tenta me » ; et Ecclesiastici trigesimo quarto : « Qui non est tentatus pauco recognoscit ». Sed petit a tentatione non superari nec uinci, sed uincere et triumphare. Hoc quippe petendum est propter diuini auxilii fidelitatem, de qua primae ad Corinthios decimo : « Fidelis est Deus, qui non permittet, vos tentari supra id quod potestis ; sed faciet etiam cum tentatione prouentum, ut possitis sustinere ». Petendum est etiam propter recognoscendam nostram infirmitatem, secundum illud secundi Paralipomenon uigesimo : « In nobis quidem non est tanta fortitudo, ut possimus huic multitudini resistere, quae irruit super nos. Sed cum ignoremus, quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te ». Vnde Chrysostomus : « Cognoscant, se esse infirmos, et cognitio infirmitatis glorificationis causam exstinguet », quia, secundum quod dicitur primi Machabaeorum tertio, « non in multitudine exercitus uictoria belli, sed de caelo fortitudo est ». [282b]

17. Puisque donc la tribulation est aussi tentation selon Jacques 1 : « Heureux l'homme qui souffre patiemment la tentation etc. »⁹³ ; celui donc qui échappe au mal de la tentation, échappe par conséquent au mal de la tribulation : et donc il n'est pas utile d'ajouter en plus : *libère-nous du mal*, comme s'il s'agissait d'une tout autre demande, mais de l'expliquer comme quasi incluse en elle. Et c'est ce que dit Bède⁹⁴ dans la Glose : « Que celui qui n'est pas emporté par la tentation sache, par là, qu'il est libéré du mal ». — Luc termine donc la prière dans la tentation, dans laquelle il y a doute au sujet du maintien ou de la chute ; et il n'ajoute donc pas l'Amen qui est un indice de la certitude d'être exaucé. Matthieu, lui, dans la libération de tout mal de peine, et donc de la mort dont dans 1 Corinthiens 15 : « Or le dernier ennemi détruit sera la mort »⁹⁵ ; et après cela est la certitude du salut ; il finit donc en disant l'Amen, ce qui est un indice de certitude pour ce temps. — Mais parce que, tant que nous sommes ici, nous n'arrivons pas à cette certitude, il est donc dit en secret, à voix basse par le prêtre alors que le reste est dit à voix haute dans la messe. — Il y a aussi d'autres raisons de convenances, mais cela suffit pour l'instant.

18. Et il leur dit : *Qui d'entre vous* etc. Après l'exemple et la formule, il ajoute ici, en troisième lieu, une incitation à prier, par quoi nous sommes invités à prier souvent et avec confiance. Et cette partie en a deux : dans la première est proposé l'incitation à la fréquence de la prière ; et dans la seconde à la confiance de prier, où : *Qui d'entre vous s'il demande à son père* etc. Il y a en effet deux choses surtout qui enlèvent le fruit de la prière, à savoir la négligence et la défiance.

A propos de l'incitation à la fréquence deux choses sont insinuées. La première est une similitude incitative ; la seconde est une instruction informative : *Et moi je vous dit : demandez et il vous sera donné*.

Quant à la similitude incitative à la fréquence de la prière, trois éléments sont introduits : Le premier est l'occasion de la demande ; le second est la difficulté du refus ; le troisième est l'importunité de la supplication. Afin qu'à partir de là soit montré, combien est grande l'efficacité d'une prière importune et continue.

19. (Verset 5.). En premier lieu donc quant à l'occasion de la demande, il dit : *Lequel d'entre vous ayant un ami* etc. Ici c'est lu de manière interrogative, mais la Glose veut qu'on lise de manière atténuée : « Lequel, quelqu'un ou si quelqu'un ». Cela est pourtant dit pour montrer la valeur d'un ami véritable, selon Ecclésiastique 6 : « Un ami fidèle ne souffre aucune comparaison ; l'or et l'argent ne méritent pas d'être mis en balance avec la sincérité de sa foi »⁹⁶ ; et à nouveau : « Un ami fidèle est un remède de vie et d'immortalité et qui craint le Seigneur en trouvera un »⁹⁷. — On recourt en effet à lui avec confiance et il est donc ajouté : *et il s'en va le trouver au milieu de la nuit*, car comme il est dit en Proverbes 17 : « Il aime en tout temps celui qui est un ami, et c'est dans les angoisses qu'un frère se fait connaître »⁹⁸. — Et, à un tel ami, on expose avec confiance la nécessité ; pour cela est ajouté : *Et il lui dit : Mon ami, prête moi trois pains* ; et cela en raison de la loi de piété et de l'amour commun, dont il est dit en Isaïe 58 : « Partage ton pain avec l'affamé »⁹⁹ ; et en Ecclésiaste 11 : « Répands ton pain sur les eaux qui passent »¹⁰⁰.

⁹³ Jc. 1, 12

⁹⁴ Bède, III in Luc. 11, 2 seqq

⁹⁵ 1 Co. 15, 26

⁹⁶ Si. 6, 14

⁹⁷ Si. 6, 16

⁹⁸ Pr. 17, 17

⁹⁹ Is. 58, 7

¹⁰⁰ Eccl. 11, 1

17. Quoniam ergo tribulatio est tentatio, secundum illud Iacobi primo : « Beatus uir, qui suffert tentationem » etc. ; ideo qui eripitur ab omni malo tentationis eripitur per consequens a malo tribulationis ; et ideo non oportet ultra addi : Libera nos a malo, quasi petitio omnino diuersa, sed explicari quasi in hac inclusa. Et hoc est quod dicit Beda in Glossa : « Sciat unusquisque, in eo se liberari a malo, quod non infertur in tentationem ». – Finit ergo Lucas orationem in tentatione, in qua dubium est de statu, uel lapsu ; et ideo non addit Amen, quod est indicium certitudinis orationis exaudita ; Matthaeus uero in liberatione ab omni malo poenae, ac per hoc a morte ; de qua primae ad Corinthios decimo quinto : « Nouissime autem destruetur inimica mors » ; et post haec est certitudo salutis ; ideo finit dicendo Amen, quod est indicium certitudinis pro illo tempore. – Sed quia, quamdiu hic sumus, ad hanc certitudinem non peruenimus ; ideo tacite dicitur et submisse a sacerdote, cum cetera in Missa dicantur eleuata uoce. – Sunt et aliae rationes congruentiae ; sed haec sufficiat ad praesens.

18. Et ait ad illos : *Quis uestrum* etc. Post exemplum et documentum subiungit hic tertio orandi incitamentum, per quod inuitamur ad orandum frequenter et fiducialiter. Et habet haec pars duas : in prima proponitur incitamentum ad orationis frequentiam ; in secunda uero, ad orandi fiduciam, ibi : *Quis autem ex uobis patrem petit* etc. Ista enim duo sunt, quae maxime orationis fructum euacuant, scilicet negligentia et diffidentia.

Circa incitamentum frequentiae duos insinuantur. Primum est similitudo incitatiua ; secundum est eruditio informatiua, ibi : *Et ego dico uobis : Petite et dabitur uobis*. Quantum autem ad similitudinem incitatiuam ad orationis frequentiam introducuntur tria. Primum est opportunitas postulans ; secundum est difficultas recusans ; tertium est importunitas impetrans, ut ex hoc ostendatur, quanta efficaciae sit oratio importuna et continua. [283a]

19. (Vers. 5.). Primo igitur quantum ad opportunitatem postulantem dicit : *Quis uestrum habebit amicum* etc. Hic legitur interrogatiue, sed Glossa uult, quod legatur remissiue : « Quis, hoc est aliquis, uel si quis ». Hoc tamen dicitur, ut ostendatur ueri amici pretiositas, secundum illud Ecclesiastici sexto : « Amico fideli nulla est comparatio, et non est digna ponderatio auri et argenti contra bonitatem fidei illius » ; et iterum « Amicus fidelis, medicamentum uitae et immortalitatis ; et qui metuit Dominum inueniet illum ». – Ad istum ergo fiducialiter recurritur, et ideo additur : *Et ibit ad illum media nocte*, quia, sicut dicitur Prouerbiorum decimo septimo, « omni tempore diligit qui amicus est, et frater in angustiis comprobatur ». – Et tali fiducialiter necessitas exponitur ; propter quod additur : *Et dicet illi : amice, commoda mihi tres panes* ; et hoc lege pietatis et caritatis communis, de qua dicitur Isaias quinquagesimo octauo : « Frange esurienti panem tuum » ; et Ecclesiastae undecimo : « Mitte panem tuum super transeuntes aquas ».

20. (Verset 6.). En raison aussi de la loi d'une fidélité et d'une amitié spéciale, ce pourquoi il ajoute : *Parce qu'un de mes amis est arrivé de voyage et je n'ai rien à lui offrir*. Je suis ainsi tenu à son égard par la fidélité de l'amitié, et pour cela, toi aussi, tu l'es à mon égard, d'où en Ecclésiastique 22 : « Garde la fidélité à un ami dans sa pauvreté, afin que tu te réjouisses dans son bonheur. Dans le temps de sa tribulation demeure lui fidèle afin que dans son héritage tu sois son cohéritier »¹⁰¹.

21. (Verset 7.). En second lieu quant à la difficulté du refus, il ajoute : *Et que de l'intérieur l'autre lui réponde : ne m'ennuie pas*, en me troublant, moi qui me repose et en me tirant du sommeil : « Qui es-tu toi qui crie et qui trouble le roi ? »¹⁰². – Et que l'ennui soit grand, c'est montré par la difficulté adjointe : *la porte est déjà fermée, et nous sommes au lit moi et mes enfants*, c'est-à-dire mes fils, qui doivent être aimés d'un tendre amour, d'où en Isaïe 8 : « Moi et les enfants que le Seigneur m'a donnés »¹⁰³, c'est-à-dire mes fils, dont l'amour ne peut être négligé, selon Isaïe 49 : « Est-ce qu'une mère peut oublier son enfant, de sorte qu'elle n'ait pas pitié du fils de son sein ? »¹⁰⁴. – Il ajoute donc : *je ne puis me lever pour te les donner*. Et cela n'enlève pas tout à fait le pouvoir, mais fait la difficulté, comme s'il disait ce que dit Elie en 4 Rois 2 : « C'est une chose difficile que tu m'as demandée »¹⁰⁵. Et à cause de cela il dit : *Je ne peux pas*, comme le répond le roi d'Israël au roi de Syrie en 3 Rois 20 : « Tout ce que vous m'avez demandé, à moi votre serviteur, au commencement, je le ferai, mais, quant à ceci, je ne puis le faire »¹⁰⁶.

22. (Verset 8.). En troisième lieu, quant à l'importunité de la supplication, il ajoute : *Si celui-ci persévère à frapper* par ses prières, sans être ni vaincu par la pudeur, ni épuisé par le dégoût ni brisé par le désespoir, comme un ami véritable, selon Ecclésiastique 22 : « Quand tu aurais tiré le glaive contre un ami, ne désespère pas ; car on peut revenir vers un ami. Si tu lui as ouvert une bouche sévère, ne crains pas »¹⁰⁷. – Et comme « un travail opiniâtre vient à bout de tout »¹⁰⁸ (Virgile), il ajoute donc : *Je vous le dis, même s'il ne se lève pas pour les lui donner parce qu'il est son ami*, c'est-à-dire mu par la vérité de l'amour qui s'assoupit quelquefois entre amis. A cause de cela il est dit en 1 Jean 3 : « Petits enfants, n'aimons ni de mots, ni de langue, mais en actes, véritablement »¹⁰⁹. Si donc il n'est pas vaincu par l'intensité de son amour, il est cependant vaincu par l'insistance de l'importunité. – A cause de cela il ajoute : *Il se lèvera du moins à cause de son impudence et lui donnera tout ce dont il a besoin*. Un exemple de cela nous est proposé plus loin en (Luc) 18 au sujet du juge et de la veuve qui l'importunait ; d'où il est dit là que : « pendant longtemps, le juge ne voulut pas l'écouter, mais qu'ensuite, il se dit en lui-même : Quoique je ne craigne point Dieu et ne me soucie point des hommes, cependant, parce que cette femme m'importune, je lui ferai justice de peur qu'à la fin elle ne vienne me faire quelque affront »¹¹⁰. Nous avons un exemple de cela aussi en Juge 14, au sujet de Samson et de sa femme : à la demande de celle-ci, il ne voulait d'abord rien dire ; il est ajouté, que « pendant les sept jours du festin elle pleurait devant lui ; et qu'enfin le septième jour, comme elle lui était importune, il lui expliqua »¹¹¹.

¹⁰¹ Si. 22, 28-29

¹⁰² 1 S. 26, 14

¹⁰³ Is. 8, 18

¹⁰⁴ Is. 49, 15

¹⁰⁵ 2 R. 2, 10

¹⁰⁶ 1 R. 20, 9

¹⁰⁷ Si. 22, 26-27

¹⁰⁸ Virgile, *I Georg.* v. 145

¹⁰⁹ 1 Jn. 3, 18

¹¹⁰ Lc. 18, 4-6

¹¹¹ Jg. 14, 16-17

20. (Vers. 6.). Lege etiam fidelitatis et amicitiae specialis ; propter quod addit : Quia amicus meus uenit ad me de uia, et non habeo quod ponam ante eum ; et ita fidelitate amicitiae teneor illi, ac per hoc et tu mihi ; unde Ecclesiastici uigesimo secundo : « Fidem posside cum amico in paupertate illius, ut in bonis illius laeteris. In tempore tribulationis illius permane illi fidelis, ut in hereditate illius coheres sis ».

21. (Vers. 7.). Secundo quantum ad difficultatem recusantem subdit : *Et ille de intus respondens dicat : noli mihi molestus esse*, inquietando scilicet quiescentem et a somno excitando, sicut dixit Abner David primi Regum uigesimo sexto : « Quis es tu, qui clamas et inquietas regem? ». – Et quod magna sit molestia, ostenditur ex difficultate adiuncta : Iam ostium clausum est, et pueri mei mecum sunt in cubili, id est filii, qui tenero amore debent amari ; unde Isaiae octauo : « Ecce, ego et pueri mei, quos dedit mihi Dominus », id est filii, quorum amor non potest negligi, secundum illud Isaiae quadragesimo nono : « Nunquid obliuisci potest mulier infantem suum, ut non misereatur filio uteri sui? ». – Ideo [283b] subdit : Non possum surgere et dare tibi. Et hoc non tollit omnino potestatem, sed ponit difficultatem quasi dicat illud quod dixit Elias Eliseo quarti Regum secundo : « Rem difficilem postulasti ». Et propterea dicit : Non possum, sicut rex Israel respondit regi Syriae tertii Regum uigesimo : « Omnia, propter quae misisti seruum tuum in initio, faciam ; hanc autem rem facere non possum ».

22. (Vers. 8.). Tertio quantum ad importunitatem impetransem subdit : Et si ille perseuerauerit pulsans, precibus, non pudore victus nec taedio fatigatus nec desperatione fractus, tanquam uerus amicus, secundum illud Ecclesiastici uigesimo secundo: « Ad amicum si produxeris gladium, non desperes ; est enim regressus ad amicum, et si aperueris os triste, non metuas ». – Et quia « labor improbus omnia uincit », ideo subdit : Dico uobis, etsi non dabit illi surgens, eo quod amicus eius sit, id est, motus ueritate dilectionis, quae interdum tepescit in amicis. Propter quod dicitur primae Ioannis tertio : « Filioli, non diligamus uerbo neque lingua, sed opere et ueritate ». Si ergo non uincitur abundantia caritatis, uincitur tamen instantia importunitatis. – Propter quod addit : Propter improbitatem tamen eius surget et dabit illi quotquot habet necessarios. Huius exemplum proponitur infra decimo octauo de iudice et uidua, quae illum inestabat ; unde ibi dicitur, quod « iudex nolebat eam audire per multum tempus. Post haec autem dixit intra se : Et si Deum non timeo nec hominem reuereor, tamen, quia molesta est mihi, uindicabo illam, ne in nouissimo ueniens sugillet me ». Huius etiam exemplum habetur Iudicum decimo quarto de Samsone et eius uxore, a quo cum peteret quod prius nolebat indicare, subditur, quod « septem diebus conuiuui flebat apud eum, tandemque septimo die, cum ei esset molesta, exposuit ».

23. Selon l'intelligence spirituelle en effet par cet ami on entend le Christ dont en Ecclésiastique 6 : « Un ami fidèle est un puissant soutien, qui l'a trouvé a trouvé un trésor »¹¹². A ce sujet en Jean 15 : « Je ne vous appelle plus serviteurs, je vous appelle amis »¹¹³ et à nouveau « Vous êtes mes amis »¹¹⁴, – Il faut aller vers cet ami, de nuit, c'est-à dire, dans le silence de la nuit, comme vint Nicodème au sujet duquel en Jean 3 il est dit que : « il vint trouver Jésus de nuit »¹¹⁵; en premier lieu parce que dans le silence secret de la nuit, il faut frapper par la prière, selon Isaïe 26 : « La nuit mon âme te désire »¹¹⁶; et en Lamentations 2 : « Lève-toi pendant la nuit, au commencement des veilles. Répands ton cœur comme de l'eau etc. »¹¹⁷. Ou bien dans la nuit, c'est-à-dire dans la tribulation selon Osée 6 : « Dans leur tribulation, ils se lèveront dès le matin »¹¹⁸; et dans le Psaume : « Appelle-moi au jour de l'angoisse et je t'arracherai etc. »¹¹⁹. En effet l'ami qui arrive de voyage, c'est notre esprit qui, au dire de la Glose, revient à nous aussi souvent qu'il s'est éloigné en demandant des biens temporels. Le plaisir fait s'éloigner cet ami, mais la tribulation le ramène, comme il est dit plus loin en (Luc) 15 au sujet du fils prodigue qui s'est éloigné à cause de la luxure et qui est revenu à cause de la misère. D'où en Osée 2 : « A cause de cela voici que moi j'entourerai ton chemin d'une haie d'épines, je l'entourerai d'une muraille ; et tu diras : j'irai et je retournerai à mon premier mari, parce que j'étais alors mieux que maintenant »¹²⁰. – Celui-ci revient quand il rentre en lui-même selon Isaïe 46 : « Rentrez dans votre cœur, prévaricateurs »¹²¹, mais il se trouve vide de la consolation des nourritures spirituelles. D'où il est dit au sujet des pécheurs en Lamentations 2 : « Ils ont dit à leurs mères : où sont le blé et le vin ? Lorqu'ils tombaient comme des blessés sur les places de la cité ; lorsqu'ils exhalaient leurs âmes sur le sein de leurs mères »¹²². « Et la joie de notre âme a fait défaut ; malheur à nous, parce que nous avons péché ! »¹²³.

24. Pour cet ami affamé, il faut donc demander à l'ami véritable trois pains, c'est-à-dire, selon ce que disent Bède et Augustin, l'intelligence de la Trinité soit les noms des trois personnes, afin qu'il trouve sa nourriture dans la connaissance du Dieu unique ; d'où en Exode 24 : « Ils virent le Seigneur, et ils mangèrent et ils burent »¹²⁴ ; et en Ecclésiastique 15 : « Elle le nourrira du pain de vie et d'intelligence et l'abreuvera de l'eau de la sagesse qui donne le salut »¹²⁵. – Ou bien ces trois pains sont la foi, l'espérance et la charité, par lesquels est nourrie une triple vertu dans l'âme, au sujet desquels plus loin en (Luc) 15 : « Combien de mercenaires dans la maison de mon père ont du pain en abondance etc. »¹²⁶. A leur sujet en 1 Rois 10 : « Quand tu arriveras au chêne de Tabor, tu y rencontreras trois hommes montant vers Dieu à Bethel, l'un portant trois chevreaux, l'autre trois miches de pain et le dernier portant une outre de vin »¹²⁷ ; afin qu'en cela soient comprises l'unité de la grâce et la trinité des vertus par lesquelles l'image de Dieu est réformée dans l'âme.

¹¹² Si. 6, 14

¹¹³ Jn. 15, 14

¹¹⁴ Jn. 15, 15

¹¹⁵ Jn. 3, 2

¹¹⁶ Is. 26, 9

¹¹⁷ Lam. 2, 19

¹¹⁸ Os. 6, 1

¹¹⁹ Ps.49, 15

¹²⁰ Os. 2, 6-7

¹²¹ Is. 46, 8

¹²² Lam. 2, 12

¹²³ Lam. 5, 15-16

¹²⁴ Ex. 24, 11

¹²⁵ Si. 15, 3

¹²⁶ Lc. 15, 17

¹²⁷ 1 S. 10, 3

23. Secundum spiritualementem autem intellectum per amicum istum intelligitur Christus, de quo Ecclesiastici sexto : « Amicus fidelis, fortis protectio ; qui autem inuenit illum inuenit thesaurum ». De hoc Ioannis decimo quinto : « Iam non dicam uos seruos, uos autem dixi amicos » ; et iterum : « Vos [284a] amici mei estis » etc. , – Ad istum amicum eundem est nocte, id est nocturno silentio, sicut Nicodemus uenit, de quo Ioannis tertio dicitur, quod « uenit ad Iesum nocte » primum, quia in secreto noctis silentio est per orationem pulsandus, secundum illud Isaiae uigesimo sexto : « Anima mea desiderauit te in nocte » ; et Threnorum secundo : « Consurge in nocte, in principio uigiliarum ; effunde sicut aquam cor tuum etc. ». Vel in nocte, id est in tribulatione, secundum illud Osee sexto : « In tribulatione sua mane consurgent ad me » ; et in Psalmo : « Inuoca me in die tribulationis, et eruam te etc. ». – « Amicus autem, qui uenit de uia, animus noster est, secundum quod dicitur in Glossa, qui, quoties ad temporalia petenda uagatur, toties a nobis recedit ». Hunc amicum euagari facit delectatio, sed reducit tribulatio, secundum quod dicitur de filio prodigo infra decimo quinto, qui propter luxuriam recessit, sed propter inedia rediit. Vnde Osee secundo : « Ego sepiam uiam tuam spinis et sepiam eam maceria » ; et post subditur : « Et dices : uadam et reuertar ad uirum meum priorem, quia melius erat mihi tunc, magis quam nunc ? ». – Iste reuertitur, quando ad interiora recurrit, secundum illud Isaiae quadragésimo sexto « Redite praeuaticatores ad cor », sed inuenit ipsum uacuum a solatio spiritualium refectionum. Vnde de peccatoribus dicitur Threnorum secundo : « Matribus suis dixerunt : ubi est triticum et uinum, cum deficerent quasi uulnerati in plateis ciuitatis ; cum exhalarent animas suas in sinu matrum suarum ». « Et deficit gaudium cordis nostri. Vae nobis ! Quia peccauimus ».

24. Pro hoc igitur amico famelico petendi sunt a uero amico tres panes, id est, secundum quod dicit Beda et Augustinus, intelligentia Trinitatis siue trium personarum nomina, ut in solius Dei cognitione inueniat refectionem ; unde Exodi uigesimo quarto : « Viderunt Dominum et comederunt et [284b] biberunt » ; et Ecclesiastici decimo quinto : « Cibabit illum pane uitae et intellectus et aqua sapientiae salutaris potabit illum ». – Vel tres panes sunt fides, spes, caritas, quibus reficitur triplex uirtus in anima, de quibus infra decimo quinto : « Quanti mercenarii in domo patris mei abundant panibus etc. ». De his primi Regum decimo : « Cum ueneris ad quercum Thabor, inueniet te tres uiri ascendentes ad Dominum in Bethel : unus portans tres haedos, alius tres tortas panis, et alius portans lagenam uini » ; ut in his intelligatur unitas gratiae et trinitas uirtutum, per quas reformatur imago Dei in anima.

– Mais cette demande n'est pas immédiatement exaucée par le Christ, mais il convient de la requérir avec de nombreuses instances, parce que l'âme pécheresse est moins apte à recevoir d'aussi grands dons ; d'où en Matthieu 15 : « Il n'est pas bon de prendre le pain des enfants et de le donner aux chiens »¹²⁸. C'est vrai aussi, si tu es déjà fils : pour que tu ne méprises pas le pain dont on doit toujours avoir faim, selon Ecclésiastique 24 : « Ceux qui me mangent auront encore faim »¹²⁹ ; ou bien en demandant, nous méritons plus et sommes mieux disposés. D'où Augustin dans sa lettre à Proba sur la Prière¹³⁰ dit : « Il veut que notre désir soit exercé dans les prières : car par lui nous pouvons saisir ce qu'il se prépare à donner ».

25. (Verset 9.). *Et moi je vous dis.* Après la similitude incitative, il ajoute l'érudition informative pour la fréquence de la prière, qu'il tire de la similitude précédente, où il exhorte en premier lieu les disciples et en second lieu vraiment tout le monde.

Donc, quant à l'exhortation des disciples, il dit : *Et moi je vous dis*, moi qui ne mens pas : parce que, en Nombres 23 : « Dieu n'est pas comme un homme pour mentir, ni comme un fils d'homme pour se retracter. Est-ce lui qui dit et ne fait pas ? »¹³¹. D'où la Glose dit : Il suscite une grande espérance celui qui en promettant ne trompe pas. – Il invite donc à l'insistance et à la fréquence de la prière, lorsqu'il dit : « Demandez et l'on vous donnera, cherchez et vous trouverez, frappez et on vous ouvrira »¹³². On a la même chose en Matthieu 7¹³³ ; lieu sur lequel Augustin¹³⁴ dit : « J'ai pensé qu'il me fallait exposer avec soin la différence qui existe entre ces trois choses ; mais toutes trois se rapportent bien mieux à la prière faite avec des instances multipliées. C'est d'ailleurs ce qu'il montre là où il conclut tout par le même mot : "A combien plus forte raison votre Père qui est dans les cieux, donnera-t-il son bon esprit à ceux qui le lui demanderont ?" » ; D'où le Seigneur veut dire ce qui est dit simplement en 1 Thessaloniens 5 : « Priez sans interruption »¹³⁵ ; et en Colossiens 4 : « Soyez assidus à la prière »¹³⁶.

26. On peut cependant faire de multiples distinctions, de sorte que demander se rapporte à l'acte de la bouche, chercher à l'acte du cœur, frapper à l'œuvre – Demandez donc avec la bouche et il vous sera donné, en Isaïe 62 : « Vous qui vous souvenez du Seigneur, ne vous taisez pas, jusqu'à ce qu'il affermisse et qu'il rende Jérusalem un objet de louange sur la terre »¹³⁷ ; et en Isaïe 30 : « A la voix de ton cri, dès qu'il entendra, il te répondra. Et le Seigneur vous donnera un pain etc. »¹³⁸ ; et en 65 : « Et il arrivera qu'avant qu'ils crient, moi, je les exaucerai ; eux parlant encore, j'écouterai »¹³⁹. – Cherchez aussi avec le cœur et vous trouverez, d'où Jérémie 29 : « Vous me chercherez et vous me trouverez, lorsque vous m'aurez cherché de tout votre cœur »¹⁴⁰ ; et Sagesse 1 : « Cherchez le Seigneur en simplicité de cœur, car il se laisse trouver par ceux qui ne le tentent pas »¹⁴¹.

¹²⁸ Mt. 15, 26

¹²⁹ Si. 24, 29

¹³⁰ August. *Epist.* 130 c. 8 n. 17

¹³¹ Nb. 23, 19

¹³² Lc 11, 9

¹³³ Lc 11, 9

¹³⁴ August. I *Retract.* C. 19 n. 9

¹³⁵ 1 Th. 5, 17

¹³⁶ Col. 4, 2

¹³⁷ Is. 62, 6-7

¹³⁸ Is. 30, 19-20

¹³⁹ Is. 65, 24

¹⁴⁰ Jr. 29, 13

¹⁴¹ Sg. 1, 1

– Sed haec petitio non statim exauditur a Christo, sed oportet cum multa instantia requirere ; quia ad tam magna dona est anima peccatrix minus idonea, unde Matthaei decimo quinto : « Non est bonum sumere panem filiorum et dare canibus » ; uerum etiam, si iam filius est, ne panis ille uilescat, cum semper ipsum oporteat esurire, secundum illud Ecclesiastici uigesimo quarto : « Qui edunt me adhuc esurient » ; siue petendo magis mereamur et disponamur. Vnde Augustinus ad Probam de Orando Deo : « Excereri uult in orationibus desiderium nostrum, quo possumus capere illud quod praeparat dare ».

25. (Vers. 9.). Et ego dico uobis. Post similitudinem incitativam subdit eruditionem informatiuam ad orationis frequentiam, quam elicit ex similitudine praehabita ; ubi primo hortatur discipulos secundo uero generaliter omnes.

Ideo quantum ad exhortationem respectu discipulorum dicit : Et ego uobis dico, qui scilicet non mentior, quia, Numerorum uigesimo tertio, « non est Deus ut homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur ; dixit ergo, et non faciet ? ». Vnde Glossa dicit : « Magnam spem tribuit qui promittendo non decipit ». – Monet ergo ad orationis instantiam et frequentiam, cum dicit : « Petite, et dabitur uobis ; quaerite, et inuenietis ; pulsate, et aperitur uobis ». **[285a]** Simile habetur Matthaei septimo ; super quo loco dicit Augustinus : « Operose quidem, quid ista tria inter se differant, distinguendum putauit, sed longe melius ad instantissimam petitionem omnia referuntur. Hoc quippe ostendit, ubi eodem uerbo cuncta conclusit : Quanto magis Pater uester dabit spiritum bonum petentibus se » ? Vnde uult Dominus dicere illud quod simpliciter dicitur primae ad Thessalonicenses quinto : « Sine intermissione orate » ; et ad Colossenses quarto : « Orationi instate ».

26. Possunt tamen multipliciter distingui, ut petere respiciat actum oris ; quaerere, actum cordis ; pulsare, operis. – Petite ergo ore et dabitur uobis ; Isaiae sexagesimo secundo : « Qui reminiscimini Domini, ne taceatis, donec stabiliat et ponat Ierusalem laudem in terra » ; et Isaiae trigesimo : « Ad uocem clamoris tui statim, ut audierit, respondebit tibi, et dabit uobis Dominus panem etc. » ; et sexagesimo quinto : « Eritque, antequam clament, ego exaudiam, adhuc illis loquentibus ». – Quaerite etiam corde, et inuenietis ; unde Ieremiae uigesimo nono : « Quaeritis me, et inuenietis, cum quaesieritis me in toto corde uestro » ; et Sapientiae primo : « In simplicitate cordis quaerite illum ; quoniam inuenitur ab his qui non tentant illum ».

– Frappez par vos œuvres. Qui frappe touche et excite de la main ; d'où dans le Psaume : « Durant les nuits, élevez les mains vers le sanctuaire »¹⁴² ; et à nouveau : « Au jour de ma tribulation j'ai tendu mes mains vers Dieu et je n'ai point été déçu »¹⁴³.

27. On peut aussi les distinguer autrement, en fonction de ce qui est demandé : demandez à savoir le pardon ; cherchez la grâce et frappez pour entrer dans la gloire selon Zacharie 10 : « Demandez au Seigneur la pluie, le soir, et le Seigneur fera neiger et pleuvoir la nuée et à chacun il donnera de l'herbe dans son champ »¹⁴⁴. Il donnera la neige pour étouffer les mauvaises herbes par le pardon, et la pluie de la nuée pour féconder la terre par la grâce, et à chacun il donnera de l'herbe dans son champ, l'ornant et le décorant en vue de la gloire. – Autrement, à partir de ceux qui demandent : demandez, vous qui commencez et à qui il revient de recevoir ; cherchez, vous qui faites des progrès et à qui il revient de trouver ; frappez, vous qui devenez parfaits et à qui il revient d'entrer – D'où il est dit à ceux qui commencent en Philippiens 4 : « Que vos demandes paraissent devant Dieu »¹⁴⁵ ; à ceux qui progressent il est dit au Psaume : « Cherchez le Seigneur et soyez fortifiés, cherchez sa face sans cesse »¹⁴⁶ ; à ceux qui deviennent parfaits il est dit en Isaïe 26 : « Ouvrez les portes qu'elle entre la nation juste »¹⁴⁷. – Ou bien d'après les façons de parvenir à la sagesse comme le fait Augustin¹⁴⁸ : « Ainsi que l'enseigne le Seigneur, nous ne parvenons pas à la sagesse sans demander, chercher, frapper, c'est-à-dire sans prier, lire et pleurer ». – Demandez donc en priant ; Jacques 1 : « Si l'un de vous manque de Sagesse, qu'il la demande à Dieu et elle lui sera donnée »¹⁴⁹. Cherchez en lisant dans le livre de l'Écriture et de la création ; Cantique 3 : « Dans les bourgs et les places publiques je chercherai celui que chérit mon âme »¹⁵⁰. Frappez en pleurant ; comme Jean en Apocalypse 5 : « Et moi, je pleurais beaucoup de ce que personne ne s'était trouvé digne d'ouvrir le livre »¹⁵¹. Et il est ajouté ensuite qu'il a vu le livre être ouvert par un agneau immolé. – Ou bien, selon ce que dit la Glose en fonction des divers accès à la gloire : « Demandez en priant ; cherchez en vivant droitement ; frappez en persévérant ». – Ou comme dit la Glose sur Matthieu 7 : « demandons par la foi allant au Christ par elle ; cherchons par l'espérance par laquelle nous atteignons jusqu'à l'intérieur ; frappons par la charité tant que nous peinons dans les travaux, pour obtenir ce que nous demandons et cherchons. Tu dois d'abord demander pour avoir, puis chercher pour trouver et pratiquer pour entrer. »

28. (Verset 10.). En second lieu quant à l'exhortation à l'intention de tous il ajoute : *Car quiconque demande, reçoit s'il demande avec piété*. D'où le Seigneur insinue cela en Jean 15 : « Tout ce que vous demanderez à mon Père, en mon nom, il vous le donnera »¹⁵², c'est-à-dire pour votre salut, car autrement il ne donne pas ; d'où en Jacques 4 : « Vous demandez et ne recevez pas, parce que vous demandez mal, afin de dépenser par vos passions »¹⁵³. D'où Jean Chrysostome¹⁵⁴ : « Si tu demandes les biens temporels comment te les donnerait-il, lui qui te prescrit de les mépriser si tu les as ? »

¹⁴² Ps. 133, 2

¹⁴³ Ps. 76, 3

¹⁴⁴ Zac. 10, 1

¹⁴⁵ Ph. 4, 6

¹⁴⁶ Ps. 104, 4

¹⁴⁷ Is. 26, 2-3

¹⁴⁸ August. *Epist.* 21. n. 4

¹⁴⁹ Jc. 1, 5

¹⁵⁰ Ct. 3, 2

¹⁵¹ Ap. 5, 4

¹⁵² Jn. 15, 16

¹⁵³ Jc. 4, 3

¹⁵⁴ Chrysostome. Homélie 43 Sur Jean n. 2

– Pulsate in opere ; qui enim pulsat manu tangit et excitat ; unde in Psalmo : « In noctibus extollite manus vestras in sancta » ; et iterum : « In die tribulationis meae Deum exquisiui manibus meis et non sum deceptus. »

27. Aliter etiam possunt distingui ratione petiti. Petite scilicet ueniam ; quaerite, gratiam ; pulsate, ad gloriam, secundum illud Zachariae decimo : « Petite pluuiam a Domino in tempore serotino, et Dominus faciet niues et pluuiam imbris et dabit eis singulis herbam in agro ». Niues dabit ad extinguendas malas herbas per ueniam ; et pluuiam imbris, ad fecundandam terram per gratiam ; et dabit eis singulis herbam in agro, decorando et uestiendo per gloriam. – Aliter ex parte petentium. Petite, incipientes, quorum est accipere ; quaerite, [285b] proficientes, quorum est inuenire ; pulsate, perfecti, quorum est intrare. Vnde incipientibus dicitur ad Philippenses quarto : « Petitiones uestrae innotescant apud Deum ». Proficientibus dicitur illud Psalmi : « Quaerite Dominum, et confirmamini ; quaerite faciem eius semper ». Perfectis dicitur Isaiae uigesimo sexto : « Aperite portas, et ingredietur gens iusta ». – Vel penes modos perueniendi ad sapientiam, sicut distinguit Augustinus : « Ad sapientiam non uenitur nisi, quemadmodum Dominus docet, petendo, quaerendo, pulsando, id est orando, legendo, plangendo ». Petite ergo orando ; Iacobi primo : « Si quis uestrum indiget sapientia, postulet a Deo, et dabitur ei ». Quaerite legendo in libro Scripturae et creaturae ; Canticorum tertio : « Per uicos et plateas quaeram quem diligit anima mea ». Pulsate plangendo, sicut Ioannes Apocalypsis quinto, ubi dicit : « Ego flebam multum, quoniam nemo inuentus est dignus aperire librum » ; et subditur postea, quod uidit, librum aperiri per Agnum occisum. – Vel sicut dicit Glossa, ex parte modorum ueniendi ad gloriam : « Petite, orando ; quaerite, recte uiuendo ; pulsate, perseuerando ». – Vel, sicut dicit Glossa super Matthaei septimum, « petimus fide, per eam ad Christum euntes ; quaerimus spe, qua attingimus usque ad interiora ; pulsamus caritate, dum laboribus insudamus, ut quod petimus et quaerimus consequamur. Primum petere debes ut habeas ; post quaerere, ut inuenias ; inuenta obseruare, ut introeas. »

28. (Vers. 10.). Secundo quantum ad exhortationem respectu omnium subdit : Omnis enim, qui petit, accipit, si pie petat. Vnde hoc insinuat Dominus Ioannis decimo quinto : « Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit uobis », id est pro salute uestra ; alioquin non dat ; unde Iacobi quarto : « Petitis, et non accipitis, eo quod male petatis, ut in concupiscentiis uestris insumatis ». Vnde Chrysostomus : « Si temporalia petas, quomodo ille praestat, quae si habes, praecepit, ut contemnas ? » [286a]

– Et qui cherche trouve s'il le fait, en effet, avec soin et comme il faut, selon Deutéronome 4 : « Tu chercheras le Seigneur ton Dieu et tu le trouveras si tu le cherches de tout ton cœur et de toute ton âme »¹⁵⁵ ; et en 1 Paralipomenon 28 : « Si tu cherches le Seigneur, tu le trouveras, si tu le délaisses, il te rejettera pour toujours »¹⁵⁶. Mais parfois, certains ne le cherchent pas bien et ne le trouvent donc pas ; d'où en Osée 5 : « Avec leurs brebis et leurs bœufs, ils s'en vont chercher le Seigneur, mais ils ne le trouvent pas »¹⁵⁷ ; et cela, parce qu'ils le cherchaient dans leurs troupeaux ; Jean 7 : « Vous me cherchez et vous ne me trouverez pas »¹⁵⁸, car ils le cherchaient avec mauvaise intention pour le perdre. – Et à qui frappe, on ouvre s'il frappe sans arrêt jusqu'à la fin ; selon Matthieu 10 : « Celui qui tiendra jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé »¹⁵⁹. A celui-là, la porte de gloire est ouverte : « Alors s'ouvrit le temple de Dieu dans le ciel »¹⁶⁰ ; et Apocalypse 4 : « Une porte était ouverte au ciel »¹⁶¹. Elle s'ouvrira lorsque sera dit selon Matthieu 25 : « Venez les bénis de mon Père etc. »¹⁶².

29. *Qui donc parmi vous* etc. Après l'incitation à la fréquence de la prière, il ajoute l'incitation à la confiance de la prière et en montrant cela il montre la libéralité du Père qui nous exauce. Dans cette partie, il propose en premier lieu la libéralité du père selon la chair à l'égard de son fils ; en second lieu, il déduit la libéralité du Père céleste à notre égard, là : *Si vous qui êtes mauvais* etc. Il montre donc la libéralité du père selon la chair dans le fait de donner la nourriture avec la précaution du contraire, et cela selon une triple différence de la nourriture : provenant de la terre, de l'eau ou de l'air. La première concerne les végétaux, la seconde les poissons, la troisième les oiseaux.

30. (Verset 11 et 12.). Donc, quant à la demande du fruit des végétaux il dit : *Si quelqu'un d'entre vous demande du pain à son père, lui donnera-t-il une pierre ?* pour le blesser. Les hommes en effet se nourrissent de pain : « Le pain affermit le cœur de l'homme »¹⁶³ ; mais ils sont écrasés par les pierres : « Celui qui tombera sur cette pierre sera brisé et celui sur qui elle tombera, elle l'écrasera »¹⁶⁴. – Quant à la demande des poissons, il ajoute : *Ou un poisson, est-ce qu'il lui donnera un serpent à la place d'un poisson.* Car les hommes sont nourris par les poissons, d'où plus loin en (Luc) 24 : « Avez-vous ici de quoi manger ? Et ils lui offrirent un morceau de poisson et un rayon de miel »¹⁶⁵ ; mais ils sont tués par les serpents, d'où Nombres 21 : « Dieu envoya alors contre le peuple les serpents brûlants »¹⁶⁶ ; et ils mourraient des morsures de ceux-ci. – Quant à la demande du fruit des oiseaux, il ajoute : *Ou s'il demande un œuf, comme nourriture, est-ce qu'il lui donnera un scorpion comme venin.* Les œufs fortifient mais les scorpions tuent, comme le montre clairement l'expérience. Toutes ces choses sont à la lettre fort claires, et la similitude tirée de celles-ci.

¹⁵⁵ Dt. 4, 29

¹⁵⁶ 1 Chr. 28, 9

¹⁵⁷ Os. 5, 6

¹⁵⁸ Jn. 7, 34

¹⁵⁹ Mt. 10, 22

¹⁶⁰ Ap. 11, 19

¹⁶¹ Ap. 4, 1

¹⁶² Mt. 25, 34

¹⁶³ Ps. 103, 15

¹⁶⁴ Mt. 21, 24

¹⁶⁵ Lc. 24, 41

¹⁶⁶ Nb. 21, 6

– Et qui quaerit inuenit, si tamen debite et diligenter quaerat, secundum illud Deuteronomii quarto : « Cum quaesieris Dominum Deum tuum, inuenies eum ; si tamen toto corde quaesieris eum et tota tribulatione animae tuae » ; et primi Paralipomenon uigesimo octauo : « Si quaesieris Deum inuenies ; si autem dereliqueris, proiciet te in aeternum ». Sed aliqui aliquando non debite quaerunt, et ideo non inueniunt ; unde Osee quinto : « In gregibus suis et in armentis uadent ad quaerendum Dominum et non inueniebant » ; et hoc est, quia in armentis quaerebant ipsum ; Ioannis septimo : « Quaeritis me, et non inuenietis », quia mala intentione quaerebant, ut perderent. – Et pulsanti aperietur, si pulset incessanter usque in finem, secundum illud Matthaei decimo : « Qui perseuerauerit usque in finem, hic saluus erit ». Tali aperitur ostium gloriae, de qua Apocalypsis undecimo : « Apertum est templum Dei in caelo » ; et Apocalypsis quarto : « Ecce, ostium apertum est in caelo ». Hoc aperietur, quando dicetur illud Matthaei uigesimo quinto : « Venite, benedicite, possidete etc. ».

29. *Quis autem ex uobis* etc. Post incitamentum ad orationis frequentiam subdit hic incitamentum ad orationis fiduciam, et hoc ostendendo ostendit liberalitatem in Deo Patre nos exaudiente. In hac ergo parte primo proponit liberalitatem patris carnalis respectu filii ; secundo concludit liberalitatem Patris caelestis respectu nostri, ibi : Si ergo uos, cum sitis mali etc. Liberalitatem autem patris carnalis ostendit in communicatione cibi cum cautela contrarii, et hoc secundum triplicem differentiam nutrimenti : aut naturae terreae, aut aquae, aut aëreae. Primum spectat ad uegetabilia ; secundum, ad natatilia ; tertium ad uolatilia.

30. (Vers. 11 et 12.). Quantum igitur ad petitionem fructus uegetabilium dicit : Quis ex uobis patrem petit panem, ad refectionem ; nunquid lapidem dabit illi ? Scilicet ad laesionem. Homines enim panibus **[286b]** sustentantur, secundum illud Psalmi : « Panis cor hominis confirmat » ; sed lapidibus obruuntur, secundum illud Matthaei uigesimo primo : « Qui ceciderit super lapidem istum confringetur, super quem autem ceciderit, conteret eum ». – Quantum ad petitionem natatiliū subdit : aut piscem, nunquid propter pisce serpentem dabit illi ? Homines piscibus reficiuntur ; unde infra ultimo : « Habetis hic aliquid, quod manducetur ? At illi obtulerunt ei partem piscis assi et favum mellis » ; sed serpentibus occiduntur ; unde Numerorum uigesimo primo : « Immisit Dominus in populum ignitos serpentes », quorum scilicet morsibus moriebantur. Quantum ad petitionem fructus uolatiliū subditur : aut si petierit ouum, scilicet in cibum ; nunquid porriget illi scorpionem ? In uenenum. Oua enim sustentant, sed scorpiones necant, sicut manifeste probat experientia. Haec quidem ad litteram sunt plana et similitudo ex his assumpta.

31. Mais selon l'intelligence spirituelle, il est donné à comprendre ici ce qu'il faut demander. D'où Augustin, dans la lettre à Proba sur la prière¹⁶⁷ dit, que dans le poisson est désignée la foi, dans l'œuf l'espérance et dans le pain la charité. – A bon droit en effet la demande de la charité est comprise par la demande du pain ; d'où Augustin : « La charité dans le pain, la charité est en effet le plus grand de tous les biens, comme le pain est la plus utile de toutes les nourritures ». Ou bien, parce que la charité, comme le pain, nourrit et donne des forces ; d'où au *Cantique des Cantiques* 8 : « L'amour est fort comme la mort »¹⁶⁸. D'où le Sacrement de l'amour est donné sous l'espèce du pain. Ou parce que toute table sans pain est vide, et pareillement tout cœur sans amour ; d'où en 1 Corinthiens 13 : « Si je n'ai pas la charité, je ne suis rien et le reste ne me sert à rien »¹⁶⁹. « Comme le dit Augustin¹⁷⁰, la pierre lui est opposée, car les cœurs endurcis méprisent la charité ». D'où dans la pierre est désignée la dureté selon Ezechiel 36 : « J'ôterai le cœur de pierre de votre chair et je vous donnerai etc. »¹⁷¹ ; et Luc 3 : « Dieu peut, des pierres que voici etc. »¹⁷².

32. C'est encore à bon droit que par poisson on entend la foi, comme le dit Augustin, soit à cause de l'eau du baptême, car la foi reste intacte au milieu des flots de ce monde ; 1 Jean 5 : « Telle est la victoire qui a vaincu le monde : notre foi »¹⁷³ ; et Hébreux 11 : « Par la foi ils ont vaincu des règnes »¹⁷⁴. Soit comme dit Bède, « parce que le poisson naît, vit et croît dans le sein des eaux tout comme la foi vient des Ecritures cachées, porte sur des réalités cachées et est elle-même cachée » : d'où en Hébreux 11 : « La foi est la substance des choses qu'on espère et l'argument de ce qu'on ne voit pas »¹⁷⁵. – « Comme dit Augustin¹⁷⁶, son contraire est le serpent, qui, au moyen d'une fraude vénéneuse, persuade de ne pas croire en Dieu » ; d'où Ecclésiaste 10 : « Qui sape un mur », c'est-à-dire la défense de l'Ecriture sainte, « le serpent le mordra »¹⁷⁷, c'est-à-dire l'infidélité de l'erreur diabolique.

33. Il est juste aussi par l'œuf de comprendre l'espérance ; d'où Augustin : « L'espérance dans l'œuf, car la vie du poussin n'est pas encore, elle est à venir, et on ne la voit pas encore mais on l'espère ». « L'espérance qui voit n'est pas l'espérance »¹⁷⁸ comme il est dit en Romains 8 ; et aussi parce que dans l'œuf, le poussin est imparfait lui qui lorsqu'il se perfectionne, casse la coquille de l'œuf. Pareillement, à l'espérance succède la perfection de la béatitude ; d'où 1 Corinthiens 13 : « Quand viendra ce qui est parfait, ce qui ne l'est pas disparaîtra »¹⁷⁹.

¹⁶⁷ August. *Epist.* 130 c. 8 n. 16

¹⁶⁸ Ct. 8, 6

¹⁶⁹ 1 Co. 13, 2-3

¹⁷⁰ August. *Epist.* 130 c. 8 n. 16

¹⁷¹ Ez. 36, 26

¹⁷² Lc. 3, 8

¹⁷³ 1 Jn. 5, 4

¹⁷⁴ He. 11, 33

¹⁷⁵ He. 11, 1

¹⁷⁶ August. *Epist.* 130 c. 8 n. 16

¹⁷⁷ Si. 10, 8

¹⁷⁸ Rm. 8, 24

¹⁷⁹ 1 Co. 13, 10

31. Secundum spiritualem autem intelligentiam datur intelligi hic, quid petendum. Vnde Augustinum ad Probam de Orando Deo dicit, quod in pisce fides, in ouo spes, in pane autem caritas designatur. – Recte namque petitione panis intelligitur petitio caritatis ; unde Augustinus : « Caritas in pane ; maior enim omnium bonorum est caritas, et in cibis uincit cetera panis utilitas ». Vel, quia caritas ad modum panis nutrit et confirmat ; unde Canticorum ultimo : « Fortis est ut mors dilectio » ; unde Sacramentum caritatis traditur in specie panis. Vel, quia sine pane est omnis mensa uacua ; sic et omne cor absque caritate ; unde primae ad Corinthios decimo tertio : « Si caritatem non habeam, nihil sum et nihil mihi prodest ». « Huic, ut dicit Augustinus, opponitur lapis, quia corda dura respuunt caritatem ». Vnde in lapide duritia designatur, secundum illud Ezechielis trigesimo sexto : « Auferam cor lapideum de carne uestra et dabo uobis etc. » ; et Lucae tertio : « Potens est Deus de lapidibus istis etc. ». [287a]

32. Recte etiam « per piscem intelligitur fides, sicut dicit Augustinus, vel propter aquam baptismi, quia in huius saeculi fluctibus fides integra est » ; prima Ioannis quinto : « Haec est uictoria, quae vincit mundum, fides nostra » ; et ad Hebraeos undecimo : « Per fidem uicerunt regna ». Vel ut dicit Beda, « quia piscis sub tegumento aquarum nascitur, uiuit et alitur ; sic fides trahitur de occultis Scripturis et de occultis est et occulta » ; unde ad Hebraeos undecimo : « Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium ». – « Huic, sicut dicit Augustinus, contrarius est serpens, qui, ut non crederetur Deo, uenenosa fraude persuasit » ; unde Ecclesiastae decimo : « Qui dissipat sepem » id est defensionem sacrae Scripturae, « mordebit eum coluber » ; id est infidelitas erroris diabolici. Quantum ad petitionem fructus uolatilium subditur : aut si petierit ouum, scilicet in cibum ; nunquid porriget illi scorpionem ? In uenenum. Oua enim sustentant, sed scorpiones necant, sicut manifeste probat experientia. Haec quidem ad litteram sunt plana et similitudo ex his assumpta.

33. Recte etiam per ouem intelligitur spes ; unde Augustinus : « Spes in ouo, quia uita pulli nondum est, sed futura est, nec iam uidetur, sed adhuc speratur. Spes enim, quae uidetur, non est spes » [Rom. 8, 24] sicut dicitur ad Romanos octauo ; et quia in ouo pullus est imperfecte, qui dum perficitur, testa oui frangitur ; sic spei succedit beatitudinis perfectio ; unde primae ad Corinthios decimo tertio : « Cum uenerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est ».

« Comme le dit Augustin¹⁸⁰, son contraire est le scorpion », c'est-à-dire le désespoir, qui fait regarder en arrière et nuit à partir de là : « Le scorpion est à craindre à cause du dard vénimeux qu'il a à l'arrière » d'où celui qui s'efforce de subvertir l'espoir de la vie est un scorpion ; d'où en Ezechiel 2 : « Des destructeurs sont avec toi et tu habites avec des scorpions »¹⁸¹. – Le sens spirituel de cette parole est donc que si quelqu'un demande le pain de la charité de l'Esprit Saint, le poisson de la foi et l'œuf de l'espérance, Dieu ne lui donnera pas mais éloignera plutôt de lui, la pierre de l'endurcissement, le serpent de l'infidélité et le scorpion du désespoir, toutes choses qui sont éloignées des hommes saints par l'aide divine.

34. (Verset 13.). *Si donc vous qui êtes mauvais* etc. Après avoir proposé la libéralité dans le père selon la chair, il déduit à partir de la mineure celle du Père spirituel. Si en effet le bien est communicatif, un plus grand bien est plus communicatif et un très grand bien est au maximum communicatif. Si donc le père selon la chair communique ce qui est bon à son fils qui le demande, *a fortiori* le Père céleste fera de même pour l'homme qui l'en supplie. Et c'est ce qu'il dit : *Si donc vous qui êtes mauvais, vous savez donner de bonnes choses à vos fils* ». Bède¹⁸² : « Il appelle mauvais, les amateurs du siècle » ; ils sont en effet doublement mauvais par la malice de la faute : parce que en Ecclésiastique 11 : « Si tu deviens riche, tu ne t'en tireras pas indemne »¹⁸³ ; et Augustin¹⁸⁴ : « Tout riche est inique ou héritier de l'iniquité ». – Ou bien il appelle mauvais les Apôtres eux-mêmes, par comparaison avec la bonté divine sont appelés mauvais ; d'où en Marc 10 : « Personne n'est bon sinon Dieu seul »¹⁸⁵ ; et en Isaïe 64 : « Et nous sommes tous devenus comme un homme impur, comme le linge souillé des règles est notre justice »¹⁸⁶ ; et en Job 25 : « Les étoiles ne sont pas pures à ses yeux, que dira l'homme cette vermine ? »¹⁸⁷. D'où Grégoire¹⁸⁸ : « Notre justice est souvent une injustice lorsqu'elle est soumise à l'examen de la divine justice ; alors ce qui brille aux yeux de celui qui agit se révèle souillé en présence du juge ». – Ou bien, ils étaient mauvais à cause des péchés véniels sans lesquels on ne peut mener la vie présente ; d'où il est dit en Ephésiens 5 : « Tirant bon parti du temps présent, car nos temps sont mauvais »¹⁸⁹ ; car comme il est dit en Genèse 47 : « Les jours du pèlerinage de ma vie sont peu nombreux et mauvais »¹⁹⁰ ; parce que selon ce que dit la première Epître de Jean : « Si nous disons que nous n'avons pas péché, nous sommes des menteurs et la vérité n'est pas en nous »¹⁹¹. Il semble donc qu'on voit moins du bien venir du mal, que du bien venir du bien.

¹⁸⁰ August. *Epist.* 130 c. 8 n. 16

¹⁸¹ Ez. 2, 6

¹⁸² Bède, *Libr. III in Luc.* 11, 13

¹⁸³ Si. 11, 10

¹⁸⁴ August. *Enarrat.* In Ps. 48, serm. 1 n. 12

¹⁸⁵ Mc. 10, 18

¹⁸⁶ Is. 64, 6

¹⁸⁷ Jb. 25, 5

¹⁸⁸ Grégoire, *Libr. V Moral.* c. 11 n. 21

¹⁸⁹ Ep. 5, 16

¹⁹⁰ Gn. 47, 9

¹⁹¹ 1 Jn. 1, 8

« Huic, ut dicit Augustinus, contrarius est scorpio », id est desperatio, quae facit retrorsum respicere et ex illa parte nocet. « Scorpio enim ex ea parte cauendus est, quam uenenatam et aculeatam retrorsum habet » unde qui nititur a spe uitae subuertere scorpius est ; unde Ezechielis secundo : « Subuersores sunt tecum, et cum scorpionibus [287b] habitas ».

34. (Vers. 13.). Si ergo uos, cum sitis mali etc. Postquam proposuit liberalitatem in patre carnali, concludit a minori in Patre spirituali. Si enim bonum est communicatum, magis bonum magis communicatum, et maxime bonum maxime communicatum. Si ergo carnalis pater bonum communicat filio petenti, multo fortius caelestis homini supplicanti. Et hoc est quod dicit : « Si ergo uos, cum sitis mali, nostis bona data dare filiis uestris. Beda : « Malos uocat saeculi amatores » ; hi autem dupliciter mali sunt malitia culpae ; quia Ecclesiastici undecimo : « Si diues fueris, non eris immunis a delicto » ; et Augustinus : « Omnis diues aut est iniquus, aut heres iniqui ». – Vel, malos uocat ipsos Apostolos, qui comparatione diuinae bonitatis mali dicuntur ; unde Marci decimo : « Nemo bonus nisi solus Deus » ; et Isaiae sexagesimo quarto : « Facti sumus ut immundus omnes nos, iustitiae nostrae sicut pannus menstruatae » ; et Iob uigesimo quinto : « Stellae non sunt mundaе in conspectu eius, quanto magis homo etc. ». Vnde Gregorius : « Saepe iustitia nostra, ad examen diuinae iustitiae deducta, iniustitia est, et sordet in districtione iudicis quod in oculis fulget operantis ». – Vel, mali erant propter peccata uenalia, sine quibus non ducitur praesens uita ; unde dicitur ad Ephesios quinto : « Redimentes tempus, quoniam dies mali sunt » ; quia, secundum quod [288a] dicitur Genesis quadragesimo septimo, « dies peregrinationis uitae meae pauci et mali sunt » quia, secundum quod dicitur primae Ioannis primo, « si dixerimus, quia peccatum non habemus, mendaces sumus et ueritas in nobis non est ». Minus ergo uidetur, quod a malo bonum, quam a bono bonum.

35. Et il conclut donc : *Combien plus votre Père du ciel donnera-t-il un bon esprit à qui le lui demande*. Bien plus, il le donnera très certainement, parce que en Jacques 1 : « Tout don excellent et tout don parfait vient d'en haut »¹⁹². Ce bon esprit c'est l'Esprit Saint en qui sont donnés tous les dons selon Sagesse 7 : « J'ai demandé et l'esprit de sagesse est venu en moi »¹⁹³ ; et après « Tous les biens me sont venus avec elle »¹⁹⁴ ; et en 1 Corinthiens 12 : « A l'un est donnée par l'Esprit etc. »¹⁹⁵ ; et ensuite « Or tout cela c'est le seul et même esprit qui l'opère en distribuant à chacun comme il veut »¹⁹⁶. Cet esprit est donné à ceux qui le demandent et le désirent selon le Psaume : « J'ouvre large ma bouche et j'aspire l'esprit avide de tes commendements »¹⁹⁷ ; en Jérémie 2 : « Anesse sauvage accoutumée à vivre dans la solitude, dans le désir de son âme elle a attiré à elle le vent de son amour »¹⁹⁸. C'est après cet Esprit du Seigneur que soupire l'esprit des saints ; en Romains 8 : « C'est l'esprit qui intercède »¹⁹⁹.

¹⁹² Jc. 1, 17

¹⁹³ Sg. 7, 7

¹⁹⁴ Sg. 7, 11

¹⁹⁵ 1 Co. 12, 8

¹⁹⁶ 1 Co. 12, 11

¹⁹⁷ Ps. 118, 131

¹⁹⁸ Jr. 2, 24

¹⁹⁹ Rm. 8, 26

35. Et ideo concludit : Quanto magis Pater uester de caelo dabit spiritum bonum petentibus se ? Immo certe dabit, quia Iacobi primo : « Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est ». Iste spiritus bonus est Spiritus sanctus in quo omnia dona donantur ; de quo Sapientiae septimo : « Inuocauit et uenit in me spiritus sapientiae » ; et post : « Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa » ; et primae ad Corinthios duodecimo : « Alii datur per spiritum » etc. ; et post : « Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, diuidens singulis, prout uult ». Iste Spiritus datur petentibus et desiderantibus, secundum illud Psalmi : « Os meum aperui et attraxi spiritum » ; Ieremiae secundo : « Onager assuetus in solitudine in desiderio animae suae attraxit uentum amoris sui ». Ad hunc enim Spiritum Domini suspirat Sanctorum spiritus ; ad Romanos octauo : « Spiritus est qui postulat etc. ».

Musiques et identités franciscaines en France (XV^e-XVII^e siècles)

Fabien Guilloux, OFM

Le rituel chrétien, avec son arsenal de codes législatifs, est un terrain d'investigation privilégié pour étudier les rapports complexes de l'Eglise à la voix, au chant et, plus généralement, à la musique. Ces rapports, leurs fondements anthropologiques, leurs ramifications théologiques et philosophiques, nous sont désormais familiers¹. Toutefois, une question demeure, peu explorée par les historiens de la musique occidentale mais régulièrement relevée par l'ethnomusicologie : le caractère fortement *identitaire* de ce rituel². Dans la tradition chrétienne, la définition et l'affirmation d'un *ethos* vocal et plus largement musical par l'institution ecclésiale se situe précisément au point névralgique d'un processus bien connu d'identification culturelle que Frederik Barth désigne comme processus d'*interactions* et d'*interrelations* culturelles³. « Ce processus dynamique d'actions-réactions est souvent si prégnant, si déterminant, qu'il oriente la pratique musicale et rituelle dans ses règles ou dans son profil expressif », constate Monique Desroches⁴.

Le phénomène d'adéquation identitaire d'une *traditio canendi* et de son *ethos* propre à un *modus vivendi* religieux déterminé traverse l'histoire musicale du christianisme occidental⁵. Au XVI^e siècle, la

Cet article est la reprise partielle et légèrement modifiée du deuxième chapitre de ma thèse de doctorat : *Les Frères mineurs et la Musique en France (1550-1700)*, Université de Tours, 2006.

¹ POIZAT, Michel, *La Voix du diable. La jouissance lyrique sacrée*, Paris, Métailié, 1991 ; SALAZAR, Philippe-Joseph, *Le Culte de la voix au XVII^e siècle. Formes esthétiques de la parole à l'âge de l'imprimé*, Paris, Champion, 1995 ; HAMELINE, Jean-Yves, *Une Poétique du Rituel*, Paris, Editions du Cerf (« Liturgie », 9), 1997 ; BRULIN, Monique, *Le Verbe et la voix. La manifestation vocale dans le culte en France au XVII^e siècle*, Paris, Beauchesne (« Théologie historique », 106), 1998.

² DESROCHES, Monique, « Musique et rituel : significations, identité et société », *Musiques. Une encyclopédie pour le XXI^e siècle*. 3. *Musiques et cultures*, Jean-Jacques NATTIEZ (dir.), Arles, Actes Sud – Cité de la Musique, 2005, p. 538-556. – Dans le même volume, voir : MAGRINI, Tullia, « Les rituels des paysans italiens à l'aube du XXI^e siècle », *ibidem*, p. 518-537.

³ BARTH, Frederik, « Les groupes ethniques et leurs frontières », *Théories de l'ethnicité*, Philippe POUTIGNAT et Jocelyne STREIFF-FENART (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 203-249.

⁴ DESROCHES, Monique, « Musique et rituel : significations, identité et société », art. cit. p. 539.

⁵ CORBIN, Solange, *L'Eglise à la conquête de sa musique*, Paris, Gallimard, 1960 ; MCKINNON, James, *Music in early Christian literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987¹, 1999⁵.

fragmentation de l'Europe chrétienne, la formation de répertoires « confessionnels »⁶ et la tentative désespérée de conférer une « sacralité rituelle » à la musique, en constituent l'illustration exemplaire⁷. A l'intérieur des sphères monastiques, canoniales ou conventuelles, ce phénomène se lit aussi en filigrane du passage à l'Observance de bon nombre de familles médiévales et de l'apparition de nouvelles catégories d'ordres religieux, notamment les clercs réguliers et les sociétés de prêtres⁸. « C'est un phénomène bien connu que la fondation d'un ordre religieux nouveau ou sa réforme sont suivies à plus ou moins brève échéance d'une révision, voire même d'une refonte importante de la liturgie et du chant », note avec justesse Michel Huglo⁹.

De fait, l'austérité des nouvelles formes de vie professées, allant pour certains jusqu'à l'abandon de l'office choral, impose une limite au développement musical, notamment dans le cadre liturgique¹⁰. La réforme de Thérèse d'Avila (1562) érige des règles strictes à l'égard du chant qui, selon les Constitutions (1567), « ne sera jamais sur plusieurs notes, mais sur une seule et à l'unisson » ; cette clause est reprise dans les Constitutions (1581) des carmes déchaux qui excluent aussi le contrepoint¹¹. Les Constitutions (1541) de la Compagnie de Jésus interdisent de même l'usage des instruments de musique à ses membres (*Const.* II.1) et précisent que, dans les collèges, les offices seront célébrés « sans musique d'orgue ni plain-chant, mais sur un ton qui soit religieux, agréable et simple » (*Const.* VI.3)¹². La révision des Constitutions (1566) des frères prêcheurs prévoit, elle aussi, que la récitation liturgique soit « brève et succincte » afin de ne pas entraver la dévotion, l'étude et la prédication.

⁶ WEBER, Edith, *La Musique protestante de langue allemande*, Paris, Honoré Champion (« Musique – Musicologie », 9), 1980 ; CLIVE, H. P., « The Calvinist Attitude to Music », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XIX (1957), p. 80-102, 294-319 ; XX (1958), p. 79-107 ; LE HURAY, Peter, *Music and the Reformation in England. 1549-1660*, London, Herbert Jenkins, 1967 ; STEFANI, Gino, *Musica barocca. Poetica e ideologia*, Milano, Bompiani, 1974¹, 1987².

⁷ SCHALZ, Nicolas, « Musique Sacrée. Naissance et évolution d'un concept », *La Maison-Dieu*, 164 (1985), p. 87-104 ; HAMELINE, Jean-Yves, « L'invention de la Musique Sacrée », *ibidem*, 133/1 (2003), p. 103-135.

⁸ HOSTIE, Raymond, *Vie et mort des ordres religieux : approches psychosociologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972 ; RAPP, Francis, « Réformes et inerties », *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. De la Réforme à la Réformation (1450-1530)*, t. VII, Paris, Desclée, 1994, p. 143-207. Ici, p. 159-177.

⁹ HUGLO, Michel, « Règlement du XIII^e siècle pour la transcription des livres notés », *Festschrift Bruno Stäblein zum siebzigsten Geburtstag*, M. RUHNKE (dir.), Kassel, Bärenreiter, 1967, p. 121-133. Ici p. 121.

¹⁰ GUILLOUX, Fabien, « Orden, Religiöse », *Lexikon der Musik der Renaissance*, Laaber, Laaber Verlag, à paraître.

¹¹ QUIRINOS, Antonio Bernaldo de, « Música en Santa Teresa. ¿ Canto sin punto ? ¿ Canto en tono ? », *Monte Carmelo*, 106 (1998), p. 347-388.

¹² CULLEY, Thomas D. et Clement J. MCNASPY, « Music and the Early Jesuits (1540-1565) », *Archivum Historicum Societatis Jesu*, XL/80 (1971), p. 213-245.

Parallèlement, de véritables stratégies musicales identitaires s'organisent sur l'échiquier sonore ecclésial qui, dans certains cas, n'hésitent pas à rompre avec la *traditio canendi* jusqu'alors en usage ; le phénomène se repère dans les familles oratorienne, salésienne et franciscaine¹³. Sur ce point, deux tendances sont à noter : opter pour un *ethos* cantoral remarquable ou constituer un répertoire musical propre ; chez les oratoriens français, l'un et l'autre sont liés¹⁴. Les contemporains sont sensibles à ces nouveautés et la comparaison de ces diverses *traditions* devient même un topos récurrent sous la plume des théoriciens de la musique ou de la liturgie. Marin Mersenne analyse par exemple les caractéristiques respectives du chant des capucins, des carmes et des minimes dans son *Harmonie universelle* (1636)¹⁵. A un siècle de distance, le *Breviaire romain noté selon un nouveau système de chant* (1727) de Jean-François Démoz de la Salle propose encore une petite anthologie de « ce qu'il y a de plus beau en fait de Plein-Chant » en transcrivant « le *Dies irae* en faux bourdons des Cordeliers ; leurs Antiennes de l'Immaculée Conception : [le] *Tota pulchra es*, le *Salve Regina* de la Trappe, [et] le chant des Litanies de Messieurs de l'Oratoire »¹⁶.

Musique et législation franciscaine

Depuis la fondation de l'Ordre au XIII^e siècle, la question des pratiques chorales, et plus largement musicales, fait l'objet d'un intense débat au sein de la famille franciscaine. *Chanter ou ne pas chanter ?* C'est en ces termes qu'il est possible de le résumer. Au point de départ : le chapitre 3 de la *Regula bullata* (1223) qui, s'il indique que les frères mineurs doivent suivre le rite romain, ne précise pas si cette injonction induit le chant qui lui est associé. De fait, dès la fin du XIII^e siècle, l'instauration et la codification d'une liturgie chorale (*ca.*

¹³ VENDRIX, Philippe, « Pour les grands et les autres : la réforme oratorienne du Plain-chant », *Plain-chant et liturgie en France au XVII^e siècle*, Jean DURON (dir.), Paris, Klincksieck, 1997, p. 87-96 ; FABRIS, Dinko, « Le chant "de trois notes" : une tradition musicale du XVII^e siècle chez les sœurs de l'ordre de la Visitation de Marie », *ibidem*, p. 265-283 ; GUILLOUX, Fabien, *Les Frères mineurs et la Musique en France (1550-1700)*, *op. cit.*, p. 148-186.

¹⁴ VENDRIX, Philippe, « Pour les grands et les autres : la réforme oratorienne du Plain-chant », art. cit.

¹⁵ MERSENNE, Marin, « Livre second. Des Chants. Proposition II », *Harmonie Universelle contenant la théorie et la pratique de la musique*, Paris, Cramoisy, 1636. (reprint Paris, CNRS, 1986), p. 90-91.

¹⁶ DEMOZ DE LA SALLE, Abbé Jean-François, *Breviaire romain noté selon un nouveau système de chant, Très-court, très-facile & très-sûr*, Paris, Gabriel-François Quillau fils, 1727. – Citations extraites de *Réponse à la critique de Monsieur *** contre un nouveau système de chant trouvé par Monsieur *** Prêtre*, Paris, [Gabriel-François Quillau fils], [1728], p. 38-39.

1230-1250) s'accompagnent de vives critiques de la part des factions conservatrices de l'ordre qui y voient une déviance des intentions du fondateur¹⁷. De l'ambiguïté législative de la *Regula bullata* naît ainsi une querelle passionnée dont on note l'apparition régulière dans les mandements officiels de l'ordre au cours des XIV^e et XV^e siècles, comme au chapitre de Cahors en 1334, dans le texte des Constitutions générales en 1430, ou encore lors du passage du couvent de Toulouse à l'Observance en 1518¹⁸. C'est d'ailleurs à cette même époque, conjointement à la séparation canonique entre les observants et les conventuels (1517), que le débat prend un nouvel essor, plus violent, qu'attisent les mouvements de stricte Observance dans la seconde moitié du XVI^e siècle. L'usage plus ou moins marqué de la musique, et plus particulièrement du chant, devient ainsi un critère d'appartenance à un *modus vivendi* franciscain déterminé, souvent lié à une interprétation plus ou moins littérale de la Règle du fondateur. C'est pourquoi la législation franciscaine sur la musique et ses textes connexes constituent le point de départ de cette enquête.

Entre les XV^e et XVIII^e siècles, il est possible de répartir les textes normatifs et législatifs franciscains concernant le chant et plus généralement la musique en trois grandes catégories : 1°) des écrits proprement normatifs (règle, constitutions, statuts et actes capitulaires généraux, provinciaux ou conventuels), 2°) des ouvrages de nature performative (rituel, cérémonial) et, 3°) des documents à caractère discursif (commentaires, textes polémiques)¹⁹. Les premiers ont déjà été l'objet d'études sporadiques, mais un travail de synthèse sur l'ensemble reste encore à écrire²⁰. La référence musicale est minime

¹⁷ VAN DIJK, Stephen et J. Hazelden WALKER, *The Origins of the Modern Roman Liturgy : The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan order in the Thirteenth century*, Westminster, The Newman Press, 1960 ; Idem, *Sources of the Modern Roman Liturgy : the Ordinals by Haymo of Faversham and related documents (1243-1307)*, Leiden, E.-J. BRILL (« Studia e documenta franciscana », 1-2), 1963. 2 vol ; MITCHELL, Andrew W., *The Chant of the earliest Franciscan Office*, Ph. D. diss., London (Ontario), University of Western Ontario, 2003.

¹⁸ Chapitre de Cahors (1334) : *Chronologia historico-legalis seraphici ordinis fratrum minorum sancti patris Francisci*, t. I, Naples, Camille Cavalli, 1650 p. 47 [désormais abrégé : *Chronologia*] ; Constitutions Générales (1430) : *Chronologia*, t. I, p. 93 ; Chapitre de Toulouse (1518) : DELORME, Ferdinand, OFM, « Les actes de deux chapitres tenus à Toulouse (1437 et 1518) », *Miscellanea Francescana*, XXXVIII/3-4 (1938), p. 4-19. Ici p. 14.

¹⁹ Je place symboliquement mon *terminus a quo* au chapitre de Bressuire en 1416, année de promulgation des premiers statuts de l'Observance franciscaine française.

²⁰ CLOP, Eusèbe, *Le Chant dans l'Ordre Séraphique*, Solesmes, Imprimerie Saint-Pierre, 1900 ; BELLUCO, Bartolomeo Giosefo, *Legislatio Ordinis Fratrum Minorum de musica sacra (Studium historico-iuridicum)*, Rome, [s.n.] (« Studi e testi francescani », 11), 1959 [Désormais abrégé : BELLUCO, *Legislatio*] ; idem, « De Divini Officii celebratione iuxta Regulam et legislationem Ordinis Fratrum Minorum », *Antonianum*, XXXIV/2-3 (1959), p. 299-320 ; D'ANTIMI, Fausto, « Legislazione e prassi liturgico-musicale nel T.O.R. »,

au sein de ces textes, traditionnellement confinée aux rubriques traitant soit de l'office divin (*De Officio divino*), soit de la formation des religieux (*De Novitiorum, De Seminariis, De Studio, De Magistris Novitiorum*), soit des occupations manuelles ou des temps de loisirs réservés aux frères (*De honestis Fratrum occupationibus* ou *Recreationes*) ; la première des trois étant celle où l'on glane le plus grand nombre d'informations. Toutefois, ce « vide » législatif ne doit pas s'interpréter comme un manque d'intérêt ou une condamnation implicite mais plus souvent comme une référence tacite aux documents législatifs antérieurs ou aux directives romaines officielles, notamment après la publication des éditions typiques du *Missale Romanum* (1570) et du *Caeremoniale Episcoporum* (1600)²¹.

Les frères mineurs conventuels

En raison de leur faible présence numérique, les conventuels jouent un rôle mineur dans le paysage musical français²². Il est toutefois ici essentiel de rappeler leurs principales caractéristiques législatives si l'on souhaite pleinement saisir les enjeux du débat sur la musique qui, au XVII^e siècle, divise l'Observance franciscaine en général, et celle française en particulier. Son histoire peut se résumer en trois stades successifs d'évolution.

Les premières mentions législatives des conventuels relatives à la musique apparaissent dans les Constitutions dites *véniennes* de 1546. Elles se bornent à préciser que le maître des novices doit être versé dans l'art musical (*saltem totus Musicae sese dedere*) afin de pouvoir en transmettre la pratique aux jeunes religieux²³. Ces directives sont réitérées à Assise (1549), puis successivement approuvées par Pie IV (Constitutions *Pianae*) en 1565 et Urbain VIII (Constitutions *Urbanæ*) en 1628.

Analecta T.O.R., XXXIII/128 (1977), p. 1005-1020 ; BRIFFA, Anton, « Liturgical Music in the Franciscan Capuchin Legislation », *Musica Sacra*, 2 (2003), p. 149-184.

²¹ VAN DIJK, Stephen, *The Origins of the Modern Roman Liturgy*, op. cit. ; idem, *Sources of the Modern Roman Liturgy*, op. cit. ; ZIINO, Agostino, « ... secundum consuetudinem Romanae Ecclesiae. Tradizione ed innovazione. Contenuto e struttura nei libri liturgico-musicali tra XIII e XV secolo », *La Biblioteca musicale Laurence K. J. Feininger*, D. CURTI et F. LEONARDELLI (dir.), Trento, Provincia Autonoma di Trento, 1985, p. 50-61.

²² ODOARDI, Giovanni, « Conventuali, Frati minori conventuali », *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. III, Roma, Edizioni Paoline, 1976, col. 1-94. Ici, col. 39-40 ; FLEURY, Bernard, « De Statu Ordinis Fratrum Minorum Conventualium in Gallia saeculis praeteritis », *Miscellanea Franciscana*, XXXII/2 (1932), p. 141-146.

²³ *Constitutiones Fratrum Minorum conventualium*, Venetiis, apud Cominum de Tridino Montisferrati, 1546, f. [7v].

Après 1546, la seconde étape chronologique concernant la musique s'effectue au chapitre général de Viterbe en 1596, duquel émergent deux réformes essentielles. La première consiste en une révision de la *Ratio studiorum* qui, bien que peu prolifique sur la musique, en atteste néanmoins la pratique auprès des étudiants²⁴. La seconde, plus originale, est consignée dans les actes capitulaires à la date du 10 juin de cette même année : elle y autorise les compositeurs de l'ordre à accéder au titre de *Magistri Musices*, titre jusqu'alors réservé aux seuls théologiens. Les candidats doivent alors être âgés de plus de quarante ans et pouvoir justifier, par leurs postes et leurs publications, d'une certaine renommée (*qui insignes sunt Musici, et in Ecclesiis Cathedralibus, vel aliis insignioribus moderatores fuerunt, et qui opera aliqua ediderunt in lucem*)²⁵.

L'approbation par Urbain VIII des Constitutions de 1628, constitue enfin le dernier stade de développement de la législation musicale ; ce document relativement complet reste en vigueur jusqu'en 1932²⁶. Le chapitre intitulé *De Divino Officio* permet de dresser un bilan clair de la position des conventuels à l'égard de la musique. Conformément à la tradition franciscaine, il enjoint tout d'abord aux frères de suivre la liturgie de rite romain (*ordinatur ut in omnibus ad divina officia pertinentibus Sanctae Romanae Ecclesiae ritus, & caeremonias Romani etiam Breviarii Rubricae [...] observentur*), et par conséquent, d'en adopter aussi le chant (*tam quo ad Cantum, & recitandi modum*). Les religieux reçoivent de même l'obligation d'en suivre la tradition psalmodique ainsi que de chanter les offices de matines, tierce, vêpres et complies dans tous les principaux couvents de l'ordre (*in insigniorum Conventuum*). Se référant aux décrets du concile de Trente, s'ensuivent les traditionnelles recommandations sur la congruence du chant *per differentialiter*, sur l'usage de la polyphonie auquel il est possible de recourir durant la messe, à vêpres, ainsi qu'aux autres heures (*Organorum sonus, & musicae cantus, tum in Missis, & Vesperis, tum in aliis horis, si opus sit*), et du jeu des orgues « *ad majorem insuper Dei gloriam, Populorumque aedificationem* »²⁷. De plus, les frères qui le souhaitent sont aussi autorisés à s'adonner à la pratique musicale, ainsi qu'à la facture instrumentale aux heures appropriées :

²⁴ *Decreta Generalis Capituli Viterbiensis de Reformatione Studiorum Ordinis Minorum Conventualium*. Patavii, apud Laurentium Pasquatam, 1596, f. [15-15v]. – La *Ratio studiorum* des conventuels fait l'objet d'une seconde *reformatio* en 1620 : *Reformatio studiorum ord. Fratrum min. con. Sancti Francisci*, Perusiae, Typis Marci Naccarini, 1620.

²⁵ Les trois premiers *Magistri musices* institués à ce même chapitre sont : Costanzo Porta (1528/9-1601), Girolamo Vespa (ca. 1540/5-ca. 1596) et Lodovico Balbi (ca. 1545-1604). Texte du décret cité in GARBELOTTO, Antonio, « Il P. Costanzo Porta da Cremona OFM Conventuali », *Miscellanea Francescana*, 55 (1955), p. 88-266. Ici, p. 158.

²⁶ *Constitutiones Urbanae Fratrum ord. Min. conv. S. Francisci.*, Romae, Impressorem cameralem, 1628. Texte cité d'après l'édition suivante : *Constitutiones Urbanae ordinis fratrum minorum S. Francisci conventualium*, Neapoli, ex Typographia Abbatiana, 1754.

²⁷ *Ibidem*, p. 47-48.

7. Et contra vero Organa, aut alia Ecclesiastica Musicorum instrumenta conficere, aliasque necessarias, & honestas artes in nostris Conventibus, eorumque officinis omnibus Fratibus exercere liceat. Cantum praeterea planum (ut ajunt) ac etiam figuratum inter nostros invicem docere pariter, & addiscere, musicaeque instrumenta tractare similiter liceat²⁸.

Toutefois, faute d'études précises, il nous est difficile d'évaluer avec justesse la mesure avec laquelle ces directives ont pu être reçues et appliquées dans les deux provinces conventuelles françaises. Comme l'indique une unique édition des Constitutions *urbaines* (Grenoble, 1676) mentionnée par les bibliographes, il est permis de penser qu'elles y furent appliquées²⁹. Mais, comme en atteste aussi un *Caeremoniale* manuscrit copié par un frère d'Arles, à Avignon en 1640, il semble plus plausible que, conformément à la tradition franciscaine, les directives aient été adaptées aux spécificités provinciales, à partir de documents plus anciens³⁰.

Quoiqu'il en soit, deux remarques peuvent d'ores et déjà être posées. Premièrement – la suite le montrera – les conventuels sont les seuls de toute la famille franciscaine à se référer explicitement dans leur législation au chant romain, soulignant ici leur attachement à une forme bien précise de la *traditio canendi* de l'Eglise romaine et de l'ordre, tout en souscrivant à une interprétation propre de la *Regula bullata*. Deuxièmement, l'usage qu'ils font de la polyphonie et de la pratique instrumentale les marginalise *de facto* au sein de l'ordre et plus généralement du paysage religieux : de par ce choix, ils se situent en opposition avec la tendance générale des mouvements d'Observance précédemment esquissés qui, précisément, rejette ces usages.

Les frères mineurs observants

Les premiers témoignages relatifs à l'implantation de l'Observance sur l'actuel territoire français remontent à la fin du XIV^e siècle, mais il faut attendre le chapitre tenu à Bressuire en 1416, pour qu'elle édicte ses

²⁸ *Idem*, p. 166.

²⁹ Ouvrage non localisé, cité in ODOARDI, Giovanni, « Conventuali, Frati minori conventuali », art. cit., col. 89.

³⁰ Marseille, Bibliothèque municipale, ms. 173 : *Caeremonialis Ordo Romanus adusum Fratrum Mino. Conv. Sancti francisci* [1632]. – Sur le plat supérieur intérieur, se trouve la mention suivante : « Ad usum fratris Francisci Marcelli Ordinis Minorum Aquen. [Arles] et ab eo tra[n]scriptum et perfectum Avenione die 24^a Martij 1640. ». Selon la page de titre, il s'agit de la copie d'un *Cérémonial* publié à « Romae, Apud Ludovicum Grignanu[m] MDXXXII ». – Ouvrage non identifié.

premiers statuts³¹. Ceux-ci constituent aujourd'hui un des plus anciens documents législatifs attestant de la division qui oppose les futurs observants aux conventuels en matière de chant³². Ces actes capitulaires précisent en effet que les frères doivent *réciter* l'office debout au chœur (*item dicendo Divinum Officium stent Fratres in stallis suis*), se démarquant ainsi des conventuels qui continuent à le chanter assis, à la manière canoniale et monastique. En revanche, ils maintiennent l'usage du chant liturgique pour la messe (*semper pro Missis cum nota in Conventu dicendis*) :

Item dicendo Divinum Officium stent Fratres in stallis suis, quando standum erit uniformiter, devotè, compositè, & religiosè : & sint ad psalmos Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis, & in Officio B. Mariae, & dum dicuntur preces, & aguntur gratiae, totaliter erecti, nullo modo ipsis stallis suis inhaerendo, exceptis debilibus, & infirmis. Item habeantur calciones pro Missis celebrandis, & semper pro Missis cum nota in Conventu dicendis quibuscumque pulsetur in principio, & ad elevationem Corporis Christi. [...]

Item Vesperae in vigilia Conceptionis B. M. Virginis integraliter dicantur de B. Virginis sine commemoratione B. Ambrosij, in ultimis verò Vesperis aliorum maiorum Duplicium, quae praecedant minora duplicia mutantur ad Capitulum, & versiculi, & orationes dicantur in medio Chori. Item Festa localia, quae non sunt de Breviario nostro non fiant, nisi solemnizentur apud Clerum, & hoc suo die tantum.³³

Les développements législatifs succédant aux statuts de Bressuire sont relativement complexes. Les observants français gagnent officiellement leur autonomie sur les conventuels en 1443, puis, sous l'autorité de la bulle *Ut sacra* (1446) d'Eugène IV, se rattachent ensuite à la congrégation des provinces *ultramontaines* de la famille observante. Cette dernière date marque un tournant, tant pour l'histoire de l'ordre que celle de leurs législations, puisque l'Observance franciscaine se scinde

³¹ SCHMITT, Clément, « François (Ordre de Saint). I. Les Franciscains. A. Vie intérieure de l'ordre : évolution, réformes et expansion », *DHGE*, t. 18, col. 864-866 ; idem, « Osservanti (OFM Oss) », *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. VI, Roma, Edizioni Paoline, 1980, col. 1025.

³² Belluco fait remonter l'origine de cette distinction fondamentale aux Constitutions *martiniennes* (1430), où il est précisé que les religieux, avec l'autorisation de leurs supérieurs, peuvent être dispensés du chant là où le peu de frères ne permet pas d'en assurer l'office (*in locis ubi pauci sunt Fratres qui non sufficerent ad cantandum*). Cité in BELLUCO, *Legislatio*, p. 22.

³³ *Orbis Seraphicus*, p. 80b-81a.

désormais en deux congrégations distinctes : l'une dite *cismontaine* qui regroupe les provinces d'Italie, d'Autriche, de Hongrie, de Pologne et d'Europe orientale ; la seconde dite *ultramontaine* qui rassemble celles de France, d'Espagne, du Portugal, de Belgique et d'Allemagne³⁴. Les cismontains suivent désormais les Constitutions approuvées par Eugène IV en 1446 (révisées en 1461), les ultramontains celles définies au chapitre général de Barcelone en 1451. Ces dernières, qui intéressent particulièrement mon propos, sont successivement révisées aux chapitres de Toulouse (1532), de Tolède (1583), puis de Ségovie (1621) et restent ensuite en vigueur jusqu'en 1889³⁵.

Depuis les actes capitulaires de Bressuire (1416), les mentions relatives à la musique n'ont subi que peu de changements, mais ce sont surtout les Constitutions de Barcelone (1451) qui en figent les termes législatifs de manière quasi définitive, en recommandant notamment de rejeter les chants *dissolutos seu fractos*, tout en autorisant le chant *recto tono* des *legendae* selon les traditions locales :

2. Hortamurque in Domino, ut divinas laudes integre, attente, honeste ac religiose persolvant, gestus leves et cantus dissolutos seu fractos omnino declinent, tractim psallant, debito more, incepta, quae simul cantanda fuerint, simul continuent, simulque pausent. Et qui in his defectuosi fuerint, graviter puniantur.

3. De legendo autem sine nota in aliquibus conventibus seu locis fiat secundum dispositionem praelatorum [...]³⁶.

Dix ans plus tard, les actes capitulaires de Salamanque (1461) ajoutent de nouvelles clauses relatives au jeu des orgues. Comme le note Bartolomeo Belluco, cette mention relative à l'instrument est la seule que l'on puisse repérer dans l'histoire de la législation observante, mais elle signale surtout un point de rupture décisif et fondamental avec le *modus vivendi* des conventuels. Les décrets en interdisent en effet le jeu et la possession, exception faite pour les couvents où ils étaient préalablement établis avant le passage à la réforme :

³⁴ Pour des raisons de commodités – même si cela est contraire aux pratiques françaises – j'utilise systématiquement Rome comme point d'observation du phénomène.

³⁵ De son côté, la législation cismontaine connaît une évolution toute différente : les Constitutions sont révisées à Lyon (1518), Parme (1529), Salamanque (1553) et Naples (1590). Une nouvelle compilation en est effectuée à Valladolid (1593) et successivement augmentée aux chapitres de Tolède (1606) et de Rome (1642). Le général Sambuca leur donne une nouvelle forme en 1663 qui fait elle-même l'objet de révisions aux chapitres de Rome (1676), de Valence (1768), et finalement de Rome (1862). (SCHMITT, Clément, OFM, « Osservanti (OFMOss) », art. cit., col. 1032).

³⁶ BIHL, Michael, « Statuta Generalia Observantium ultramontanorum an. 1451 Barcinonae condita », *Archivum Franciscanum Historicum*, xxxviii (1945), p. 106-197. Ici p. 128.

Et ad omnem curiositatem resecandam, aedificia nostra non pingantur, & organa nullatenus fieri permittantur; & Fratres nescientes pulsare organa, non addiscant, & manucordia vitentur. In conventibus tamen antiquis ad Nos translatis, ubi sine gravi scandalo haec amoveri non valent, possit eorum usus rarus, & parcus, ut peius vitetur, tolerari³⁷.

Les révisions des Constitutions à Toulouse (1532) et à Tolède (1583) n'apportent aucune modification à la question musicale³⁸. En revanche celles de Ségovie (1621), tout en reprenant les directives de Barcelone, sur la congruence vocale à adopter dans l'exercice de la psalmodie (*quae simul cantanda fuerint, simul continent, simulque pausent, & qui in his defectuosi fuerint, graviter puniantur*), font état de positions plus nuancées à l'encontre de l'interdit relatif au chant figuré et polyphonique (*Quod de cantu fracto, quem figuratum vocant, alias prudenter quidem, ac piè statutum est, opportunè renovantes, à fratribus eiusmodi musicam fieri, etiam in Ecclesiis nostris districtè prohibemus*). L'unique nouveauté réside alors dans l'adjonction d'un paragraphe qui, réactualisant les clauses de Bressuire, recommande de recourir au chant noté à la messe et à l'office divin, seulement dans les jours de solennité (*statuitur, quod Missa maior sit de feria, vel de festo occurrente [...] canenda nunquam intermittatur*)³⁹.

Si l'on compare maintenant entre eux les statuts cismontains et ultramontains on observe rapidement qu'ils demeurent sensiblement identiques, à l'exception de quelques clauses spécifiques que les premiers adoptent au congrès de Naples en 1590. On y retrouve les prohibitions relatives à la possession d'instruments dans les couvents et monastères relevant de leurs juridictions, avec toutefois une tolérance pour les maisons d'éducation religieuse, principalement celles de jeunes filles, où il est permis de recourir à des leçons de musique, de chant et d'instruments (*Monialem, aut etiam puella[m], ex his, quae educationis gratia, Superiorum concessu, in Monasteriis nostris degunt: artem Musicam, aut Cantu, aut Instrumento docendi causa, ullatenus accedere liceat*). Dans une seconde clause, l'Observance cismontaine tolère de même que l'on puisse accepter un déploiement musical extraordinaire dans l'enceinte conventuelle, lorsque celui-ci relève du mécénat d'un bienfaiteur de l'ordre (*Hoc tamen Decreto, Praelatorum, & Principum Musicos excipimus, quibus, & Cantu Musico, & cuiusvis generis Instrumento, non tamen sacris Canonibus prohibito, uti liceat, ubi Praelati, vel Principes ipsi in Ecclesiis nostris, Divinis officiis*

³⁷ *Orbis Seraphicus*, t. III, p. 115b-116a.

³⁸ *Ibidem*, p. 276b-279a et 364b-366b.

³⁹ *Idem*, p. 619b-705. Ici, p. 630a-631.

interfuerint)⁴⁰. Cette « clause diplomatique » est adoptée par les ultramontains à Valladolid en 1593⁴¹.

Enfin, ce panorama général de la législation observante ne saurait être complet sans préciser que, outre les distinctions entre les congrégations cismontaines et ultramontaines, il existe encore des divergences au niveau inférieur. En effet, un certain nombre de provinces adaptent les Constitutions aux besoins locaux, comme le cas se rencontre pour la province de Belgique qui possède ses propres statuts dès 1583, puis les révises en 1621 et 1633⁴². En France, un phénomène similaire se produit puisque les provinces adoptent les Constitutions de Martin V (1533), mais du point de vue strictement musical ne remettent pas en cause les décisions antérieures, à savoir : le rejet de la polyphonie et une certaine tolérance vis-à-vis de l'usage du chant noté et de l'orgue, là où ils étaient en vigueur avant le passage à la réforme.

Les frères mineurs récollets

Nés de l'Observance vers le milieu du XVI^e siècle, les récollets appartiennent aux mouvances de stricte observance représentées en Italie par les *riformati* et en Espagne par les déchaux. La première implantation française se fait à Nevers en 1592, mais c'est essentiellement à partir du couvent de la Baumette d'Angers fondé en 1595 qu'ils essaient rapidement. A l'instar de la branche mère de l'Observance, dont elles tirent leurs origines, les nouvelles provinces religieuses qui se créent se divisent en deux congrégations : cismontaines et ultramontaines, ayant chacune à leur tête un commissaire placé sous l'autorité du général de l'Observance⁴³.

D'un point de vue juridique, les provinces ultramontaines suivent les *Statuta* (1595) imposés par le général de l'Observance Bonaventura da Caltagirone lors de leurs premières fondations sur le sol français. L'origine de ce texte est en réalité plus ancienne puisqu'il compile les *Statuta pro domus recollectionis* (1523) de Francisco de Quiñones des déchaussés

⁴⁰ *Idem*, col. 354 a.

⁴¹ *Idem*, col. 386a-b.

⁴² IRIARTE, Lázaro, *Histoire du franciscanisme*, Editions du Cerf – Les Editions franciscaines, 2004, p. 214. – *Statuta Generalia Barchinonensia ordinis seraphici S.P.N. Francisci. Novissime in Comitibus Generalibus intermediis Segoviae habitis anno Domini 1621 [...] Provinciis Belgicis accommodata*, Anvers, Gerardum Wolffchatium, 1624. – Les clauses relatives à la musique sont conformes à celles de Barcelone. (Ici p. 21-22).

⁴³ PEANO, Pierre, OFM, « Recolletti », *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. VII, *op. cit.*, col. 1307-1322 ; MEYER, Frédéric, « Les débuts de la Province Saint-François de Lyon des Récollets au XVII^e siècle », *Revue Mabillon*, n.s., t. 4 (= t. 65), 1993, p. 265-289 ; *idem*, *Pauvreté et assistance spirituelle. Les franciscains récollets de la province de Lyon aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne (« C.E.R.C.O.R. Travaux et Recherches », IX), 1997, p. 18-24.

espagnols, eux-mêmes adaptés par Francesco Gonzaga pour les *riformati* italiens (1582), et révisés au chapitre de Valladolid (1593)⁴⁴. Des *Statuta* de 1595, il faut retenir qu'à l'instar de l'Observance, les décrets destinés aux religieux « *in Belgicis, ac Gallicis Provincijs* » diffèrent de ceux proposés aux *riformati* italiens et affectent profondément les chapitres consacrés à la musique et au chant. Les cismontains refusent par exemple de chanter l'office (*Officium recitabunt sine cantu*) en raison de la longueur qu'il occasionne et, par conséquent, du temps qu'il prend sur les heures de méditation (*ut tamen Reformati Fratres ad alia spiritualia exercitia commodiùs se convertere valeant*). Le texte précise toutefois qu'ils se doivent de le maintenir aux messes, vêpres et complies lors des solennités (*Poterit tamen Guardianus, in aliquibus solemnioribus diebus, cantum etiam praecipere in Hymno Te Deum laudamus, in Missis, vespers, & Completorio, ut sibi magis in Domino videbitur expedire, ad saeculi devotionem, & spiritualem suorum Fratrum consolationem*). De leur côté, les statuts des récollets français et belges conservent l'exercice du chant, exception faite dans les maisons de récollection (*ut divinum Officium in dictis locis non cantetur*), pour les mêmes raisons invoquées par les *riformati*⁴⁵.

En réalité, ces *statuta* ne constituent que très rarement le point de référence juridique des provinces récollettes françaises ; chacune d'entre elles conserve en effet une relative autonomie et édicte ses propres constitutions⁴⁶. Aussi, existe-t-il une multitude d'ouvrages législatifs à usage strictement provincial qui, du point de vue musical, se distinguent parfois des recommandations précédemment évoquées⁴⁷. A titre d'exemple, les statuts de la province Saint-Bernardin d'Avignon (1633) stipulent que « l'office sé dise sans note » :

Il est ordonné selon lès Statuts dé Toledé faicts pour les Recollects, qué l'office sé dise sans note, mais la voix mediocrement eslevéé, plustot haute qué basse, bien devotement, et distinctement, faisant lés deux poses, une entre lés deux versets, laquelle sera d'un JESUS, mediocrement prononcé, et l'autre au milieu du verset sera d'un JESUS MARIA, aussy mediocrement

⁴⁴ PEANO, Pierre, OFM, « Recolletti », art. cit., col. 1312. – Dès 1526, les familles italiennes et espagnoles reçoivent des constitutions spécifiques (*Orbis seraphicus*, t. III, p. 262b-265b).

⁴⁵ *Orbis Seraphicus*, p. 561a-569a. Ici, p. 566b-567a ; *Chronologia historico-legalis*, col. 50b-508a.

⁴⁶ Le phénomène s'observe aussi pour les provinces des déchaux espagnols des provinces sud-américaines qui relèvent de législations spéciales. L'interdit strict de recourir au chant grégorien y est réitéré par Benoît XIII (1727), confirmé au chapitre de Milan (4 juin 1729), mais finalement réexaminé par Clément XII à la demande du P. Gilbert Duflos (12 juillet 1731).

⁴⁷ MEYER, Frédéric, *Pauvreté et assistance spirituelle*, op. cit., p. 97-147.

prononcé ; mais quant à l'office de Domina, et autres petits offices, la pause sera d'un bon soupir. Et afin qu'on dise l'office avec plus de modestie, et bienséance, nous ordonnons, que ce soit tout debout, sans aucunement s'appuyer, ou seroit que quelqu'un se trouvat si fort debile, qui pour lors avec la permission du president du chœur, se pourra asseoir.

Matines ne dureront plus de deux heures pour longues qu'elles soient ; partant se Superieur sera advisé de tenir la psalmodie avec telle moderation, qu'elle ne soit ny trop longue, ny trop brieve. Les religieux se prendront garde en chantant, de commencer, poser et finir tous ensemble chacun de son costé, et esviteront toute dissonante voix, tons interrompus, haussans et bessans à mesmes versets, et adviseront de ne trener la voix faisant des ques [*sic* pour « queues » ?] importunes et dissonantes. Et qui sera en cela defaillant, apres en avoir esté admonesté, qu'ils soient grievement punis par les superieurs.

Il est ordonné que le iour de Dimanche, et festes ad populum, l'office se dira plus solennellement que de l'ordinaire⁴⁸.

Celles plus tardives des récollets de Guyenne (1713) précisent encore qu'on y « entonnera le grand Office à voix claire, & intelligible sans note, & variété »⁴⁹.

En définitive, alors même que les *statuta* le recommandent, la législation des récollets, dans son organisation, s'est modelée sur celle de l'Observance dont elle dépend, avec toutes les variantes possibles inhérentes à chacune des situations provinciales, mais aussi locales quant à l'acceptation du chant et des instruments de musique. Aussi, est-il difficile d'adopter à son égard une position aussi tranchée que celle formulée par Frédéric Meyer, puisque les récollets n'adoptent pas de législation commune avant 1773⁵⁰. Plus encore, convient-il d'être prudent sur l'interprétation de ces textes souvent muets sur la question musicale qui, comme il a été dit, sous-entendent probablement plutôt une référence tacite aux Constitutions de Ségovie qu'une véritable condamnation implicite.

Les actes capitulaires de la province parisienne de Saint-Denis sont ici révélateurs : les mentions relatives à l'exercice choral y sont par exemple

⁴⁸ *Les Statuts de cette province de Saint Bernardin en France des freres Mineurs de lestroite Observance dits Recollects*. [post. 1633] (Marseille, Bibliothèque municipale, ms. 705, p. [24-25]).

⁴⁹ *Les Constitutions regulieres ou Statuts des freres Mineurs recolés de la Province de l'Immaculée Conception de la bien-heureuse Vierge Marie, en Guyenne*, [s.l.], [s.n.], 1713, p. 33.

⁵⁰ MEYER, Frédéric, *Pauvreté et assistance spirituelle*, op. cit., p. 231. – Voir aussi BELLUCO, *Legislatio*, p. 32.

absentes à Montargis (1632) et à Paris (1644)⁵¹. Il faut en effet attendre la tenue du chapitre à Saint-Denis en 1660 pour que la province accepte enfin les directives de l'Observance ultramontaine « approuvez en la Congrégation générale tenuë à Segovie, l'an 1621 », mais qu'elle adapte là encore à ses propres exigences : *Traduits de Latin en François : & accomodez à l'étroite Observance & aux usages des Recollets de la Province de Saint Denys en France*, précise la page de titre⁵². Les clauses relatives au chant y sont reprises *ne varietur* d'après le texte de Ségovie, comme elles le seront encore substantiellement à Paris en 1698⁵³.

En résumé : en matière de chant les récollets se calquent sur les préceptes musicaux de l'Observance et y recourent seulement dans les couvents où il était préalablement en vigueur. *Idem* en ce qui concerne la possession et l'utilisation des orgues.

Le Tiers-Ordre régulier

Les tertiaires réguliers de saint François s'implantent sur le territoire français à la charnière des XIII^e et XIV^e siècles. Ils y connaissent une grande prospérité jusqu'à ce que les guerres de religion du XVI^e siècle ne réduisent à quelques couvents les provinces de Lyon, d'Aquitaine et de Normandie. Ce n'est qu'à l'ultime fin du XVI^e siècle qu'ils retrouvent une notable vitalité grâce à la réforme entreprise par Vincent Mussart (1570-1637)⁵⁴. La nouvelle congrégation s'organise alors en quatre provinces

⁵¹ *Statuts pour les Frères Mineurs Récollets de la province de S. Denys en France, ou de Paris arrestés au Chapitre Provincial tenu au couvent de Montargis le cinquième de juin mil six cens trente-deux*, Rouen, V^{ve} Nicolas Courant, 1637 ; *Statuts pour les Frères Mineurs Récollets, de la province de S. Denis en France. Arrêtés par un commun consentement de tous les vocaux de la Province assemblez au chapitre Provincial tenu à Paris au mois d'Octobre en l'an 1644*, Paris, Nicolas Jacquard, 1649.

⁵² *Les Statuts généraux de Barcelone, pour la Famille Cismontaine de l'Ordre de Nostre Pere Seraphique S' François. Reveus, receus & approuvez en la Congrégation générale tenuë à Segovie, l'an 1621 sous le R^{me} Pere Benin de Genes, pour toute ladite Famille. Traduits de Latin en François : & accomodez à l'étroite Observance & aux usages des Recollets de la Province de Saint Denys en France ; du consentement de toute la mesme Province, donné par tous ses vocaux en plusieurs de ses Chapitres, & tout de nouveau en celui de Saint Denys de l'an 1660*, Rouen, Jean Machuel, 1663.

⁵³ *Statuts des frères Mineurs Récollets de la province de S. Denis en France, reçüs & approuvez par le Chapitre Provincial assemblé à Paris la presente année 1698*, Paris, Edme Couterot, 1698.

⁵⁴ BORDONI, Francesco, *Cronologium Fratrum et Sororum tertii Ordinis S. Francisci [...]*, Parmae, Typis Marij Vignae, 1658, p. 484-516. Ici p. 484. – Du même auteur, voir aussi l'*Archivium Bullarium, privilegiorum, instrumentorum, et decretorum Fratrum, et Sororum Tertii Ordinis S. Francisci [...]*, Parmae, Typis Marij Vignae, 1658, p. 559-561, n^oCCLI. – Pour une première approche du Tiers-Ordre régulier: ROCCA, Giancarlo, « Terz'ordine regolare. VII. Francescani », *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. IX, *op. cit.*, col. 1063-1065. – Pour un aperçu de la législation française : ANDREOZZI, G., « Il Terzo Ordine Regolare di San Francesco in Francia e la sua legislazione », *Analecta T.O.R.*, XXIII/152

qui, à l'instar des récollets, sont placées sous l'autorité de l'Observance par Clément VIII (1603). Le schéma législatif que nous avons précédemment observé pour les récollets se répète ici : les tertiaires adoptent les fondements constitutionnels des observants qu'ils adaptent à leur propre *modus vivendi* ; ils se distinguent en cela de la congrégation des tertiaires réguliers italiens qui possède sa propre autonomie. Leurs premiers (et uniques) statuts et constitutions qui paraissent à Lyon en 1614 demeurent étrangement muets sur la question musicale⁵⁵. Les actes capitulaires de la province de Paris conservés pour les années 1604 à 1619 n'y font de même aucune allusion⁵⁶, et il convient d'attendre ceux du chapitre de 1646 pour y déceler quelques commentaires très laconiques, puisqu'en des terminologies traditionnelles, le chapitre *De Officio divino* rappelle qu'il convient d'adopter un ton de voix moyen pour l'office des matines, d'observer les pauses et de respecter les degrés de solennité (*Horae matutinae voce demissa, pauloque festina dicentur, servatis tamen in medio, & in fine versuum intervallis ; diebus tamen solemnioribus, lentius, altiusve cantabuntur*)⁵⁷. En revanche, les recommandations faites au visiteur général sont plus précises : il lui est demandé, entre autre, d'être attentif aux critères de congruence précédents (*An sedatè, piè, devotè, concinnè, decorè, distinctè, punctuatim, decenter, compositè divina recitent, canántque*) et de veiller à ce que l'exercice choral s'effectue sans la note (*An aequis vocibus rectè, ac piè psallant, canántque suavi concentu, et quidem sine Nota, iuxta probatam Religionis consuetudinem*)⁵⁸.

Sur ce dernier point, la filiation législative avec l'Observance est évidente et explique peut-être le silence des Constitutions qui s'y réfèrent tacitement. Plus généralement, la position des tertiaires semble avoir été une des plus drastiques concernant la musique puisque aucune des

(1992), p. 89-318. – Sur la législation musicale des tertiaires italiens : D'ANTIMI, Fausto, « Legislazione e prassi liturgico-musicale nel T.O.R. », *ibidem*, XXXIII/128 (1977), p. 1005-1020.

⁵⁵ *Statuta, Constitutiones et Decreta Generalia Congregationis Gallicanae Fratrum et Sororum Tertii Ordinis Sancti Francisci de Poenitentia nuncupati, strictioris observantiae [1613]*, Lugduni, Apud Claudium Morillon, 1614. Ce volume est transcrit dans : « Il Terzo Ordine Regolare di San Francesco in Francia e la sua legislazione », art. cit. Ici, p. 135-318.

⁵⁶ Paris, Bibliothèque nationale, ms. Fr. 10567 : *Livre contenant les principaux statutz et ordonnances establies [...] par l'autorité des supérieurs pour le bon ordre de la province es penitens du troisieme ordre de notre Bien-heureux pere saint François*.

⁵⁷ *Regula et Constitutiones generales, Fratrum Poenitentium tertii Ord ; S. Francisci Congregationis Gallicanae strictae Observantiae. [1646]*, Paris, Georges Josse, 1647, p. 95. – Traduction française pour les congrégations féminines : « [...] Elles diront Matines d'une voix un peu basse & ronde, gardant toutefois les pauses ; mais aux jours plus solempnels elles chanteront plus haut & plus lentement » dans *La Règle du seraphique Pere François, pour les Religieux & Religieuses de son troisieme Ordre*, Paris, Jean de La Caille, 1650, p. 48-49.

⁵⁸ « Caput CII. De Fratribus coram visitatore visitationis gratia sigillatim evocandis », *Statuta, Constitutiones et Decreta generalia, op. cit.*, p. 281.

permissivités accordées à l'Observance et à la Stricte Observance ne se retrouve ici quant à l'utilisation des orgues et même du chant. L'interdit ne sera levé qu'au 20 juin 1727 par un décret de Benoît XIII qui leur accorde officiellement l'exercice du chant grégorien au chœur. Toutefois, comme l'indiquent les tardives Constitutions de 1773, ils ne semblent pas y avoir recouru hors des fêtes solennelles⁵⁹.

De fait, et jusqu'à ce jour, il ne nous a pas été possible de localiser d'ouvrages liturgiques notés liés aux tertiaires pour l'ensemble du XVII^e siècle. Il est probable qu'à l'instar des capucins et de certains couvents observants où le chant n'était pas en usage, ils aient eu recours à une simple récitation *recto tono* pour l'Office et la Messe « *iuxta probatam Religionis consuetudinem*⁶⁰. »

Les frères mineurs capucins

De toute la famille franciscaine, la législation musicale des capucins est probablement la plus délicate à traiter. En partie en raison de son ambiguïté, mais surtout du fait qu'elle cristallise en elle une grande partie du débat sur le chant tout au long du XVII^e siècle, et qu'elle pousse le rapport d'identité à la musique jusqu'à son point critique⁶¹.

Nés de l'Observance au début du XVI^e siècle, les capucins s'en séparent en 1525 sous l'impulsion de leur fondateur Matteo de Bascio avant d'être officiellement reconnus par Clément VII en 1528⁶². Un an plus tard, soit en 1529, Ludovico da Fossombrone († *ca* 1560), s'appuyant sur les textes fondateurs de la *Regula bullata* (1223) et du *Testamentum* (1226) de François d'Assise, élabore les premières ordonnances, dites *d'Albacina*⁶³. Ce premier texte législatif est ici déterminant puisqu'il comporte déjà en substance une référence indirecte à la musique et conditionne l'ensemble de ceux à venir. Cette référence demeure toutefois peu explicite car elle indique que l'office doit être *dit*

⁵⁹ *Chronologia*, t. III/2, col. 94a. – *Regula et constitutiones fratrum Poenitentium, Tertii Ordinis Scti Francisci, Congregationis Gallicanae, Strictae Observantiae*, Paris, A. M. Lottin, 1773, p. 117-118.

⁶⁰ *Statuta, Constitutiones et Decreta generalia, op. cit.*, p. 281. – C'est ce que semble confirmer leur *Manuel ecclésiastique selon le Romain* (Paris, 1673). Voir : GUILLoux, Fabien, *Les Frères mineurs et la musique en France (1550-1700)*, *op. cit.*, p. 148-153.

⁶¹ BRIFFA, Anton, « Liturgical Music in the Franciscan Capuchin Legislation », *art. cit.*

⁶² Melchior A POBLADURA, « Cappuccini », *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. II, Roma, Edizioni Paoline, 1975, col. 203-252.

⁶³ *Ibidem*, col. 205-206, 250-251 ; « Legislatio Ord. Min. Cap. », *Lexicon Capuccinum, op. cit.*, col. 939-941. – Sur les premières constitutions franciscaines : TOPPI, Francesco Saverio, « Introduction aux Premières Législations », *Premières Législations (I), Cahiers de Spiritualité Capucine*, 3 (1996), p. 17-73. Dans le même volume on trouvera le texte original italien et sa traduction française des *Ordonnances d'Albacina* (1529), *ibidem*, p. 75-116. Sur ces *Ordonnances* : SCHMUCKI, Ottaviano « Saint François dans les Constitutions des frères Mineurs dits de Vie érémitique, de 1529 », *ibidem*, p. 121-151.

au chœur, sans préciser si dans ce cadre précis il désigne l'action de dire (par opposition à chanter) ou la simple performance effective de l'office communautaire (sous entendu « effectué au chœur »).

En premier lieu, au sujet de l'office divin, je prie et j'ordonne que l'office divin soit *dit* avec piété, en respectant les pauses, sans queues ou à plusieurs tons avec voix de femme. Les matines seront dites, comme il convient, au milieu de la nuit, selon la coutume de la religion. Les autres heures canoniques seront dites aux moments qui conviennent, sauf tierce et sexte, que l'on dira comme d'habitude ⁶⁴.

De manière plus générale, l'observation ici faite n'a d'autre fonction que de rappeler une traditionnelle congruence vocale dont la terminologie est d'ailleurs relativement proche de celle de l'Observance ; elle fait de même un lointain écho à l'*Institution des Novices* de saint Bonaventure, et plus généralement à la *traditio canendi* de l'Eglise ⁶⁵.

Ces *Ordonnances d'Albacina* sont révisées une première fois par Bernardin d'Asti († 1554) au sein des premières Constitutions (1535-1536) dans lesquelles il reprend textuellement les recommandations sur l'Office divin de 1529. Il demeure toujours aussi évasif sur la question du plain-chant, mais condamne en revanche de manière explicite l'usage de la polyphonie ⁶⁶. Ces clauses seront réitérées *ne varietur* jusqu'au XVII^e siècle, et ce, malgré les mises à jour successives effectuées aux Constitutions en 1552, 1575, 1581, 1608, 1625, 1633, 1637 et 1643 ; ces dernières révisions restent en vigueur jusqu'en 1909 ⁶⁷. Il faut toutefois signaler ici deux modifications notables au cours de cette période : la première en 1570 où, à la demande des supérieurs, Pie V autorise l'usage de la polyphonie pour la fête de saint François et des principaux saints et saintes de l'ordre ; la seconde en 1575 lorsque, au chapitre de Rome,

⁶⁴ *Premières Législations (I)*, *op. cit.*, p. 76 sq. Je souligne.

⁶⁵ Saint Bonaventure, « Chapitre II. Regles particuliers que le Novice doit garder dans le Chœur. § 1. De l'Office Divin », *L'institution des novices par S. Bonaventure [...]. Recueillie des Opuscules de ce Seraphique Docteur par le R. P. François Pothron [...]. Et mis en François par le R. P. Denis Collart*, Paris, Edme Couterot, 1682, p. 8-11. – Pour la législation ecclésiastique sur la question, voir par exemple les actes de la session XXI du concile de Bâle (9 juin 1435) in G. ALBERIGO (dir.), *Les Conciles œcuméniques. Tome II*. Les décrets*, Paris, Cerf, 1994, p. 1004-1011.

⁶⁶ *Historia Generalis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum. Pars prima (1525-1619)*, *op. cit.*, p. 180.

⁶⁷ On trouvera un récapitulatif des grandes dates concernant la législation capucine *Les Constitutions des F.F. Mineurs Capucins de S. François, approuvées et confirmées par nostre S.P. le pape Urbain VIII*, Paris, Denys Thierry, 1645, p. 1-3.

Hieronymus a Montefiore établit le plain-chant à la messe et aux offices ; ces deux clauses sont abrogées en 1581⁶⁸.

A cette date, selon les seuls textes législatifs, l'exclusion musicale est totale : ni polyphonie, ni même de plain-chant, mais rien n'indique ce qui doit lui être substitué. Il faut attendre le généralat de Jean-Marie de Noto (1625-1631) et la publication du *De sacris ritibus* (Naples, 1626) pour que l'ambiguïté soit levée⁶⁹. Cet ouvrage et la lettre circulaire qui l'accompagne, ont une finalité claire : unifier les rites et les cérémonies à l'intérieur de l'ordre⁷⁰. Le chant liturgique participe de cette politique pour laquelle on théorise et thésaurise une nouvelle *traditio canendi* remontant, croit-on, à la plus haute antiquité franciscaine⁷¹. Bien que mis à l'*Index* par la Congrégation des Rites en 1627, l'ouvrage connaît une rapide diffusion et ses directives en matière de chant sont encore confirmées et prescrites par les généraux Amatus de Lamballe (1769) et Erhardus de Radkersburg (1775) au cours du XVIII^e siècle⁷².

A l'issu de ce survol rapide et partiel de la législation franciscaine, un triple constat s'impose. Premier constat : loin d'être monolithique, la législation franciscaine sur le chant et la musique relève au contraire d'une organisation complexe, kaléidoscopique et gigogne. Des divergences existent d'une famille à l'autre, mais à l'intérieur de chacune d'elle, elles se manifestent aussi d'une congrégation à l'autre, d'une province à l'autre, voire même entre couvents d'une même province. Deuxième constat : ces divergences s'instaurent selon un type de rapport « quantitatif » quant à l'usage de la musique. De manière schématique, il apparaît ainsi que les nouvelles branches issues de l'Observance se démarquent progressivement de la position des conventuels, proportionnellement au degré de radicalisme de leurs réformes respectives, comme il apparaît dans le tableau suivant.

⁶⁸ *Historia Generalis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum. Pars prima (1525-1619)*, op. cit., p. 180 ; Matthias A SALO, *Historia Capuccina*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini (« Monumenta Historica Ordinis Minorum Capuccinorum », V), 1946, p. 287-288.

⁶⁹ *De Sacris ritibus iuxta romanam regulam usui Fratrum Minorum S. Francisci, qui vulgo Capuccini nuncupantur accomodatis*, Neapoli, Typis Scorigianis, 1626.

⁷⁰ Lettre du 3 avril 1626 publiée par Melchior A POBLADURA dans *Litterae circulares superiorum Generalium ordinis Fratrum Minorum capuccinorum (1548-1803)*, Rome, Istituto Storico dei Capuccini, 1960, p. 43-49.

⁷¹ GUILLOUX, Fabien, *Les Frères mineurs et la Musique en France (1550-1700)*, op. cit., p. 180-186.

⁷² « Caeremoniale-Rituale », *Lexicon Capuccinum*, op. cit., col. 288-289 ; Melchior A POBLADURA, *Litterae circulares superiorum Generalium ordinis Fratrum Minorum capuccinorum (1548-1803)*, op. cit., p. 310 et 325.

Tableau 1

Les pratiques musicales franciscaines françaises
selon les sources législatives

	Conventuels	Observants	Récollets	Tertiaires Réguliers	Capucins
Polyphonie	X	x	?		
Chant <i>avec note</i>	X	x	x		
Chant <i>sans note</i>		X	X	[X]	Chant propre
Orgue	X	x	x		
Autres instruments	X	x	?		

Légende

X : usage prescrit**x** : usage permis si attesté avant la réforme ou selon certaines clauses particulières.

Enfin, troisième constat : la mise en place de cette graduation des rapports à la musique à l'intérieur de l'ordre et l'abandon d'une certaine *traditio canendi* de l'Eglise, sont des éléments tangibles participant à la construction des identités culturelles franciscaines.

Toutefois, un texte législatif n'est pas un processus : il n'est que l'aboutissement de ce dernier, sa codification rituelle à un moment donné de son histoire. Aussi, notre enquête ne saurait être complète sans prendre aussi en compte le dynamisme d'actions-réactions qu'il met en jeu et qui participe à sa propre construction. C'est dans les débats sur le chant qui divisent l'Observance française au cours du XVII^e siècle que se trouve en partie la réponse.

Querelles et polémiques sur le chant

La polémique sur l'Observance

Le constat de Jean Roussière (1610)

Il est possible de considérer les *Status et origo sacramentissimi ordinis S. Francisci Fratrum Minorum Patriarchae* (Paris, 1610) de Jean Roussière, comme prélude à ce débat. En 1610, ce récollet, gardien du couvent d'Ancenis, fait en effet paraître un long commentaire sur les statuts et les constitutions franciscaines, dans lequel il compare et confronte les positions de chacune des familles de l'ordre sur des sujets divers. Celui de la pratique du chant y tient une place prépondérante puisqu'il lui consacre un chapitre entier, afin de répondre à la question suivante : « *An fratres Minores cantare debeant officium divinum cum nota ?* »⁷³. Son développement est ici remarquable par deux aspects : tout d'abord parce qu'il témoigne de l'importance du débat dans les milieux franciscains, et ensuite parce qu'il nous dresse par la même occasion un bilan clair de la situation française au début du XVII^e siècle.

Jean Roussière part du constat qu'il existe des traditions divergentes quant à l'utilisation du chant et des instruments musicaux chez les frères mineurs. Il se propose d'en retracer l'origine et les développements, et prend d'emblée position de manière péremptoire en affirmant que, dès l'institution de l'Ordre, la pratique chorale faisait partie intégrante du *modus vivendi* franciscain (*Dico primo, quod Ordo sacratissimus noster, a sua institutione primaeva, cantare officium divinum cum nota, consuevit*)⁷⁴. Il coupe ainsi court à toute controverse sur la question et se réfère pour cela au témoignage de Bernard de Pise ainsi qu'à l'autorité du *Speculum disciplinae* alors attribué à saint Bonaventure⁷⁵. Le récollet poursuit et précise que les observants se reconnaissent de cette tradition et qu'ils avaient même l'habitude de chanter au même titre que les conventuels (*officium divinum maiori cum devotione cantabant, quam Conventuales*). Mais le passage à la réforme et la constitution de communautés restreintes ne permettent plus, désormais, d'assurer l'office choral chanté avec la dignité requise⁷⁶. C'est pourquoi, selon ses sources, le pape Jules II aurait autorisé certaines communautés franciscaines à ne pas utiliser le chant noté au chœur :

⁷³ ROUSSIÈRE, Jean, *Status et origo sacramentissimi ordinis S. Francisci Fratrum Minorum Patriarchae*, Paris, Pierre Du Crocq, 1610, p. 311-319.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 311.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 311-312. Le *Speculum disciplinae* est aujourd'hui attribué à Bernard de Besse : *Sancti Bonaventurae. Opera Omnia*, t. X, Quaracchi, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1902, p. 19. Le texte du *Speculum* est cité dans : *Sancti Bonaventurae. Opera Omnia*, t. VIII, *op. cit.*, 1898, p. 581-622. (Pour les chapitres se rapportant à l'exercice du chant, p. 595-598).

⁷⁶ ROUSSIÈRE, Jean, *Status et origo*, *op. cit.*, p. 314.

Secundo dico quod quamvis aliqui conventus reperirentur, in quibus non cantabatur, tamen hoc solum erat ex dispensatione & non ea ratione, quae nunc praetenditur, scilicet quod iste modus esset perfectior. De ista dispensatione sic statuit Iulius 2 [...] de non cantando Officium cum nota, in toto, vel in parte in locis ubi pauci essent fratres qui non sufficerent ad cantandum, Praelati possint dispensare, si viderunt expedire⁷⁷.

Pour le récollet, il est toutefois évident que cette clause s'annule dès que la communauté devient suffisante à l'exercice du chant (*Officium divinum planè & sine nota persolvebant, quoad usque crescente numero Fratrum*)⁷⁸. Seul, précise-t-il, le couvent de Mirebeau, en souvenir du premier passage français à la réforme, et ceux où l'usage du chant n'est pas autorisé par le gardien, ne sont pas tenu d'en maintenir la tradition :

[...] exceptis ijs in quibus non essent adhuc Guardiannus erecti, & Conventi Mirabelli, in quo, ad perpetuam, inceptae ibi Observantiae memoriam, Officium divinum perpetuo planè, & sine nota cantaretur⁷⁹.

En définitive, son commentaire sur la législation musicale de l'Observance est relativement fidèle au texte même des constitutions. En revanche, celui qu'il entame sur la famille récollette témoigne des écarts que ces derniers ont d'ores et déjà pu prendre avec les *Statuta* de 1595. Jean Roussière écrit en effet que pour des raisons similaires les récollets ne sont pas soumis à l'obligation de l'office chanté, hormis dans les couvents où il était en vigueur avant le passage à la réforme⁸⁰. Ils se calquent en cela sur les pratiques de l'Observance, car seuls, précise-t-il, les capucins sont totalement exempts du chant conformément à leurs Constitutions.

Dico 3. Quod officium sine nota ca[n]tare debent, & possunt Sacrae congregationis Capuccinorum patres, quoniam quamvis eandem quam nos, Regulam profiteantur, tamen quia eorum constitutiones, statuta, & Ordinationes, a

⁷⁷ *Ibidem*, p. 312-313. – La référence à Jules II est ici obscure et inconnue des études législatives précédentes. Sans doute Jean Roussière fait-il ici allusion à un décret capitulaire de la province d'Aquitaine de l'Observance, approuvée par le pontife au chapitre de Rabastens en 1511 : « Declaratur esse periculosum, Missam Conventualem omittere pro Missa de Mortuis, vel alia votiva, & immo pro tutiori cautela dicatur de caetero Missa Conventualibus cum nota, vel sine nota coram communitate. » (*Orbis seraphicus*, t. III, p. 219b-220a).

⁷⁸ ROUSSIÈRE, Jean, *Status et origo*, op. cit., p. 312-313.

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 313-314.

sede Apostolica, confirmata sunt, & Officium autem divinum secundum illas clara voce, & non cum nota cantari debeat : illud suo modo possunt persolvere ⁸¹.

L'exposé de Jean Roussière est certes schématique, mais c'est avant tout par souci de clarification face à des divergences législatives passablement confuses. La concision de son commentaire en fait même une référence aux côtés des Constitutions elles-mêmes ⁸². Pour certains auteurs de la fin du XVII^e siècle, il fait même figure d'autorité absolue en la matière, comme en témoigne cette paraphrase qu'en donne l'observant Jean Mabile en 1672 :

Il faut remarquer qu'il y a deux façons de dire l'Office divin ; sçavoir avec la note, ou sans note. Voyons laquelle des deux est plus conforme à l'intention de la Regle de saint François.

Il est certain que l'institution du chant avec la note, a immédiatement suivy l'establissement de l'Ordre de saint François, par le témoignage de saint Bonaventure : *Le Samedy*, dit-il, & *les veilles des grandes solemnitez*, il faut prévoir le divin Office, quant à la lettre & quant à la note. Et ailleurs, *Jamais dans le Chœur les uns ne chanteront plus haut que les autres, mais chacun tiendra un mesme ton de voix*. [...].

S'il se rencontre quelque Convent où on ne chante point avec la note, ce n'est que par dispense, fondée sur le petit nombre de Religieux, comme Iule Pape l'a ordonné, donnant mesme pouvoir aux Prelats d'en dispenser lors qu'ils le verront estre expedient.

Les Peres Capucins chantent sans notes, d'autant que leurs Constitutions & Statuts confirmez par les Papes, les en dispensent. Les Peres Recolets chantent pareillement sans notes pour la mesme raison. Il faut toutesfois remarquer que Clement VIII a ordonné que dans les Convents, qu'ils prendront sur les Observantins pour les reformer, où le chant avec les notes estoit en usage, qu'ils continuassent à chanter avec les notes, & s'il y avoit des orgues qu'ils s'en servissent pareillement ⁸³.

⁸¹ *Ibidem*, p. 313.

⁸² Jacobus DE RIDDERE, *Speculum Apologeticum Fratrum Minorum Ordinis S. Francisci*, Antverpiae, Apud Guilielmum Lesteenium & Engelbertum Gymnicum, 1653, p. 270.

⁸³ MABILLE, Jean, *Conférences sur la vie spirituelle, tres-utile aux personnes Seculieres & Regulieres*, op. cit., p. 43-59.

Le point de vue de Nicolas Aubespín (1611)

En 1611, soit un an après la publication du commentaire de Jean Roussière, Nicolas Aubespín, gardien du couvent de l'Observance de Toulouse, essaye à son tour de synthétiser les principales divergences musicales de la famille franciscaine. Son constat est identique à celui du récollet, mais le ton se fait ici plus polémique :

Quelques-uns ont douté si nous estions obligés à chanter l'Office en Notte ; mais les Religions & Reformations nouvelles ont levé ceste scrupule; car les Capucins, Escalses, Feuillentins, Minimes, ont par Statut exprès de ne chanter point. Le Chant est bon, la musique est agréable ; mais cela est plus convenable aux Eglises Cathédrales, aux Paroisses, & aux Chapelains et Choristes seculiers, qu'aux Frères Mineurs ⁸⁴. [...]

Cet extrait présente en effet d'autres perspectives que celles proposées par Jean Roussière. Il confirme tout d'abord l'existence d'un débat autour de la question du chant, puisque la position de l'Observance a fait l'objet de critiques. Mais surtout, il place son argumentaire sur un plan ecclésial plus vaste que la seule famille franciscaine ; le rejet du chant devient ici la caractéristique des « réformations nouvelles » face au faste de l'Eglise séculière. Nicolas Aubespín n'en condamne pourtant pas l'utilisation – il reconnaît qui plus est que les générations précédentes ont pu s'y illustrer –, mais elle devient désormais caduque à ses yeux en raison des troubles religieux et des nouvelles orientations apostoliques de l'Observance :

Toutesfois nos Peres se sont fort dignement acquittés de ceste partie de leur devoir ; car ils nous ont laissé tout l'Office bien notté, les grands Livres de Chœur parfaitement escrits, les Chappes, Vaisseaux, & autres Ornemens & Instrumens du Service externe bien dressés & elaborés, en quoy il faut louer leur zele & diligence : Ils avoient le loisir de ce faire, non distraits par aucunes guerres contre les Heretiques ; de sorte qu'on disoit communement Cordelier en Chœur : mais les Compagnies de Religieux reformés de cest Ordre, qui sont venuës depuis, se sont plus adonnées à la mortification, meditation, perfection, exercice des vertus solides, à la pauvreté, à la culture des âmes, à l'esprit, qu'aux chants & autres ceremonies externes, en quoy ils sont approuvés de tout le monde ⁸⁵.

⁸⁴ AUBESPÍN, Nicolas, *La Regle des Frères Mineurs. Composée par nostre Pere S. François. Illustrée du Declaratoire, Nottes, Meditations, & Memorial de l'Ordre. S. François*, Toulouse, Veuve Colomiez, 1610, p. 132-133.

⁸⁵ *Ibidem*.

Les propos de Nicolas Aubespin se rapprochent plus ici des conceptions récollettes du chant que de celles de l'Observance et attestent en cela d'un glissement vers une position plus radicale⁸⁶. Elles ne sont cependant pas isolées et semblent même avoir été communément partagées tant par les observants que par les récollets. En 1643, l'observant Thomas Baron utilise par exemple des termes similaires dans son *Ceremonial des religieuses de l'ordre de S. François* :

Il faut remarquer que le divin Office se chante au Chœur de deux manieres avec nottes, & sans nottes. La maniere de chanter l'Office divin sans nottes, a esté introduite en quelques maisons reformées, ce que ie croy n'avoir point esté sans quelques raisons bien iustes, dont la principale à mon advis est, que n'employant point un si long-temps aux Offices qui se chantent à nottes, ils en ayent d'avantage pour faire les oraisons mentales [...] ⁸⁷

Ils se rencontrent encore dans les *Statuts de la Province des récollets de Bretagne* (1664) qui précisent que « si on ne s'en sert pas communément comme les Cordeliers, c'est simplement parce qu'on ne peut fournir aux autres fonctions à cause de la longueur de l'office, et qu'il faut aussi avoir un orgue avec un organiste dont notre pauvreté nous dispense »⁸⁸.

Pour autant, aucun texte législatif officiel ne recourt à l'argument de la pauvreté ou de la longueur des offices pour justifier l'abandon du chant chez les récollets, tout comme chez les observants. Il atteste cependant qu'une tradition, au sein des constitutions, s'est progressivement imposée à ces générations de frères nouvellement réformés. Elle leur permet ainsi de revendiquer un *modus vivendi* qui rompt avec les pratiques ancestrales et instaure tacitement une nouvelle identité communautaire fondant sa légitimité sur un mode nouveau de rapport au chant.

⁸⁶ Par la suite, Nicolas Aubespin passera d'ailleurs à la réforme des récollets. Le 13 juillet 1616, il est en effet nommé gardien du couvent des récollets de Saintes. (A.D. Haute-Garonne, 125 H 2, 2^e dossier). Je remercie le fr. Hugues Dedieu d'avoir attiré mon attention sur ce point.

⁸⁷ BARON, Thomas, *Cérémonial des religieuses de l'ordre de S. François. Recueil des Rubriques du Breviaire, & du Missel, du Rituel Romain de Paul V & des anciennes Constitutions des Freres Mineurs*, Paris, Arnould Cotinet, libraire, 1643, p. 48-49.

⁸⁸ A.D. Finistère, H 325 : *Statuts de la Province des Récollets de Bretagne, confirmés au Chapitre général à Rome, en 1664*, Morlaix, Nicolas du Brayet, 1665, § II, art. 12. (Cité par PONDAVEN, Abbé G., *La Querelle des langues du XVI^e au XVIII^e siècle dans une branche des Franciscains de Bretagne*, Saint-Brieuc, René Prud'Homme, 1924, p. 21.)

La controverse capucine (1632- ca 1653)

Avec l'implantation et l'organisation des capucins sur le territoire français, la polémique jusque là interne aux observants et aux récollets se radicalise davantage et se focalise désormais sur ces derniers arrivants. En effet, comme bon nombre de familles religieuses qui se créent et se réforment à cette période, il apparaît nécessaire aux capucins de se positionner dans le paysage catholique. Je l'ai déjà évoqué, pour le contemporain la distinction se fait alors à partir de signes sensibles : aussi la forme de l'habit (dont la caractéristique va jusqu'à donner son nom à l'ordre), le port de la barbe, une certaine austérité de vie ou encore l'option esthétique pour tel ou tel modèle architectural et iconographique deviennent-ils rapidement les caractéristiques de la jeune famille franciscaine⁸⁹. De même, leurs rapports à la musique participent à la mise en place de ce système identitaire⁹⁰. Il n'est à ce titre de meilleur exemple que la satire dressée par le pasteur François Clouët en 1641 : en paraphrasant la locution proverbiale du XVII^e siècle : « Jacobins en chaire, Cordeliers en Chœur »⁹¹, l'auteur du *Journal des Capucins* souligne avec humour que les religieux « sont des Iacobins en chaire ; Carmes en cuisine, & iamais Cordeliers en chœur »⁹². Tout aussi anecdotique qu'elle puisse paraître, la critique du protestant est cependant révélatrice d'un état de fait. Elle indique surtout que s'ouvre un nouveau chapitre à la controverse franciscaine sur le chant qui, déjà sensible dans la mise au point du *De Sacris ritibus* (1626) de Jean-Marie de Noto, débute véritablement à Lyon, en 1632, avec la publication du premier volume des *Annales* du capucin Zacharias Boverius (1568-1638).

A l'année 1529, le chroniqueur de la famille capucine commente les directives des Constitutions alors adoptées au chapitre général, et consacre, de manière anecdotique, un paragraphe à la question du chant⁹³. Son propos vise à démontrer le bien fondé apostolique du *recto tono* utilisé par les capucins qui, à ses yeux, demeure la seule véritable

⁸⁹ LINGO, Stuart Patrick, *The Capuchins and the Art of History. Retrospection and Reform in the Arts in Late Renaissance Italy*, Ph.D. diss., Harvard University, 1998. – Plus généralement : MEYER, Frédéric et Ludovic VIALLET (dir.), *Identités franciscaines à l'âge des Réformes*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2005.

⁹⁰ « Musica et cantus », *Lexicon Capuccinum*, op. cit., col. 1190-1192 ; MIOLI, Piero, « Sonoro silenzio, ossia cantare alla cappuccina », *I Cappuccini in Emilia-Romagna. Storia di una presenza*, Giovanni POZZI et Paolo PRODI (dir.), Bologna, EDB, 2002, p. 330-351.

⁹¹ « Chœur », *Dictionnaire Universel François et Latin vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, t. 2, Paris, 1763, col. 80-82.

⁹² CLOUËT, François, *Journal des Capucins, en suite du Capucin du S^r Du Moulin [...] Par le S^r François Clouët*, [s.l.], [s.n.], [1641], p. 3.

⁹³ BOVERIUS, Zacharia, *Annalium seu sacrarum historiarum ordinis minorum s. Francisci qui Capucini nuncupantur. Tomus Primus. In quo universa, quae ad eiusdem Ordinis ortum ac progressum usque ad annum 1580 spectant fidelissime traduntur*, Lugduni, Sumptibus Claudii Landry, 1632, p. 125-126, § LXXVII-LXXIX.

tradition de l'Eglise chrétienne. Il se réfère pour cela aux témoignages de saint Isidore et de Cassien pour définir une « esthétique » du chant capucin qui ne se voudrait rien de moins que la restauration du chant des origines chrétiennes et celui des anges en Paradis.

Il faut toutefois attendre une vingtaine d'années avant que n'éclate au grand jour la controverse. Une première critique semble avoir été exprimée dans les *Controversias* (1642) de l'observant espagnol Francisco Luengo⁹⁴, mais c'est surtout la publication en 1651 du *Speculum Apologeticum* de Jacobus de Riddere († 1675) qui met le feu aux poudres. C'est successivement à Rome, puis à Anvers, que cet observant de la *Provinciae Inferioris Germaniae*, fait paraître un pamphlet à l'encontre des *Annales* de Boverius : *Speculum Apologeticum Fratrum Minorum Ordinis S. Francisci oppositum Annalibus capuccinorum R. P. Zachariae Boverii* (Rome, 1651¹; Anvers, 1653²). Partant du passage précédemment cité des *Annales* de Boverius, il consacre le propos entier de sa *Quaestio XXXI* à déterminer s'il convient de préférer l'unisson des capucins au chant traditionnel des pères de l'Observance (*An unisonus Capuccinorum psallendis modus sit praeferendus cantui Patrum Observantium ?*⁹⁵). Il y prend le contre-pied de son adversaire et proclame que non seulement la pratique de l'unisson est contraire à la tradition de l'ordre, mais aussi à celle de l'Eglise (*Sed testimonia [...] contrarium pro Observantibus & usu sanctae Romanae Ecclesiae probant*). Il se réfère de son côté à saint Isidore et saint Augustin qui attestent de la présence du chant au sein des premières générations chrétiennes (§ 2-5), et précise, à l'instar de Jean Roussière, que les mineurs en ont suivi l'usage en adoptant le rite romain et le *cantus gravis & quadratus* (§ 6). Pour justifier le recours au chant, aux thèses de Boverius, Jacob de Riddere oppose alors celles de Luc Wadding citant le témoignage de Jean de Parme et celui de sainte Claire d'Assise (§ 7-8). Il en appelle de même aux conclusions de Jean Roussière et de François Luengo (§ 9), et achève enfin son propos en rappelant, dans une injonction toute tridentine, combien le chant est nécessaire à la solennité du culte ainsi qu'à l'édification des fidèles⁹⁶.

⁹⁴ Ouvrage cité par Jacobus de Riddere mais non localisé. – Selon la *Bibliotheca universa Franciscana* (*op. cit.*, t. I, p. 397), Franciscus Luengo († 1647), observant, fut évêque de Tolède. Il est l'auteur de *Controversias vincti quinque super Regulam Fratrum minorum* (1642).

⁹⁵ Je cite d'après la seconde édition corrigée : Jacobus de Riddere, *Speculum Apologeticum Fratrum Minorum Ordinis S. Francisci oppositum Annalibus capuccinorum R. P. Zachariae Boverii [...]. Secunda editio correctior [...]*, Antverpiae, Apud Guilielmum Lesteenium & Engelbertum Gymnicum, 1653, p. 265-273.

⁹⁶ *Idem*.

La réponse capucine ne se fait pas attendre et trouve une expression surprenante au sein d'un volumineux ouvrage, resté à l'état de manuscrit, du Père Charles d'Arenberg (1593-1669), capucin de la province de Belgique⁹⁷. Ce *Tractatus de Psalmodia Coenobitarum* est précisément la réfutation point par point des critiques de Jacob de Riddere, mais aussi de celles d'un autre pamphlet anonyme : le *Director disinteressatus*⁹⁸. Il serait ici trop long d'analyser en détail le riche argumentaire de Charles d'Arenberg, probablement rédigé après la seconde édition anversoise du *Speculum Apologeticum* (1653)⁹⁹. Aussi n'utiliserai-je ici que les trois derniers chapitres qui en constituent la conclusion. Par ses propos, le capucin adopte une position médiane et évite surtout le débat en se concentrant sur la psalmodie chorale plus que sur le chant d'une manière générale. Il en démontre alors le bien fondé à travers divers *exempla* empruntés à la tradition hagiographique et rappelle que, conformément à la tradition de l'Eglise et aux recommandations des Pères, la psalmodie prévaut avant tout sur le chant figuré (*Utrum cantus figuratus praevaleat psalmodia et utrum in sacris templis adhibendus sicut et organa caeteraque instrumenta musica*¹⁰⁰), que les instruments musicaux sont interdits (*Utrum Musica instrumenta ad laudes divinas in Ecclesiis adhibenda sint*¹⁰¹), et qu'il est ainsi préférable de s'en référer à l'unisson des capucins, plus qu'à la tradition des observants (*Utrum unisonus Capuccinorum psallendi modus sit praeferendus cantus Patrum observantium*¹⁰²).

Le *Tractatus* de Charles d'Arenberg n'a jamais été publié. Il est donc difficile d'évaluer son impact dont les développements n'ont probablement touché et n'ont passionné que quelques cercles restreints de l'érudition religieuse du XVII^e siècle. De cette querelle savante, il convient toutefois de retenir trois points essentiels : 1°) qu'elle crée une tradition « législative » communément admise en parallèle des textes officiels, 2°) qu'elle prend essor en France, gagne et trouve rapidement des échos en terres espagnoles (Francisco

⁹⁷ Charles D'ARENBERG, *Tractatus de Psalmodia Coenobitarum*. (Anvers, Archives des capucins, Ms. Sectio III, n°6259). – Frédégand D'ANVERS, *Etude sur le père Charles d'Arenberg frère mineur capucin (1593-1669)*, Paris, Librairie Saint-François, 1919. Ici, p. 340-343.

⁹⁸ Ouvrage non consulté. Il est cependant possible d'en deviner la teneur au regard des nombreuses citations insérées dans la dissertation de Charles d'Arenberg. De manière schématique : l'auteur y adopte une position extrême à l'encontre de la psalmodie en prétextant qu'elle fait obstacle à la vocation apostolique et missionnaire, de même qu'aux études (Cf. *Tractatus de Psalmodia Coenobitarum*, op. cit., f. 298-319°).

⁹⁹ Frédégand d'Anvers date ce manuscrit postérieur à 1627. (*Etude sur le père Charles*, op. cit., p. 341).

¹⁰⁰ CHARLES D'ARENBERG, *Tractatus de Psalmodia Coenobitarum*, op. cit., f. 298 sq.

¹⁰¹ *Ibidem*, f. 309-319°.

¹⁰² *Ibidem*, f. 304 sq.

Luengo), allemandes (Jacob de Riderre) et belges (Charles d'Arenberg), et 3^o) que le phénomène demeure intimement lié à l'émergence des branches franciscaines réformées pour qui le recours plus ou moins marqué au chant devient un critère manifeste d'appartenance communautaire.

L'identité par le chant : l'exemple de la querelle bretonne (1640-1664)

Bien loin d'être une simple querelle de canonistes et d'historiens érudits, c'est sur le terrain que se vit, s'affiche et se proclame l'identité par le chant. Les péripéties qui accompagnent le passage du couvent de Rennes des observants aux récollets en est une remarquable illustration. Avant d'en exposer les faits, on me permettra de citer à nouveau les *Statuts de la Province des Récollets de Bretagne* édictés en 1664 :

Si on ne [se] sert pas [du chant] communément comme les Cordeliers, c'est simplement parce qu'on ne peut fournir aux autres fonctions à cause de la longueur de l'office, et qu'il faut aussi avoir un orgue avec un organiste dont notre pauvreté nous dispense, qui sont les mêmes raisons pour lesquelles les PP. capucins ne se servent pas du plain-chant, quoiqu'il ne soit pas sans exemple que, dans les jours de dévotion extraordinaire, ils ne se servent de la musique ¹⁰³.

Deux points sont ici notables : d'une part l'adhérence des récollets à une « pauvreté sonore » qui leur permettrait de se différencier des observants (cordeliers) ; d'autre part une critique des pratiques musicales extraordinaires des capucins et le rappel de leur spécificité constitutionnelle vis-à-vis du plain-chant. La sévérité du propos s'explique ici en raison d'un climat de tension extrême provoqué vingt ans plus tôt par le refus des observants bretons de se soumettre aux directives de leurs supérieurs leurs enjoignant de passer à la réforme des récollets. La crise avait atteint son paroxysme en 1640, lorsque ces derniers s'emparèrent *manu militari* du couvent de l'Observance de Rennes et en expulsèrent les anciens religieux ¹⁰⁴. Afin de recouvrer leurs droits, les cordeliers déchus adressèrent alors une doléance au parlement de Bretagne dont l'argumentaire visait à démontrer que, de par leurs Constitutions, les récollets ne pouvaient prétendre au couvent de Rennes.

¹⁰³ Arch. Départ. Finistère, H 325 : *Statuts de la Province des Récollets de Bretagne*, doc. cit., p. 20-21.

¹⁰⁴ JOUVE, Odoric-Marie, « Notes sur les frères mineurs de la province de Bretagne », *La France Franciscaine*, xv (1932), p. 151-225 ; MONVOISIN, Nadine, *La Vie d'un couvent à l'époque moderne : le monastère des cordeliers de Rennes aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Mémoire de maîtrise, Rennes, Université de Haute-Bretagne, 1993.

Or tout cela se trouve contraire dans le Convent de Rennes, dont la seule structure de l'Eglise, l'estendüe des bastimens, les fondations faictes de tems en temps, les Sepulcres & magnifiques Tombeaux de plusieurs Seigneurs, & personnes de condition, le chant Gregorien, & les orgues dont ils ont toujours usé, les Armoiries & autres marques des Fondateurs, sont de puissants temoignages, qui iustificient que ledit Convent, ne peut avoir esté basti pour des religieux de l'estroicte Observance [...]¹⁰⁵.

Aux cordeliers de dresser alors un tableau pessimiste des conséquences qui risquent de s'ensuivre :

De cet abus sensuivront ces inconvenients, que les fondations seront supprimées, les intentions des Bien-facteurs frustrées, le service changé, le chant abbatu, les ceremonies de l'Eglise delaissées [...].

[...] on sçait votre secrette & suspecte intelligence avec [sic] les Recollets, on apprend que desja les Fondations son alienées, les Orgues vendues, le chant presque delaissé [...]¹⁰⁶.

L'adéquation d'une typologie musicale liée à une identité religieuse est ici évidente. Les prérogatives réclamées par les observants ne leur seront cependant pas accordées sur la base de cet argument puisque, nous l'avons vu, selon leurs Constitutions, les récollets se doivent au contraire de maintenir l'exercice du chant et des orgues là où il était en usage avant la réforme. Mais en réalité, plus que l'application de cette clause législative, il semble que leur maintien ait été exigé par le parlement de Bretagne et les citadins, comme en témoigne cet autre extrait des *Statuts* de 1664 :

On chantera en plein chant la grande messe et vêpres, aux dimanches et fêtes, dans le couvent où le Parlement et les habitants nous ont obligé de le faire. Nous défendons le chant à note dans les autres couvents, si ce n'est aux enterrements et services des morts, aux processions, aux trois derniers jours de la Semaine Sainte, et pour l'exposition du S. Sacrement. [...]

¹⁰⁵ *Raisons pour lesquelles les Clementins autrement dits Recollets, ne peuvent ni ne doivent pretendre au Convent des PP. Cordeliers de Rennes, ni autres maisons de la grande Province de Touraine*, [s.l., s.n.], [post 1640], p. [1]. Rennes, Bibliothèque franciscaine, 1 R 6⁽⁵⁾.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 2 et 5.

D'ailleurs, il y a quatre de nos couvents où on chante toujours comme aux Cordeliers, Bernon, Pontivy, Landerneau, et les Anges. Les habitants de ces lieux l'ont exigé des Récollets en les y recevant ¹⁰⁷.

Cette dernière remarque est lourde de conséquence pour mon analyse. Comme je l'ai déjà exposé : au cours des XV^e, XVI^e et XVII^e siècles, à l'intérieur de la famille franciscaine, se met en place un processus identitaire utilisant le chant et plus largement la musique de manière graduée comme facteur d'adhésion à un *modus vivendi*. Vers l'extérieur, il s'accompagne d'une critique et d'une prise de distance vis-à-vis d'une certaine forme de la *traditio canendi* de l'Eglise. Mais intervient ici un troisième facteur : l'appartenance au groupe social urbain dans lequel la communauté récollette, en tant que membre de la famille franciscaine et partie intégrante et militante de la catholicité ecclésiale, joue un rôle particulier. Dans le cas présent, cette interaction est si prégnante qu'elle infléchit le processus identitaire proprement récollet au profit d'une dynamique socioculturelle élargie. Le cas breton n'est pas isolé : il se remarque par exemple à Nantes et à Chateauneuf où, dans des circonstances différentes, les conseils municipaux prennent en charge les frais des orgues ou des organistes en compensation de l'action apostolique des frères auprès de la cité et préservent du même coup leur idéal de pauvreté ¹⁰⁸.

On l'aura compris, ce débat sur le chant qui naît au sein de l'Observance franciscaine française du XVII^e siècle se situe à la fois au cœur et au point d'aboutissement de ce processus d'*interactions* et d'*interrelations* culturelles que Frederik Barth pose comme préalable indispensable à toute construction identitaire ¹⁰⁹. A travers la question du chant et de la musique, c'est plus largement la définition d'un rituel et son adéquation à un *modus vivendi* déterminé qui est en jeu : il est dès lors logique de s'interroger sur ce qui lui *convient* et donc de rejeter ce qui ne lui *convient pas*. C'est en ce sens, et à juste titre, que le musical peut être considéré comme un véritable *enjeu* dans la constitution des identités franciscaines à l'époque moderne.

¹⁰⁷ Extrait des Statuts de la Province des Récollets de Bretagne, doc. cit., p. 20-21.

¹⁰⁸ GUILLOUX, Fabien, *Les Frères mineurs et la musique en France (1550-1700)*, op. cit., p. 214-233.

¹⁰⁹ BARTH, F., « Les groupes ethniques et leurs frontières », art. cit.

Ozanam et Assise

Genèse d'un regard romantique sur le Moyen Age

Matthieu Brejon de Lavergnée
Fondation Thiers (Institut de France-CNRS)

« *ITALIE. Doit se voir immédiatement après le mariage. –
Donne bien des déceptions, n'est pas si belle qu'on dit*¹. »

Bien des bourgeois du XIX^e siècle français n'ont pas fait mentir Flaubert où l'on aura reconnu un des lieux communs qu'il se plaît à réunir dans son *Dictionnaire des idées reçues* ou « Catalogue des opinions chic ». Frédéric Ozanam emmène sa belle Amélie en voyage de noces à Naples et en Sicile en 1841 ; Montalembert avait lui aussi pris la route de l'Italie en 1836 avec sa toute jeune épouse, Anne de Mérode². Le romantisme a renouvelé, après d'autres, le pouvoir d'attraction de la péninsule sur l'Europe³. Les charmes d'une nature exaltée par Lamartine dans ses *Méditations*, le « fanatisme virgilien » suscité par le Chateaubriand de la *Lettre à M. de Fontanes* – ouvrage culte du jeune Ozanam d'une part, texte qu'il connaît et aime à recommander d'autre part – comblent les âmes éprises d'harmonies intimes ou de communion avec un passé à jamais disparu qui n'affleure plus que par ses ruines⁴.

Mais l'Italie a pour Ozanam des résonances plus profondes. Résonances personnelles : il est né à Milan en 1813 et l'italien est presque sa langue maternelle ; il passe, entre Pise et Livourne, les derniers mois de sa vie en 1853 ; c'est là qu'il aime, plus qu'ailleurs, à se rendre en voyage, en 1833, en 1841, en 1847. Résonances intellectuelles : il consacre sa thèse de lettres à Dante et noue avec les « intellectuels » italiens d'étroites relations. Résonances religieuses et politiques enfin : avec les catholiques

¹ G. FLAUBERT, *Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1952, p. 1014. Je remercie vivement Pierre Moracchini qui a suscité ce travail, Raphaëlle Chevalier-Montariol qui m'a communiqué les lettres d'Amélie Ozanam, Isabelle Saint-Martin enfin qui a bien voulu relire mon propos. L'orthographe des citations est respectée.

² Au milieu du XIX^e siècle (1846-1850), l'Italie est la destination principale des voyageurs français (22%) devant le Royaume-Uni (19%), l'Allemagne (15%), la Suisse (13,5%) et l'Espagne (10%). Cf. P. GERBOD, « Le tourisme français en Europe au XIX^e siècle », *Etudes et mémoires*, Aix-en-Provence, Centre des Hautes Etudes Touristiques, juin 1993 (vol. 207).

³ R. NOLI, *Les Romantiques français et l'Italie. Essai sur la vogue et l'influence de l'Italie en France de 1825 à 1850*, Dijon, impr. Bernigaud et Privat, 1928.

⁴ Pour une mise en perspective littéraire des voyages d'Ozanam, cf. Y. HERSANT, *Italies. Anthologie des voyageurs français aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, R. Laffont, coll. « Bouquins », 1988 ; M.-M. MARTINET, *Le Voyage d'Italie dans les littératures européennes*, Paris, PUF, 1996.

libéraux, il s'enthousiasme pour le nouveau pape Pie IX qui semble prendre la mesure de l'aspiration des peuples⁵. Aussi, Ozanam et sa génération viennent-ils avant Flaubert et les déceptions des petits bourgeois du Second Empire qui, plongés dans l'ennui du quotidien conjugal et la monotonie des affaires, n'ont pu saisir en Italie un idéal qui s'est entre-temps déplacé vers un plus lointain Orient⁶. Il nous faut donc retrouver la fraîcheur d'un regard. Il nous faut aussi entrer dans un autre rapport au temps, oublier les facilités des compagnies aériennes *low cost* qui, pour quelques dizaines d'euros et en moins de temps qu'il n'en faut pour réserver son billet sur le *web*, nous conduisent au-delà des Alpes. Il fut un temps où le voyage était d'abord et longtemps rêvé⁷.

Assise, qui ne peut être indifférente au lecteur des *Etudes franciscaines*, fut chère aussi au cœur d'Ozanam ; elle nous servira ici d'exemple⁸. La petite cité de l'Ombrie fournit en effet une porte d'entrée efficace dans l'univers intellectuel du jeune romantique en quête, avec sa génération, d'un Moyen Age dont l'apogée est situé au XIII^e siècle⁹. Dès 1836, alors qu'il ne connaît pas encore Assise, Ozanam développe, avec la précocité et la fermeté de jugement qui lui sont familières, les deux thèmes que l'on devait constamment retrouver sous sa plume, jusqu'aux *Poètes franciscains* (1852) : l'art chrétien et la pauvreté. Intimement lié aux engagements intellectuels et religieux du professeur en Sorbonne et fondateur de la Société de Saint-Vincent-de-Paul, le goût du Moyen Age est aussi une manière de saisir son propre temps¹⁰.

⁵ L'imposante biographie de G. CHOLVY fait autorité, *Frédéric Ozanam. L'engagement d'un intellectuel catholique au XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 2003. Il est possible toutefois de travailler dans les marges ; trois lignes seulement sont consacrées à Assise, p. 581.

⁶ J.-Cl. BERCHET, *Le Voyage en Orient, anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX^e siècle*, Paris, R. Laffont, coll. « Bouquins », 1985 ; V. BERTY, *Littérature et voyage. Un essai de typologie narrative des récits de voyage français en Orient au XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2001.

⁷ A. PASQUALI, *Le Tour des horizons. Critique et récits de voyage*, Paris, Klincksieck, 1994, chap. 2 : « Vitesse et vision du monde ».

⁸ L. PORTIER a posé quelques jalons, « Francesco d'Assisi e Frédéric Ozanam. Problemi storici e letterari », dans Società internazionale di studi francescani, *L'Immagine di Francesco nella storiografia dall'umanesimo all'ottocento. Atti del IX Convegno internazionale* [Assisi, 15-17 ottobre 1981], Assise, Università di Perugia, 1983, p. 303-319. La « redécouverte » d'Assise au XIX^e siècle est bien rendue par D. VORREUX, *François d'Assise dans les Lettres françaises*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988. Cf. également l'essai de périodisation de Jean-Marc TICCHI, « Assise dans l'imaginaire français des XIX^e et XX^e siècles », à paraître dans *Studi Francescani*, 2008-2.

⁹ Plus d'un voyageur à Assise partage ce sentiment. TAINE écrit : « Ce moment est unique. Le XIII^e siècle est le terme et la fleur du christianisme vivant ; il n'y a plus après lui que scolastique, décadence et tâtonnements infructueux vers un autre âge et un autre esprit », *Voyage en Italie*, Paris, Hachette, 1866, 2 vol. (t. II, p. 32 de l'édition de Bruxelles, Complexe, 1990). Sur le contexte italien, cf. le bel essai d'Elisabeth CROUZET-PAVAN qui définit le siècle par les noms déjà associés par OZANAM, *Enfers et paradis. L'Italie de Dante et de Giotto*, Paris, Albin Michel, 2004 (1^{ère} éd., 2001).

¹⁰ Ch. AMALVI, *Le Goût du Moyen Age*, Paris, La Boutique de l'histoire, 2002 (1^{ère} éd., 1996), 4^e partie : « Usages du Moyen Age ». Il n'en est pas autrement dans le *Sainte*

« La bonne et pieuse peinture du Moyen Age »

En 1833, Frédéric Ozanam fait en famille son premier voyage d'Italie¹¹. Entre Rome et Florence, il ne devait pourtant pas passer par Assise qui commence tout juste à attirer l'attention des voyageurs et des pèlerins ; c'est par Dante qu'il vint à saint François¹². Etudiant en droit, il suit en effet les cours de Claude Fauriel auquel il devait un jour succéder en Sorbonne. En 1832, le professeur de littérature étrangère explique plusieurs chants de l'*Enfer* « non seulement à la manière des grammairiens et des philologues, mais par une étude profonde des événements contemporains, par les institutions de Florence, par la vie même du poète. Ceux qui assistèrent à ces attrayantes explications, se souviennent son élève en 1845, n'oublieront pas quel jour nouveau venait dissiper à leurs yeux les obscurités du texte¹³. » Lorsque Ozanam mit le pied sur le sol italien et aperçut une inscription sur la façade d'une maison, il pouvait alors confier à son journal : « C'était la première fois que je voyais la langue du Dante et de l'Arioste écrite sur sa terre natale (comme un fruit que l'on cueille avec plus de plaisir sur l'arbre qui l'a porté). Un sentiment de joie remplit mon cœur¹⁴. » Au Vatican, comme il le rapporta en forme de confidence dans l'introduction de sa thèse de lettres, il est frappé par la représentation de Dante Alighieri dans l'une des Chambres de Raphaël : « On distingue une figure remarquable par l'étrangeté de son caractère, la tête ceinte, non d'une tiare ou d'une mitre, mais d'une guirlande de laurier, noble et austère

Elisabeth de MONTALEMBERT dont nous parlerons ; André TRANNOY y lit surtout l'idéal politique de son auteur : « suprématie du spirituel, la religion catholique source unique d'énergie des organisations humaines, politiques en particulier. », *Le Romantisme politique de Montalembert avant 1843*, Paris, Bloud et Gay, 1942, p. 231.

¹¹ Pour une vue d'ensemble des voyages d'Ozanam, cf. M. BREJON DE LAVERGNEE, « Frédéric Ozanam et l'Europe : les voyages d'un universitaire catholique au milieu du XIX^e siècle », dans Bernard BARBICHE, Christine FRANCONNET (dir.), *Frédéric Ozanam (1813-1853). Un Universitaire chrétien face à la modernité*, Paris, Cerf-Bibliothèque nationale de France, 2006, p. 27-60.

¹² Nous ne prétendons pas revenir ici sur les rapports d'Ozanam avec Dante. Cf. I. CHAREIRE, « Ozanam, lecteur de Dante », dans I. CHAREIRE (dir.), *Frédéric Ozanam. Actes du colloque des 4 et 5 décembre 1998, Faculté de théologie de Lyon*, Paris, Bayard, 2001, p. 233-246.

¹³ « M. Fauriel et son enseignement à la Faculté des Lettres de Paris », notice posthume parue dans *Le Correspondant* du 25 avril 1845, reprise dans A.-F. OZANAM, *Œuvres complètes*, Paris, Jacques Lecoffre et C^{ie}, 1855-1865, 11 vol. [*Œuvres complètes* désormais], t. VIII : *Mélanges*, p. 121. La lettre qu'Ozanam écrit le 10 décembre 1831 à son ami lyonnais Pierre Balloffet confirme qu'il suivit le cours de Fauriel dès son arrivée dans la capitale, *Lettres de Frédéric Ozanam*, Paris, Bloud et Gay puis Celse puis Société de Saint-Vincent-de-Paul (diffusion Klincksieck), 1961-1997, 5 vol. [*Lettres* désormais], t. I, n° 41, p. 65.

¹⁴ Bibliothèque nationale de France, département des Manuscrits, fonds Ozanam [BnF, FO désormais], boîte 11, carnet de voyage en Italie (1833), 63 p., p. 2.

toutefois, et nullement indigne d'une telle compagnie¹⁵. » A Florence où il passe deux semaines, Ozanam a tout le loisir de saisir le « culte expiatoire » dont la ville entoure « tout ce qui reste de lui, le toit qui abritait sa tête, la pierre même où il avait coutume de s'asseoir. Elle lui a décerné une sorte d'apothéose en le faisant représenter, par la main de Giotto, vêtu d'une robe triomphale, et le front couronné, sous l'un des portiques de l'église métropolitaine, et presque entre les saints patrons de la cité¹⁶. »

De retour à Paris, Ozanam poursuit la lecture de Dante¹⁷. En juillet 1836, il a fini ses recherches et se propose de rédiger sa thèse pendant l'été¹⁸. Lorsqu'il écrit en novembre 1836 à son ami Janmot, c'est tout naturellement que les fameux vers du onzième chant du *Paradis* viennent sous sa plume¹⁹. Sa thèse, remaniée en 1839 sous le titre de *Dante et la philosophie catholique au XIII^e siècle*, évoque pourtant moins François d'Assise que l'ordre qu'il a fondé, le *Poverello* que le *Doctor seraphicus*, saint Bonaventure²⁰. Ozanam y traite en effet d'une période postérieure (François est mort en 1126, Dante est né en 1265) ; il a surtout un autre objet, moins biographique qu'historique : réhabiliter la philosophie du Moyen Âge²¹. « Or voici une philosophie qui s'exprime dans la langue la plus mélodieuse de l'Europe, expose notre jeune docteur, dans un idiome vulgaire que les femmes et les enfants comprennent. Ses leçons sont des chants que les princes se font réciter pour charmer leurs loisirs, et que répètent les artisans pour se délasser de leurs travaux. La voici dégagée du cortège de l'école et de la servitude du cloître, aimant à se mêler aux plus doux mystères du cœur, aux plus bruyantes luttes de la place publique : elle est familière, laïque, et tout à fait populaire²². » On reconnaît aisément ici l'admirateur du *Génie du christianisme* qui, à la suite de Chateaubriand, poursuit une apologétique sensible. La langue est un chant qui ne s'épuise pourtant pas en une simple forme : elle exprime « l'harmonie de la pensée » et une « moralité » qu'il importe de saisir²³.

¹⁵ *Essai sur la philosophie de Dante*, Paris, impr. de E.-J. Bailly, 1838 [réimpr. dans *Deux œuvres de jeunesse de Frédéric Ozanam*, Lyon-Paris, Emmanuel Vitte, 1913, p. 5-6].

¹⁶ *Ibid.*, p. 7. Sur Giotto et Dante, cf. C. GIZZI (dir.), *Giotto e Dante*, Milan, Ed. Skira, 2001.

¹⁷ FO à sa mère, 30 novembre 1833 et 16 mai 1834, *Lettres*, t. I, n° 64 et 73, p. 116 et 137.

¹⁸ FO à sa mère, 23 juillet 1836, *ibid.*, n° 121, p. 221.

¹⁹ Lettre citée en annexe.

²⁰ Paris, Debécourt, 1836, repris dans *Œuvres complètes*, t. VI.

²¹ « Et d'abord, de toutes les choses du moyen âge, la plus calomniée, celle dont la réhabilitation s'est fait le plus attendre, c'est sa philosophie. », *ibid.*, p. 51.

²² *Ibid.*, p. 52.

²³ *Ibid.*, p. 53-54.

La lettre à Janmot révèle une autre dette, non avouée, à l'égard de Montalembert²⁴. Dans la biographie que le pair de France consacre à sainte Elisabeth de Hongrie, tertiaire franciscaine, il exprime une pensée voisine de celle d'Ozanam : « Née en 1207, morte en 1231, sa rapide carrière se place au milieu de cette première moitié du treizième siècle, qui est peut-être la période la plus importante, la plus complète, la plus resplendissante de l'histoire de la société catholique²⁵. » Si l'on compare les deux textes, la similitude est frappante :

« Ce mendiant, écrit Montalembert, était saint François d'Assise, le glorieux pauvre du Christ. Lui aussi avait conçu le projet de reconquérir le monde par l'humilité et l'amour, en devenant le Mineur, le moindre de tous les hommes. Il entreprend de rendre un époux à cette divine pauvreté, restée veuve depuis la mort du Christ. [...]. Lui aussi, c'était le monde entier qu'il embrassait dans son amour [...]. Puis toute la nature, animée et inanimée : il n'y a point de créature qui ne soit son frère ou sa sœur, à qui il ne prêche la parole du père commun, qu'il ne veuille délivrer de l'oppression de l'homme, et dont il ne soit prêt à racheter les douleurs. "Pourquoi, dit-il à un boucher, pourquoi suspendez-vous et torturez-vous ainsi mes frères les agneaux ?" [...]. Il savait, dit son biographe, saint comme lui, que toutes ces créatures avaient la même origine que la sienne, et il a montré par cette tendresse envers elles, comme par leur miraculeuse obéissance envers lui, ce que l'homme victorieux du péché, et qui a rétabli en lui-même les rapports naturels avec Dieu, peut être pour cette nature qui n'est déchu qu'à cause de lui, et qui attend de lui sa réhabilitation²⁶. »

²⁴ Explicite en revanche est celle qu'il reconnaît envers Lacordaire, l'égérie de sa génération. On se souvient qu'Ozanam et quelques-uns de ses amis sont à l'origine des conférences de Notre-Dame où le futur dominicain s'illustra. Dans l'une d'elles, en 1836, il fit l'éloge du thème somme toute classique de la « folie de l'amour » dont Ozanam peut ici se souvenir. « On reproche à nos saints d'avoir été des insensés : oh, oui ! ils avaient perdu le sens ! Est-ce qu'on peut aimer sans être fou ? Aimer, c'est s'immoler... », *Œuvres du R.P. Henri-Dominique Lacordaire*, Paris, Poussielgue frères, 1872, 9 vol., t. II : *Conférences de Notre-Dame de Paris*, 3^e conférence (De l'autorité morale et infaillible de l'Eglise), p. 59. Bien souvent, les auditeurs de Lacordaire rapportent des anecdotes que l'on ne retrouve pas dans la publication, retravaillée, du texte (je remercie le père Bedouelle pour cette remarque). Il y a peu d'allusions à saint François dans la correspondance de Lacordaire ; le 13 septembre 1836, félicitant Montalembert pour sa *Sainte Elisabeth*, il lui rapporte la conversion d'un « jeune homme du monde, privé de foi [...] en voyant la pierre nue où Saint François d'Assise avait couché », *Henri-Dominique Lacordaire. Correspondance*, t. I : 1816-1839, Fribourg-Ed. universitaires/Paris-Cerf, 2001 (éd. Guy Bedouelle et Christophe-Alois Martin), lettre n° 36/153, p. 716. Dans sa *Vie de Saint Dominique* enfin, plus tardive (Debécourt, 1841), Lacordaire consacre quelques pages à saint François.

²⁵ *Histoire de Sainte Elisabeth de Hongrie, duchesse de Thuringe (1207-1231)*, Paris, E.-J. Bailly, imprimeur, Debécourt, libraire, 1836.

²⁶ *Ibid.*, p. XLV.

La folie d'un amour aux dimensions du monde, la corruption de la nature déchue, le rachat de l'agneau et, au-delà, de l'humanité : tout ceci est aussi dans la lettre d'Ozanam²⁷. S'il écrit avec la *Divine comédie* sur sa table, rien n'interdit de penser qu'il a aussi l'ouvrage de Montalembert sous la main. Tout conduit même à le croire : Ozanam admire depuis longtemps l'illustre pair et a eu plusieurs fois l'occasion de le rencontrer ; leurs ouvrages sur *Dante* et *Sainte Elisabeth* paraissent chez le même éditeur catholique, Debécourt, et sont imprimés par leur ami commun, Emmanuel Bailly, sur ses presses de la place de la Sorbonne²⁸. Mais l'on pourrait aussi arguer que le fonds commun des deux auteurs leur vient de la biographie du saint par Bonaventure : Montalembert la cite explicitement, Ozanam a longuement fréquenté ses œuvres. Plus encore, la proximité des deux hommes apparaît dans leur jugement artistique : « C'est lui [le treizième siècle] qui voit éclore cette douce et majestueuse puissance de l'art chrétien, dont l'éclat ne devait pâlir que sous les Médicis, lors de ce qu'on appelle la *Renaissance*, et qui fut en effet la renaissance de l'idolâtrie païenne dans les lettres et les arts ; c'est le treizième siècle qui commence avec Cimabué et la cathédrale de Cologne cette longue série de splendeurs qui ne finit qu'à Raphaël et au Dôme de Milan. [...]. C'était près de là [Assise] aussi que devait naître l'école mystique de l'Ombrie, qui, dans le Pérugin et dans Raphaël avant sa chute, a atteint le dernier terme de la perfection de l'art chrétien²⁹. » Le pendant de la réhabilitation du Moyen Age est la critique de la Renaissance perçue comme une période de décadence. Ozanam devait développer cet argument dans son travail sur Dante : jugeant de l'histoire de la philosophie, il avance de « deux siècles et plus cette date généralement admise de la renaissance »³⁰. D'un point de vue artistique, il partage comme l'a écrit Bruno Foucart ce « formidable retournement des valeurs » qui s'opère au moment même où il écrit : Raphaël descendu de son piédestal, la découverte des préraphaélites³¹.

Sa pensée est toutefois hésitante ; il confesse à Janmot « les méprises où mon ignorance peut m'entraîner ». Deux raisons peuvent être avancées : 1° le maître commun ici est François Rio dont l'ouvrage paraît

²⁷ En jargon littéraire, on aurait parlé d'*intertextualité*, entendue comme un ensemble de « références, implicites ou explicites, à des œuvres écrites ». Cf. la démonstration très convaincante de Ph. ANTOINE, *Les Récits de voyage de Chateaubriand. Contribution à l'étude d'un genre*, Paris, H. Champion, 1997, p. 19.

²⁸ Au moment où Ozanam découvrait Dante sous la direction de Fauriel, Montalembert se plaisait aussi à lire *La Divine comédie* en compagnie de Rio, La Ferronnays et Lamennais. Charles de MONTALEMBERT, *Journal intime inédit*, t. II : 1830-1833, Paris, CNRS, 1990 (éd. L. Le Guillou et N. Roger-Taillade), p. 286 et 334.

²⁹ *Histoire de Sainte Elisabeth...*, *op. cit.*, p. LXV-VXI, LXXII.

³⁰ *Œuvres complètes*, t. VI, p. 55.

³¹ « Chateaubriand et le renouveau de la peinture religieuse après la Révolution », dans M. FUMAROLI (dir.), *Chateaubriand et les arts*, Paris, Ed. de Fallois, 1999, p. 153-162, p. 155.

chez Debécourt la même année³². Montalembert le cite, l'apprécie, et devait contribuer à le faire connaître ; Ozanam semble l'avoir parcouru mais il n'a de cet art primitif qu'une connaissance livresque³³. En 1833 en effet, Ozanam n'avait d'yeux à Rome que pour Raphaël, comme le Chateaubriand du *Génie*, et admirait sans commune mesure la basilique Saint-Pierre³⁴ ; 2° il écrit à plus compétent que lui, Louis Janmot, ancien élève des Beaux-Arts de Paris et disciple d'Ingres, qui revient précisément d'un voyage en Ombrie et en Toscane. Or dans la lettre du 28 août que son ami romain lui adressait, Janmot apparaît comme le véritable maître d'Ozanam. Il cite Rio, fort négativement d'ailleurs, et le lui fait selon toute vraisemblance découvrir. Il démolit l'art renaissant, prenant à contre-pied l'esthétique d'Ozanam :

« Je t'avais promis il y a déjà bien long tems [*sic*] car le temps passe vite, que si jamais j'allais à Rome, je te dirais ce que je pense de la fameuse église de St Pierre que je n'aimais pas d'après les dessins que j'en avais vu. Maintenant que je l'ai bien examinée scruté [*sic*] à tous les momens [*sic*] à toutes les heures dans son ensemble et ses détails, j'avoue que j'ai changé d'avis. Autrefois, je ne l'aimais pas, maintenant je la déteste. Pour moi, la façade est le comble du laid lourd du plat et du froid. Les Italiens vous font : "Voyez Monsieur comme c'est étonnant cette église est immense et elle est si bien en proportion qu'elle paraît toute petite." Je trouve que ce genre d'éloge fait de cette lourde masse la meilleure critique qu'on en peut faire³⁵. »

Et de fulminer contre les églises de l'après-quinzième siècle, ligne de partage après laquelle il n'est plus rien qui vaille : « grandes, immenses si l'on veut, baraques modernes ! » C'est ainsi, autour de deux dates

³² Cinq mois après sa parution, douze exemplaires seulement avaient été vendus mais l'auteur avait d'abord publié dans l'*Université catholique* qu'Ozanam lit. Cf. M.-C. BROWE, *François Rio, sa place dans le renouveau catholique en Europe (1797-1874)*, Paris, Boivin, 1938, p. 107 ainsi que J.-R. DERRE, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique 1824-1834*, Paris, Klincksieck, 1962, chap. 11 : « La redécouverte de l'art et du passé chrétiens ».

³³ Il en recommande la lecture à Alexandre Dufieux le 18 novembre 1838 : « Cet écrit est d'une importance extrême pour faire connaître toute la partie jusqu'ici négligée et précisément la partie catholique de l'histoire des arts. Je ne sais si vous pourrez, sans son secours, retrouver et apprécier, dans les musées et les églises, les œuvres touchantes et pures des peintres qui précédèrent Raphaël, et que leur disciple, ingrat sans le savoir, a fait oublier. », *Lettres*, t. I, n° 188, p. 331. Cf. dans *De la poésie chrétienne dans son principe, dans sa matière et dans ses formes. Forme de l'art, Seconde partie, Peinture*, les pages 65-70 consacrées à Assise.

³⁴ Cf. son carnet de voyage en Italie (1833), cité. En 1847, la révolution artistique d'Ozanam est accomplie. Il visite Overbeck dans son atelier romain (archives privées de la famille Laporte, lettre d'Amélie à son frère, Théophile Soulacroix, Rome, 22 février 1847), là où Chateaubriand n'avait dans ses *Mémoires d'outre-tombe* que mépris pour les Nazaréens (Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, t. II, p. 241).

³⁵ BnF, FO, correspondance passive, lettre du 28 août 1836.

charnières, que le rapport d'Ozanam au Moyen Age se précise : le voyage de 1833 éclairé par la figure de Dante ; la lettre de Janmot, les ouvrages de Montalembert et de Rio en 1836. L'influence de Janmot est d'ailleurs peut-être plus grande : Giotto est son maître là où Fra Angelico est admiré sans mesure par le couple Rio/Montalembert³⁶. Toujours est-il que la philosophie et l'art s'ajustent peu à peu dans l'ensemble apologétique du futur professeur en Sorbonne. Aux « angéliques peintres et architectes du Moyen Age » vantés par l'artiste romain répond « la bonne et pieuse peinture du Moyen Age » que l'étudiant parisien découvre.

A vrai dire, entre Janmot et Ozanam, le rapport n'est pas seulement de maître à disciple. Si le premier s'attache essentiellement à décrire l'architecture romaine, c'est aussi, écrit-il au second, « parce que j'adopte fortement ton idée que l'église représente l'art sous tous ses formes³⁷. » Leurs échanges, que l'on devine ici, datent des années communes à Paris en 1834-1835. Dans un ouvrage tardif, Janmot rapporte un propos d'Ingres : « Il faut trouver le secret du beau par le vrai. » Ce mot, qui rappelle Platon, frappa beaucoup Frédéric Ozanam, lorsque je le lui citai au milieu de quelques autres préceptes recueillis des leçons de l'atelier³⁸. » Si l'idée a marqué nos deux jeunes gens – au point de s'en souvenir un demi-siècle plus tard –, c'est qu'elle fait écho à la pensée de l'abbé Noiroi, professeur de philosophie au collège royal de Lyon, qui a tant comptée pour eux. Elisabeth Hardouin-Fugier l'a bien montré pour Janmot³⁹. C'est aussi vrai pour Ozanam tel qu'il apparaît dans sa leçon du 22 juin 1850 sur l'art chrétien :

« La source commune de toute la poésie [*sic*] chrétienne, c'est le symbolisme. [...]. C'est parce que les religions sont nécessairement symboliques, qu'elles deviennent le principe et le berceau des arts : tous les arts sont nés à l'ombre d'une religion. Et je ne m'en étonne pas car si l'homme, pour dire quoi que ce soit, a besoin d'employer des signes qui, précisément parce qu'ils sont matériels, restent toujours inférieurs à sa pensée, à plus forte raison, il doit en être de même quand on entreprend de parler à Dieu, de Dieu, des choses invisibles, de toutes ces conceptions infinies que l'intelligence n'atteint qu'à peine, qu'elle entrevoit un moment, qui passent comme des éclairs qu'elle voudrait fixer, mais qui ont disparu avant qu'elle ait pu comparer son expression imparfaite avec l'idée même qu'elle voulait rendre. C'est pourquoi

³⁶ Cf. B. FOUCART, *Le Renouveau de la peinture religieuse en France (1800-1860)*, Paris, Arthéna, 1987. A compléter pour Montalembert par ses notes de voyage de 1836-1837, *Journal intime inédit*, t. III : 1834-1843, Paris, H. Champion, 2003 (éd. L. Le Guillou et N. Roger-Taillade).

³⁷ Lettre de Janmot, 28 août 1836, citée.

³⁸ *Opinion d'un artiste sur l'Art*, Lyon-Paris, Vitte-Lecoffre, 1887, p. 52.

³⁹ *Louis Janmot 1814-1892*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1981. La philosophie de l'art de Noiroi nous est connue par les notes de cours rassemblées par ses élèves. Jacques de RICQLES (éd.), *Pensées de M. Noiroi sur la poésie et sur l'art*, Lyon, Périsse, 1852.

quand l'homme essaie de parler de ces choses éternelles, aucun signe ne lui suffit, ne le satisfait : tous les moyens sont employés et viennent, pour ainsi dire, à la fois sous sa main. [...]. Cependant, malgré son impuissance à travers tous ces signes qui ne le satisfont pas, l'idéal qu'il a poursuivi apparaît, se laisse entrevoir avec une sorte de transparence et c'est cette transparence de l'idéal à travers les formes dont il est revêtu qui constitue véritablement la poésie. C'est que la poésie primitive n'est pas seulement dans les vers, dans la parole rythmée, mais dans tout effort de la volonté humaine pour saisir l'idéal et le rendre que ce soit par la couleur ou par les pierres, ou par tous les moyens qui lui ont été donnés de saisir les sens et de communiquer à l'intelligence d'autrui ce que son intelligence a conçu⁴⁰. »

Ozanam fonde sa théorie de l'art sur une esthétique du signe. Le signe est le seul moyen par lequel la matière peut désigner une idée qui pourtant lui échappe toujours. Noiroot ne disait pas autre chose à ses jeunes disciples : « Le beau, c'est l'idéal représenté par des formes sensibles » (§ 8), c'est « l'infini vu à travers le fini » (§ 10)⁴¹. Toute forme d'art participe ainsi du langage universel par lequel les créatures communiquent entre elles et avec leur Créateur (« Cet oiseau de passage qui revient, qu'est-ce sinon le signe du printemps qu'il ramène avec lui et des astres qui ont marché des mois entiers ? »). Sur cette équivalence art/langage, Ozanam construit son apologétique. La religion, parce qu'elle est l'effort par lequel le Créateur et sa créature cherchent à communiquer, produit du langage, et donc de l'art, désignés ici comme la poésie primitive dont la poésie chrétienne découle. Derrière Noiroot, c'est Lamennais qu'il faut convoquer : celui de *l'Esquisse d'une philosophie* pour sa théorie de l'art⁴² mais aussi celui de *l'Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817) pour le traditionalisme⁴³.

Lorsque Ozanam se rend enfin à Assise en 1847, il est habité par cette double représentation de l'art, à la fois historique – la découverte

⁴⁰ BnF, FO, boîte 18, « L'art chrétien. 19^e leçon du samedi 22 juin 1850 », p. 3 et p. 10-12. Noiroot, ainsi que Montalembert, ont d'ailleurs annoté ce manuscrit en 1854-1855 en vue des *Œuvres complètes*, t. II, p. 259-292.

⁴¹ *Pensées de M. Noiroot...*, *op. cit.*

⁴² Félicité de LAMENNAIS, *Esquisse d'une philosophie*, Paris, Pagnerre, 1840-1846, 4 vol., t. 3, livre 8 : « De l'art », p. 125-469. La parenté est frappante. Cf. par exemple la conception du beau comme manifestation de l'infini dans des formes sensibles : « L'art implique le Beau essentiel, immuable, infini, identique avec le Vrai dont il est l'éternelle manifestation, et quelque chose qui le rende accessible à nos sens, qui le détermine au sein de la Création contingente ; et comme le Vrai où l'Être infini est, dans son unité, la source d'où dérive l'inépuisable variété des êtres finis qui le manifestent dans l'univers, le Beau infini est la source d'où dérive le Beau créé, ou la variété inépuisable des formes limitées qui le manifestent dans l'espace et le temps. » (p. 126).

⁴³ La réflexion sur le langage conduit, via Lamennais, jusqu'à Bonald. Cf. G. CHOLVY, *Frédéric Ozanam...*, *op. cit.*, p. 105-107.

des préraphaélites – et philosophique – une esthétique du signe⁴⁴. On remarquera, dans les textes reproduits en annexe (notes de voyage, lettre à ses frères, préface des *Poètes franciscains*), combien Ozanam est sensible à la concordance entre la « simplicité » de la vie de saint François et de son ordre et celle de l'art qui cherche à l'exprimer⁴⁵. Le jeu des lumières : tout élève l'âme car l'artiste lui-même, parfaitement humble, a su s'oublier pour révéler le mystère. Romantique et chrétien, Ozanam l'est assurément, proche par bien des points de Montalembert qui nous a laissé une belle description d'Assise en 1837 dans son *Journal*⁴⁶. Membre du *Comité historique des Beaux-arts et monuments*, avec Victor Hugo et Prosper Mérimée, Montalembert est particulièrement sensible à la sauvegarde du patrimoine « gothique » dont on redécouvre alors la valeur esthétique. Il y a à Assise matière à s'émerveiller : « De toute l'Italie c'est le lieu le plus fécond en beaux monuments et en beaux souvenirs pour le Chrétien et l'Artiste : tout y est *achevé* et *conservé*, ce qui est si rare, presque introuvable en Italie⁴⁷. » Aussi n'a-t-il aucune indulgence pour tout ce qui est moderne, tel le « hideux souterrain » qui mène au corps de saint François offert à la vénération des fidèles depuis sa redécouverte en 1818 : « Malgré l'horrible contraste de ce trou modernisé avec les grandeurs chrétiennes des églises supérieures, nous y faisons une prière fervente au Saint, en lui offrant notre premier né qui sera certainement nommé François d'Assise⁴⁸. » Ozanam est plus nuancé :

« Cette chapelle est l'ouvrage du XIX^e siècle, sans aucun mérite architectural, et cependant elle me touche profondément. Ce siècle ci a voulu lui aussi faire quelque chose pour la gloire du Saint : il n'a point gâté par des restaurations malentendues l'œuvre des siècles précédents ; il ne pouvait rien élever au dessus, il a creusé au dessous, il a cherché à se rapprocher de la sépulture, à se réchauffer à ce foyer d'amour⁴⁹. »

⁴⁴ Ce voyage n'est pas sans tristesse ni inquiétude, suscitées par la mort récente du frère d'Amélie, Théophile, et la santé fragile de Frédéric Ozanam. Amélie écrit à ses parents : « Je ne saurais vous dire mes inquiétudes en voyant Fréd. si fatigué : quand on se trouve encore sous le coup d'un malheur il semble que ce n'est pas fini et que d'autres malheurs vont vous assaillir encore. » (Archives Laporte, Rome, 22 avril 1847).

⁴⁵ On pourrait développer bien des thèmes propres à l'esthétique des voyages : goût du pittoresque (motif de la cascade par exemple) ; articulation entre récit convenu, souvent issu des guides de voyage, et expression du moi propre au voyage romantique ; réécritures, des notes de voyage au récit publié, etc. Cf. notre article « Frédéric Ozanam et l'Europe... », cité.

⁴⁶ *Journal intime inédit, op. cit.*, t. III, p. 292-294.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 292.

⁴⁸ *Idem*. C'est une fille qui naît le 11 juin 1837, appelée Elisabeth en souvenir de la sainte chère au cœur du pair de France.

⁴⁹ Texte cité en annexe.

Ozanam est attentif aux expressions modernes de la foi, et en particulier à la piété des humbles. Certes, c'est aussi là un des poncifs des voyageurs du XIX^e siècle en quête d'authenticité, mais il y a plus que cela chez lui. Son regard exprime l'angoisse du catholique libéral qui a souffert de l'irréductible opposition entre l'Eglise et la liberté sous le pontificat de Grégoire XVI ; il témoigne aussi de l'inquiétude du catholique social qui sait combien est forte l'indifférence religieuse, sinon l'anticléricalisme, des milieux populaires et ouvriers parisiens. Il aime ainsi admirer à Spolète les chaires à prêcher disposées sur la place de la cathédrale : l'Eglise sait rejoindre le peuple. Toute sa correspondance de 1847 vibre de l'enthousiasme populaire suscité par l'élection et les premières réformes de Pie IX dont il est le témoin à Rome – *Via Pio Nono liberatore* se plaît-il à relever « sur toutes les portes » qui mènent à Assise⁵⁰. Il n'hésite pas à rapporter à ses frères des images de piété « bien grossières » mais qui suscitent la prière fervente des « pauvres pèlerins italiens »⁵¹ ; Montalembert à l'inverse s'impatientait de la « foule assommante de mendiants »⁵². Il n'hésite pas enfin à lire ces « recueils de légendes que le voyageur lettré dédaigne d'acheter aux foires, mais qui édifient les veillées des paysans » : là sont déposées la foi et l'âme d'un peuple, transmises de génération en génération⁵³. François, saint populaire s'il en est, peut ainsi revêtir une signification particulière dans le contexte du premier XIX^e siècle.

« Célébrer le nom d'un Pauvre »

Assise frappe voyageurs et pèlerins en se donnant à voir telle qu'elle était au temps de saint François. Le Moyen Age est soudainement présent⁵⁴. Un ouvrage aussi banal que l'*Itinéraire* que possède Ozanam en témoigne. A la Portioncule : « Là, il semble que saint François et sainte Claire vont apparaître au pèlerin⁵⁵. » Dans la préface qu'il donne aux

⁵⁰ Cf. G. CHOLVY, *Frédéric Ozanam...*, *op. cit.*, p. 574-584.

⁵¹ Texte cité en annexe.

⁵² *Journal intime...*, *op. cit.*, p. 294.

⁵³ *Les Poètes franciscains en Italie au treizième siècle*, Paris, J. Lecoffre, 1852, p. 1.

⁵⁴ Parmi bien d'autres exemples, Renan parle dans une lettre à sa sœur de « cette ville étrange, plus curieuse encore que ses monuments, où l'on se croit en plein moyen âge, dont les maisons ont presque toutes quatre ou cinq cents ans, où des rues entières du style original le plus pur, maintenant abandonnées, présentent dans toute sa vérité, comme un cadavre momifié, la physionomie du passé [...] on n'a rien vu en Italie, si on n'a pas vu Assise. » (8 mai 1850), cité par A. LEFRANC, *Ernest Renan en Italie. Sa mission scientifique et littéraire, juillet 1849-juillet 1850*, Paris, NRC, 1938, p. 157-158.

⁵⁵ *Itinéraire du voyageur catholique à Rome, en passant par Gènes, Pise, Florence, Assise et Lorette, suivi d'un pèlerinage au tombeau de saint Janvier, à Naples*, par M. DALMIERES, curé du Pont-Saint-Esprit, chanoine honoraire de Digne, membre correspondant de l'Institut catholique de Lyon, Avignon, chez Seguin aîné, imprimeur-libraire, Paris, librairie ecclésiastique de Seguin aîné, 1846, t. I, 180 p. L'ouvrage figure dans la bibliothèque de F. Ozanam (archives Laporte).

Poètes franciscains, on ne sait plus très bien si c'est Frédéric qui a rejoint François ou l'inverse. Assise est un lieu clos – « la vieille cité d'Assise » – où le temps semble aboli. Elle est ainsi particulièrement propice à ce que Christine Montalbetti a appelé le « complexe du projectionniste Buster » qui consiste à *passer* dans la fiction⁵⁶. On croit soi-même se retrouver en un temps et un lieu qui n'existent plus. Une ville à l'architecture particulièrement bien conservée peut contribuer à créer l'illusion. Elle ne serait complète toutefois sans le secours de l'imagination nourrie par une connaissance intime de l'histoire des lieux. Chacun voyage avec sa bibliothèque, et celle d'Ozanam est plutôt bien garnie.

Dès 1836, il cite de la vie de saint François les épisodes les plus connus que l'on trouve dans toutes les petites vies édifiantes : le rosier, la prédication aux oiseaux, le rachat de l'agneau, les stigmates⁵⁷. En 1838, il recommande à un ami qui s'apprête à partir en Italie de lire, entre autres, une vie de François d'Assise⁵⁸. Si Alexandre Dufieux a eu le loisir de s'en procurer une, le libraire lyonnais Bohaire lui aura sans doute fourni l'ouvrage du récollet Candide Chalippe réédité en 1824⁵⁹. Frédéric et Amélie découvrent le « charmant livre des *Fioretti* » lors de leur voyage de noces en 1841 : « Nous en fûmes charmés et pour exercer Amélie à la langue italienne, je lui fis traduire plusieurs de ces légendes⁶⁰. » Son article du *Correspondant*, publié dès son retour de voyage en novembre 1847, puis son chapitre des *Poètes franciscains* consacré à saint François, prouvent qu'il n'ignore rien des sources disponibles⁶¹. Sources anciennes : les trois biographies du XIII^e siècle, les écrits du saint publiés au XVII^e, les *Annales Minorum* du père Wadding

⁵⁶ *Le Voyage, le monde et la bibliothèque*, Paris, PUF, 1997, p. 86.

⁵⁷ Le marché de l'édition en fournit alors deux : *Vie de S. François d'Assise, instituteur des frères mineurs*, Lille, L. LEFORT, « Collection de vies des saints », 1827, 68 p. (BnF, K-10684). L'ouvrage est repris par MAME dans sa « Bibliothèque pieuse », *La Vie de Saint-François d'Assise, instituteur des frères mineurs*, 1838, 125 p. (BnF, K-14294).

⁵⁸ Lettre à Alexandre Dufieux, citée.

⁵⁹ *La Vie de S. François d'Assise, instituteur de l'Ordre des Frères mineurs, de celui de sainte Claire, et du Tiers ordre de la Pénitence...*, Avignon, Seguin aîné, 1824, 3 vol. L'ouvrage connaît une nouvelle édition chez Seguin en 1841, puis à Paris chez Lecoffre en 1867 et 1874.

⁶⁰ FO à Théophile Foisset, Paris, 1^{er} avril 1852, *Lettres*, t. IV, n° 1129, p. 317. Ces traductions, appréciées de son mari qui y trouve « délicatesse » et « naïveté », sont conservées à la BnF, FO, boîte 17. Certaines sont inédites.

⁶¹ « Les poètes franciscains en Italie aux XIII^e et XIV^e siècles », *Le Correspondant* (25 novembre 1847), t. XX, p. 62-92, p. 62. Aucune critique des sources toutefois chez notre auteur. Il prévient les objections en arguant qu'il n'a pas voulu faire un « livre de science » (*Poètes franciscains*, p. 1). Avant Paul SABATIER (*Vie de S. François d'Assise*, Paris, Fischbacher, 1894), on demeure dans une histoire préscientifique du saint qui ne doit toutefois pas faire oublier les premiers travaux de son maître, Renan, en 1864. Voir Ch.-O. CARBONELL, « De Ernest Renan à Paul Sabatier. Naissance d'une historiographie scientifique de saint François en France (1864-1893) », dans *L'immagine di Francesco nella storiografia...*, op. cit., p. 227-249.

(XVIII^e siècle)⁶² ; sources contemporaines : l'ouvrage de Görres, première pierre du renouveau de l'intérêt pour François d'Assise au XIX^e siècle, et surtout la grande biographie de l'abbé Chavin de Malan⁶³.

Les *Poètes franciscains* participent ainsi du contexte de redécouverte du saint d'Assise qui accompagne le retour des frères mineurs en France⁶⁴. On relève également en 1842 une biographie de l'abbé Petit chez l'éditeur catholique lillois Lefort⁶⁵, et surtout une traduction française des *Fioretti* en 1847 due à l'abbé Riche, sulpicien⁶⁶, conduisant Frédéric Ozanam à reporter la publication de sa propre traduction⁶⁷. Ozanam n'ignore pas que l'art témoigne aussi de cet engouement nouveau pour saint François, bien que « les plus beaux tableaux de nos expositions » échouent à susciter d'aussi ferventes prières que les images populaires⁶⁸. Si aucun tableau présenté au Salon entre 1800 et 1817 ne représente François d'Assise et un seul au cours de la décennie suivante, dix sont exposés entre 1831 et 1848 et cinq entre 1848 et 1859⁶⁹. Même si l'ensemble des saints suit à peu près

⁶² Thomas de CELANO, *La Légende dite des trois compagnons, les Legenda major et Legenda minor* de saint BONAVENTURE ; *Opera sancti patris nostri Seraphici Francisci*, éd. du père de la Haye, Paris, Charles Rouillard, 1641 ; Luca WADDING, *Annales Minorum*, Rome, 1731 et suiv., 18 vol. Sur les sources, cf. *Saint François d'Assise. Documents, écrits et premières biographies* (éd. Théophile Desbonnets et Damien Vorreux), Paris, Ed. franciscaines, 2002.

⁶³ *Der heilige Franziskus von Assisi, ein Troubadour*, Strasbourg, 1826 ; *Histoire de saint François d'Assise (1182-1226)*, Paris, Debécourt, 1841, CXLIII-XXXII-352 p. (4^e édition en 1855).

⁶⁴ Frédéric Ozanam devait être associé à la fin de sa vie aux mérites de la famille franciscaine pour ses *Poètes*. Remerciant le général des frères mineurs, il se réjouit de « la sainte ardeur qui déjà s'éveille, en France, pour y restaurer votre ordre » (lettre au père Venanzio da Celano, Antignano, 11 juillet 1853, *Lettres*, t. IV, n° 1323, p. 670). Sur ce renouveau capucin puis franciscain, cf. I. d'AULON, *Histoire des Frères mineurs capucins de l'ancienne province de France (1829-1856)*, Rome, Couvent de Saint-Laurent de Brindes, 1905, 2 vol. ; P. MORACCHINI, « Le retour des Franciscains en France. Premières tentatives (1816-1839) », dans G. BEDOUELLE (dir.), *Lacordaire, son pays, ses amis et la liberté des ordres religieux*, Paris, Cerf, 1991, p. 217-235 ; Cl. SAVART, « Essai de description du Tiers-Ordre franciscain en France dans la 2^e moitié du XIX^e siècle », *Mouvements franciscains et Société française, XII^e-XX^e s.*, actes publiés dans la *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 1984 (t. 70), p. 167-180.

⁶⁵ *Histoire de S. François d'Assise...*, Lille, L. Lefort, 1842, 286 p. Vicaire général de La Rochelle, Pierre-Augustin PETIT est un biographe prolifique (Augustin, Monique, Jean Eudes, Bérulle, Grignon de Monfort...), qui commet également de nombreux ouvrages édifiants (*Marie, ou la Vertueuse ouvrière* ; *Joseph, ou le Vertueux ouvrier* ; *Gabriel, ou le Bon prêtre...*) ou de piété (*Trésor du jeune communiant* ; *Conseils à une âme pieuse dans un monde difficile...*). Il publie le plus souvent chez Lefort. C'est un des polygraphes qui a retenu l'attention de Cl. SAVART, *Les Catholiques en France au XIX^e siècle. Le témoignage du livre religieux*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 669.

⁶⁶ *Fioretti ou petites fleurs de Saint François d'Assise, chronique du moyen âge traduite de l'italien pour la première fois*, Paris, Sagnier et Bray, 1847 (2^e éd. 1854).

⁶⁷ On a vu quelle est la part d'Amélie dans ce travail. Cf. la lettre citée à Th. Foisset sur la genèse des *Poètes franciscains* et le récit de la rencontre entre l'abbé Riche et F. Ozanam dans A. Riche, *Fioretti...*, op. cit., p. XXIII.

⁶⁸ Lettre à ses frères, citée en annexe.

⁶⁹ B. FOUCAUT, *Le Renouveau...*, op. cit., p. 99.

la même courbe, on peut légitimement parler de « découverte » de François sous la monarchie de Juillet. L'essentiel toutefois, témoin les biographies du saint et ses représentations picturales, reste encore à venir⁷⁰.

On ne saurait épuiser ici le regard de Frédéric Ozanam sur François d'Assise. Au-delà de l'intérêt pour l'histoire et la littérature italiennes qui sont l'objet de la mission scientifique qu'il obtient du ministre de l'Instruction publique en 1846, il nous semble que le « Pauvre » est une des figures essentielles qui retient l'attention du catholique social⁷¹. Toutefois, le portrait de François relevant la Pauvreté aux yeux de ses contemporains est autant objet d'histoire que projection du XIX^e siècle sur le Moyen Age :

« En même temps que le pénitent d'Assise, dans la contemplation de la croix, apprenait à aimer Dieu, il commençait à aimer aussi l'humanité, l'humanité crucifiée, dénuée, souffrante ; et c'est pourquoi il se sentait poussé vers les lépreux, vers les misérables, vers ceux que tout le monde repousse. Dès lors il n'eut plus de paix jusqu'au jour où, en présence de son évêque, il se dépouilla publiquement des habits de sa condition pour prendre un manteau de mendiant. [...] en se faisant pauvre, en fondant un Ordre nouveau de pauvres comme lui, il honorait la pauvreté, c'est-à-dire la plus méprisée et la plus générale des conditions humaines. Il montrait qu'on peut y trouver la paix, la dignité, le bonheur. Il calmait ainsi les ressentiments des classes indigentes, il les réconciliait avec les riches, qu'elles apprenaient à ne plus envier. Il apaisait cette vieille guerre de ceux qui ne possèdent pas contre ceux qui possèdent, et raffermissait les liens déjà relâchés de la société chrétienne⁷². »

Cette angoisse de la lutte des classes est une constante de la pensée d'Ozanam depuis qu'il a pris conscience de la « question sociale ». La révolte des canuts lyonnais (1831) et l'épidémie de choléra à Paris (1832), les soirées chez Montalembert et la découverte personnelle des pauvres par la fondation à Paris des conférences de Saint-Vincent-de-Paul (1833) sont déterminantes. Dès sa fameuse lettre à Janmot, il écrivait des lignes semblables à celles que nous venons de citer :

⁷⁰ B. FOUART, « Saint François d'Assise et l'art français du XIX^e siècle », *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 1984 (t. 70), p. 157-166. Si nous avons suivi la méthode de Christian Amalvi, la comparaison n'est malheureusement pas possible avec son échantillon qui ne concerne que des figures françaises, « L'exemple des grands hommes de l'histoire de France à l'école et au foyer (1814-1914) », dans P. CABANEL (dir.), *Religion et culture dans les sociétés et dans les Etats européens de 1800 à 1914*, Paris, Ed. Jacques Marseille, 2001, p. 374-394.

⁷¹ Sur sa mission en Italie, cf. G. CHOLVY, *Frédéric Ozanam...*, *op. cit.*, p. 564-574. Nous ne cherchons pas ici à juger de ses résultats scientifiques. Edouard Jordan en avait, dès 1933, souligné les limites. Cf. « L'Historien », dans *Ozanam, livre du centenaire*, Paris, Beauchesne, 1913, p. 153-258.

⁷² *Les Poètes franciscains...*, *op. cit.*, p. 61-62.

« Hélas, si, au Moyen Age, la Société malade ne put être guérie que par l'immense effusion d'amour qui se fit surtout par S. François d'Assise [...], combien ne faudrait-il pas à présent de charité, de dévouement, de patience pour guérir les souffrances de ces pauvres peuples, plus indigens encore que jamais, parce qu'ils ont refusé la nourriture de l'âme en même tems que le pain du corps venait à leur manquer ? La question qui divise les hommes de nos jours n'est plus une question de formes politiques, c'est une question sociale, c'est de savoir qui l'emportera de l'Esprit d'Egoïsme ou de l'Esprit de Sacrifice ; si la société ne sera qu'une grande exploitation au profit des plus forts ou une consécration de chacun pour le bien de tous et surtout pour la protection des faibles ⁷³. »

Le ton est le même, en 1836 comme en 1852, avant comme après la révolution de 1848. La Société de Saint-Vincent-de-Paul doit jouer au XIX^e siècle le rôle qui fut celui de saint François au XIII^e : se « précipiter, sinon pour empêcher, au moins pour amortir le choc » entre les hommes « qui ont trop et qui veulent avoir encore » et ceux « qui n'ont rien et qui veulent prendre si on ne leur donne pas »⁷⁴. Bien que François d'Assise ne soit pas à l'origine de la réflexion sociale d'Ozanam, il est certain qu'il la confirme. Dans une note inédite reproduite en annexe, on retrouve, telles quelles, plusieurs phrases qui devaient être insérées dans l'article qu'il consacre à l'aumône le 24 décembre 1848 dans l'*Ere nouvelle*. Ce petit bout de papier, d'une écriture serrée, porte la trace du voyage d'Assise. Mendicité et aumône sont universelles ; les savants eux-mêmes ne mendient-ils pas des lumières ? C'est ce que ne cessa de faire le professeur en Sorbonne en Italie⁷⁵. Les références aux saints franciscains (saint François, saint Bonaventure, saint Antoine⁷⁶) sont constantes ; elles illustrent la fonction historique de l'ordre séraphique : honorer la pauvreté, sanctifier l'aumône. Réponse aux critiques sur sa gauche qui accusent « la société chrétienne d'avoir inventé la charité pour dispenser de la justice », le texte d'Ozanam répond aussi sur sa droite aux « gens de bien » qui voient dans l'aumône un « encouragement à l'oisiveté ». Ici encore, les services rendus au genre humain par les ordres mendiants lui servent d'argument.

⁷³ Lettre citée (*Lettres*, t. I, p. 244).

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ En voici un exemple cocasse, à Narni en avril 1847, où Ozanam se rend à la cathédrale : « C'est là que repose S. Juvénal évêque et martyr. Si les hymnes en l'honneur de S. Juvénal copiés dans le Ms du Vatican sont en usage dans le diocèse de Narni ? Recherche inutile dans le bréviaire de MM. les chanoines. Pas le moindre clerc. Visite à M. le Curé. M. le Curé à la fenêtre, conversation archéologique du 2d étage à la rue : décidément mes hymnes sont inédits. », *Notes de voyages en Italie* (1847), p. 28.

⁷⁶ Sur la route de Venise, les époux Ozanam passent par Padoue le 11 mai 1847.

La pensée de Frédéric Ozanam est marquée par une grande unité. Romantique, il redécouvre le Moyen Age et y puise les pièces majeures de son apologétique. Assise illustre par les arts le génie civilisateur du christianisme. Catholique, il met à contribution saint François dans les combats de son temps⁷⁷. Les confrères de Saint-Vincent-de-Paul, et bientôt les tertiaires renaissants de l'ordre franciscain, sont les nouveaux époux de dame Pauvreté.

Annexes : récits d'Assise

L'Assise de Dante et Giotto (1836)

Lettre de Frédéric Ozanam à Louis Janmot, Lyon, 13 novembre 1836.

« Mon cher ami,

[...] Je pense donc qu'au moment où te parviendront ces lignes, tu seras encore sous l'influence durable du beau voyage que tu viens de faire à travers l'Ombrie. C'est bien, si je ne me trompe, une des plus admirables contrées de l'admirable Italie. La majesté des grandes montagnes couronnant de douces et riantes vallées, les climats contraires disposés en amphithéâtre pour donner place à toutes les richesses de la végétation, depuis le pin et le chêne jusqu'à l'oranger et l'aloès, les cités assises et suspendues ça et là dans des attitudes superbes, et chaque cité, chaque colline, chaque ruisseau, chaque pierre où le pied se pose, rempli de souvenirs [...] mais, par-dessus tout, doit planer la grande mémoire de S. François. Je ne me rappelle pas bien si c'est à Foligno qu'on montre le rosier sur les épinés duquel il se coucha pendant une nuit entière et qui depuis est resté chargé de fleurs toujours renouvelées. C'est au mont d'Alvernia que les glorieux stigmates s'imprimèrent sur les mains et les pieds. C'est dans ces chemins par lesquels tu as passé qu'il allait conviant les

⁷⁷ Il ne faudrait pas croire que les préoccupations sociales prennent le pas sur les goûts artistiques de Frédéric Ozanam. Jusqu'à ses derniers jours, il se passionne pour Giotto au point de faire quelques extravagances à Florence pour voir des fresques récemment découvertes à Santa Croce : « J'ai pu m'introduire en fraude, grimper sur les échafauds et m'assurer que le peintre restaurateur avait vraiment peu de chose à faire pour rendre la vie à l'œuvre du vieux maître. [suit la description d'une scène où François se dépouille de ses habits devant son père irrité]. On ne peut [...] mieux opposer aux cupidités triviales du monde la pauvreté évangélique dans toute sa puissance et sa grandeur. Je ne sais si je me trompe, mais plus je vais en Italie, plus Giotto grandit en moi ; maintenant je le trouve de la taille de Dante... ». Les deux usages d'Assise demeurent étroitement associés. Lettre à Jean-Jacques Ampère, Pise, 29 mars 1853, *Lettres*, t. IV, n° 1267, p. 568-569.

petits oiseaux du ciel à chanter les gloires du Seigneur, et rachetant du prix de son manteau l'agneau que les bouchers menaient à la tuerie. Mais c'est Assise surtout qui doit être pleine de lui ; Assise et son cloître qui renferma jadis six mille moines, et ses deux églises, symboles des deux vies du saint, l'une terrestre et l'autre, l'autre immortelle et resplendissante, ses deux églises où la bonne et pieuse peinture du Moyen Age s'est développée depuis son berceau jusqu'à la maturité, depuis Cimabue et Giotto jusqu'aux tems de Pérugin et de son disciple ; car il semble que la nature et l'histoire n'eussent pas encore assez fait pour cette contrée bénie et que l'art y ait voulu briller pour l'environner d'une troisième et non moins brillante auréole. L'école ombrienne avec celle qui peignit le *Campo Santo* me paraît bien comme à toi et, sauf les méprises où mon ignorance peut m'entraîner, avoir marché dans la véritable voie qui fut délaissée depuis, à l'époque de la Renaissance. Tu n'auras point franchi les seuils des sanctuaires d'Assise sans lire la magnifique histoire de S. François au XI^e chant du *Paradis* de Dante :

*Fertile costa d'alto monte pende...
Di quella costa là dov'ella frange
Più sua rattezza, nacque al mondo un sole
Come fà questo tal volta di Gange.
Però chi d'esso loca fa parole
Non dica Ascesi, che direbbe corto,
Mà oriente, se proprio dir vuole, etc...*⁷⁸

Dante doit être le commentateur nécessaire de Giotto, son contemporain et son ami. Quels hommes, quels pinceaux, et quelles voix pour célébrer le nom d'un Pauvre, d'un mendiant qui fut tenu pour fou ! C'est que, selon la parole de M. Lacordaire, il était celui-là, il était fou d'amour. Son immense charité embrassait Dieu, l'humanité, la nature et, considérant que Dieu s'était fait pauvre pour habiter la terre, que le plus grand nombre dans l'humanité est pauvre, et que la nature elle-même au milieu de ses magnificences est pauvre, puisqu'elle est sujette à la mort, il aurait voulu être pauvre lui aussi :

⁷⁸ *La Divine comédie*, Paradis, chant XI, v. 45, 49-54 (trad. Lucienne PORTIER, Paris, Cerf, 1987) :

Un côte fertile descend de haute montagne [...]
De cette côte, là où davantage elle rompt
Sa raideur, naquit au monde un soleil
Comme fait celui-ci parfois du Gange.
Mais qui de ce lieu s'entretient
Ne dise Assise, qui serait dire peu,
Mais Orient s'il veut proprement dire.

le propre de l'amour est de s'assimiler autant qu'il est en soi aux choses aimées. [...] »

Source : *Lettres de Frédéric Ozanam*, t. I : *Lettres de jeunesse (1819-1840)*, Paris, Société de Saint-Vincent-de-Paul, Klincksieck, 1997, lettre n° 137, p. 242-243 (extraits).

Trois genres, trois récits : le pèlerinage d'Assise (26 avril 1847)

Notes manuscrites de voyage.

De Terni à Spolète on traverse un autre embranchement de l'Apennin. Cathédrale de Spolète : mosaïque de la façade, deux chaires extérieures pour prêcher le peuple sur la place. A Spolète comme à Terni comme à Foligno cette inscription sur toutes les portes *Via Pio Nono liberatore* ! De Foligno à Pérouse, bassin riant et fertile entouré de belles montagnes. A moitié chemin, à droite sur une haute colline la cité d'Assise.

Rien ne m'a plus touché que cette [*vieille et sainte ville*] pieuse et charmante ville encore toute pleine des souvenirs de ses saints. Sur la vieille porte est inscrite la bénédiction prononcée par S. François lorsqu'au moment de mourir il [*bénit la ville*] fut prié de bénir sa patrie. Puis comme pour garder la ville de ce côté la belle église de Ste Claire. C'est un édifice du 13^e siècle du style gothique le plus pur. Une façade très simple ornée seulement d'un portail et d'une rosace, des arcs boutans soutiennent l'église des deux côtés, comme les câbles qui amarrent un vaisseau. Un clocher élevé, construit à côté du chevet [*au-dedans le plan à la forme d'une croix*]. Une seule nef en forme de croix. Les arcades et les fenêtres ogivales, pas d'ornemens inutiles. Sous le grand autel repose le corps de Ste Claire. [*Au dessus de*] La voûte qui la couronne est couverte de fresques de Giottino : il y a représenté en 4 compartimens la gloire des Vierges. Dans une chapelle latérale le crucifix qui parla à S. François au commencement de sa conversion. [*Tombeau*]. <Sépulture de la B. Francesca d'Assise, les bonnes religieuses distribuent des roses blanches venues sur son tombeau.> L'église de Ste Claire fut bâtie pour recevoir les religieuses franciscaines après que le Pape eut ordonné qu'elles fussent transférées dans la ville afin de ne plus courir les mêmes périls qu'à S. Damien. – C'est là aussi que fut célébrée la canonisation de S. François. –

A l'autre extrémité de la ville le *Sagro Convento* cloître qui mène à l'église inférieure. On y entre par un portail latéral orné avec beaucoup de grâce et de simplicité. Chapelle souterraine tombeau de S François. Cette chapelle est l'ouvrage du XIX^e siècle, sans aucun mérite architectural, et cependant elle me touche profondément. Ce siècle ci a voulu lui aussi faire quelque chose pour la gloire du Saint : il n'a point

gâté par des restaurations malentendues l'œuvre des siècles précédents ; il ne pouvait rien élever au dessus, il a creusé au dessous, il a cherché à se rapprocher de la sépulture sacrée [*de ce foyer de foi et*], à se réchauffer à ce foyer d'amour. Eglise inférieure : voûte surbaissée, demi-jour qui obscurcit les peintures, mais qui répond à la vie obscure et mortifiée de S. François. Peintures de Simon Memmi dans la chapelle de S. Martin, de Taddeo Gaddi, de Cavallini [(?)] dans les bras de la croix. Le sujet de la crucifixion y est traité à plusieurs reprises avec une touchante prédilection ; toujours autour de Jésus crucifié des groupes d'anges qui pleurent. Voûte au dessus du grand autel 4 sujets traités par Giotto. La Ste obéissance, la Ste pauvreté (ses noces avec S. François), la Sainte chasteté, S. François dans la gloire. Admirable symbolisme : la Vierge dans la tour, le bain sacré, la pénitence. – Enfin l'église supérieure, élancée, lumineuse, [*resplendissante de beaux vitraux*] avec des arcades ogivales d'une élégance parfaite, de beaux vitraux, des stalles en marqueterie. Rien qu'une croix simple, sans chapelles latérales. Sur les murs la vie de S. François attribuée à Giotto, et au dessus des scènes de l'Ancien et du Nouveau testament par Cimabue. Cimabue a aussi peint la voûte et particulièrement les 4 pans de l'église latine qui sont d'une beauté et d'une conservation parfaite. A l'extérieur une façade très nue. Seulement un portail et une [*très belle*] charpente rosace. Ici comme à Sta Chiara, c'est bien le caractère primitif de l'ordre de S. François : c'est pauvre et beau. Dans [*toutes*] ces vieilles peintures il y a une pureté admirable, il y a une humilité parfaite de l'artiste qui ne semble jamais songer à soi, il y a une charité ardente qui donne [*aux tableaux*] à la lumière même je ne sais quoi de chaleureux [*qui y distribue la lumière*]. Il semble que tout ceci ait été peint par des saints ou par des gens bien près de l'être. On reconnaît l'inspiration qui sort du tombeau sacré, [*et*] qui rayonne tout autour, qui [*réfléchit*] jette un jour surnaturel sur tout ce qui l'approche. Je commence à comprendre que ce Saint populaire qui ne vécut que pour les pauvres, qui prêcha dans leur langue, fut véritablement le père de toute la peinture, comme de toute l'éloquence, comme de toute la poésie italiennes. –

Hors de la ville et [*un peu au dessous*] à peu près à mi-coteau, l'église de S. Damien, à la reconstruction de laquelle S. François travailla de ses mains, et dans laquelle plus tard il installa Ste Claire. C'est là que cette Vierge héroïque arrêta les bandes sarrasines de Frédéric Barberousse en sortant au devant d'elles avec le S. Sacrement dans les mains. On voit encore le ciboire qu'elle portait. On voit aussi le chœur étroit et bas, les bancs [*et les pupitres*] grossiers où les pauvres compagnes de Ste Claire chantaient les louanges de Dieu. – <L'église neuve au centre de la ville au lieu où s'élevait la maison du père de S. François. On y voit l'emplacement de l'écurie où il naquit, la prison où son père l'enferma. Mais ici rien d'antique. L'église est vraiment trop neuve.>

<Eglise de Ste Marie (?) sur les ruines d'un temple de Minerve. S. François [*passait devant cette*] encore jeune et séculier passait devant cette église quand un fou se précipita au devant de lui et étendit ses vêtements sous les pieds du futur serviteur de Dieu.> – Du haut des terrasses de Ste Claire et du *Sagro convento* on domine le [*plaine*] bassin de l'Ombrie et ses admirables campagnes illustrées par tant de miracles. C'est là que fut célébré le fameux chapitre des cabanes de feuillages où 11 ans après la fondation de l'ordre 5000 religieux se trouvèrent réunis. Ces beaux lieux n'ont pas changé, tous les souvenirs y sont vivans, et l'on ne s'étonnerait pas d'y voir recommencer les mêmes prodiges. Au pied de la montagne l'église de Ste Marie des Anges malheureusement refaite sur les plans de Vignole ; au dedans le petit sanctuaire de la portioncule peint par Overbeck. Dans le monastère on voit le lieu où S. François avait coutume de prier, celui où il mourut, celui où il se précipita dans les ronces, remplacées maintenant par de belles roses sans épines. – Non jamais pèlerinage ne fut plus doux. Nous étions pénétrés d'un sentiment qui ressemblait à la joie mais plus calme et plus durable. Les paroles ne nous venaient qu'avec des larmes. Il nous semblait que le ciel était plus beau, les hommes meilleurs, et que volontiers nous aurions dressé là [*cette*] notre tente pour le peu de jours qu'il nous reste avant de la replier.

Source : BnF, département des manuscrits, fonds Ozanam, boîte 15. Notes de voyage prises sur des feuillets volants conservés dans un petit portefeuille à soufflets en cuir noir. Le récit paginé 28-29 continue aux pages 49-50. L'orthographe originale est conservée (arcs *boutans* par ex.). Entre crochets [...] : les mots raturés par F. Ozanam sur l'original. Entre <...> : les passages absents de l'édition des *Œuvres complètes de A.-F. Ozanam*, t. XI : *Lettres*, Paris, Jacques Lecoffre et C^{ie}, libraires-éditeurs, 1865, p. 152-156.

Lettre de Frédéric Ozanam à Alphonse et Charles Ozanam, Florence, 29 avril 1847.

« Mes bons frères,

[...] Aussi avons-nous fait bon voyage, et en six jours nous sommes arrivés à Florence, en visitant la cascade de Terni et la ville d'Assise. Je crois qu'il n'y a pas de sanctuaire, même à Rome, où j'aie éprouvé des impressions plus douces qu'en entendant la messe au tombeau de saint François, en parcourant ces trois églises qui le couvrent et dans lesquelles le génie du XIII^e siècle a épuisé tout ce qu'il pouvait concevoir de beau et de touchant. Nous avons aussi vu tous les lieux consacrés par le souvenir de saint François et de sainte Claire, la maison où saint François naquit, le lieu de sa conversion, celui où il fut enfermé par son père, le jardin

d'épines où il se précipita et qui produit depuis 600 ans de belles roses blanches, le lieu où il mourut, la Portioncule, l'église de Saint-Damien sur la porte de laquelle sainte Claire arrêta une horde de Sarrasins en leur présentant le saint sacrement. Nous éprouvions, Amélie et moi, une consolation infinie à nous rappeler ainsi sur les lieux mêmes tout ce que nous avions lu dans le charmant livre des *Fioretti*, à admirer ces peintures des vieux maîtres toutes pleines de foi et de pureté, à prier, pour nous et pour les nôtres, des saints si bons et si puissants. Nous avons tâché de vous rapporter quelque souvenir d'Assise, quelques feuilles des rosiers miraculeux, un peu de poussière de la tombe sacrée, quelques images bien grossières mais qu'on distribue aux pauvres pèlerins italiens et qui font faire des prières plus ferventes que les plus beaux tableaux de nos expositions. J'apporte aussi à Charles une petite pétrification de la cascade de Terni : elle n'a rien de merveilleux mais elle est authentique puisque je l'ai ramassée de ma blanche main. [...] »

Source : *Lettres de Frédéric Ozanam*, t. III : *L'engagement (1845-1849)*, Paris, CELSE, 1971, lettre n° 731, p. 286 (extrait).

Les Poètes franciscains en Italie au treizième siècle, avec un choix des petites fleurs de Saint François traduites de l'italien, Paris, Jacques Lecoffre et C^{ie}, libraires, 1852, 440 p., préface p. 5-6.

« Mon pèlerinage a des stations marquées au tombeau d'Assise, à Saint-Antoine de Padoue, à Sainte-Croix de Florence. C'est vers Florence que se tournent les préférences de l'art naissant, et c'est là que je trouve la belle légende des *Fioretti di san Francesco*, qu'on peut regarder comme une petite épopée résumant les traditions héroïques de l'ordre de Saint-François, ou plutôt comme un reliquaire dont les émaux représentent avec naïveté les miracles du saint et les figures de ses compagnons. [...]. Plusieurs s'étonneront de tant d'admiration pour un mysticisme dont notre siècle ne comprend plus le langage, de tant de complaisance pour des traditions qui ne sont pas de foi. [...]. Si je ne puis toucher sans émotion à cette poésie des vieux âges [*Si je ne puis toucher à cette poésie sans respect et sans amour*], c'est que j'ai vécu tout un jour le contemporain des événements et des hommes qui l'inspirèrent. J'ai passé un jour trop court pour moi dans la vieille cité d'Assise. J'y ai trouvé la mémoire du saint aussi présente que s'il venait de mourir hier, et de laisser à sa patrie la bénédiction qu'on lit encore sur la porte de la ville. On m'a montré le lieu de sa naissance, et la chapelle où son cœur disputé se rendit à Dieu. On m'a fait voir le buisson d'épines qui se couvrit de roses quand François s'y précipita dans l'ardeur de sa pénitence. J'y ai reconnu l'image de cette langue italienne encore tout inculte et tout épineuse, qui n'eut besoin que d'être touchée par

l'ascétisme catholique pour germer et fleurir. Enfin, je me suis agenouillé au saint tombeau, sous cette voûte d'azur étoilée d'or qui le couronne, et qui fut le premier ciel où la peinture renaissante essaya son vol. C'est là qu'acheva de se préciser la pensée de ce petit livre. Tout mon dessein se déroulait dans les réflexions suivantes qui m'accompagnaient au sortir d'Assise, à mesure que je voyais fuir les blanches murailles du Sagro-Convento, la ville qui dort sous sa garde, et le coteau qu'elle domine, doré des derniers rayons du soleil. »

Source : BnF, fonds Ozanam, boîte 18. Epreuves de l'édition originale des *Poètes franciscains*. Entre crochets [...] : texte corrigé sur épreuves par F. Ozanam.

La Pauvreté honorée

« Nous savons que cette pauvreté honorée donnée en spectacle au Moyen âge par S. François et ses disciples n'a pas eu les louanges des modernes. On accuse l'Eglise d'avoir réhabilité non la pauvreté même, mais la mendicité, mais l'aumône qui humilie le pauvre, qui l'oblige et le constitue redevable. On reproche à la société chrétienne d'avoir inventé la charité pour dispenser de la justice. Mais pour nous la mendicité, l'aumône sont les deux conditions inévitables de la destinée humaine. D'un côté tout l'art de la providence est d'obliger l'homme à l'homme et les générations aux générations par un enchaînement de bienfaits dont on ne s'acquitte pas. Nous ne connaissons pas d'homme si libre qui ne doive rien à personne, à son père, à son pays. Nous ne voyons pas de classe si bien partagée qui ne vive dans la dépendance des autres, qui ne soit pauvre ou des biens de la terre, ou des biens de l'intelligence, qui ne les mendie, sollicitent. Quel savant ne s'est assis aux pieds d'autres plus savans et ne leur a mendié des lumières. Les heureux mendient des plaisirs, et ceux qui viennent pleurer auprès de vous mendient une de vos larmes. Au milieu de cette mendicité universelle du genre humain S. François et les siens se firent mendiants comme lui, pour le servir, car les malheureux ne se laisse [*sic*] volontiers servir que par leurs pareils. D'un autre côté l'aumône qu'ils demandent, celle que le christianisme prêche et suit, n'est point l'encouragement de l'oisiveté. L'aumône est la redistribution des services [*qui ne se paient pas*] qui n'ont pas de salaire. Les grands services sociaux, ceux dont une nation ne se passe jamais ne peuvent s'acheter ni se vendre ni se tarifer à prix d'argent. La société paie la denrée du marchand, mais elle ne paie ni [*la prière*] les sacrifices du prêtre, ni la justice du juge ni le sang du soldat. Elle leur donne le pain d'aujourd'hui pour que demain ils recommencent à sacrifier, à juger, à combattre. Elle leur donne le pain seulement, et encore d'une main parcimonieuse, précisément parce qu'elle les honore et pour qu'il soit manifeste qu'elle n'a pas prétendu les payer. Voilà pour quoi [*sic*] les

grands ordres religieux du moyen âge les plus savans les plus actifs firent profession de recevoir l'aumône. Ils la firent à jamais respectable et sainte, et qui pourra dire que la société humilie le pauvre quand elle rétribue ses prières du même prix que la science de S. Bonaventure [*ou de S. Thomas*] ou que la parole de S. Antoine de Padoue. »

Source : BnF, fonds Ozanam, boîte 18. Note inédite sur feuillet volant, non folioté, s.d. [1847-1848].

Travaux

et

recherches en cours

Bonaventure et Thomas d'Aquin

Projet d'une étude conjointe de leur commentaire du Troisième livre des Sentences. Herméneutique du sujet éthique et archéologie de la vie spirituelle

Gilles Berceville et Marc Ozilou

Notre projet a pour but de présenter la doctrine morale, spirituelle et mystique des deux plus grands intellectuels du XIII^e siècle, le docteur franciscain saint Bonaventure (1217-1274) et le docteur dominicain saint Thomas d'Aquin (1224-1274), à travers leur commentaire respectif des distinctions que Pierre Lombard consacre dans le *Troisième livre des Sentences* à l'éthique et à la mystique, à savoir les distinctions 23 à 40. Ce travail aboutira à la traduction complète de ces distinctions chez ces deux commentateurs ainsi que du texte commenté du Lombard. Conforme aux normes de toute édition critique, cette traduction sera accompagnée d'une introduction historique, littéraire et doctrinale, ainsi que de notes et de différents index.

Quant à la réalisation de ce travail, s'il convient d'en attendre toute la rigueur scientifique nécessaire, elle veut aussi se distinguer par la méthode employée. En effet, il ne s'agit pas seulement de faire preuve d'érudition ou de connaissances positives, car ceci, bien que nécessaire, reste un premier pas. Il s'agit de rejoindre les maîtres médiévaux dans l'élaboration même de leur œuvre, c'est-à-dire de comprendre leur doctrine à partir du travail de rédaction de leur commentaire. Ce qui nous offre la possibilité de pouvoir les distinguer au moment même où, soumis dans la rédaction d'un même commentaire aux normes et obligations universitaires de leur époque, ils sont plus proches que jamais. Le commentaire nous offre en effet une mesure commune ou une unité de mesure qui nous permet de les mesurer, non pas l'un à l'autre – nous nous expliquerons plus loin sur ce point – mais de les comprendre l'un et l'autre, en fonction de la manière dont chacun a voulu se rapporter au texte commenté – manière dont peut se saisir l'herméneutique (P. Ricœur) et s'est, ce faisant, défini comme sujet – sujet dont peut se saisir la méthode archéologique (M. Foucault). De fait, puisque dans l'élaboration du commentaire nous trouvons le sujet du commentaire – appelons-le « le sujet rhétorique », c'est-à-dire, au-delà du simple auteur de la formulation, la manière concurrente et coextensive dont l'auteur se rapporte à l'œuvre à commenter, nous sommes dès lors en mesure de définir conjointement « le sujet éthique ». Non seulement évidemment à partir des doctrines concernées ou encore de la simple déontologie des maîtres médiévaux, mais, *a fortiori* de droit, à partir du sujet rhétorique qui, lorsque le maître se fait le sujet d'une proposition éthique, se trouve être nécessairement à la racine du sujet éthique.

Notre méthode permet donc de rapprocher deux auteurs de manière à les distinguer comme sujet d'une œuvre à commenter produite par un tiers, et ce faisant de pouvoir les distinguer dans leur doctrine, non pas à partir de notre point de vue de médiéviste du XXI^e siècle, mais bien à partir de leur point de vue respectif. Nous verrons ainsi que, si leurs propositions semblent se contredire, ils n'en sont pas moins, comme sujet, rhétoriquement d'accord, et donc finalement éthiquement. Ou bien, inversement, leurs propositions peuvent paraître tout à fait semblables, l'une ayant inspirée l'autre par exemple, il n'en demeure pas moins vrai que leur position différente en tant que sujet rhétorique implique une divergence éthique, qu'il faut alors apprendre à mesurer. Ajoutons, enfin, que cette méthode demande un double complément : d'une part, remonter jusqu'à la constitution même de l'œuvre commentée, c'est-à-dire aux *Sentences* de Pierre Lombard, puisque c'est avec elle que s'offre la position de sujet que tout commentateur peut occuper ; d'autre part, tout en tenant compte de la réception ou de la postérité de ces deux maîtres mendiants, il convient également de pouvoir évaluer nos positions de médiévistes – notre rapport archéologique au Moyen Age, notre rapport herméneutique au commentaire sententiaire – dans notre propre présentation de Bonaventure et de Thomas d'Aquin.

La présentation qui va suivre veut rendre compte de l'ensemble des éléments formels qui viennent d'être mentionnés et qui structurent notre projet de manière à les articuler non seulement aux matériaux historiques et *corpus* littéraires que nous allons travailler, mais également à l'ouvrage que nous allons produire. Selon cet axe historique majeur qui va de Pierre Lombard à Thomas d'Aquin en passant par Bonaventure, complété par un ordre secondaire qui concerne la postérité franciscaine et la réception de Thomas, nous intégrerons successivement tous les éléments de notre problématique, celle de lecteur, de traducteur et d'interprète.

Les *Sentences* de Pierre Lombard

Nous comprenons l'articulation des XII^e et XIII^e siècles comme un passage progressif, mais résolument assumé par les théologiens comme un passage de la rédaction des *Commentaires des Sentences* à la rédaction des *Sommes*. Si le commentaire de Bonaventure représente le commentaire en sa perfection et son apogée, comme le couronnement du XII^e siècle théologique par le XIII^e, avec Thomas nous assistons au contraire au dépassement de cette forme littéraire, voire à l'abandon de cette façon de penser, au profit d'une nouvelle forme qui trouve son sommet dans la *Somme théologique*.

L'entreprise théologique des Sentences

La théologie des sentences, qui est en question avec les *Quatre livres des Sentences* de Pierre Lombard, résulte d'une longue évolution de la théologie que nous allons résumer brièvement pour comprendre les problèmes auxquels la constitution de cette théologie dut faire face pour répondre aux enjeux de son temps. La théologie chrétienne se définit dans un rapport plus ou moins immédiat à la sainte Ecriture. Il existe ainsi de nombreux commentaires bibliques, dont les plus fameux ont été légués par ceux qu'on appelle les Pères de l'Eglise. Ces commentaires comme ces traités accompagnèrent les générations chrétiennes jusqu'au XII^e siècle qui nous intéresse avec les *Sentences* de Pierre Lombard. Résultante de la théologie canoniale, à savoir celle que pratiquent et enseignent les chanoines rassemblés dans les villes autour de l'évêque, la théologie des sentences, ouverte sur la cité et l'ensemble des savoirs qui travaillent la société des hommes, se veut et se pense comme encyclopédique. Elle peut sur ce point se réclamer du *De doctrina christiana* de saint Augustin qui, tout en plaçant la foi au centre de tout savoir, en appelle à une plus grande connaissance de la nature en vue d'une meilleure compréhension de l'Ecriture. Ce que cette théologie va entendre comme une articulation générale de la culture à la révélation, et user à cette fin de tous les savoirs qui étaient à sa disposition. Ce qui au XIII^e siècle débouchera sur le programme scolastique d'unification de tous les savoirs sous la théologie. Le problème à résoudre pour cette théologie sera celui de l'interface entre le sens spirituel de l'Ecriture et son sens littéral.

La composition des recueils

Pour les théologiens du XII^e siècle, l'intelligence spirituelle de l'Ecriture se trouve chez les Pères de l'Eglise. C'est de ce retour aux sources patristiques que va naître un nouveau genre littéraire : le recueil de *Sentences*. Il s'agit d'un ouvrage qui présente une synthèse systématique de la doctrine chrétienne sur la base des enseignements et des affirmations (*sententiae*) des Pères de l'Eglise. On pouvait rassembler ces sentences en fonction de divers objectifs : soit on rassemble un ensemble de citations d'un même auteur, il s'agit de morceaux choisis ; soit on rassemble des citations groupées selon l'ordre des Ecritures (*glossae*) : tantôt c'est un auteur qu'on pille méthodiquement, tantôt on en rassemble plusieurs (*catena*) qui suivent l'ordre de l'Ecriture, ou bien l'ordre des évangiles de l'année liturgique ; soit on rassemble les sentences en fonction de la construction d'un savoir doctrinal, ce qui est l'œuvre proprement dite du théologien. Les *Sentences* de Pierre Lombard appartiennent à ce dernier genre. Or, en effectuant ce travail, les auteurs ont rencontré un obstacle imprévu : la contradiction entre certaines sentences. Il ne s'agissait pas de textes hérétiques, condamnés par les conciles, mais bien de textes fondateurs de

la doctrine catholique, puisqu'ils provenaient des écrits des Pères de l'Eglise. Comment le maître devait-il se positionner face à la multitude de ces sentences ? Comment justifier les choix établis entre les sentences des Pères ?

Les Quatre livres des Sentences

Rédigées en 1155-1157, les *Sentences* de Pierre Lombard vont devenir peu à peu le manuel de théologie du monde médiéval occidental. En 1215, le concile de Latran IV approuve les *Sentences* de Pierre Lombard comme manuel de théologie, et recommande son utilisation dans les universités naissantes. De fait, si l'instauration de la *licentia docendi* remonte aux années 1160 (Alexandre III) et surtout au concile de Latran III (1179), la réalisation du commentaire des *Sentences* confère, elle, de droit le titre de maître en théologie. Pierre Lombard y présente, à travers quatre livres, « toute la matière d'un exposé très complet de la doctrine chrétienne ». Le livre I présente la doctrine trinitaire ; le livre II présente un enseignement qui concerne la création, la grâce et le péché ; le livre III expose la christologie, et ce qui concerne les vertus et les commandements ; le livre IV expose la théologie des sacrements et des fins dernières. Cette doctrine a pour fondement la théologie augustinienne autour de laquelle sont rassemblés l'enseignement patristique (Ambroise, Jérôme, Hilaire, Grégoire, etc.), et celui des maîtres (Hugues de Saint-Victor, Pierre Abélard, Gilbert de Poitiers, etc.) ; la théologie orientale y est représentée, pour l'essentiel, par le *De fide orthodoxa* de Jean Damascène.

Le commentaire des Sentences

Le travail universitaire

Les *Quatre livres des Sentences* sont introduits à l'Université par Alexandre de Halès (1186-1245) – futur maître de Bonaventure – qui, le premier, en rédige un commentaire (1223-1227). Il faut noter que, si la division en quatre livres et en chapitres vient bien de Pierre Lombard, la division en distinctions ne vient pas de l'auteur des *Sentences*. Les distinctions viennent, semble-t-il, d'Alexandre de Halès qui les introduit dans son enseignement. A quoi peuvent-elles correspondre ? Il s'agit, de fait, pour tout commentateur, d'articuler son exposition du texte de Pierre Lombard en fonction de principes d'interprétation et de compréhension qui lui sont propres. On peut remarquer en effet que, même si cette division est entérinée par l'ensemble des maîtres, les éléments, qui sont recouverts par une division de ce genre, peuvent varier d'un maître à l'autre. Cette variation indique donc qu'une distinction est faite pour

marquer une unité d'exposition. Autrement dit, il s'agit de distinguer pour unir. Il s'agit pour l'auteur de découper le texte à commenter et d'articuler les unes aux autres les divisions retenues, afin de pouvoir donner une nouvelle unité, c'est-à-dire l'unité du commentaire, qui correspond à ses principes herméneutiques et à ses propres thèses. D'un auteur à l'autre, ces thèses ne divergent pas seulement entre elles sur des points particuliers de doctrine, mais elles diffèrent finalement sur la conception même d'une vue d'ensemble de la vie et de la pratique chrétienne. De fait, la simple division par chapitre, qui était une simple commodité pour Pierre Lombard, est définitivement supplantée par les distinctions des commentaires. De plus, suite à la première mise en forme d'Alexandre de Halès, les maîtres vont ajouter de nouveaux éléments. Les commentaires vont s'enrichir de parties, d'articles, de questions avec leurs arguments et leurs réponses, et de points douteux avec leurs éclaircissements. Chaque distinction se trouve désormais introduite par une analyse textuelle qui la rattache à la fois au développement du texte de Pierre Lombard et aux catégories générales de la théologie chrétienne. Le commentateur peut ainsi, tout en suivant l'exposé des *Sentences*, articuler les catégories théologiques, afin d'introduire sa propre problématique.

Arguments et questions

Commenter les *Sentences* veut dire questionner les *Sentences* du Lombard. Il ne s'agit pas de développer le texte commenté, mais d'en assurer les fondements. Autrement dit, il s'agit de déterminer quel est le sujet susceptible de soutenir les positions adoptées par le Maître des Sentences. D'où l'importance capitale de la question et de son statut au sein du commentaire. La structure d'une question est généralement celle-ci. Pour répondre à la question posée, l'auteur présente tout d'abord les arguments qui paraissent favorables ou défavorables à une réponse positive. A ce niveau, l'opinion de l'auteur importe peu. Les arguments favorables comme les arguments défavorables regroupent deux catégories. La première catégorie d'arguments cite un auteur (l'Écriture, un père de l'Église, un philosophe, un maître, etc.). Ce que les médiévaux appellent une *auctoritas*. La deuxième catégorie développe une argumentation rationnelle à partir des diverses topiques. Mais tous les arguments peuvent prendre une forme syllogistique. A cette double argumentation succède la réponse de l'auteur. Celui-ci répond en fonction des arguments favorables à la thèse qu'il défend. Sa réponse, associée à l'ensemble des autres réponses, constitue la trame du commentaire, puisque telle réponse entraîne la formulation de la question qui suit. C'est également cette réponse qui assume sa problématique générale, et qui en fait un maître. Mais l'auteur peut juger chacune des deux argumentations en présence incapable de répondre véritablement à

la question posée. Ou bien, inversement, il peut juger que chacune, selon son point de vue, présente un aspect de la vérité. Suite à sa réponse, l'auteur doit répondre aux arguments de la partie opposée. Sa tâche n'est pas toutefois de les contredire. Certains, certes, doivent être réfutés, lorsqu'ils comportent des erreurs manifestes. Mais, tout argument, qui comporte un élément pouvant entrer dans la réponse de l'auteur, doit également être mis en valeur ; ou bien, au contraire, il s'agit pour le commentateur de dissocier l'élément erroné d'un argument dont il a pourtant retenu la conclusion. Par conséquent, la réponse doit non seulement rendre compte de l'étendue de la question posée, mais elle doit, en définitive, être capable de fonder les arguments avancés eux-mêmes. Ce faisant, le commentaire permet à l'auteur de développer sa problématique et d'établir ses thèses en renouvelant les traditions (philosophique et théologique) sur lesquelles, par ailleurs, il se fonde.

Problématique générale du commentaire des Sentences

Comme nous venons de le voir, l'articulation de base du commentaire est la question. C'est sur elle, en effet, que repose aussi bien l'ultime division structurante sur laquelle repose toute son architecture, que l'élément moteur qui en assure le développement et justifie son plan d'exposition. Autrement dit, la question est ce qui assure le commentaire dans ses dimensions aussi bien verticales qu'horizontales. Toutefois, la cellule vivante en est l'argument lui-même qui, certes doit subir l'épreuve de la confrontation avec d'autres arguments ainsi que le propose la question, mais pour toujours mieux réapparaître, quitte à être renouvelé dans sa formulation. D'où la dénomination de cette théologie comme une théologie des sentences. Par conséquent, selon nous, la problématique générale de tout commentaire des *Sentences*, quelle que soit par ailleurs la variété des contenus ou la diversité des opinions, est celle de l'articulation des arguments et de la question. Ce sont précisément ces arguments que les médiévaux appellent des sentences.

La théologie des sentences

Pour cette théologie des sentences, le débat théologique porte sur le rapport de la *sententia* (l'énoncé du maître) au *sensus* (l'énoncé de l'Écriture), c'est-à-dire entre la signification de l'Écriture et l'expression qu'un maître peut en donner. Bonaventure présente ainsi Pierre Lombard comme « *Magister, qui sententias suas ponit et Patrum sententiis confirmat* », *Proemii*, q.4 resp. Chez les Pères, on trouve deux niveaux d'explication : la simple compréhension de ce qui est écrit, à savoir la lettre du texte, et l'interprétation de ce qui a été compris, le sens du texte. La lettre avait ainsi une signification (*sensus*), mais elle demandait aussi un sens (*sententia*). Mais dans une construction doctrinale, l'ordre ne

peut plus être celui de la signification historique, ou littérale, des livres de la sainte Ecriture, mais celui qui naît du sens du texte, c'est-à-dire celui qui va naître de l'ensemble des sentences qu'on tire du texte sacré. Le travail des théologiens consistera donc à l'établissement de cet ordre nouveau au moyen de la collection des sentences. Or, la sentence a une double exigence : en tant que commentaire, elle doit rendre compte du texte sacré, dont la vérité est incontestable ; en tant qu'énoncé, elle doit obéir aux règles de la dialectique, pour être validée par tous. C'est ce programme que la théologie des sentences voudra conduire à son achèvement. Pour cette théologie existe un double niveau, le niveau du *sensus* et le niveau de la *sententia* : le niveau du *sensus* est celui de l'Ecriture, laquelle n'entre pas en discussion, puisque l'expression du maître n'a pas à entrer en concurrence avec la signification de l'Ecriture. Aucun maître, en effet, ne peut imaginer pouvoir dire mieux ce que dit l'Ecriture. Il s'efforce, au contraire, tant bien que mal, de dire ce qu'il en a compris. Le niveau de la *sententia*, lui, est celui où va se dérouler le débat entre les maîtres, par sentences interposées. Suite à la redécouverte, en effet, de la définition de la sentence (Cicéron, *Orator*, XXVII ; Quintilien, *Les Institutions*, VIII, 5 ; Isidore de Séville, *Etymologiae*, II, 2), pour lesquels la sentence ne signifie pas immédiatement l'opinion de quelqu'un, mais la proposition même en laquelle s'exprime cette opinion, avec Abélard, le débat se déplace au niveau d'une confrontation entre les sentences elles-mêmes. En effet, dans la mesure où, comme le dit le prologue du *Sic et non*, il serait « téméraire de juger du sentiment et de l'intelligence d'autrui », la signification se trouve nécessairement rabattue sur l'expression. D'où la nécessité, comme il l'écrit en *Dialectique*, III, de « s'attacher avant tout à la propriété des mots et à leur juste imposition, plutôt que de considérer l'essence des choses ». De fait, la diversité des arguments ou énoncés théologiques a été le grand problème du XII^e siècle. Diversité qui allait jusqu'à l'adversité, comme le dit Pierre Abélard dans le prologue du *Sic et non* : « Dans une si grande abondance de mots certaines paroles des saints eux-mêmes paraissent non seulement diverses, mais encore adverses » (PL 178, 1339). Dans ce cas, comme on le voit, la question était un moyen approprié de trancher entre les différentes autorités ou arguments, mais quelle est sa nature exacte, plus exactement son statut théologique ?

Le statut de la question

Problématique de la quaestio médiévale

Les *Sentences* de Pierre Lombard et plus encore les divers commentaires qu'il suscita sont traversés de questions. Si d'une part, en effet, composées en quatre livres, les *Sentences* redistribuent selon un ordre

thématique le savoir accumulé par les Pères de l'Église, c'est, d'autre part, la forme de la *quaestio* qui s'impose à l'ordre des matières. Peut-on dire, de ce fait, qu'il s'agit d'une mise en crise des textes patristiques ? S'agit-il exclusivement d'une opposition de thèses ? Pierre Lombard aurait-il suivi exclusivement Pierre Abélard qui aurait inventé la méthode scolastique en dressant le dossier du *Sic et Non*, puisque, semble-t-il, les autorités assemblées ne se complètent pas, mais se contredisent et appellent un *oui* et un *non* ? Mais cette position reste unilatérale. Prenons un exemple. Pierre Lombard peut exposer successivement les appropriations trinitaires d'Hilaire et d'Augustin, sans les opposer, mais en distinguant ce qui relève de ce qui est propre et de ce qui est approprié. Cette distinction est reprise par la suite par les commentateurs. Citons encore Bonaventure qui considère que l'appropriation d'Hilaire expose l'origine des personnes, et celle d'Augustin leur ordre. Dans ce cas, pour l'un comme pour l'autre, il s'agit de rendre compte de la diversité des énoncés qui, par leur diversité même, sont mieux à même de rendre compte de la complexité du réel. Nous pourrions multiplier les exemples. Mais il suffit de s'apercevoir que le commentaire bonaventurien ne distribue pas les arguments en « pour et contre », ou en « oui et non », mais en *videtur quod sic* (ou *non*) et *contra* (sous-entendu *sed contra videtur*). La question a affaire à la vraisemblance, la réponse doit atteindre à la vérité. En effet, la mention de *videtur quod*, c'est-à-dire « il semble que », indique que c'est précisément cette vraisemblance qu'il faut dissiper. Nous le voyons dans la réponse, car Bonaventure peut être d'un avis positif (ou négatif), il peut donc proprement soutenir une thèse, mais il ne le fera pas sans avoir préalablement dissipé la vraisemblance ou le faux-semblant d'un argument favorable à sa position, pour atteindre à la justesse de l'expression dans son propre énoncé. De même, il peut adopter les deux points de vue sous des rapports différents, ou les rejeter tous les deux comme incomplets ou imprécis. Réduire la question médiévale à un instrument capable de trancher entre les autorités se révèle donc insuffisant.

Le statut de la question chez Gilbert de Poitiers (1075-1154)

Pour Gilbert (*Comm. sur le De Trinitate*, I, 3, prol.), il convient de distinguer entre « l'intelligence que les écrits suggèrent et celle dont ils procèdent » ; car, écrit-il, « la parole ne livre pas, en signifiant l'objet, tout ce que l'intellect en a conçu. Et il en va de même pour la signification qu'[opère] l'écriture par rapport au concept [qui est en l'esprit] de son auteur. Il est donc clair que celui qui entend ou lit [quelque chose] apprécie bien sans doute le concept de l'orateur ou de l'écrivain à partir de ce que la signification lui livre, mais qu'il ne décide correctement, par contre, sur l'objet, qu'à partir du sentiment de ce même écrivain ou orateur. C'est pourquoi [Boèce] a raison d'écarter de la lecture de son présent écrit tous ceux qui font fi de cette intelligence de

l'écrivain, dont procède son langage ou son écrit, et pensent que la signification suffit pour juger de l'objet, ou bien qui, s'ils rencontrent quelque point où fait défaut la direction d'une signification certaine, ne s'efforcent pas tant d'opérer le rapport qui convient à la vérité que l'accord qui convient à la signification ». D'où le statut singulier de la question porrétaïne : « Quand les propositions contradictoirement opposées, qui constituent la question, paraissent toutes deux vraies, il faut, dit-il, rechercher de quels lieux relèvent les expressions dont l'ambiguïté engendre le doute. » La question vise à indiquer de quel régime discursif relève chaque proposition. Elle confronte des énoncés et n'oppose pas des thèses. Deux thèses opposées, en effet, peuvent être également vraies en raison de leur appartenance à des disciplines différentes. C'est pourquoi la question porrétaïne ne naît nullement « par affirmation et négation du même », mais elle vise précisément à démasquer cette illusion du même.

Le statut de la question dans le commentaire de Bonaventure

Certaines questions bonaventuriennes correspondent parfaitement à la question porrétaïne. Par exemple, lorsqu'il s'agit de déterminer quel est l'ordre de la hiérarchie angélique (*II Sent.* 9). La divergence (*diversificatio*) entre Denys et Grégoire s'explique si on comprend que Denys considère la nature angélique alors que Grégoire considère la fonction angélique. Le commentateur des textes attitrés des Pères n'a pas à trancher entre le vrai et le faux, afin de pouvoir répondre à une question. Il doit comprendre chaque texte de manière à saisir « de quels lieux relèvent les expressions dont l'ambiguïté engendre le doute ». Sa réponse dépend de sa compréhension des textes, elle dépend de leur exégèse. On peut dire qu'un texte est retenu parce qu'il permet de répondre à la question posée, et qu'un autre est écarté, non pas parce qu'il serait faux et comporterait une erreur, mais parce qu'il ne peut répondre à cette même question. Bien entendu, Bonaventure prolonge également le questionnement dialectique ou abélardien, afin de s'interroger sur la validité de certains énoncés. Par exemple, lorsque « les lieux », pour reprendre l'expression de Gilbert, à partir desquels chacun s'exprime, sont identiques. Il en est ainsi à la question 2 de la distinction II du livre I. C'est à partir des mêmes suppositions que chacun des partis peut s'opposer. Dans ce cas, la dialectique permet de trancher entre le vrai et le faux ou de découvrir les sophismes. Une « mise en crise des textes » peut ainsi avoir lieu, parce que tous les intervenants avaient les mêmes présupposés. Mais, si ce n'est pas le cas, la confrontation est autant artificielle que la réponse est illusoire, puisque les arguments ne correspondent pas véritablement à la question. En effet, soit l'auteur répond à la question, mais sans pouvoir tenir compte des arguments avancés autrement que de manière illustrative et accidentelle ; soit il

construit sa réponse à partir des arguments produits, mais il ne peut pas alors réellement poser la question. Mise dans cette situation, la raison n'a pas le pouvoir de choisir entre les bons et les mauvais arguments. Aussi est-elle finalement conduite à choisir entre d'une part, la validité, la valeur spéculative et les enjeux de la question et d'autre part, la validité, la valeur spéculative et les enjeux des arguments. Ce qui annonce à terme, comme ce fut le cas, une crise de la méthode scolastique elle-même. Car à quoi bon rassembler des arguments, aussi vénérables soient les traditions dont ils proviennent, si la réponse peut s'en passer de fait.

Commenter : Heidegger et Foucault

Le conflit des interprétations

Dans ses *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (1927), Heidegger indique que les maîtres médiévaux comprenaient leur être au monde à partir de leur pratique généralisée du commentaire. Il convient de retrouver ce lien pour comprendre aujourd'hui et leur façon de vivre et leur façon de commenter. Heidegger écrit qu'il « s'agit de comprendre la structure scientifique de la théologie médiévale, son exégèse et son commentarisme comme interprétation de la vie ». Quant à lui, M. Foucault écrit dans *L'ordre du discours* (1971) que « le commentaire [comme répétition] permet bien de dire autre chose que le texte même, mais à condition que ce soit ce texte même qui soit dit », et que le commentaire apparaît nécessairement comme une forme de censure sociale du discours. Nous pouvons ainsi former le syllogisme moderne qui a souvent rejeté le Moyen Age dans l'obscurité : la vie médiévale n'est qu'un commentaire (Heidegger) ; or, le commentaire est une censure (Foucault) ; la vie médiévale n'est qu'un obscurantisme imposé par l'idéologie dominante. Pourtant la mineure de ce syllogisme, le commentaire comme répétition et donc comme censure, a un autre sens, dans la mesure où existent, comme l'a montré G. Deleuze dans *Différence et répétition* (1968), différentes formes de répétition.

Deleuze et Foucault

Pour G. Deleuze, il convient de distinguer entre une première et une deuxième répétition, c'est-à-dire entre une première répétition qui n'est que dans l'effet et une deuxième répétition qui est dans la cause, tandis que dans *L'Ordre du discours*, M. Foucault ne mentionne que la première répétition qui reconduit nécessairement au même. Or, comme l'avait pourtant elle-même indiqué *l'Archéologie du savoir* (1969), il convient de distinguer entre le sujet de l'énoncé et l'auteur de la formulation.

Autrement dit, il convient de distinguer le commentaire qui ne concerne que la formulation et celui qui porte sur l'énoncé. Ainsi le commentaire bonaventurien et thomasien de Pierre Lombard, mais aussi celui que nous faisons nous-mêmes du texte bonaventurien et thomasien n'est pas à comprendre, ou pas principalement, comme un commentaire de la formulation bonaventurienne ou lombardienne, mais comme la reprise de la position de sujet qui permettait au Lombard ou à Bonaventure et Thomas de tenir les propos qu'ils ont tenus.

Notre position d'interprète

Comment comprendre notre place ? Giotto en peignant la prédication de François aux oiseaux en fournit un exemple. En effet, si dans sa description de la scène, Bonaventure indique que « ses compagnons contemplaient le spectacle de la route », Giotto, lui, place un frère au côté de saint François. Pourquoi ? Ceci est un procédé pictural : il s'agit de représenter le spectateur dans la scène représentée, de lui indiquer le lieu d'où, non pas le tableau, mais la scène se laisse contempler. Le frère représente en effet tous ceux qui, venant contempler le tableau, se tiendront ce faisant à leur tour au côté de François. Le tableau n'est donc pas, ou pas seulement, une représentation de ce qui n'est plus, mais la répétition d'une scène qui se reproduit chaque fois qu'un visiteur sait se placer au côté de saint François.

Il en est ainsi de nous. Nous pouvons voir et lire dans le texte bonaventurien ou thomasien une représentation de la pensée d'un homme qui n'est plus. Ceci n'est que la première répétition. Nous pouvons au contraire y lire une parole philosophique et théologique que nous essayons alors de reprendre de manière à la tenir.

Le sujet éthique

L'éthique bonaventurienne

Pour Bonaventure, il s'agit de vivre ou pratiquer pour comprendre (Anselme). Connaître la vertu revient finalement à l'expérimenter. D'où la mise en avant de Socrate qui demande à la philosophie de commencer par enseigner les vertus et de Plotin qui place le modèle exemplaire des vertus en Dieu. Une fois distingué le vrai bien de l'apparence (Ps-Denys), la morale bonaventurienne se comprend alors comme une conquête de la ressemblance : progresser de vertu en vertu, afin de ressembler à Dieu par la vertu. Le sujet éthique bonaventurien se présente comme une monade qui exprime par sa ressemblance la monade divine.

L'éthique thomasienne

Comme on le sait Thomas use de Bonaventure ; et notre édition mettra en valeur le rapport entre ces deux auteurs. Nous montrerons notamment le parallélisme fréquent des arguments qui engendrent l'ordre de la pensée chez l'un et chez l'autre. Pour Thomas, l'homme ressemble également à Dieu par la pratique des vertus. Mais cette ressemblance se trouve principalement dans la singularité et l'autonomie de la substance individuelle (Aristote). D'où une théorie de la vertu (bien commun, liberté) qui conduit au bonheur et à l'établissement de la cité. Réalisation du bien commun qui reste offert au débat en raison du voile d'ignorance qui recouvre la conscience de chacun. Mise en débat qui aboutit au contrat social, puis politique dans la recherche et la conquête progressive de ce bien au sein des sociétés. Mise en avant des vertus singulièrement chrétiennes, telles que l'humilité et le pardon.

Position du sujet éthique

Le sujet bonaventurien n'est pas le sujet thomasien. Pourtant Bonaventure, comme Thomas, souhaite développer une éthique chrétienne et ils sont effectivement reconnus comme tels. Comme l'écrivait Etienne Gilson, il y a déjà bien longtemps en conclusion de son livre sur Bonaventure (*La Philosophie de saint Bonaventure*), à propos du rapport entre Thomas et Bonaventure que son époque tentait d'établir, « on comprendra sans peine qu'elle [la doctrine bonaventurienne] ne soit jamais rigoureusement comparable en aucun de ses points avec la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Sans doute, nier leur accord fondamental serait absurde ; [...] il est clair que si ces deux doctrines sont organisées selon deux préoccupations initiales différentes, elles n'envisageront jamais sous le même aspect les mêmes problèmes, et par conséquent l'une ne répondra jamais à la question précise que l'autre se sera posée. »

La méthode archéologique, qui rapproche deux auteurs là où ils diffèrent (selon des rapports différents à une même chose), peut ici encore en rendre compte. Il s'agit de considérer *a priori* comme différents les points de vue de ces auteurs et d'apprendre en conséquence à mesurer la vérité de leur discours uniquement à partir de leur point de vue respectif. Autrement dit, Bonaventure et Thomas peuvent bien répondre différemment à une même question sans pour autant se contredire. Mais par là tout n'est pas dit. Nous devons comprendre ce qui conduit chacun à la position qui est la sienne, si nous voulons nous l'approprier. Pour ce faire, dans la mesure où Bonaventure et Thomas sont en accord quant à l'objet et quant à la méthode dont usent leurs discours, nous procéderons à une archéologie du sujet. Pour chacun de ces maîtres, notre question est la suivante : qui est le sujet de l'affirmation du discours ? Par exemple, à la question : y a-t-il trois

personnes en Dieu ? Il est bien évident que ni Bonaventure ni Thomas, ni aucun maître chrétien ne va répondre non ! Pourtant la question médiévale n'est pas un faux-semblant. Il s'agit de découvrir quel est le sujet qui peut soutenir la proposition théologique qu'il y a effectivement trois personnes en Dieu. Or, il ne s'agit pas simplement d'une question herméneutique, à savoir de saisir la manière dont le sujet se comprend lui-même à travers son discours et comment nous pouvons à notre tour le comprendre, autrement dit comment tel chrétien s'affirme comme chrétien dans son discours théologique. Il s'agit de comprendre comment le discours assigne une place au sujet, de manière à ce que celui-ci soit en mesure d'affirmer qu'il y a trois personnes en Dieu. Rencontrant ce faisant le sujet uniquement à travers son discours, nous sommes alors en mesure de remonter jusqu'au point de vue qui fut le sien et de comprendre comment son point de vue est précisément ce que développe et met à jour son discours. Telle sera notre façon d'accorder dans leur différence les deux plus grands docteurs du XIII^e siècle et de rejoindre la richesse des débats qui animèrent le Moyen Age.

Les perspectives ouvertes par les maîtres du XIII^e siècle

Réception et postérité

La doctrine thomassienne permet la coordination de la morale chrétienne et des vertus aristotéliennes, l'assomption de la pensée antique, la consolidation de l'assise anthropologique et de l'articulation rationnelle de la doctrine des vertus, et finalement la mise en valeur du caractère unifié de la vie humaine (vie, mœurs, spiritualité, mystique, béatitude). La doctrine bonaventurienne, elle, est abandonnée au profit de celle de Scot ou d'Occam. Elle survit cependant à travers la mystique (interprétation du séraphin de l'Alverne). Mais notre constat est le suivant : avec le dépassement de la forme sentenciale, nous assistons à un éclatement du sujet conjointement rhétorique et éthique en un double sujet : le sujet logique et le sujet volontaire, double sujet qui ouvre définitivement sur la modernité. Si le sujet volontaire naît avec le volontarisme de Scot comme celui d'Occam, le sujet logique, lui, ouvre sur la possibilité de sujet universel (M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*). Ce qui nous permet *a contrario* de pouvoir toujours mieux délimiter le sujet rhétorique commentateur des *Sentences*, et de nous départir autant que possible de cette position de sujet universel que le médiéviste semble parfois vouloir occuper à travers, estime-t-il, une position de surplomb sur les auteurs médiévaux qu'il étudie, position qui le conduit nécessairement au comparatisme et à la mise en concurrence.

Nouvelle synthèse

Tout en reconnaissant l'érudition d'Odon Lottin (*Psychologie et morale aux XII- XIII^e siècles*), capable de présenter comme une synthèse de la pensée morale médiévale, nous devons aujourd'hui en renouveler la méthode. S'il convient de tenir compte des progrès de la recherche historique, il reste beaucoup plus important encore de modifier totalement notre manière de rapporter les auteurs entre eux. Ce que nous faisons selon trois critères : pas de point de vue supérieur de notre siècle ; apprendre à se situer à partir de chaque point de vue pour chaque auteur, comprendre comment chaque auteur se comprenait lui-même. Il convient, en effet, de reformuler notre rapport historique au Moyen Age, c'est-à-dire à l'histoire, de manière à nous engager, non pas ou pas seulement dans un conflit des interprétations, mais dans la reconnaissance de nos diverses historicités.

Culture du débat

Le monde contemporain se définit comme un pluralisme, et développe une culture du débat. Suite à ce que nous venons de dire, nous voyons que l'Université médiévale avait déjà voulu se constituer de cette manière, tout en énonçant des critères de régulation à travers la structure de la *quaestio* et les pratiques des disputes ou questions disputées.

Réalisation pratique du projet

Conférences et atelier de traduction

Depuis l'année universitaire 2006-2007, dans le cadre de l'Institut Catholique de Paris (option de la faculté théologique de Paris et du cercle des Etudes du Saulchoir), nous assurons un séminaire et un cycle de conférences sur les commentaires de Bonaventure et de Thomas sur le *Troisième livre des Sentences*. Proposé principalement aux étudiants préparant un master et aux doctorants, tout en expliquant la doctrine de ces deux grands maîtres, ce séminaire présente l'ensemble des problématiques relatives à l'étude et à l'édition de textes médiévaux. Ce séminaire accompagnera la réalisation du projet que nous présentons ici. De même, en prolongement de ces conférences, nous offrons un atelier de traduction.

Edition et traduction

Pour Pierre Lombard existe l'édition critique de Grottaferrata, (1981), pour le *corpus* de Thomas nous pourrions tenir compte des travaux les plus

récents de la Commission léonine maintenant installée à Paris. Pour Bonaventure, nous disposons de l'édition des *Opera Omnia* (Quaracchi, 1881ss), l'*editio minor* restant défectueuse.

La traduction sera présentée de telle manière que chaque division du Lombard, la distinction de Bonaventure et celle de Thomas se suivent immédiatement de manière à ce que le lecteur puisse facilement établir un rapport entre les deux commentaires, et les positions de chacun. Un lexique commun à Bonaventure et à Thomas sera mis en place ; mais aussi un lexique qui mettra en valeur leur différence. Comme il convient, cette traduction sera accompagnée de notes et d'une longue introduction historique, littéraire et doctrinale. Un contact déjà pris avec un éditeur est en cours de finalisation.

Nouvelles études

Nous espérons que notre travail ne sera que le premier pas d'une vaste enquête concernant la littérature sententiaire qui recouvre les XII^e-XVI^e siècles, littérature qui rassemble en elle non seulement la recherche des grands maîtres du XIII^e siècle, et dès le XII^e siècle l'ébauche de ce que deviendra la théologie scolastique, mais aussi ce qui fut la pratique la plus quotidienne et institutionnelle de l'Université médiévale.

Les franciscains observants hongrois de l'expansion à la débâcle (vers 1450 - vers 1540) ¹

Marie-Madeleine de Cevins

Depuis deux décennies, Marie-Madeleine de Cevins consacre ses recherches à l'histoire de l'Eglise et de la vie religieuse dans le royaume de Hongrie au Moyen Age. La première étape de cette entreprise a débouché sur une thèse de doctorat (soutenue à l'Université de Paris-Sorbonne en 1995) intitulée L'Eglise dans les villes hongroises aux XIV^e et XV^e siècles, publiée en 2003 (en français et en hongrois). Une trentaine d'articles ont suivi, portant aussi bien sur les confréries, les hôpitaux, la piété des laïcs ou la place des femmes dans l'Eglise que sur les ordres religieux, ainsi qu'une biographie historique sur saint Etienne de Hongrie (Fayard, 2004). Le mémoire de synthèse présenté pour l'Habilitation à diriger des recherches, soutenu en octobre 2007 à l'Université de Lyon II vient d'être publié par l'Istituto Storico dei Cappuccini de Rome (collection Bibliotheca seraphico-capuccina, 83, 685 p. 48 €). Le résumé qui suit présente les conclusions d'un long travail d'investigation touchant d'abord aux questions internes à l'ordre de saint François mais plus généralement aussi à la position délicate de l'Eglise catholique à la veille de la Réformation dans un pays profondément marqué par sa position de rempart de la Chrétienté.

L'objectif de ce travail de recherche n'est pas seulement d'appréhender la spécificité du franciscanisme observant hongrois à l'intérieur de la vaste mosaïque des observances régulières de la fin du Moyen Age. Il s'efforce avant tout de comprendre pourquoi l'Observance franciscaine, qui connut un succès foudroyant en Hongrie dans la seconde moitié du XV^e siècle,

¹ Résumé du mémoire de synthèse présenté dans le cadre d'un dossier pour l'Habilitation à diriger des recherches intitulé *Aux marges de la Chrétienté latine. Eglise et société en Hongrie médiévale* soutenu le 6 octobre 2007 à l'Université Louis-Lumière (Lyon 2) devant un jury composé de : Madame Nicole BERIOU, professeur à l'Université de Lyon 2, membre de l'Institut Universitaire de France (coordinatrice), Monsieur Jacques CHIFFOLEAU, directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Monsieur Gábor KLANICZAY, professeur à la Central European University (Budapest), Monsieur Jean-Michel MATZ, professeur à l'Université d'Angers, Monsieur Roberto RUSCONI, professeur à l'Università Roma Tre, Madame Catherine VINCENT, professeur à l'Université de Paris X-Nanterre. 3 volumes, 817 pages, dont un volume d'annexes comprenant cartes, graphiques, tableaux (dont un tableau synoptique des couvents hongrois), illustrations, chronologie, index.

s'effondra subitement au siècle suivant. On invoque habituellement les Turcs, qui auraient fait table rase des couvents hongrois lorsqu'ils déferlèrent sur la Hongrie centrale à partir de 1526, bientôt relayés par les adeptes du protestantisme. Or les recherches récentes démontrent, à l'opposé de l'opinion commune, que l'arrivée des Ottomans dans le bassin des Carpates n'eut rien d'un raz-de-marée : les terribles massacres et destructions qui l'accompagnèrent ici ou là ne doivent pas faire oublier les accommodements auxquels elle donna lieu. La question des vraies raisons de la crise observante en Hongrie demeure ouverte.

Le *corpus* documentaire utilisé se compose pour partie de sources connues et éditées depuis plus d'un siècle : bulles pontificales, chartes royales et documents internes à l'ordre, parmi lesquels figurent en bonne place les actes des chapitres de la province de Hongrie ainsi qu'une *Chronique observante* commencée en Bosnie vers 1425, poursuivie par des continuateurs hongrois jusqu'au milieu du XVI^e siècle et très peu exploitée jusqu'à présent. Il comprend surtout deux formulaires inédits et à peu près ignorés de la recherche historique, formulaires dont l'auteur édite en annexe une quarantaine d'extraits. Ils reproduisent pour l'essentiel des textes émis par la hiérarchie franciscaine : des circulaires – lettres pastorales (*exhortationes*) ou injonctions de portée générale (*obedientiae*) –, des lettres adressées ponctuellement par tel dirigeant à tel frère ou dirigeant subalterne en réponse à une question précise, mais aussi des extraits de correspondance privée qui nous plongent dans la vie quotidienne des frères mineurs. Par leur volume (entre 230 et 240 folios chacun), le nombre et la variété des documents qui s'y trouvent et la certitude que ces textes servaient réellement aux frères, ces recueils offrent un éclairage irremplaçable sur le sujet, d'autant que la date de leur rédaction – entre 1514 et 1525 environ pour le premier, entre 1530 et 1535 pour le second – permet un tuilage chronologique presque parfait.

L'étude de tous ces textes révèle que l'histoire de l'Observance franciscaine hongroise entre les années 1450 et 1540 connut quatre phases distinctes. Les années 1450 à 1490 apparaissent comme le temps de la mise en place. La réforme franciscaine, restée marginale dans le paysage monastique hongrois, accomplit un formidable essor à tous points de vue : essor géographique, qui la fit sortir du cadre initial de la Slavonie et des marges méridionales du royaume pour s'étendre à l'ensemble du bassin carpatique, de l'actuelle Slovaquie à la Transylvanie et à la Transdanubie ; développement quantitatif, en comparaison notamment des autres congrégations mendiantes ; et triomphe idéologique, grâce à quelques figures intellectuelles de premier plan.

L'impulsion initiale ne venait pas des habitants du royaume magyar : ils n'avaient guère à se plaindre des franciscains traditionnels, qui

venaient d'ailleurs d'effectuer avec succès leur propre réforme (1454). L'élan fut donné d'abord par le pape (à partir d'Eugène IV), inquiet de la persistance de foyers hérétiques aussi près du berceau du hussitisme et désireux de relancer la croisade contre les infidèles. Il ordonna à ses légats de transférer plusieurs couvents de frères mineurs aux observants et il dépêcha sur place des hommes d'exception issus de l'Observance franciscaine italienne, Jacques de la Marche (présent en Bosnie puis en Hongrie dans les années 1430) puis Jean de Capestran (arrivé en 1455 et mort trois mois après la victoire de Belgrade en 1456). Le roi de Hongrie soutint sans réserve les initiatives pontificales, trop heureux de justifier auprès du Saint Siège ses larges prérogatives en matière de nomination aux bénéfices ecclésiastiques. Les aristocrates hongrois prirent le relais, par intérêt lignager et social, mobilisant les énergies en désignant clairement l'ennemi : le Turc, le « schismatique » ou l'hérétique. La stabilisation du réseau des couvents et l'adaptation de la règle au contexte local, ajoutés à cet actif soutien nobiliaire et à sa large autonomie (depuis son détachement dès 1458 de la « famille cismontaine » pour ne dépendre que du ministre général), contribuèrent à donner à l'Observance hongroise une tonalité modérée. Elle est perceptible dans l'application du vœu de pauvreté et le choix des formes de piété (principalement collectives) comme dans le rôle de second plan laissé aux convers et aux tertiaires. Dès la fin du XV^e siècle, le « franciscanisme de frontière » hérité de son passé missionnaire avait fait long feu.

L'ultime décennie du XV^e siècle et le début du siècle suivant apparaissent comme le moment de l'apogée numérique, avec plus de soixante-dix couvents et de mille cinq cents religieux. Les frères dotèrent la province de Hongrie de rouages remarquablement perfectionnés, combinant à tous les niveaux de décision collégialité et centralisation. Ces progrès institutionnels consignés dans les statuts de 1499 (ou Constitutions d'Atya) permirent aux « frères de Cseri » (leur nom populaire) de résister aux récentes attaques des conventuels et de vivre sereinement leur retour officiel dans la famille cismontaine en 1502.

C'est alors que l'Observance hongroise exerça son rayonnement maximal dans la société hongroise, des grands de la cour jusqu'aux masses paysannes, sans oublier les bourgeois des villes, jusqu'alors rétifs à son développement. Elle le devait non pas à l'*aura* de ses saints – elle n'en comptait aucun né sur le sol hongrois, même si Jean de Capestran reposait dans un couvent de la province, à Ilok –, mais aux qualités intellectuelles de certains de ses membres, notamment Pelbart de Temesvár et Oswald de Laskó, qui acquirent alors par leurs écrits une stature internationale.

Son succès tenait aussi au compromis que les frères de Hongrie avaient su trouver entre la rigueur érémitique, ascétique et missionnaire des origines, le pragmatisme qu'imposait le terrain magyar (les

indispensables liens avec les nobles locaux) et les attentes spirituelles des frères et de leur auditoire, manifestement attachés à un certain conformisme spirituel. Tandis que les observants hongrois ne cessaient de gagner du terrain sur le plan de la pastorale au détriment du clergé séculier et des autres ordres mendiants, le pape faisait d'eux ses porteparole privilégiés pour promouvoir les jubilés et la croisade à l'intérieur des frontières du royaume.

C'était compter sans l'évolution des mentalités religieuses. La vague de contestation teintée d'eschatologie et de prophétisme qui dénonçait pêle-mêle la corruption de la cour pontificale et les tares du haut clergé dans l'ensemble de la Chrétienté latine atteignit la Hongrie au moment précis où le zèle des franciscains observants s'estompait et où leur engagement au service du pape prenait des formes impopulaires et objectivement contraires aux préceptes du *Poverello*. Les dirigeants de la province magyare ne virent pas monter la dissidence interne jusqu'aux événements sanglants du printemps et de l'été 1514, qui agirent en révélateur. Cette année-là, des religieux prirent fait et cause pour les paysans insurgés qui refusaient de déposer les armes à l'annonce de la dissolution de la croisade. Ils menèrent à leurs côtés une guerre sans pitié contre les seigneurs et tous les représentants de l'ordre établi, assimilés sans nuance aux suppôts de l'Antéchrist. Et ils subirent le même sort que leurs compagnons : les *leaders* de la jacquerie furent exécutés, leurs sympathisants traqués et excommuniés.

La contestation n'était pas uniquement l'affaire d'une poignée d'agitateurs, comme les chefs de la province se plaisaient à le croire. Elle reflétait le malaise – réel bien que difficile à cerner – de très nombreux religieux traversés de doutes récurrents depuis le début du siècle. Les responsables s'empressèrent de « couper les branches malades » pour retrouver au plus vite les appuis qu'ils venaient de perdre dans l'élite laïque et ecclésiastique du royaume par la défection radicale de certains de leurs membres. Mais ils n'envisagèrent aucunement de procéder à un *aggiornamento* sur le fond, en matière de croyances et de pratiques religieuses, sur les indulgences comme sur la notion de salut individuel. Ils laissaient ainsi sur leur faim tous ceux qui, laïcs ou réguliers, n'adhéraient plus aux formules du passé.

L'Observance franciscaine sortait tout juste de ce grave traumatisme lorsqu'elle dut affronter des dangers menaçant plus directement encore sa survie : les destructions liées aux guerres incessantes – celles causées par les envahisseurs turcs victorieux à Mohács en 1526 mais aussi par leurs adversaires chrétiens agissant au nom des Habsbourg –, la propagation du protestantisme – qui discréditait les frères et tarissait la source des aumônes –, ou encore le marasme économique, peu compatible avec un

mode de vie fondé sur la mendicité. Désespérés, des frères se laissèrent tenter par le relâchement des mœurs, donnant une image de l'ordre qui ne pouvait que précipiter la chute des vocations. Dans le même temps, d'autres prêtaient l'oreille aux thèses luthériennes et s'en faisaient bientôt les ardents propagateurs.

Les responsables observants, pris par l'urgence de la situation, renâclèrent à fermer les couvents les plus exposés aux violences des bandes armées. Ils finirent par les regrouper au nord et à l'est du royaume, faisant glisser le centre de gravité de la province vers le nord et l'est – alors qu'elle avait été dominée depuis sa naissance par les couvents méridionaux. Ils ne purent empêcher cependant une fraction non négligeable des frères hongrois de rejoindre le camp réformé ; surtout après 1541, lorsque la Réformation se répandit comme une traînée de poudre dans tout le royaume, clergé inclus, en particulier à l'écart du front turc.

L'Observance hongroise constitue bien, en définitive, un cas singulier au sein de l'Observance franciscaine des XV^e et XVI^e siècles. Parce qu'elle vécut au rythme des drames que traversait le pays – tandis que les frères de Pologne, par exemple, poursuivaient sereinement leurs activités à l'époque dorée du XVI^e siècle –, mais aussi par l'orientation modérée que lui donnèrent ses représentants aussitôt qu'ils acquirent un tant soit peu d'autonomie. Ils privilégiaient le pragmatisme sur le légalisme et pratiquaient l'insertion dans la société profane plutôt que l'isolement érémitique. En s'écartant ainsi des modèles conçus par les dirigeants italiens, ils aggravaient inmanquablement l'hétérogénéité du mouvement à l'échelle du continent.

A contrario, ce sont précisément ces choix initiaux qui portent la responsabilité de son recul au siècle de Luther. En n'exigeant plus des frères qu'ils mènent une existence ascétique, les responsables franciscains ôtaient au mouvement son caractère héroïque ; il ne réapparaîtra qu'à la fin du XVI^e siècle, dans le contexte d'un catholicisme agonisant. En réduisant la formation de ses prêtres à la seule casuistique, ils les privaient des arguments qui auraient pu leur permettre de vaincre l'hydre de la contestation religieuse au sein du christianisme. Enfin, leur méfiance à l'égard des associations de laïcs et leur spiritualité d'arrière-garde creusèrent progressivement le fossé qui les séparait des élites spirituelles de l'époque. Les frères observants ont donc, indirectement, leur part de responsabilité dans les rapides progrès du protestantisme dans le bassin carpatique.

Annexes

Chronologie simplifiée

- 5 oct. 1339 :** Fondation officielle de la vicairie franciscaine (missionnaire) de Bosnie.
- 1347 :** Création du premier couvent du royaume de Hongrie issu de la vicairie de Bosnie (Diakóvár, en Slavonie).
- 1372 :** Le vicaire franciscain de Bosnie, Barthélemy d'Alverne, rattache sa province au courant de l'Observance franciscaine défini dans la péninsule italienne et reconnu en 1368.
- 1424 :** Martin V reconnaît aux franciscains de la vicairie de Bosnie le rôle de défenseurs de la Chrétienté face au péril ottoman.
- v. 1425 :** Début de la rédaction de la *Chronique observante* des frères mineurs de Bosnie, par le vicaire Blaise de Szalka.
- déc. 1435 - fin 1437 :** Jacques de la Marche occupe la charge de vicaire de Bosnie ; il demande l'autorisation de fonder plusieurs couvents à la fois en Bosnie et en Hongrie.
- fin 1436-1439 :** Jacques de la Marche effectue de longs séjours en Hongrie et y combat les hérésies, en tant qu'inquisiteur.
- vers 1440 :** Traduction en hongrois de deux légendes de saint François issues du milieu spirituel.
- années 1440 :** Début de l'essor spectaculaire de l'Observance franciscaine en Hongrie.
Relâchement de la discipline et instabilité des dirigeants chez les conventuels.
- février 1444 :** Première série de transferts de plusieurs couvents franciscains aux observants sur ordre du légat pontifical Julien Cesarini, dont les couvents de Buda et de Pest.

- 1446 :** Création de la famille franciscaine observante cismontaine, dirigée par un vicaire général et un chapitre, famille à laquelle est immédiatement rattachée la vicairie de Bosnie.
- 3 juillet 1446 :** Le pape Eugène IV reconnaît l'élection du vicaire de Bosnie par les frères ; il charge le vicaire d'excommunier les clercs concubinaires et reconnaît aux membres de la vicairie le droit d'administrer tous les sacrements aux fidèles.
- février 1448 :** Seconde série de transferts aux observants sur ordre du légat pontifical Jean de Carvajal.
- 10 février 1448 :** Naissance officielle de la vicairie de Hongrie, détachée de la vicairie franciscaine observante de Bosnie.
- 1454 :** Réforme des franciscains conventuels à l'initiative du ministre provincial Fabien d'Igal, qui fait adopter de nouveaux statuts.
- mai 1455 :** Arrivée en Hongrie de Jean de Capestran.
- 1456 :** Jean de Capestran est officiellement chargé de recruter des croisés contre les Turcs.
- 22 juillet 1456 :** Victoire du camp chrétien à Belgrade face aux Ottomans, en partie grâce aux volontaires recrutés par Jean de Capestran.
- 23 oct. 1456 :** Mort de Jean de Capestran au couvent d'Újlak.
- 22 juin 1458 :** Calixte III entérine la décision du chapitre général de l'Ordre (en 1457) de soustraire la vicairie observante de Hongrie à l'autorité du vicaire cismontain et de la placer directement sous celle du ministre général de l'Ordre, à la demande du vicaire de Hongrie Etienne de Varsány.
- années 1470 :** Léger tassement de la courbe des fondations observantes hongroises, liée au succès de la réforme des conventuels.

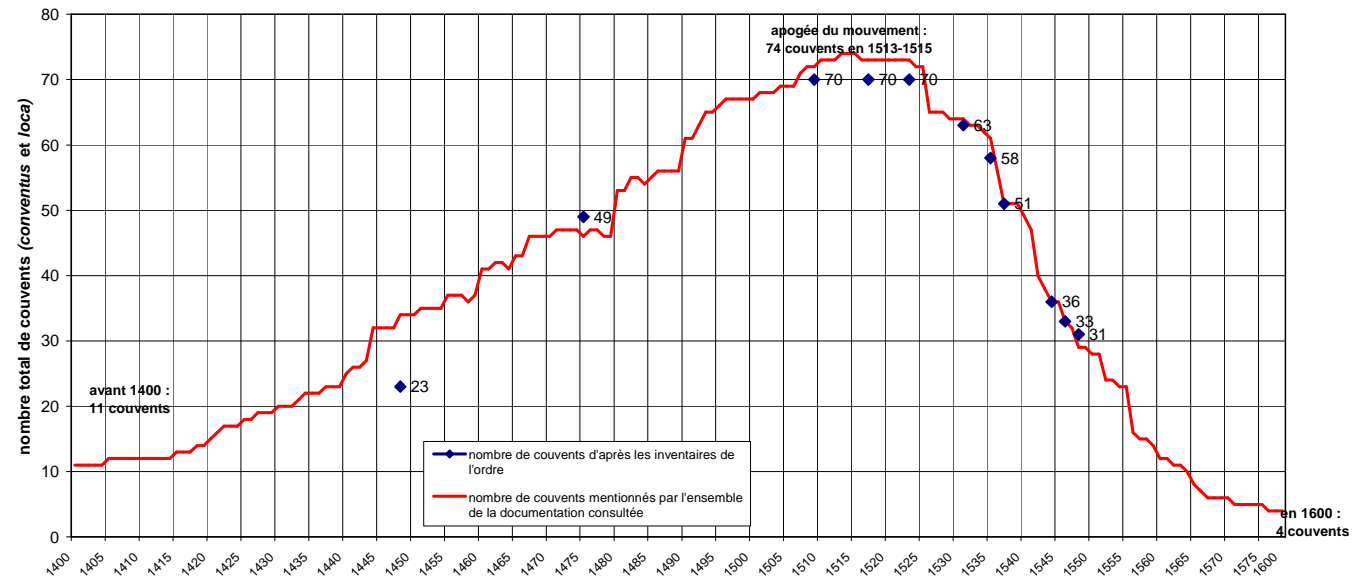
- Première occurrence dans les sources du nom de « frères de Cseri » à propos des observants hongrois.
- 25 sept. 1492 :** Alexandre VI annule la décision d’Innocent VIII concernant le couvent de Buda et confirme aux observants de Hongrie la tutelle des couvents obtenus par transfert ; mais le vicaire observant doit s’engager à ne plus installer de frères observants dans les murs des conventuels, ce qui met fin aux transferts.
- 1497 :** Les conventuels contestant la légalité de la construction des couvents observants de Szeged et de Nagyvárad, le vicaire de la province observante de Hongrie (Oswald de Laskó) promet de ne plus construire de couvents observants dans les villes abritant déjà un couvent franciscain.
- vers 1498 :** Plusieurs délégués de la diète de Hongrie font pression sur les dirigeants observants pour qu’ils acceptent de fusionner avec les conventuels.
- 1499 :** Chapitre provincial d’Atya, qui adopte les *Constitutiones* rédigées par Oswald de Laskó pour la vicairie de Hongrie.
- 5 oct. 1500 :** Les observants hongrois sont chargés de prêcher les indulgences plénières du jubilé pontifical, une partie des fonds récoltés devant aller à la guerre contre les Turcs.
- 30 mai 1502 :** La vicairie observante de Hongrie retourne dans la famille cismontaine.
- 4 nov. 1507 :** Les observants hongrois sont à nouveau chargés de prêcher les indulgences jubilaires.
- 28 février 1512 :** Les observants sont chargés de prêcher le jubilé pontifical et de gérer la part revenant au pape, c’est-à-dire le tiers des fonds récoltés.

- fin 1513 - début 1514 :** Les observants hongrois sont chargés de prêcher les indulgences jubilaires, affectées depuis un bref de Léon X à la guerre contre les Turcs.
- 9 avril 1514 :** Le primat Thomas Bakócz, en tant que légat pontifical, fait proclamer la bulle de croisade par les observants (sauf dans le diocèse de Transylvanie).
- 15 mai 1514 :** Le primat Bakócz interrompt la levée des croisés en raison des plaintes parvenues jusqu'à lui sur la multiplication des actes de violence antiseigneuriale.
- 25 mai 1514 :** Les franciscains observants de Buda sont chargés d'annoncer la dissolution de l'armée des croisés, ce qui provoque des émeutes dans la capitale.
- fin mai-
début juin 1514 :** Révolte générale des croisés, dont Georges Dózsa prend aussitôt la direction.
- juin - juillet 1514 :** Extension de la guerre paysanne, à laquelle participent activement plusieurs frères observants.
- début juillet 1514 :** Succession de défaites pour les différentes armées des insurgés.
- 15 août 1514 :** Réunion extraordinaire des dirigeants de la province hongroise en chapitre restreint à Visegrád et préparation du chapitre provincial prévu pour la Pentecôte 1515.
- vers 1514-1525 :** Rédaction du premier formulaire observant de Hongrie.
- 27 mai 1515 :** Ouverture du chapitre de la province observante de Hongrie à Buda ; il interdit à quiconque de prêcher la croisade sans autorisation du vicaire provincial et régleme les peines à infliger aux coupables ; il regroupe la formation supérieure des novices

- et des candidats à la prêtrise dans les couvents de Buda et d'Esztergom.
- 1524 :** Rédaction des statuts des sœurs tertiaires de la province observante de Hongrie (ou d'une seule fraternité ?).
- 29 août 1526 :** Désastre militaire des troupes hongroises du roi Louis II à Mohács face aux troupes ottomanes menées par Souleiman I^{er} ; terribles destructions turques dans les couvents hongrois dès les semaines précédentes.
- 1529 :** Deuxième série de destructions turques.
- vers 1530 :** Début des progrès spectaculaires de la Réformation en Hongrie.
- vers 1530-1535 :** Rédaction du second formulaire observant de Hongrie.
- 1532-1533 :** Troisième campagne de Souleiman en direction de Vienne ; le chapitre provincial ordonne l'évacuation préventive de plusieurs couvents situés sur son passage.
- 1533 :** Nombreux dégâts causés par les soldats autrichiens dans les couvents du nord du royaume.
Ferdinand I^{er} demande aux observants de promulguer à l'intérieur des couvents une lettre publique condamnant le luthéranisme.
- 1535 :** Election à la tête de la province de Thomas de Pata, ancien prédicateur de la cour de Jean I^{er} de Szapolya.
Le chapitre provincial mentionne pour la première fois l'adhésion de certains frères au luthéranisme.
- 1536-1537 :** Quatrième campagne turque traversant la Hongrie ; elle aboutit à la fermeture des derniers couvents de Slavonie.

- 1537 :** Attaque du couvent observant de Szakolca par les habitants et mise à sac de celui de Sárospatak par les hommes du baron Pierre de Pérény, luthérien ; elles ouvrent la série des dommages causés aux couvents par les protestants en Hongrie royale.
- 1544 :** Le chapitre provincial établit un lien de cause à effet entre la diminution des aumônes et la propagation du protestantisme dans le pays ; il renouvelle les mesures prises en 1535 pour éviter sa diffusion au sein de la province.
- 1548 :** A la demande des habitants, les franciscains observants assurent désormais la cure d'âmes de la ville de Nagybánya.
Martyre de frère Jean de Hongrie, tué par les protestants à Wiener Neustadt, en Autriche.
- 1602 :** L'Observance franciscaine hongroise, à son point le plus bas, compte quatre couvents et une vingtaine de frères.

**Evolution du nombre de couvents de la province franciscaine observante de Hongrie
entre 1400 et 1600 environ**



Ce qui nous reste d'un *Bouquet* :
Retour sur les éditions du récit de pèlerinage en Terre sainte
du franciscain Jean Boucher

Marie-Christine Gomez-Géraud
Université de Paris-X Nanterre

La bibliographie est un exercice périlleux. C'est peut-être le plus périlleux des exercices universitaires – si l'on prétend satisfaire à des critères d'exhaustivité – dès que l'on s'applique à recenser les éditions d'un ouvrage aussi lu aux siècles passés qu'oublié aujourd'hui : le *Bouquet sacré des plus belles fleurs de la Terre sainte* (1614) du franciscain Jean Boucher († 1631). On trouvera ci-après le tableau des éditions de ce récit de voyage repérées à ce jour – auquel il faudra désormais en ajouter une nouvelle, tout juste sortie des presses de la maison Champion¹. A ce stade du chantier, nous pouvons identifier avec certitude l'existence d'une soixantaine d'éditions et tout porte à croire que la liste s'enrichira encore, au gré des promenades des chercheurs dans les catalogues, les bibliothèques ou les échoppes des libraires anciens. En attendant que se voient encore exhumées des éditions inconnues de ce *Bouquet sacré*, force est déjà de constater que la relation du voyage que fit Jean Boucher aux Lieux saints en 1611-1612 a joui d'un succès remarquable durant les XVII^e et XVIII^e siècles. On doit même le considérer comme le *best-seller* du récit de pèlerinage en Palestine² avant la Révolution. De fait, il fut republié sans cesse, durant des décennies où triomphaient l'esprit classique, puis la philosophie des Lumières. A titre de comparaison et pour rester en compagnie franciscaine, notons simplement que les deux versions du récit d'Henry Castela, pèlerin de Jérusalem durant le jubilé de l'an 1600, firent l'objet de six éditions seulement, entre 1603 et 1613 ; *L'Histoire et voyage de la*

¹ Coll. « Sources classiques », n° 82, dirigée par Philippe SELLIER (596 p.). L'édition a été établie par mes soins, dans une version qui reproduit l'intégralité du texte de 1620 et en modernise légèrement l'orthographe.

² Seul concurrent dans l'histoire du pèlerinage à Jérusalem avant la Révolution, mais il est italien et accompagne la route des pèlerins vers la Terre sainte : le *Viaggio da Venetia al S. Sepolcro*. Il circule sous des noms et des identités divers jusqu'au XVIII^e siècle (Noé Bianco, Joanne Cola), mais il voit sa popularité décroître à partir du XVII^e siècle, époque où les itinéraires du Grand voyage de Jérusalem se modifient substantiellement et où le grand pèlerinage entre en déclin. Ce guide de voyage reprend en fait un texte médiéval : le *Libro d'Oltramare* de Niccolo da POGGIBONSI (XIV^e siècle). Voir l'édition de ce texte par B. BAGATTI, T. BELLORINI et E. HOADE, Jerusalem, Franciscan printing press, 1945 [reprint 1993], XXXVII-XXXVIII, ainsi que la bibliographie donnée par Stéphane YERASIMOS, *Les Voyageurs dans l'Empire ottoman XIV^e-XV^e siècles. Bibliographie, itinéraires et inventaire des lieux habités*, Ankara, Imprimerie de la Société turque d'histoire, 1991, p. 163-164 et p. 441-442 (annexe).

Terre sainte de Jacques Goujon, qui réside aux Lieux saints pour le service de la Custodie en 1666, ne sera publié que quatre fois, toujours par les imprimeurs lyonnais Compagnon et Taillandier, entre 1670 et 1681. Pourtant, certaines éditions du récit de Goujon comportent des reproductions des splendides planches gravées qui figuraient dans le *Trattato delle piante*³ du franciscain Amico da Gallipoli, publié à Rome en 1609. Mais l'argument est à double tranchant : l'illustration en taille douce, en pleine page de ce volume in-4° fit augmenter singulièrement son prix et du coup, limita son public.

Il n'en reste pas moins que le rayonnement paradoxal du *Bouquet sacré*, toujours publié, quant à lui, en petit format, retient en un premier temps l'attention. On a de la peine, depuis l'observatoire du XXI^e siècle commençant, à comprendre l'engouement de tant de générations pour cette somme de piété nichée dans un écrin de divertissement. L'auteur, en quatre livres, relate sa traversée de la Méditerranée, son séjour en Egypte et son passage au désert jusqu'à la Terre sainte. De Jérusalem et des lieux alentour, il élabore une description souvent originale où domine le souci spirituel. Au lieu de reproduire les oraisons traditionnellement prononcées à chacune des stations du pieux itinéraire, à l'instar d'autres livres de pèlerinage, le *Bouquet sacré* propose des méditations personnelles, le plus souvent articulées avec un verset de la Bible. C'est bien à un pèlerinage en esprit que Jean Boucher convie son lecteur, quitte à recréer allégoriquement parfois le décor des Lieux saints pour le plus grand service de la dévotion⁴. L'intérêt du lecteur ne faiblit pas quand commence, pimenté d'anecdotes, le récit du voyage de retour, à travers le Liban et la Syrie, puis, une fois traversée la Méditerranée, l'Italie⁵. Enfin, le livre ne se referme pas sur les paysages de la Touraine : une dernière partie, conformément à des modèles textuels en vigueur depuis le Moyen Age, dresse la liste des nations orientales et prétend décrire leurs mœurs, dans un discours où triomphe, à côté d'informations ethnographiques, le stéréotype sur l'étranger.

A n'en pas douter, ce petit ouvrage répond bien à la définition que d'aucuns, naguère, donnèrent du récit de voyage : « un genre sans loi⁶ ». Le titre même, dans le goût de la littérature dévote de l'époque, promet

³ Voir l'édition anglaise du texte (*Plans of the sacred edifices of the Holy Land*) par B. BAGATTI, Jerusalem, Franciscan printing press, 1997 et son introduction qui fait le point sur les graveurs ayant exécuté ces planches destinées à circuler dans d'autres ouvrages.

⁴ Voir en particulier sa « description » du Cénacle (p. 191-193) et des chapelles du Calvaire (p. 229-234). Toutes les références renvoient à l'édition 2008 du *Bouquet sacré*.

⁵ Jean BOUCHER passe bien sûr à Assise « lieu de mon bienheureux père saint François et de son ordre séraphique » (*Bouquet sacré*, p. 412). Toutefois, il n'en donne aucune description.

⁶ Roland LE HUENEN, « Qu'est-ce qu'un récit de voyage ? », *Les Modèles du récit de voyage, Littérales*, n° 7, 1990, p. 14.

une gerbe où domine la diversité, où se côtoieront merveilles du monde, pieuses considérations, propos savants, anecdotes savoureuses, bons mots aussi. Un tel récit de pèlerinage était ainsi susceptible d'intéresser des publics très variés. Sans doute. Il nous renvoie aussi à un univers culturel où règnent des manières de lire très différentes des nôtres, et beaucoup moins soucieuses d'opérer des classifications strictes entre des discours différents. Mais sur deux siècles d'histoire du livre, comment saisir les traits spécifiques du lectorat de ce *Bouquet* ? On se bornera ici à poser quelques jalons dans l'itinéraire de diffusion d'un ouvrage qui pose plus d'une question sur la culture franciscaine et son influence, à l'heure de la Contre-Réforme. La réception du *Bouquet sacré* est à proprement parler un chantier de recherche qui prendra encore du temps avant d'aboutir.

Voyages d'un récit

Pour évaluer l'histoire éditoriale du *Bouquet sacré*, partons d'un constat : Jean Boucher, gardien du couvent franciscain du Mans, publie son ouvrage dans la ville où il réside, sous la forme d'un volume in-8° de 648 pages, à quoi s'ajoutent des tables. Le livre est orné d'un frontispice gravé, portant la croix de Jérusalem et six médaillons représentant des scènes de la vie du Christ, ainsi que l'Assomption de Marie. Une telle iconographie a valeur programmatique ; elle définit précisément le contenu : le *Bouquet* est récit de pèlerinage et ouvrage de piété. La seconde édition, qui présente d'intéressantes variantes et que le franciscain a revue avant sa parution en 1616, est encore une fois le fruit du travail de l'officine Olivier, imprimeur du roi en la ville du Mans. Au foisonnement des images pieuses, le frontispice préfère cette fois une organisation typographique soignée, jouant sur l'alternance entre le romain et l'italique ; il se dépouille de tout élément d'iconographie – si l'on excepte le monogramme JHS.

Le rayonnement du récit du voyageur se limite alors à l'horizon de la cité mancelle. Jusqu'ici, rien de nouveau sous le soleil : la loi de proximité joue à plein dans cet univers d'Ancien Régime où les contacts culturels s'établissent essentiellement à l'échelle d'une province donnée⁷. Pourquoi, dans ces conditions, assiste-t-on très vite à une transformation des itinéraires de diffusion de l'ouvrage ? L'année 1618 marque le moment où le *Bouquet sacré* commence sa carrière au-delà des frontières de la région proche pour gagner la Normandie. L'édition de Jacques Mangeant, imprimeur à Caen, « pirate » en fait celle de 1616. C'est elle

⁷ Cette remarque s'applique surtout à la publication des récits de voyage et de pèlerinage. Sur ce point, je renvoie à mon ouvrage *Le Crépuscule du Grand voyage. Les récits des pèlerins à Jérusalem (1458-1620)*, Paris, Champion, 1999, p. 220.

qui servira de base à de nombreuses éditions ultérieures – en particulier à toutes les éditions normandes, jusqu’au XVIII^e siècle. Désormais, Jean Boucher aura beau faire, il ne reprendra jamais totalement la main sur un récit qui échappe à son contrôle, victime de son succès.

Pourtant, en 1620, alors que le franciscain a quitté la maison du Mans pour le grand couvent des cordeliers de Paris, il propose une édition nouvelle et augmentée de son pèlerinage aux Lieux saints et très nettement orientée vers un public noble. A preuve, la dédicace de l’ouvrage adressée à Hercule de Rohan, duc de Montbason, ainsi que le « Discours de l’excellence de la noblesse sur le sujet de la création des chevaliers du Saint-Sépulcre⁸ » que Jean Boucher ajoute à la fin de son récit et qui constitue un sermon à l’intention des grands de ce monde. Cette pièce, d’une pesante érudition, disparaîtra très vite des éditions nouvelles du *Bouquet sacré*, dès après 1622.

Dans l’édition parisienne de 1623, sortie des presses de Mathurin Hénault, Jean Boucher se plaint de ce que l’on a utilisé le *Bouquet sacré* à son insu. Tout en présentant la dixième édition de sa relation de voyage, le franciscain qui déclare avoir revu son texte et en avoir retravaillé le style, fulmine en effet contre les pirates normands :

« Quelques-uns ont imprimé ce Bouquet à Rouen et à Caen, à diverse fois, desquels je me plains grandement, d’autant que leurs impressions sont pleines de lourdes fautes et impertinences insupportables qui font honte à l’auteur, et privent le lecteur du contentement qu’il aurait en lisant un livre bien correctement imprimé : par leur ignorance, ils ont flétri les plus belles fleurs de mon Bouquet, leur ôtant une grande partie de leur lustre, pour empêcher les abeilles de les rechercher afin de sucer leurs douceurs⁹. »

La plainte n’est pas de pure forme ; elle semble d’ailleurs avoir été suivie d’effets¹⁰. De fait, c’est sur une édition intermédiaire, celle de 1616, que les imprimeurs normands ont conduit leur travail : l’examen des variantes textuelles ne laisse aucun doute à ce sujet. Mais Jean Boucher ne relève même pas cet aspect du problème. Il retient surtout, et la réflexion est topique à cette époque, la qualité formelle de l’ouvrage et le soin apporté à sa fabrication : un beau livre fait plaisir à voir et rend aisés les chemins de la lecture. A l’inverse, une méchante édition décourage le public potentiel ; la faute est grave si les fleurs de dévotion du *Bouquet* cessent d’attirer les lecteurs, ici comparés dans une

⁸ Voir les pages 511-532 de mon édition qui reproduit ce texte.

⁹ *Bouquet sacré*, Paris, Mathurin Hénault, 1623, f. A2v, « avertissement au lecteur ».

¹⁰ A ce jour, aucune édition normande du *Bouquet* n’a été repérée après 1621 et avant la mort de Jean Boucher. Ceci pourrait renforcer la thèse selon laquelle les propos de l’auteur ont eu quelque influence.

métaphore filée très topique à l'époque et familière aux lecteurs de saint François de Sales, aux abeilles butinant les fleurs pour en faire leur miel. Mais à voir l'édition réalisée à Caen en 1621 par Jacques Mangeant¹¹ et le frontispice élégant gravé par J. Picart¹², l'on ne peut s'empêcher de penser que, formulée en ces termes, la protestation de Jean Boucher ne se justifie guère. Au fil des décennies, certes, l'ouvrage, passant parfois d'ailleurs au format in-16°, paraîtra dans des versions de moins en moins soignées et réalisées en très petit module, avec un matériel défectueux qui oblige à reconstituer tant bien que mal certains mots du texte¹³. Mais il sera trop tard alors pour que l'auteur puisse s'en plaindre.

Ironie du sort, et n'en déplaise à Jean Boucher, la consultation de la liste des éditions du *Bouquet sacré* montre que c'est en Normandie que l'ouvrage du franciscain recueillera le plus fort succès. Sur l'ensemble des 60 éditions recensées, 33 sortent des ateliers normands¹⁴, soit plus de la moitié, et ceci au moins jusqu'au beau milieu du XVIII^e siècle, alors que le récit du père Boucher connaît un regain de popularité à Lyon, seul véritable pôle de concurrence dans ces décennies, pour ce livre à succès¹⁵. C'est là que, durant la seule année 1668, quatre imprimeurs différents sortent chacun leur *Bouquet sacré*. C'est là encore que la relation du franciscain Boucher terminera sa carrière éditoriale, quelques années seulement avant la Révolution.

L'inflation du nombre des éditions réalisées à Paris durant la période 1620-1627 s'explique par la notoriété d'un homme qui prêche régulièrement en l'église des cordeliers et qui a reçu le titre de prédicateur ordinaire de la reine. Outre sa relation de pèlerinage, Jean Boucher publie aussi des sermons, des œuvres spirituelles, ainsi qu'un traité d'apologie, sous le titre éloquent des *Triumphes de la religion chrétienne* (1628), ouvrage dont P. Julien-Eymar a montré qu'il avait

¹¹ Voir le n° 8 du tableau n°1.

¹² Le frontispice est orné de scènes de la Passion, de la mort et de la résurrection du Christ. Le bandeau supérieur représente la Mise au Tombeau ; de part et d'autre du titre, on voit les saintes femmes au Tombeau et les pèlerins d'Emmaüs. Autour de la mention d'éditeur, on identifie le motif traditionnel des anges portant les instruments de la Passion. Ainsi se voit confirmé la vocation du *Bouquet* à être reçu comme un livre de piété.

¹³ C'est le cas de l'édition n°41 (tableau n°2).

¹⁴ Notons que le père Boucher, dans l'avertissement au lecteur de l'édition M. Hénault, 1623, fait état d'éditions réalisées à Caen et à Rouen. Si les éditions caennaises sont faciles à trouver avant la date de 1623 (voir tableau 1, entrées n° 4, 5, 6, 8 et 9), nous n'avons pas repéré d'édition rouennaise avant 1634 (voir tableau n°2, entrées 2 et 3). Cette indication de l'auteur, qui devait suivre un peu les destinées de son livre, doit être prise au sérieux ; elle laisse à penser que bien des découvertes bibliographiques sont encore à faire.

¹⁵ On recense à ce jour quinze éditions lyonnaises, toutes posthumes.

joué un rôle dans la pensée de Pascal¹⁶. Dans la dernière partie de sa vie, le cordelier, comme son *Bouquet sacré*, est bien devenu parisien.

Jean Boucher s'éteint au couvent des Cordeliers entre le Carême et le mois de juillet 1631¹⁷. Mais dans la capitale, des ouvrages signés du prédicateur franciscain paraîtront encore durant quelques années. La dernière édition parisienne du *Bouquet sacré* date de 1634 ; Nicolas Gasse¹⁸, un imprimeur qui n'avait jamais encore réalisé de « Boucher », en est le maître d'œuvre. Toutefois, c'est dans un volume de *Sermons pour tous les jours de Carême*¹⁹ qu'on lira une dernière fois les amples périodes, si fort teintées de rhétorique oratoire, du franciscain. L'ouvrage, sorti des presses d'Adrian Taupinart, a été imprimé, comme l'indique la page de titre « par le commandement des supérieurs de son ordre » et grâce à la diligence d'un frère²⁰ qui, dans l'épître dédicatoire au père Baudry, provincial des cordeliers de Touraine, justifie ainsi son entreprise éditoriale :

« J'avais, aussi bien que beaucoup d'autres, pris dessein de me servir de cet ouvrage manuscrit ; mais ayant depuis pensé que ce serait voler le bien public, commettre un sacrilège [...], être désobéissant aux commandement (sic), insensible aux prières, ingrat, m'ayant fait de son ordre, et vouloir posséder seul les rayons du Soleil ; je n'ai pu éviter de le mettre en lumière sans me rendre coupable de tous ces crimes. »

Oublions une éloquence qui joue de l'hyperbole au service de l'éloge funèbre, pour relever un élément que le rédacteur de l'épître met en relief : le pillage des sermons manuscrits, auquel l'édition mettra fin.

¹⁶ Voir P. JULIEN-EYMARD, « Le "fidéisme" de J. Boucher, cordelier (1628) », *Etudes franciscaines*, 1938, p. 579-593. L'auteur de l'article parle de Boucher comme d'« un modeste précurseur » de Pascal (p. 579). Voir aussi Jean DEDIEU, « Boucher et Pascal », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, janvier-mars 1931, p. 1-40.

¹⁷ Cette hypothèse est fondée sur la mention de l'approbation figurant dans les *Sermons pour tous les jours de Carême*, en date du 20 juillet 1631. Le privilège est daté du 1^{er} août.

¹⁸ C'est aussi de son atelier que sort la *Relation des voyages de Monsieur de Brèves, tant en Grèce, Terre sainte et Egypte, qu'aux Royaumes de Tunis et Alger* (1628) rédigée par son écuyer, Jacques du CASTEL.

¹⁹ *Sermons pour tous les jours de Carême*, par le R.P. BOUCHER de l'ordre de S. François, prédicateur de la Reyne. Mis en lumière par le commandement des Supérieurs de son Ordre. Paris, Adrian Taupinart, rue Saint-Jacques, à la Sphère, 1635. Le sermon pour le lundi de Pâques (p. 731) convoque la figure du Christ pèlerin pour justifier le voyage de dévotion, renouant en ceci avec une thématique chère à la controverse en faveur du pèlerinage qui s'amplifie après le Concile de Trente. Jésus se donne à voir en pèlerin, écrit Boucher, « pour nous montrer que la vie n'est qu'un pèlerinage, et pour faire voir qu'il approuve la visite des lieux saints ». Visant un supposé contradicteur protestant, il rappelle que « la parole de pèlerin se trouve plus de soixante fois dans la sainte Ecriture » (p. 732).

²⁰ Il signe F. L. G.

Pouvait-on imaginer éloge plus probant du prédicateur ? Comme dans l'affaire du *Bouquet* volé par les imprimeurs normands, les larcins littéraires sont le signe de la célébrité de l'auteur. Mieux encore : ils la consolident fortement.

Errances d'un discours

Le *Bouquet sacré* était donc promis à une destinée éditoriale inattendue et sans pareille pour ce genre d'ouvrage. Cependant, les itinéraires de sa diffusion ne dépassèrent pas les frontières du royaume de France²¹, à l'inverse d'autres récits de pèlerinage comme le *Devotissimo Viaggio* de Jean Zuallart²². Toutefois, si l'on s'en tient à des horizons plus sociologiques, le livre de Jean Boucher a su franchir toutes les barrières et s'imposer auprès d'un lectorat de moindre culture. Pour le montrer efficacement, il faudrait mener une recherche aussi systématique que possible sur les *ex-libris*, riche source documentaire pour une sociologie de la lecture.

Nous nous bornerons ici à formuler quelques remarques, en partant tout d'abord d'une édition manuscrite du *Bouquet sacré* – la seule repérée à ce jour. Le document, conservé dans l'ancien fonds jésuite de la bibliothèque des Fontaines²³ et portant la date de 1753, fut copié par Pierre-Claude Guillevin, maître-perruquier à Paris, rue Saint-Victor, sur un exemplaire approuvé en 1633²⁴. En soi, le phénomène ne présente rien de curieux s'il est vrai que la pratique de la copie manuscrite ne s'est pas encore éteinte à cette époque. Comme le signale François Moureau : « la "communication manuscrite" ne disparaît pas avec le développement de l'imprimé qui se substitue néanmoins à elle dans l'essentiel de ses fonctions²⁵ ». Une mention autographe, au terme des 682 pages

²¹ Une traduction manuscrite abrégée du *Bouquet sacré*, en italien, m'a été signalée par le Professeur Claudio SENSI, de l'université de Turin. Qu'il soit ici remercié. Le manuscrit, conservé à la Biblioteca comunale de Cuneo, sans frontispice, ni titre, ni mention d'auteur ou de traducteur, devrait faire bientôt l'objet d'une édition en Italie, par les soins de C. SENSI. A. LE BRAY, « Un pèlerin de Palestine au XVII^e siècle », *Revue de Paris* (2), 1896, p. 575, signale aussi qu'un des possesseurs de l'exemplaire qui lui appartient à la fin du XIX^e siècle, tisserand breton, « s'appliquera même à le traduire en vers dans l'idiome local ».

²² Sur ce point, voir mon étude : « ¿ Qué idioma para relatar el viaje ? El ejemplo de algunos peregrinos en el siglo XVI y el uso de la autotraducción », in *Literatura de viajes y traducción*, F. Lafarga, P. S. Méndez y A. Saura eds., Granada, Editorial Comares, coll. « Interlingua », 2007, p. 187-199.

²³ Le document est aujourd'hui conservé à la bibliothèque de la Part-Dieu à Lyon, fonds jésuite des Fontaines, 5^e étage (cote SJ Ms 12/381).

²⁴ Sans doute l'une des éditions de 1634 (voir tableau n°2, n°1 à 3).

²⁵ *La Plume et le plomb. Espaces de l'imprimé et du manuscrit au siècle des Lumières*, Paris, PUPS, 2006, p. 504.

patiemment reproduites, précise la date de la fin d'exécution (le 4 novembre 1753) et l'âge du copiste (soixante ans, deux mois et quatre jours) qui juge « chose rare et précieuse de s'en appliquer la lecture le plus souvent qu'il leurs (sic) sera possible ». Les trois éléments de cet *explicit* tendent à solenniser l'acte de copie et à célébrer un texte digne d'être lu pour ainsi dire, « de main nocturne et journalière ». Un tel cérémonial textuel suggère que le texte du *Bouquet* a sans aucun doute été reçu dans des milieux bourgeois comme un livre de dévotion.

C'est à ce titre évidemment qu'il figure dans les fonds des séminaires ou des couvents²⁶. Les indices relevés à partir de fonds privés pourraient montrer un certain intérêt. Le plus souvent, quand il y a *ex-libris*, se voit inscrit un patronyme des plus courants : « madame Lapiere » ; « Pierre Leclercq rue du gros horloge à Rouen ». Parfois, une liste de noms défile au gré des possesseurs : « Jean Jaqart. Raimon. Jean Igouts 1743 ». Plus rarement, le propriétaire décline sa profession. Ainsi, A. Le Bray²⁷ précise que son exemplaire personnel a été transmis de génération en génération dans une famille de paysans bretons. Les quelques exemples jusqu'ici recueillis montrent qu'à l'évidence, le *Bouquet sacré* que son auteur avait revu à l'adresse d'un public noble dans l'édition de 1620, a pénétré aussi des milieux bourgeois ou plus rarement ruraux, d'une culture livresque peu élaborée. L'insertion de portraits réalisés en gravures sur bois d'une facture grossière, dans certaines éditions rouennaises à partir de la fin du XVII^e siècle, plaide aussi dans ce sens²⁸. Si l'aspect composite du texte – mêlant des considérations pieuses embellies par de multiples procédés rhétoriques et des récits d'aventure cultivant les effets d'attente ou l'humour – pouvait expliquer son succès dans ce type de sphères sociales, on peut à bon droit s'étonner de ce que le texte n'ait été ni remanié, ni allégé par les imprimeurs de ses considérations savantes, alors même que l'argument économique pouvait jouer en faveur d'une réduction du volume du texte. Ainsi, même dans des éditions tardives et présentant un piètre intérêt esthétique, le récit conserve les citations latines de Virgile qui émaillent les descriptions d'un prédicateur rompu aux lettres classiques et soucieux d'ornier son discours des fleurs de la littérature antique. Figurent aussi les citations de la Bible dans un hébreu ou un « chaldéen » translittéré avec soin et justesse, ainsi que, par exemple, des développements lexicologiques

²⁶ C'est le cas des exemplaires de la belle collection de la Bibliothèque des Capucins de Paris, comme du fonds jésuite, mais aussi des n° 8 et 46 du tableau 1. L'exemplaire conservé à Rouen comporte l'*ex-libris* d'un religieux « A dom Nicolas du ...16 ». L'abbaye de Fontenelle à Saint-Wandrille possède aussi un exemplaire du *Bouquet sacré*. Une enquête systématique dans les fonds monastiques n'a pas encore été menée.

²⁷ *Op. cit.*, *ibid.*

²⁸ Voir en fin d'article la reproduction du portrait figurant dans l'édition n° 43 (tableau n°2).

complexes sur les dénominations de la vierge en hébreu²⁹. Boucher justifie ces intrusions des langues étrangères dans le récit en affirmant que « ces discours auraient plus de grâce, les rapportant en leur langue naturelle³⁰ ». Le plaisir du mot n'est pas absent du long récit de pèlerinage. De fait, sans doute cet exotisme culturel a-t-il contribué à séduire des générations de lecteurs, tout en accréditant les propos du pèlerin prédicateur. Quoiqu'il en soit, il faut voir là un indice intéressant de la circulation entre des textes émanant de milieux savants et des groupes sociaux qui recueillent cette culture par bribes, au fil de la lecture dévote, sans qu'on puisse discerner vraiment quel usage sera fait de ces informations.

Ces marques laissées par les propriétaires de ces exemplaires esquissent un peu la destinée posthume d'un récit de pèlerinage lu, relu et réutilisé cette fois par les lettrés eux aussi, cité pour être décrié, pillé pour être recopié. On a montré, dans l'introduction de l'édition sortie des presses de la maison Champion³¹, comment ce *Bouquet sacré* avait été signalé par les voyageurs, parfois avec un certain recul critique, jusqu'en plein XIX^e siècle, alors même qu'il ne se faisait plus d'éditions de l'ouvrage et que la pratique du pèlerinage aux Lieux saints de Palestine allait connaître un nouvel essor. On a encore souligné, dans cette même introduction, comment le discours savant avait absorbé les pans les moins crédibles de certaines descriptions géographiques : le Liban du *Dictionnaire historique* de Louis Moreri doit beaucoup aux constructions mentales de Jean Boucher³². Enfin, les franciscains qui firent le voyage de Terre sainte après Jean Boucher ne manquèrent pas d'utiliser son travail. Ainsi du récollet Eugène Roger et de Bernardin Surius dans leurs œuvres respectives. Il n'y a là rien d'étonnant : dans l'écriture du pèlerinage, l'emprunt est la règle, plus que l'originalité. Malgré son titre, dans le goût des œuvres dévotes du Grand siècle, le *Bouquet* fut aussi prisé par les lecteurs les plus cultivés pour l'information topographique ou géographique qu'il délivrait.

L'enquête sur les fortunes de ce *best-seller* dans la littérature est encore à mener, mais se montre déjà prometteuse. Il y a fort à parier qu'elle progressera un peu au hasard des lectures. La tâche est rendue

²⁹ Voir *Bouquet sacré*, p. 303-304. De ce point de vue, le *Bouquet sacré* permet de remettre en lumière certains aspects de la culture dans le milieu franciscain au début du XVII^e siècle. Un autre franciscain, natif du Hainaut et pèlerin des Lieux saints lui aussi, en 1592, Jean du BLIOUL, compose sur son voyage un *Hodæporicon* en latin publié en 1599, qui n'est pas promis à la même fortune éditoriale que le *Bouquet sacré*. Il témoigne d'une bonne connaissance du grec et de l'hébreu.

³⁰ Voir *Bouquet sacré*, p. 52.

³¹ *Id.*, p. 9-11.

³² Voir *Bouquet sacré*, p. 392-403.

difficile par une pratique de l'emprunt caché assez répandue à cette époque. A titre d'exemple, le *Dictionnaire historique* de Louis Moreri allègue seulement « un auteur ancien³³ ». Une recherche en ces matières peut donc être favorisée seulement par une bonne connaissance du *Bouquet sacré*.

Un cas reste enfin à évoquer, qui pose plus de questions qu'il n'en résout. Il est le fruit d'une découverte bibliographique récente qu'il faudra consolider par la suite. Elle concerne l'*Hermite pèlerin*³⁴ de Jean-Pierre Camus (1586-1652), évêque de Belley et écrivain prolifique, et peut montrer le succès immédiat d'un certain morceau du *Bouquet sacré* – qu'on aurait bien de la peine à faire circuler aujourd'hui en anthologie ! L'exemplaire conservé à la Bibliothèque municipale d'Amiens³⁵ comporte, au terme de ce récit imaginaire qui prend pour support la trame d'un voyage, un ajout de quatre pages non paginées ainsi présenté : « Vive Jésus. Extrait du Bouquet sacré du R. Père Boucher de l'Ordre de S. François³⁶ ». Vient ensuite la présentation de la liste des « antiperfections³⁷ », « petit raccourci des belles qualités de ces jolis, gentils et dignes personnages » des « trois sectes mahométanes³⁸ ».

« Enfin, Lecteur, si tu veux qu'en peu de paroles je face un épilogue & sommaire des mœurs & humeurs de ces trois sectes Mahométanes, c'est assçavoir des Turcs, Mores, & Arabes, selon l'expérience que j'en ay tirée par la conversation que j'ay eu avec eux en plusieurs Villes, Provinces, & Royaumes ; je te diray que :

Les Turcs sont vains, les Mores vilains, les Arabes inhumains...³⁹ »

³³ Notons que Louis MORERI ne consacre pas de notice au franciscain pèlerin dans son *Dictionnaire*.

³⁴ Titre intégral : *Hermite pèlerin et sa pérégrination, périls, dangers, et divers accidents tant par mer que par terre. Ensemble de son voyage du Mont-Serrat, Compostelle, Rome, Lorette et Hierusalem*, Douai, Baltazar Bellere, 1628. Cette édition est la seule que nous connaissions.

³⁵ Exemplaire consulté : Amiens, BM Lesc A 4807, 298 pages.

³⁶ Non paginé. L'extrait figure à la suite de la page 298. Le document n°2 du tableau 3 conservé à Lille pourrait bien être ce tiré-à-part. En effet, la cote du document (n° 80273) prend la suite de la cote du volume de l'*Hermite pèlerin* conservé au même endroit (n° 80272). Le 80273 pourrait être un fragment détaché du 80272. Nous n'avons pas encore pu voir les autres exemplaires de l'ouvrage de Camus recensés dans les bibliothèques de France. Cette vérification permettra de vérifier que l'ajout du *Bouquet* n'est pas le simple fait d'une reliure ultérieure.

³⁷ J'emprunte l'expression à Jean Boucher lui-même (*Bouquet sacré*, p. 505).

³⁸ *Ibid.* pour les deux citations. La liste des « antiperfections » se trouve aux pages 505-506.

³⁹ Une variante du 10^e vers tend à prouver que cet ajout provient de l'une des éditions parisiennes.

La liste se poursuit sur dix-huit vers en propos d'une aménité au moins égale à ceux du premier. L'on s'étonne aujourd'hui de ce que le passage retenu dans l'ouvrage de l'ami de saint François de Sales compte parmi les moins informés et les plus simplistes du *Bouquet*. Toutefois, il reste à établir avec certitude si cet ajout de trois pages a été décidé par l'imprimeur pour combler un cahier non terminé, comme ceci arrive de temps à autre à cette époque, et même si l'auteur de *l'Hermite pèlerin* a approuvé cette décision. Quoi qu'il en soit, à supposer qu'elle soit le fruit d'une décision de l'imprimeur, l'insertion de ces vers assonancés témoigne de la popularité de leur auteur et fournit peut-être l'indice d'un lectorat commun pour les ouvrages de Camus et de Boucher, en ce début du XVII^e siècle. Par ailleurs, rien ne prouve que ces trois pages n'ont pas aussi circulé en feuilles séparées, comme d'autres fleurons de la littérature populaire. Le *Bouquet sacré* aurait alors été connu dans des sphères encore plus larges, mais dans ce qu'il présente de plus médiocre.

Il n'en reste pas moins que côtoyant des propos plus savants, à deux pas de méditations dévotes, les facilités du texte sont aussi *in fine* partie prenante d'une réussite éditoriale qui ne se démentira pas avant la fin de l'Ancien Régime.

On voit bien quelles questions soulèvent ces remarques trop éparées sur la diffusion du *Bouquet sacré*. Le succès durable de cet ouvrage foisonnant témoigne en premier lieu d'un univers culturel marqué par la temporalité lente qui caractérise le mouvement d'une partie des mentalités en cette fin d'Ancien Régime, où la nouveauté ne constitue pas nécessairement un critère de valeur. Par ailleurs, sa popularité atteste enfin la pénétration de la culture franciscaine dans des milieux différents. Texte littéraire compté parmi les *minores*, le récit du franciscain Jean Boucher circulera longtemps et traversera des milieux très différents, suivant des modalités pour le moins inattendues. Franciscain, Boucher n'écrit pas d'abord à l'adresse des membres de son ordre, même si certains d'entre eux, pèlerins comme lui, emprunteront à ses descriptions de Palestine pour nourrir leurs propres *Pèlerinages*. Prédicateur reconnu par la noblesse parisienne, il voit son *Bouquet* pillé par des imprimeurs de province qui donneront à son ouvrage une belle fortune chez un lectorat bourgeois. Homme de grande culture, dont la connaissance des langues de l'Écriture ne fait aucun doute, il est reçu dans des milieux peu susceptibles d'apprécier la mise en œuvre de ce savoir. Homme de plume capable de s'amuser à l'écriture d'anecdotes où il met en scène avec une certaine distance les aventures ordinaires d'un voyageur en Orient, il sert à l'édification de lecteurs soucieux de progresser sur les sentiers de la vie dévote – ce qui était, faut-il le rappeler – la motivation première de son

projet d'écriture⁴⁰. Si Jean Boucher, voyageur, peut rappeler son « désir extrême d'acquérir quelque connaissance des langues, coutumes, façons et manières de vivre des nations étrangères⁴¹ » par le voyage et de donner à lire en son livre une somme d'informations sur l'Orient, il fut donc passeur d'une autre manière. Mais sur l'histoire de ces transmissions, via le medium de l'édition, dans le temps et l'espace social, beaucoup reste encore à trouver et à comprendre.

Annexes

TABLEAU N° 1

Recensement des éditions du *Bouquet sacré* de Jean Boucher parues avant la mort de l'auteur (1631), d'après les exemplaires conservés.

Numéro	Date	Lieu d'impression	Imprimeurs	Lieu de conservation et cote
1.	1614	Le Mans	François Olivier	- Le Mans Médiathèque TH 8° 669
2.	1616	Le Mans	François Olivier	- Angers BM Rés H 491 - Wolfenbüttel A: 548.7 Theol.
3.	1616	Le Mans	Gervais et François Les Oliviers	- Le Mans Médiathèque TH 8° 669
4.	1618	Caen	J. Mangeant	- Paris BNF Res 16-02F-1438 - Amiens BM M3390 Fonds Masson
5.	1619	Caen	J. Mangeant	- Besançon BM 320161
6.	1620	Caen	J. Mangeant	- Paris BSG 8G SUP 166 res

⁴⁰ Dans son avertissement au lecteur, Boucher envisage la lecture de son *Bouquet* comme un « dévot exercice » (p. 543).

⁴¹ *Bouquet sacré*, p. 63.

7.	1620	Paris	D. Moreau	- Paris BNF O2f 71 - Paris Bib. Franciscains 2.21 - Collection particulière
8.	1621	Caen	J. Mangeant	- Paris Sorbonne Bib. Hist. religieuse PELE 51 - Rouen BM p 2252 Fonds Cas - Vatican RIV 425
9.	1622	Paris	Denis Moreau	- Paris Arsenal 8° T 6996
10.	1623	Paris	Mathurin Henault	- Paris Bib. Capucins DE 5 (13)
11.	1623	Paris	A. Bacot	- Paris BNF 02f 71a - Oxford Christ Church Library Hyp. N. 16
12.	1626	Paris	Estienne Socié	- Amiens BM H A 332
13.	1627	Paris	M. Henault	- BNF Paris O2f 71b
14.	1627	Paris	P. Gaultier	- Paris Bib. Capucins DE 5(8) - Beaune BM P 4834 - Lyon Univ. Cath. LFCC 133. C-9

TABLEAU N° 2

Recensement des éditions posthumes du *Bouquet sacré*
de Jean Boucher, d'après les exemplaires conservés⁴²

Numéro	Date	Lieu d'impression	Imprimeur	Lieu de conservation et cote
1.	1634	Paris	N. Gasse	- Nancy BM 311040 (FA) - Bourg-en-Bresse Médiathèque FA 108256 - Harvard Houghton Asia 9216.10.5
2.	1634	Rouen	F. Vaultier	- Oxford Merton College 74 D2
3.	1634	Rouen	D. Loudet	- Rouen BM p. 4744 Fonds Cas
4.	1645	Troyes	J. Balduc	- Paris BNF O2f 71e - Paris Arsenal 8° T 6997
5.	1645	Rouen	J. Berthelin	- Paris BNF O2f 71c - Paris Bib. Capucins DE 5 (4)
6.	1645	Rouen	R. Séjourné	- Paris BNF O2f 71d
7.	1645	Rouen	???	- Londres British Library 1048.a.13
8.	1654	Lyon	Cl. de la Rivière	- Lyon Part-Dieu B 509341 CGA
9.	1656	Rouen	J. Machuel	- Paris BNF O2f 71g
10.	1657	Rouen	P. Cailloué	- Rennes II BU 55046
11.	1657	Rouen	Vve Louis du ???	- Paris Bib. Capucins DE 5 (10)
12.	1660	Lyon	Cl. de la Rivière	- Toulouse BEP Fa D 9235 FA 2

⁴² On notera quelques disparités avec le tableau figurant dans l'édition Champion (p. 557-558). De nouveaux exemplaires ont été trouvés depuis le premier établissement de ce travail, et certains permettent de compléter – ou de corriger – la liste des éditions repérées. Nous n'avons pris en compte dans les tableaux n°1 et n°2 que les exemplaires susceptibles d'attester une édition particulière. Nous donnons ci-après (tableau n°3) une liste d'autres exemplaires dont la description est insuffisante pour décider que nous nous trouvons en présence d'une édition distincte (lacunes concernant la date, le lieu d'impression ou le nom d'imprimeur). Elle est destinée à encourager la poursuite des recherches bibliographiques sur l'ouvrage du père Boucher.

13.	1660	Lyon	H. Huguetan	- Lyon Bib. Capucins 00893
14.	1668	Lyon	A. Olier	- Montpellier Médiathèque L2390 FA
15.	1668	Lyon	E. Baritel	- Lyon Univ. Cath. LFCZ 8269 A FA
16.	1668	Lyon	P. André	- Toulouse BEP Fa D3775 FA 2
17.	1668	Lyon	Cl. Galbit	- Strasbourg BNUS EF. 105. 952
18.	1668	Rouen	???	- Luxembourg Bib. Nat. cote 1755
19.	1671	Rouen	R. Séjourné	- Valognes Médiathèque C 248 FA 2
20.	1671	Rouen	L.Cabut	- Lille Médiathèque 166529 FA
21.	1675	Rouen	L. Machuel	- Rennes Bib. Métropole 60843 FA
22.	1678	Rouen	J.-B. Besongne	- Paris Bib. Franciscains 2.16
23.	1679	Rouen	J. Gruel	- La Rochelle Médiathèque 8425 C
24.	1679	Rouen	P. Amiot	- Rouen BM Leber 313 Fonds Cas
25.	1679	Rouen	Séjourné	Lyon Part-Dieu 679/52
26.	1682	Lyon	A. Molin	- Roanne Médiathèque R2 A 1428 AN -Lyon Part-Dieu SJE 679/54
27.	1682	Lyon	M. Mauteville	- Paris Bib. Capucins DE5
28.	1682	Lyon	A. Besson	- Caen BU 238708 - Paris Institut Catholique Fels 21757 - Lyon Bib. Capucins 0069
29.	1687	Lyon	G. Langlois	- Grenoble BM Mj. 8522 CGA - Lyon Part-Dieu 334030 CGA
30.	1693	Rouen	J.-B. Besongne	- Châlons-en- Champagne BM NF100445FA - Paris Bib. Capucins DE 5 (13)

31.	1695	Rouen	J. Berthelin	- Paris Bib. Capucins GN6
32.	1698	Rouen	J.-B. Besongne	- Grenoble BM F. 15217 CGA - Paris Bib. Franciscains 2.21 - Amiens BM Lescalopier A 5335
33.	1698	Rouen	Vve J. Oursel	- Paris, BNF O2f71 g
34.	1700	Rouen	J.-B. Besongne	- Nîmes Carré d'art Bib. Protestante HO57 - Québec Bib. Séminaire 230.6.11
35.	1700	Rouen	Vve J. Oursel	- Amiens BM Lescalopier A 5336
36.	1722	Rouen	J.-B. Besongne	- Rouen BM Mt 5608 Fonds Cas - Paris Bib. Capucins DE 5 (11) -Lyon Part-Dieu SJE 679/53
37.	1735	Rouen	Vve Oursel	- Paris Arsenal 8 H 1198 - Paris ICP Fels 23735 - Paris ICP Fels 420103 - Paris Bib Capucins DE 5 (12) - Lyon Bib. Capucins (2 ex.) 00690 et 00435
38.	1740 (ca.)	Lyon	A. Molin	- Lyon Part-Dieu 3340 29 et fonds Chomarat A 5764 (2 ex.)
39.	1741	Rouen	Vve Oursel	- Oxford Bodleian lib. Vet E 4 f 323 - Paris Bib.Capucins DE5
40.	1741	Rouen	J.-F. Behourt	- Nancy BM 302472 FA
41.	1751	Rouen	J.-F. Behourt	- Valognes BM C 303 FA 2 - Paris Bib. Capucins DE 5 (15) - Paris Bib. Franciscains 2.21 (date 175. ?)

Ce qui nous reste d'un Bouquet

42.	1752	Rouen	J.-F. Behourt	- Namur FUNDP- BUMP rés 005711710
-----	------	-------	---------------	---

43.	1752	Rouen	Pierre Seyer	- Collection particulière
-----	------	-------	--------------	------------------------------

44.	1755	Lyon	M. Mauteville	- Châlons-en- Champagne BM Gt17972 Fonds Garinet - Paris Bib. Capucins DE 5 (14)
-----	------	------	------------------	--

45.	177.	Lyon	A. Molin	- Paris Bib. Franciscains 2.21
-----	------	------	----------	-----------------------------------

46.	178.	Lyon	A. Molin	- Chambéry Médiathèque SEMP 01728 séminaires
-----	------	------	----------	---

TABLEAU N°3

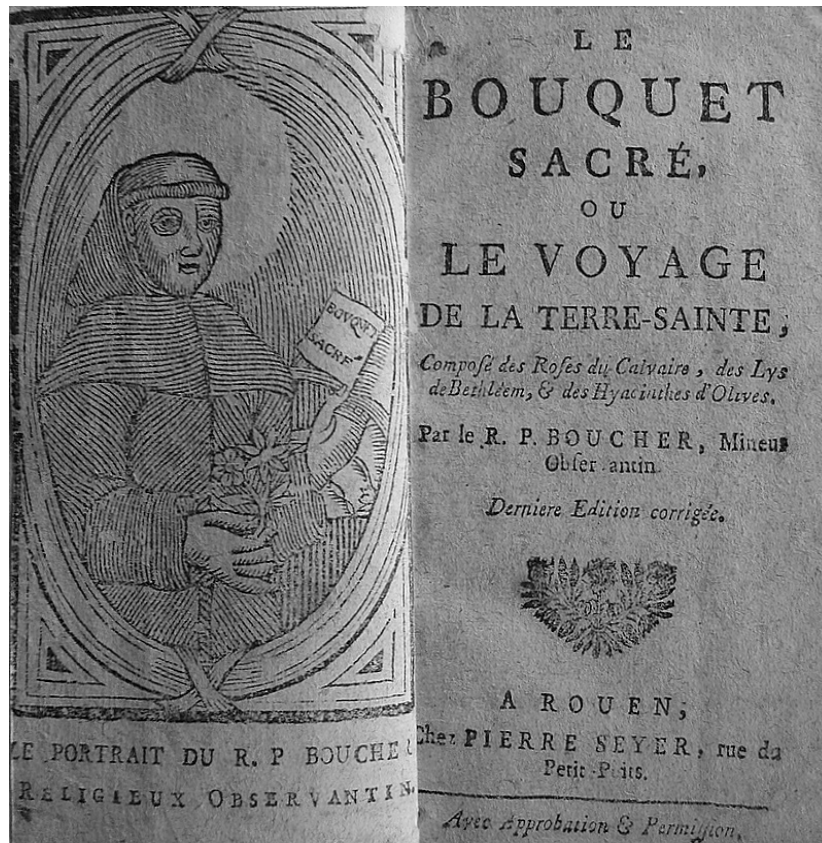
Recensement d'exemplaires
qui ne permettent pas de repérer une édition particulière

1	s.d.	s.l.	Poitiers DP 107 FA	La date de 1613 figurant dans le catalogue est celle des approbations
2	s.d.	s.l.	Lille médiathèque 80273 FA	Extrait de quatre pages de l'ouvrage
3	s.d.	s.l.	Troyes médiathèque d .g. 3388 Desguerros	Porte la mention « 10 ^e édition »
4	s.d.	s.l.	Caen BU 238710	
5	s.d.	s.l.	Aix Méjanes G 2162 Impr. 1500-1900	xvii ^e siècle
6	s.d.	s.l.	Paris Arsenal 8-T-6998	
7	s.d.	s.l.	Paris ICP Fels 55003	
8	s.d.	Rouen s.n.	Aix Méjanes G2646 Impr. 1500-1900	
9	s.d.	Rouen Vve Oursel	Paris BNF O2f 71h	
10	16 ??	Rouen G. Machuel	Rouen BM GS p. 979 Fonds Cas	
11	s.d.	Lyon Antoine Molin	Lyon Univ. Catholique LFCZ 8269 A	
12	1682	Lyon s.n.	Nîmes Carré d'art 816 Théologie	
13	Après 1735	Rouen Vve Oursel	Rouen BM N p. 1941 Fonds normand	Permission de 1735 à Jean Oursel l'aîné
14	xviii ^e siècle	Lyon Antoine Molin	BM Lyon 334029 CGA	
15	xviii ^e siècle	Lyon Antoine Molin	Rome Bib. Capucins	

Edition du *Bouquet sacré*

Rouen, Pierre Seyer, 1752

(taille du document original : 138 x 148 mm)



Missions impossibles

Essai sur les franciscains et leurs martyrs

(XIII^e - XV^e siècle)

Mémoire inédit présenté pour l'Habilitation à diriger des recherches, Université Lumière – Lyon 2, 9 décembre 2006 (2 volumes de textes, 449 p., un volume d'annexes, 55 p.)¹.

Isabelle Heullant-Donat

Ce livre est l'aboutissement d'une recherche commencée à la fin des années 1990, à la suite d'une thèse de Doctorat consacrée à l'étude des œuvres de deux chroniqueurs franciscains italiens de la première moitié du XIV^e siècle, fra Elemosina et Paolino da Venezia². Le point de départ de la recherche est la présence, dans ces deux chroniques, de plusieurs récits de martyre et la mention de martyrs dans les listes de saints franciscains à partir du XIV^e siècle. Le but de l'enquête est de reconstruire, d'analyser et d'expliquer l'itinéraire de ces figures de saints reconnus comme martyrs dans l'ordre franciscain, mais dont aucun ne fut canonisé par l'Eglise avant la fin du XV^e siècle, en le replaçant dans une double perspective : celle de l'histoire des représentations du martyre dans le christianisme occidental d'une part, et celle de l'histoire de la mission chrétienne de l'autre. Le fait que les martyrs en question aient été des martyrs volontaires, tués dans leur immense majorité par des musulmans, est central dans l'analyse, qui s'articule autour de trois thèmes : les origines possibles de la martyrologie franciscaine ; l'émergence du thème du martyre puis des martyrs eux-mêmes dans la documentation franciscaine des XIII^e et XIV^e siècles ; et enfin l'étude des rapports entre martyre et identité franciscaine.

¹ Ce livre est l'un des éléments du dossier d'Habilitation à diriger des recherches intitulé *Histoire et mémoire à la fin du Moyen Age. Lectures de sources franciscaines et histoire culturelle de l'Italie (XIII^e-XV^e siècle)*, soutenu devant un jury composé de Madame Nicole BERIOU, Professeur à l'Université de Lyon 2, Membre de l'Institut Universitaire de France, qui a parrainé cette recherche et de Messieurs Henri BRESC, Professeur à l'Université de Paris X-Nanterre ; François DOLBEAU, Directeur d'Etudes à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (IV^e section) ; Claude PRUDHOMME, Professeur à l'Université de Lyon 2 ; Antonio RIGON, Professeur à l'Università degli Studi de Padoue ; André VAUCHEZ, Professeur émérite à l'Université de Paris X-Nanterre, Membre de l'Institut.

² Voir I. HEULLANT-DONAT, « A propos de la mémoire hagiographique franciscaine aux XIII^e-XIV^e siècles : l'auteur retrouvé des *Memorialia de sanctis fratribus minoribus* », dans *Religion et société urbaine au Moyen Age. Etudes offertes à Jean-Louis Biget*, réunies par P. BOUCHERON – J. Chiffolleau, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 511-529.

Le point de départ de l'étude est le désir du martyr de François d'Assise, tel qu'il apparaît dans les œuvres de Thomas de Celano et de Bonaventure, et les interprétations contradictoires ou hésitantes dont il a fait l'objet, tant au Moyen Age (dans la chronique de Jourdain de Giano, composée en 1262, ou celle des vingt-quatre Généraux, à la fin des années 1360, par exemple) qu'à l'époque contemporaine (dans la biographie que Raoul Manselli a consacrée au saint d'Assise³). Au-delà des interprétations spirituelles de l'aspiration au martyr, certes essentielles, il convient de scruter ce qui, historiquement, pouvait nourrir cette aspiration, étant entendu que les saints martyrs occupent une place fondamentale et spécifique dans le monde où grandit le jeune François. On a donc tenté de tracer les contours de la « culture du martyr », en amont de la vocation de François d'Assise. Dans ce qui constitue la culture commune du martyr (comprise comme partagée par tous), notamment à Assise au tournant des XII^e et XIII^e siècles, on trouve les martyrs du calendrier liturgique (et notamment ceux du calendrier inséré à la fin du missel dit « de saint François ») et ceux sous le vocable desquels sont placées les églises (comme Rufin, évêque, martyr et saint patron d'Assise). Ces deux éléments sont analysés, avant de mettre l'accent sur un aspect probablement déterminant dans l'idée que l'apprenti chevalier qu'était François avant sa conversion put se faire de ce qu'était un martyr : nourri des exploits des paladins de France, Roland et Olivier, martyrs des Sarrasins – comme le souligne d'ailleurs l'hagiographie franciscaine –, François put associer l'idée du martyr à la figure du persécuteur sarrasin, alors que d'autres perspectives étaient possibles (le martyr chez les païens, par exemple, une voie explorée par l'hagiographie dominicaine primitive). Cette culture commune du martyr ne doit pas être dissociée d'une culture savante, que François ne maîtrisait pas, mais qui nourrissait l'image du martyr forgée dans l'esprit de ses hagiographes : une étude des définitions et du sens des mots « martyr » et « martyr », tels qu'ils apparaissent dans diverses sources savantes (les vocabulaires de Papias, Osbern, Huguccio de Pise ou Giovanni Balbi, l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur, le *Décret* de Gratien, les lettres de Jean de Salisbury, etc.), permet de mieux cerner les acceptions de la notion, qui se nourrit aussi de la réflexion de quelques *auctoritates*, sans cesse reprises par les auteurs médiévaux, au premier rang desquels on trouve saint Augustin, Grégoire le Grand et Isidore de Séville. Une telle approche impose aussi de prendre en

³ R. MANSELLI, *San Francesco d'Assisi*, Rome, Bulzoni, 1980, trad. fr., *François d'Assise*, Paris, Editions du Cerf – Editions franciscaines, 2004, qui écrit : « Il est intéressant, (...) de noter que le but de ces voyages [en Syrie] n'a pas été le pèlerinage, mais le martyr. » (p. 379) ; mais ensuite « sur François, il semblerait que l'attrait du martyr en Orient se soit spécialement exercé ; non point tant pour le martyr en soi (...) que comme conséquence possible, et qu'il fallait affronter courageusement, d'une œuvre missionnaire destinée à convertir les infidèles. » (p. 380)

considération une œuvre dont François n'eut pas connaissance mais qui eut une influence bien connue dans le monde franciscain : celle de Joachim de Flore. L'abbé calabrais revisita le sens du martyr chrétien à la lumière de ses théories eschatologiques, mais sa vision fut aussi nourrie de quelques expériences vécues (notamment un pèlerinage en Terre sainte, effectué au milieu du XII^e siècle) ; selon cet auteur, les chrétiens tués par les Sarrasins seront comptés au nombre des martyrs, qu'ils combattent activement et consciemment ou qu'ils subissent, inermes, les persécutions.

Ce panorama est complété par une analyse des figures du martyr, c'est-à-dire des incarnations de ce modèle de sainteté, officiellement reconnue ou pas, à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle : les débats suscités par la canonisation de Thomas Becket († 1170), martyr de la *libertas Ecclesie*, sont repris, et son cas est comparé avec ceux, de quelques autres personnages – l'évêque Rainier de Split († 1180), le recteur pontifical et podestat d'Orvieto, Pietro Parenzo (un laïc, † 1199), et le légat pontifical cistercien Pierre de Castelnau († 1208) ; ces figures de martyrs périrent dans des conditions violentes, à l'intérieur des frontières de la chrétienté, alors que depuis la fin du XI^e siècle, une autre voie commençait à s'ouvrir : celle du martyr parmi les *infideles*. La question de savoir quand et dans quelles conditions apparut l'idée d'associer des martyrs chrétiens à des persécuteurs musulmans est reprise à travers, d'une part, le cas des martyrs de Cordoue (850-859), dont on souligne combien l'histoire, en dehors de la péninsule Ibérique, était très peu connue au début du XIII^e siècle (ils ne purent donc pas constituer un modèle pour François et ses biographes) ; et, d'autre part, à travers les débats, très vifs parmi les historiens, autour des liens entre pèlerinage, croisade et martyr. Ces différents éléments constituent l'arrière-plan permettant de relire l'épisode qui conduisit François d'Assise à Damiette, tel qu'il apparaît dans de rares sources non franciscaines, et de souligner les ambiguïtés de l'interprétation de son désir du martyr.

Au-delà des aspirations du saint d'Assise et du contexte dans lequel elles prirent forme se trouvent les premiers membres de la communauté naissante, les initiatives pour codifier et organiser le fonctionnement de celle-ci et les premiers martyrs franciscains, qui émergent dans les sources du XIII^e siècle. De la norme, établie dans les deux règles franciscaines, à l'inventaire des martyrs, tels qu'ils apparaissent dans les catalogues de saints élaborés à partir du début du XIV^e siècle, on peut tenter de retracer un cheminement auquel s'attache la deuxième partie de l'ouvrage. Dans un premier temps, il s'agit de souligner l'extrême originalité de la règle franciscaine qui prévoit, dans ces deux versions, l'envoi de frères *inter saracenos et alios infideles*, et précise les attitudes envisageables. La possibilité de prêcher *inter infideles*, dont la

formulation évolue substantiellement d'une version à l'autre de la règle, permet de mettre en perspective l'idée de « mission » et la figure du « missionnaire », en posant le problème de la place occupée par le franciscanisme dans le processus conduisant à la définition de la « mission » moderne, aux XVI^e et XVII^e siècles. Le martyre est un point essentiel dans ce processus : en effet, il semble bien que l'expérience vécue par les premiers franciscains martyrisés (Marrakech, 1220) a joué un rôle important dans la reformulation, en 1223, de l'article de la règle de 1221 consacré à l'« envoi » (*missio*) des frères en terres infidèles. La position pontificale, telle qu'elle apparaît dans les lettres des papes des années 1225-1260, est mise en regard de l'évolution des textes normatifs : elle est clairement prudente et démontre que la principale préoccupation, au sommet de l'Église, n'était pas tant de convertir les infidèles que de maintenir dans la foi les chrétiens risquant de s'en éloigner, en raison de leurs conditions d'existence. Dans l'accomplissement de cette tâche, les frères des ordres mendiants sont considérés comme pouvant jouer un rôle crucial, à condition toutefois qu'ils respectent rigoureusement les objectifs fixés par la papauté.

Une analyse des sources relatant l'épisode du premier martyr franciscain de Marrakech (1220), toutes postérieures à 1220, ou se contentant de l'évoquer brièvement dans des contextes documentaires variés (la *Vita* d'Antoine de Padoue, le procès de canonisation de Claire d'Assise, la chronique de Jourdain de Giano, un sermon de Bonaventure ou encore les *Dicta aurea* de Gilles d'Assise...) permet de déceler la perception de l'événement en milieu franciscain (aucune source non franciscaine, ni aucune source arabe n'en font mention) et la difficulté éprouvée face à l'attitude des premiers martyrs. La documentation ne mentionne plus de martyrs franciscains jusque dans les années 1260 : à ce moment, le contexte des martyres n'est plus celui du Maghreb mais celui de la Terre sainte et des reculs successifs des positions chrétiennes latines dans cette région. Plusieurs textes, chroniques ou traités de « récupération » de la Terre sainte, évoquent l'attitude héroïque des frères : ils refusent de renier leur foi au moment où les Sarrasins s'emparent des places fortes chrétiennes et ils invitent les chrétiens à faire de même, ce qui conduit les uns et les autres à subir le martyre. Mais à ce moment, la fin du XIII^e siècle donc, les martyrs ne font pas encore l'objet d'une mémoire spécifique. Il faut attendre les premières décennies du XIV^e siècle pour les voir émerger en tant que tels, dans des textes d'un genre nouveau : les catalogues de saints franciscains. Le dernier chapitre de cette partie propose donc une étude de la place des martyrs dans ce type de source au XIV^e siècle, des premières ébauches de catalogue (les *Memorialia* de fra Elemosina et le *Provinciale* de Paulin de Venise, dans les années 1317-1330) aux versions plus ordonnées et plus élaborées de la fin du XIV^e siècle. Ce processus vise à ancrer les

martyrs, que se multiplient au cours du XIV^e siècle, dans une géographie des implantations franciscaines qu'ils justifient et fortifient.

La reconstitution de l'émergence des martyrs franciscains dans la documentation permet de reprendre dans une perspective nouvelle la littérature qui leur est consacrée, pour en mieux comprendre les modalités et les enjeux d'élaboration : au cœur de la question du martyre chez les franciscains se trouvent, en effet, la question de l'identité de l'Ordre et les menaces qui pesèrent sur lui au XIV^e siècle. Dans un premier temps, l'analyse de la documentation permet de mieux identifier le travail des frères sur la mémoire de leurs martyrs, elle-même progressivement construite et étoffée : chroniques, lettres et dossiers spécifiques (mêlant des récits, des lettres et des listes variées) ont alimenté la source la plus couramment utilisée sur le sujet, la *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, composée à la fin du XIV^e siècle, mais qui est un point d'aboutissement. Les lettres de martyre sont précisément étudiées afin de souligner le rôle crucial qu'elles jouèrent dans le processus d'identification et surtout d'authentification des martyrs (de ce point de vue, le cas des martyrs de Jérusalem, en 1391, bien documenté dans les archives pontificales, est exemplaire), morts en des lieux lointains, où les chrétiens (donc les témoins potentiels) étaient souvent peu nombreux. Elles alimentent certaines *Passions*, genre littéraire progressivement investi par les franciscains. Si les modèles tardo-antiques, connus des hagiographes, inspirent fortement ces récits, il convient aussi de souligner les innovations, notamment à la lumière des procédures (exigeantes, longues et coûteuses) de reconnaissance officielle de la sainteté, mises en place par la papauté. La nature de la documentation ne permet que très difficilement de faire droit aux réalités que les textes sont censés rapporter. Les constructions hagiographiques permettent de déceler néanmoins des dédoublements (celui du martyre de Marrakech, en 1220, par exemple, qui aurait généré les martyres plus hypothétiques de Ceuta, en 1227 et en 1232) et de souligner la valeur performative des récits, alors que de rares reliques viennent parfois étoffer la réalité des martyres. Elles permettent aussi de mettre en valeur la capacité des franciscains à s'approprier des modèles hagiographiques orientaux, comme semblent le révéler les martyres du Caire, au milieu du XIV^e siècle, dans le contexte d'islamisation de la société égyptienne.

La documentation permet aussi de reconstruire ce qui apparaît comme une stratégie du martyre, qui s'élabora lentement et qui ne fut pas unanimement acceptée. Pour mieux la cerner, il convient de repartir non plus des deux versions de la règle franciscaine, mais des commentaires de celles-ci. Trois exemples – les commentaires d'Hugues de Digne, au milieu du XIII^e siècle, de Bonaventure (ou attribué à Bonaventure) vers 1270, et d'Ange Clareno, en 1321-1322 – sont présentés ; ils révèlent

d'importantes nuances d'un auteur à l'autre quant à l'évaluation de l'aptitude au martyre des frères et quant à l'appréciation de la valeur du martyre : prudence et pragmatisme chez Hugues de Digne ; encadrement strict et évaluation circonstanciée des candidats à la *missio* chez Bonaventure ; élection divine des frères qui accomplissent par le martyre la vocation essentielle de l'Ordre chez Ange Clareno. La montée en puissance des martyrs dans l'histoire et la mémoire de l'Ordre à partir des années 1315 doit être mise en relation avec les vicissitudes qui l'agitèrent alors, sous le pontificat de Jean XXII. Plusieurs témoignages attestent de la tentative de promotion des martyrs de Thana (Inde, 1321) auprès du pape et démontrent qu'au-delà des divisions et des conflits du milieu franciscain (entre spirituels et conventuels), les frères firent bloc autour de leurs martyrs. Les martyrs surgissent donc dans la controverse sur la pauvreté évangélique (dans les années 1321-1323) et deviennent un argument pour illustrer l'excellence de l'Ordre, sa fidélité à l'idéal évangélique, sa capacité unique à essaimer de manière efficace en dehors des frontières chrétiennes. L'analyse d'un témoignage complexe par sa tradition mais exceptionnel – celui de l'évêque franciscain Jérôme de Caffa – illustre bien les termes de la polémique et la place que les martyrs occupaient dans le dispositif mis en place par les frères. Cette situation permet aussi de mieux comprendre pourquoi une documentation spécifiquement consacrée aux martyrs franciscains apparaît alors : elle est à la fois un effet de la crise et un élément visant à sa résolution au détriment de l'ordre rival, celui des dominicains, incontestablement mieux en cour que les franciscains. Cette rivalité en haut lieu entre les deux principaux ordres mendiants, qui n'excluait pas que leurs membres se soutinssent sur le terrain, est aussi perceptible dans quelques rares affaires d'enquête pour hérésie, conduites par des dominicains en Orient contre des franciscains (exemple de Tabriz, en 1333-1334), dans lesquelles la question du martyre surgit aussi. Sans doute certains contemporains perçurent l'aspiration au martyre volontaire comme une dangereuse dérive d'extrémistes, tranchant par exemple avec la modération prônée par Thomas d'Aquin. Si certains des martyrs des années 1320-1330 peuvent effectivement être identifiés comme d'ardents spirituels (à Erzincan, en 1314 ou à Thana, en 1321, par exemple), on ne peut que constater que leur cause fut aussi soutenue par leurs coreligionnaires peu suspects de sympathies spirituelles (l'évêque de Caffa Jérôme, le chroniqueur Paulin de Venise). D'une façon générale, le XIV^e siècle apparaît comme un moment-clé, où les martyrs sont reconnus par l'Ordre comme tels et intégrés dans la mémoire de la communauté qui considérait le martyre volontaire comme conforme à sa vocation évangélique. Les *Passions* qui commencèrent à circuler dans les couvents dans les années 1315-1325 ont donc aussi une forte dimension spéculaire : elles visent à fortifier l'action et les ambitions franciscaines, en conférant aux membres de l'Ordre une spécificité cristallisée autour

d'un possible parcours de sainteté *inter infideles*, fut-il non reconnu officiellement.

La réticence, sinon la méfiance, de la papauté à l'égard de la sainteté martyre en général est perceptible dans le fait qu'elle ne reconnut plus aucun martyr entre 1253, date de la canonisation du dominicain Pierre de Vérone (inquisiteur assassiné par les hérétiques, canonisé avec la triple couronne de Vierge, de Docteur et de Martyr) et 1481, date à laquelle le pape franciscain Sixte IV reconnut officiellement le culte des premiers martyrs franciscains de Marrakech, dans le contexte de la poussée ottomane en Occident (en 1480 la ville d'Otrante, dans le sud des Pouilles, a été prise par les Turcs et sa population massacrée). Elle doit être mise en perspective avec l'expérience des frères martyrs et la capacité de leur Ordre à faire mémoire de leurs aspirations et de leur destin à travers des sources multiples, on l'a dit, et notamment les *Passions*. Le genre littéraire de la *Passion*, dont la matrice fut élaborée entre le II^e et le IV^e siècle, vise à susciter la représentation et à communiquer l'illusion du réel, en rejouant indéfiniment la scène du sacrifice au nom de la foi. Le spectacle exemplaire et édifiant transmis par les *Passions* franciscaines sacrifie aux règles du genre (rituel judiciaire de l'interrogatoire ; énonciation de la sentence ; exécution précédée de multiples supplices, auxquels le condamné résiste ; mise en relief de la constance et de la patience, de la cruauté des persécuteurs ; importance des témoins). Au-delà des *topoi* du genre, les *Passions* franciscaines permettent aussi de poser, sous une forme certes très particulière, des questions à la société chrétienne au sein de laquelle elles circulaient. Dans un ultime chapitre, l'étude analyse donc le théâtre du martyre franciscain et essaie, à travers quelques exemples, d'en identifier les acteurs et les arrière-plans. Exempla pour les frères qui en recueillent la mémoire et voient dans leur geste une forme de « défense et illustration » des vertus franciscaines fondamentales, les martyrs incarnent souvent une forme de résistance face aux persécuteurs des chrétiens qu'ils n'espèrent nullement convertir, et face aux progrès de l'islamisation (en Egypte ou dans les Khanats mongols). Ils révèlent des formes d'intégration au sein de communautés non latines, Grecs et Arméniens étant souvent présentés comme ceux qui recueillent leurs reliques au péril de leur vie. Ils assurent par leur geste la cohésion de ces communautés mêlées de « fidèles », au-delà des divergences de rites et de *leadership*. Mais les *Passions* mettent aussi en scène les risques encourus par les chrétiens et les franciscains *inter infideles*, notamment celui d'hérésie et plus encore d'apostasie. Plusieurs *Passions* mettent en scène des apostats et on aurait probablement tort de voir dans cette situation une simple fiction permettant ensuite de dérouler le récit du martyre. Le cas du martyre de Saraï, en 1334, est, de ce point de vue, particulièrement intéressant : rapporté par plusieurs sources, avec

quelques variantes, il peut être mis en perspective avec quelques rares cas de frères apostats, franciscains et dominicains, retrouvés dans les archives vaticanes. Le risque d'apostasie ou d'hétérodoxie était en fait inhérent à la vocation franciscaine, qui impliquait pour les frères de vivre au milieu des *infideles* dans de très petites communautés, sans doute très fragiles. Les *Passions* permettent donc aussi de saisir des phénomènes que les sources occidentales évoquent peu.

A l'origine d'un théâtre de mots, les *Passions* ont aussi nourri l'iconographie. Si les martyrs de Marrakech (1220) générèrent l'iconographie la plus abondante (d'un reliquaire sculpté du XIV^e siècle, à Coïmbre, aux deux vitraux de la chapelle consacrée à Antoine de Padoue dans la basilique inférieure d'Assise, en passant par l'un des panneaux de l'armoire de la sacristie du couvent franciscain de Santa Croce, à Florence, peint par Taddeo Gaddi ou à la chaire, réalisée pour cette même église par Benedetto da Maiano, à la fin du XV^e siècle), les martyrs de Thana (Inde, 1321) inspirèrent la commande passée par les franciscains de Sienne à Ambrogio Lorenzetti. L'étude des différents contextes de ces représentations iconographiques illustre l'actualité et le relief du thème du martyr dans les milieux franciscains italiens du XIV^e siècle et la volonté des frères d'investir ou de faire investir les pieux laïcs de leur entourage dans des représentations exceptionnelles du point de vue de leur qualité. Les images ne révèlent rien des conditions conduisant les frères au martyr (elles ne représentent en général que la scène ultime) et laissent donc de côté la délicate question du martyr volontaire que mettent en scène les textes de manière très explicite. Cette démarche volontaire est au cœur de l'une des *Passions* du XIV^e siècle, celle de Livinius au Caire en 1345 : ce texte pose clairement le problème : « Est-il licite selon Dieu pour un chrétien d'entrer dans les mosquées sarrasines pour prêcher la foi catholique et combattre la foi de Mahomet ? » Livinius, rompu à la technique scolastique, dispute très subtilement cette *quaestio*, évoquant l'opinion de ceux qui répondent par la négative, au motif qu'une telle démarche conduit inéluctablement à la mort et relève du suicide, par définition condamnable ; puis il évoque les arguments favorables à un tel geste, utilisant les exemples des antiques martyrs et expliquant que tous les frères ayant pris une telle initiative n'ont pas nécessairement été exécutés. Cette *Passion* se fait sans doute l'écho de débats bien réels au XIV^e siècle. Après avoir conduit ce raisonnement théorique, Livinius passe à la pratique : il pénètre dans une mosquée et, condamné pour blasphème, il est décapité. Son compagnon s'afflige de ne pas avoir connu le même sort, mais il est bientôt gratifié d'une vision : Livinius lui apparaît, tenant un grand livre en ses mains, et lui explique qu'il est reçu au Ciel, ce qui est une manière de clore le débat en répondant implicitement par l'affirmative à la question initiale. Ce texte permet de se pencher, pour conclure, sur quelques positions

théoriques des XIV^e et XV^e siècle, notamment celles énoncées dans le premier ouvrage entièrement consacré à la question du martyr : le *Tractatus de martyrio sanctorum*, composé à Constantinople, en 1435-1437, par un clerc, à la demande de trois franciscains en quête de martyr chez les infidèles. Lieu sensible dans l'historiographie franciscaine, le martyr ouvre aussi des perspectives fructueuses pour l'étude de la concurrence des mémoires (celles des franciscains et des dominicains pour le XIV^e siècle, par exemple) ou encore pour celles des identités religieuses. Mais les martyrs franciscains doivent être aussi considérés en dehors du cadre de l'histoire de leur Ordre : leur démarche, quel que soit le niveau d'analyse, doit être mise en perspective avec la question de l'expansion chrétienne, avec celle des contacts entre chrétiens latins, chrétiens orientaux et musulmans, ou encore avec celle des possibilités d'existence et de survie des minorités religieuses dans des espaces politiques divers. L'ouvrage est en cours de publication auprès de l'Ecole française de Rome⁴.

⁴ En attendant cette publication, voir I. HEULLANT-DONAT, « La perception des premiers martyrs franciscains à l'intérieur de l'Ordre au XIII^e siècle », dans S. CASSAGNES-BROUQUET, A. CHAUOU, D. PICHOT, L. ROUSSELOT (éd.), *Religion et mentalités au Moyen Age. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 211-220. ; Ead., « Les martyrs franciscains de Jérusalem (1391), entre mémoire et manipulation », dans D. COULON, C. OTTEN-FROUX, P. PAGES, D. VALERIAN, *Chemins d'Outremer. Etudes d'Histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, 2 vol., Paris, Publications de la Sorbonne, 2004 (*Byzantina Sorbonensia*, 20), t. II, p. 439-459 ; Ead., « Des missionnaires martyrs aux martyrs missionnaires : la mémoire des martyrs franciscains au sein de leur Ordre aux XIII^e et XIV^e siècles », dans *Ecrire son histoire : les communautés régulières face à leur passé*, actes du 5^e Colloque International du C.E.R.C.O.R., Saint-Etienne (6-8 novembre 2002), Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne – Jean Monnet, 2005, p. 171-184 ; Ead., « En amont de l'Observance. Les lettres de Sancia, reine de Naples, aux Chapitres généraux et leur transmission dans l'historiographie du XIV^e siècle », dans F. MEYER, L. VIALLET (dir.), *Identités franciscaines à l'âge des Réformes*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005, p. 73-99.

Frères de cloître, frères de foire A partir d'un livre récent

Ludovic Viallet

Université Blaise-Pascal (Clermont-Ferrand II)

Issu d'une thèse de doctorat dirigée par le Professeur Gert Melville à l'Université Technique de Dresde et soutenue en 2004, l'ouvrage de Ramona Sickert, *Wenn Klosterbrüder zu Jahrmarktsbrüdern werden. Studien zur Wahrnehmung der Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert*¹ constitue l'un des derniers fruits du *Sonderforschungsbereich 537* (projet C : *Institutionelle Strukturen religiöser Orden des Mittelalters*), qui s'achève cette année après avoir largement contribué à nourrir une collection, « Vita regularis », dont plusieurs volumes concernent l'histoire des ordres mendiants². La première partie du titre est la traduction en allemand d'un vers du *Testament Maistre Jehan de Meun* : « [car] quant freres de cloistre sont freres de Lendit »³ (ce dernier mot désignant la foire annuelle de la Saint-Denis à Paris). La seconde partie, plus explicite, pourrait être accolée aux deux vers qui suivent immédiatement dans le poème : « Leur renommee bonne forment en amenrit ; Pour Dieu, praignent soi garde, que li pueples en dit ! » Le projet de Ramona Sickert tient en ces quelques mots et vient combler un vide, puisqu'il n'existait pas d'étude systématique sur la perception (*Wahrnehmung*) des ordres mendiants et sur les modèles interprétatifs l'ayant structurée dans les premières décennies de leur existence. L'enquête a donc été consacrée aux représentations, culturelles et collectives, ainsi qu'aux symbolisations, dans la mouvance d'une *Kulturgeschichte* considérablement renouvelée depuis une vingtaine d'années — on garde à dessein le mot allemand pour mieux traduire l'identité spécifique d'un vaste champ de recherches (l'« histoire culturelle ») activement arpenté par les médiévistes germaniques. L'idée qui sous-tend l'ensemble de ce travail est que « l'histoire de la réussite des franciscains et des dominicains se manifeste dans l'interaction des

¹ R. SICKERT, *Wenn Klosterbrüder zu Jahrmarktsbrüdern werden. Studien zur Wahrnehmung der Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert*, Münster (LIT-Verlag) 2006, IV-459 p. (*Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen*, 28).

² En dehors des volumes collectifs, signalons en particulier les ouvrages de Jens RÖHRKASTEN (Université de Birmingham) *The Mendicant Houses of Medieval London (1221-1539)* et Markus SCHÜRER (Université de Dresde) *Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts*, parus à Münster en 2004 et 2006.

³ S. BUZZETTI-GALLARATI (éd.), « *Le Testament Maistre Jehan de Meun* » : un caso letterario, Alexandrie, 1989, p. 157 (cité par R. Sickert, *Wenn Klosterbrüder [...]*, p. 1).

ordres avec leur environnement et par là même aussi dans la perception des mendiants par leurs contemporains » (p. 5). Idée simple, mais d'une fécondité évidente compte tenu de la permanente et intense communication symbolique inhérente aux formes de vie caractéristiques développées par les deux principales *novae religiones* du XIII^e siècle.

Pour retrouver les traces du regard extérieur, Ramona Sickert a convoqué un *corpus* de sources très diverses d'environ deux cent cinquante titres, dont un utile index des noms de lieux, de personnes et d'*incipit* (*Register*, p. 451-459) permet de retrouver mention dans le texte. Très majoritairement franciscains, les écrits émanant des deux ordres en représentent plus du quart ; les sources diverses, parfois situées en amont chronologiquement, une proportion proche. Il reste un ensemble important fourni pour une petite moitié par ce que l'auteur désigne comme « sources de la perception extérieure » et, pour l'autre, par la littérature satirique et didactique en vieux français. On peut à bon droit être méfiant quant à l'usage de cette dernière : pour s'en tenir à un exemple un peu décalé, dans le temps comme dans l'espace, il est en effet fréquent que l'historiographie, y compris celle des ordres religieux, abuse de la référence à Boccace ou, pour l'Angleterre, à l'inévitable Chaucer. Compte tenu du volume d'œuvres consultées et de leur proportion parmi les sources utilisées, on voit que Ramona Sickert n'a pas cédé à la facilité.

L'enquête est organisée en trois principales parties. La première, qui avec plus de deux cents pages domine largement les suivantes, est consacrée à la tension « entre autoreprésentation et interprétation étrangère » (*Die Bettelorden zwischen Selbstrepräsentation und Fremddeutung*). Elle consiste en un examen des fondements (*paupertas, mendicitas, praedicatio, cura animarum, studium*) et des formes (aspect extérieur, itinérance et liberté de mouvement, concentration dans les centres urbains) de la vie des mendiants ainsi que de leurs sphères d'activité autres que la prédication et le soin des âmes, en particulier la lutte contre l'hérésie. Le traitement de chacun de ces thèmes est très méthodique, la présentation de l'objet d'étude étant à chaque fois suivie d'une mise au point sur sa perception par les contemporains. Dans la seconde partie, Ramona Sickert entend étudier les « environnements religieux et laïques des ordres mendiants » (*Religiöse und laikale Umfeld der Bettelorden*) en focalisant sur la perception propre à certains groupes et à partir de trois dossiers d'inégale ampleur : celui de la rivalité entre les deux ordres mendiants, à travers la controverse sur les stigmates de François, la concurrence par la sainteté et l'étude d'une « lettre du diable » de la seconde moitié du XIII^e siècle, la *Superhabundamus gaudio* de Pierre de Dortrecht ; celui du mouvement des béguines, lié à la fameuse « question des femmes » (*Frauenfrage*), en

insistant sur l'exemple de Mechtilde de Magdebourg ; enfin, celui des *joculatores* et ménestrels, dont la cohérence de groupe doit moins à une réalité objective qu'à leur perception et à leur marginalisation par les observateurs extérieurs. Un troisième volet (*Kontinuität und Wandel einzelner Deutungsmuster*) s'intéresse pour terminer à quelques représentations stéréotypées dont l'auteur traque les éventuelles mutations dans le champ de l'eschatologie puis celui des usages symboliques de figures animales : l'hirondelle, à partir du *Pavo figuralis* d'Alexandre de Roes ; le renard, dans les fables de Rutebeuf, *Le Couronnement de Renart* anonyme composé vers 1260 et le poème allégorique *Renart le Nouvel* de Jacquemart Giélée.

Ces œuvres sont des points d'ancrage à partir desquels Ramona Sickert déploie son analyse dans un large éventail de textes souvent satiriques d'où émerge une accusation, celle d'hypocrisie, récurrente à l'égard des mendiants et de leur choix de pauvreté. On la retrouvera utilisée contre l'Observance franciscaine – en particulier la dynamique réformatrice propagée par Jean de Capistran depuis l'Italie vers l'espace germanique – dans les milieux humanistes, puis luthériens, mais aussi, dès le milieu du XV^e siècle, dans les écrits de certains maîtres franciscains partisans d'une *via media* plus modérée refusant la crispation sur l'argent et surtout l'autonomie sous les vicaires observants. En définitive, les « frères de foire » du XIII^e siècle, comme leurs successeurs du XV^e soucieux d'en revenir à une fidélité aux origines, payèrent le prix de leur différence, qui s'incarnait avant tout, au cours des premières décennies de leur existence, dans la prédication chez les dominicains, la pauvreté chez les mineurs. Il reste que si certains aspects de la critique traversèrent les derniers siècles du Moyen Age – notamment sur la question de la mendicité –, sa tonalité et ses caractères n'étaient plus tout à fait les mêmes à l'âge des réformes. On a ainsi le sentiment qu'au XIII^e siècle, les reproches lancés aux mendiants, en particulier aux franciscains, résultaient surtout du décalage existant ou pensé entre leurs pratiques réelles et le projet primitif de leur communauté (« Or me dites, sire haut reiz, Menoit sainz Fransois teile vie ? » écrit Rutebeuf⁴). Deux siècles plus tard, l'accusation d'hypocrisie exprimait davantage, désormais, l'agacement suscité par des frères qui ne voulaient pas reconnaître officiellement – abusant ainsi de la crédulité des foules – les voies du possible, du raisonnable et d'une certaine forme de cohérence ; bref, en définitive, les voies du « Bien commun » empruntées alors par les bâtisseurs, tant laïques que clercs, de la ville moderne. Ceux-là mêmes, disons-le, qui étaient à l'origine et véhiculaient les *topoi* interprétatifs derrière

⁴ *Li diz de freire Denize le cordelier*, dans RUTEBEUF, *Œuvres complètes*, éd. M. Zink, Paris, 1989, 1, p. 382 (cité par R. Sickert, *Wenn Klosterbrüder [...]*, p. 375).

lesquels il est peut-être vain d'espérer distinguer la véritable perception des religieux mendians par les fidèles.

Nous ne sommes guère habitués, en France, à certains aspects de la démarche des historiens allemands, laquelle emprunte des chemins divergeant parfois des nôtres, même si la destination est proche. Les idées-forces qui sous-tendent les différents volets de l'enquête menée par Ramona Sickert paraissent assez représentatives de la nécessité de passer le cap des formules – parfois difficilement traduisibles en français – et d'entrer dans la compréhension d'un système global relevant de l'institution comme de l'*habitus* intellectuel. En ce qui concerne la première – et sans doute aussi en partie le second –, il faut notamment avoir à l'esprit que les « domaines spécifiques de recherche » (*Sonderforschungsbereiche*), qui jouent un rôle majeur dans le paysage scientifique allemand, constituent de véritables plateformes rassemblant pendant une douzaine d'année, autour de thèmes (*Teilbereiche*) articulés en projets (*Teilprojekte*), des enseignants-chercheurs venus de disciplines différentes⁵. Le projet C piloté par Gert Melville à l'Université de Dresde est l'exemple même de ce type de matrice⁶. Ainsi, à l'orée de la première partie de son travail, dans la lignée de ce qui se fait depuis quelques années au sein du « groupe de Dresde », l'auteur part du postulat que les dispositions institutionnelles, ici celles d'un ordre religieux, peuvent être considérées comme les « instances médiatrices d'une production de sens culturelle » (*Vermittlungsinstanzen kultureller Sinnproduktion*). Le second volet du projet est ensuite annoncé comme fortement influencé par la sociologie du savoir et le « constructivisme interactionnel », qui

⁵ En outre – ou en revanche ? –, par-delà même les différences existant entre la France et l'Allemagne dans le rapport global au religieux et à l'appartenance confessionnelle, notre « histoire religieuse », arpentée par les scientifiques dans ou hors de l'Université, mais rarement bien loin d'elle et qui constitue un vaste champ de recherche longtemps proche des *Annales* et de l'histoire des « mentalités » sans jamais s'être confondu totalement avec ces dernières, présente un visage plus compartimenté outre-Rhin : historiens « ecclésiastiques » (*Kirchenhistoriker*) relevant des facultés de théologie, ethnologues (*Volkskundler*) étudiant les usages religieux des temps passés et historiens « généralistes » se partagent ses objets d'études. Voir l'utile compte-rendu, réalisé par Christophe DUHAMELLE, du récent colloque international *Histoires religieuses croisées. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Göttingen, 27-30 septembre 2006, dans *Bulletin de la Mission historique française en Allemagne*, n°43, 2007, p. 19-26. Sur la capacité allemande à fédérer, au sein de programmes de recherche et de publication, organismes scientifiques, acteurs de la conservation du patrimoine voire de sa mise en valeur touristique, et institutions d'Eglise, on pourra regarder les bilans proposés dans J. SCHNEIDER (dir.), *Klosterforschung. Befunde, Projekte, Perspektiven*, Munich, 2006. Il ne s'agit pas, ici, de tomber dans une admiration naïve, mais seulement de constater l'importance et souvent la qualité des synergies mises en œuvre.

⁶ Pour une présentation du programme dirigé par Gert MELVILLE à l'Université de Dresde, voir S. BARRET, « Structures institutionnelles des ordres religieux au Moyen Age : le *Teilprojekt C* du *Sonderforschungsbereich 537* de l'université de Dresde », *Bulletin de la Mission historique française en Allemagne*, n°37, 2001, p. 121-130.

mettent l'accent sur les déterminations sociales (conceptions, jugements, intérêts communs propres à un groupe donné) dans l'élaboration des représentations. Entre une telle assise théorique et son traitement par le biais des sources médiévales, le décalage était inévitable. Le lecteur critique peut se contenter d'en souligner l'existence ; mais il se doit aussi, et davantage, de reconnaître à Ramona Sickert le mérite d'avoir relevé un défi qui ne l'avait pas été jusqu'alors. En émettant quelques remarques avec la liberté qu'autorise le numéro inaugural d'une revue ayant vocation à l'échange et à la rencontre autour de l'aventure franciscaine, on aimerait ici contribuer au développement des nécessaires passerelles permettant un dialogue fécond.

L'envie est de partir d'un double écart, dans le temps et dans l'espace, en évoquant un texte rédigé au milieu du XV^e siècle par Jean de Capistran au cours de sa grande tournée de prédication et de réforme en Europe centrale. Comme il l'avait écrit dans ses Constitutions de 1443 pour l'Observance cismontaine, suivant en cela une vieille interdiction énoncée par les Constitutions « fariniennes » de 1354 en vigueur chez les conventuels, le prédicateur italien était hostile au fait que des frères partagent leur repas avec des laïcs⁷. Une lettre adressée le 15 novembre 1452 au gardien du couvent de Nuremberg, Albert Puchelbach, est explicite, lorsqu'elle précise au sujet des *saeculares* : « Fuyez, frères, la compagnie des séculiers et aimez la solitude. Croyez-moi, plus vous fuirez les séculiers, comme le disait notre bienheureux Père François, plus ils vous accueilleront avec dévotion et charité. Car en vérité, en vous voyant manger, ils croient que vous êtes des hommes comme eux. Mais lorsqu'ils souffriront de votre absence, ils croiront que vous êtes des anges et ils viendront alors nombreux vers vous et votre famille sera florissante »⁸. « Ils croiront que vous êtes des anges... » Le début de cette phrase invite à aborder le problème de la perception de la réforme et, en filigrane, celui de la dissociation, dans les esprits, d'un renouvellement franciscain censé incarner une véritable rupture avec le reste de l'Ordre – traduction, en définitive, de l'hostilité, voire de la violence présidant alors aux relations entre observants et conventuels. Le passage qui suit immédiatement l'interdiction de manger avec des laïcs souligne la volonté d'une complète différenciation, à l'œuvre dès la

⁷ Constitutions de 1443 pour l'Observance cismontaine, chap. X, dans *Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis Fratrum Minorum Sancti Patris Francisci*, t. 1, Naples, 1650, p. 107.

⁸ Cette lettre est insérée dans la *Chronica Fratris Nicolai Glassberger Ordinis Minorum Observantium*, éd. dans *Analecta Franciscana*, t. 2, Quaracchi, 1887, p. 343 : *Fugite, fratres, saecularium consortium et amate solitudinem. Credite mihi, quanto magis saeculares fugietis, sicut dicebat beatus Pater noster Franciscus, tanto magis ipsi vos devotione et caritate amplectentur. Nunc autem, videntes vos comedentes, putant vos eis similes homines. Quando autem vestrae praesentiae penuriam habebunt, putabunt vos Angelos venientque multi ad vos, et florebit familia ipsa vestra.*

première perception visuelle grâce à l'habit : le blanc était ainsi proscrit des tuniques des novices, puisqu'il était présent sur celles des conventuels avec lesquels les frères de l'Observance devaient se distinguer dans l'aspect extérieur comme dans la vie intérieure⁹. Du monde byzantin, dans lequel l'expression d'« habit angélique » marquait bien le statut exceptionnel dont jouissaient les moines, jusqu'à l'Europe moderne et ses capucins « frères des Anges », la comparaison avec le peuple du Ciel effectuée par Capistran n'est pas originale. Comme l'a montré la thèse de Jörg Sonntag, issue également de la féconde équipe de Dresde et consacrée aux usages et significations symboliques du monachisme tardo-médiéval, la référence aux anges renvoie à une tradition chrétienne séculaire liant étroitement la *vita angelica* des moines à leur *vestis angelica* et inscrite dans le marbre du décret de Gratien au milieu du XII^e siècle¹⁰. Elle en dit long sur la volonté de re-cléricisation, et même plutôt de re-monachisation qui animait les réformateurs de l'Observance franciscaine.

Particulièrement appuyée dans les textes réglementaires des provinces germaniques de Strasbourg, Cologne et surtout Saxe¹¹, la réaffirmation de la césure entre les états de vie et le combat contre la mobilité des frères, combat indissociable de l'incitation à la vie de prière dans un couvent mystiquement réélabore afin de devenir *eremus* ou *cella*, eut forcément des répercussions sur le projet pastoral des religieux.

⁹ *Ibid.*, p. 343 : *Item, quod novitii nullo modo portent tunicas albas, quia iam Conventuales non aliud deferunt ; conveniuntque praeterea nobiscum in colore concordare. Et sicut in concordiis interioribus, ita et in exterioribus a Conventualibus differatis.*

¹⁰ *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit*, Münster, 2008 (*Vita regularis*, 36), en particulier chap. 4 (« Vom Mönchshabit. Identifikation, Identität und Differenzierung am theoretischen Knotenpunkt des Klosters als Imaginaire »). Merci à l'auteur de m'avoir permis de consulter son texte avant parution. Le décret (*Secunda pars, causa XVI, quest. I, 25, Sp. 767*) s'appuie en particulier sur une déclaration du pape Boniface IV († 615).

¹¹ Ces textes emploient les termes de *privata oratio* et *recollectio mentalis* afin de définir un véritable projet spirituel pour les frères, appelés à revenir le plus possible entre les murs du cloître afin de mieux rentrer en eux-mêmes. Pour la province de Saxe, voir les statuts de 1467, chap. II, art. 16 et 29 (*Archivum Franciscanum Historicum*, t. 3, 1910, p. 110 et p. 114). Pour la province de Cologne, voir les *Ordinationes provinciales* de 1474, art. 13 (*ibid.*, t. 7, 1914, p. 719) et surtout les statuts de 1524, chap. II, art. 1 et chap. IV, art. 8 et 15 (*ibid.*, t. 7, 1914, p. 721-722 et p. 725). Pour la province de Strasbourg, voir les statuts compilés en 1514, chap. II (Munich, Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Bayerische Franziskanerprovinz Lit. 54, f° 99r°) et les prescriptions des chapitres de 1476 et 1481 rassemblées dans la compilation de Trèves, Bistumsarchiv, cod. 122, f° 157v°, f° 159r° et f° 162v°. Les observants de la province de Strasbourg, qui dès 1481 avaient insisté sur l'obligation de la recollection quotidienne, dénoncèrent en 1510 l'*abbreviatio* et l'*acceleratio* du culte divin dans ses trois composantes : l'office, la recollection et les pratiques de piété (la *devotio*). Le phénomène fut présenté comme perceptible dans « certains couvents » et associé à la *sensualitas* — laquelle s'exprimait dans le vin, la nourriture et l'habit (*ibid.*, f° 173r°).

Parmi les indices que l'on peut glaner ici et là figurent les plaintes du gardien de Crossen¹² contre « la nouvelle secte des bernardins » (nom populaire donné aux observants en Haute-Lusace, Silésie et Pologne) dans une lettre du 8 septembre 1501 adressée au capitaine de Glogau (Głogów) : « ils ont honte de visiter les pauvres, de maison en maison, comme nous devons le faire selon notre règle... »¹³. Par-delà une stratégie rhétorique de combat, cette dénonciation, qui accompagnait celle du lien avec les puissants, n'était pas forcément dénuée de toute légitimité et incite à poser le problème de la place du service des pauvres dans les projets observants. Si un renouveau de la sensibilité franciscaine envers la pauvreté paraît avoir accompagné le développement de l'Observance, il faut l'inscrire dans les mutations du temps afin d'en distinguer les diverses nuances, entre modèle évangélique et souci de combattre efficacement un mal social par la fondation d'hôpitaux ou des premiers monts-de-piété. Or la législation réformatrice franciscaine du XV^e siècle et du début du XVI^e, assurément, n'invitait pas à aller soulager la pauvreté de porte en porte.

Hors de l'Observance « proprement dite » — c'est-à-dire justement celle qui, dans la seconde moitié du XV^e siècle, ne se *disait* pas seulement de *observantia*, mais avait été placée *sub vicariis* — les statuts réformateurs de la province conventuelle de France de 1452, incarnant la conception la plus souple de la réforme, reprennent le verset de l'Épître de Jacques 1, 27 (« La religion pure et sans tache devant Dieu notre Père consiste en ceci : visiter les orphelins et les veuves dans leurs épreuves, se garder de toute souillure du monde ») en le tronquant de sa partie centrale (*visitare pupillos et viduas in tribulationes eorum [Vulgate]*), c'est-à-dire en lui ôtant toute référence à la mission apostolique au cœur de la conversion de François¹⁴. La même omission se retrouve dans les statuts promulgués à la Pentecôte 1454 par Jacques de Mozzanica, adversaire de Capistran et des observants, alors qu'il venait d'être élu ministre général lors du chapitre de Bologne¹⁵. Il n'y a pas de *lapsus*

¹² Custodie de Goldberg (Złotoryja, Pologne), province de Saxe. Crossen est aujourd'hui la ville polonaise de Krosno Odrzańskie.

¹³ Ch. REISCH, *Urkundenbuch der Kustodien Goldberg und Breslau, I. Teil : 1240-1517*, Düsseldorf, 1917, n°751, p. 324 : *Dy alleyn dem vorgenanten orden gross vordriß und schaden thwen und eyn gar vil closter awßleschen ader off mynste geringern gotesdynst, geystliches leben und bruderliche lybe, wenne sy alleyne bütthen wellen eyn sthetin bey edeln und reychen lewten, sich schemen von hawße czw hawße noch unserm regel dy armen pawr czw besuchen alß wyr armen mwssen thwen* (c'est moi qui souligne).

¹⁴ Art. 31 (*Archivum Franciscanum Historicum*, t. 27, 1934, p. 90) : *Item, [cum] secundum Iacobi sentenciam* « religio munda apud Deum et Patrem sit seipsum mundum custodire ab hoc seculo », *quare moneo fratres meos in Domino Iesu Christo et per obedienciam salutarem iniungo, ut inhonesta loca et suspecta consortia omnino vitare et fugere studeant*.

¹⁵ Chap. III (*De Voto continentiae*), art. 4 : *Item, [cum] secundum Iacobi sentenciam* : « Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem » sit seipsum « immaculatum

linguae dans des textes réglementaires, mais des indicateurs d'accents et de priorités. Celui-ci nous rappelle que la réforme franciscaine, comme toute réforme de réguliers, visait à réaffirmer la frontière entre le siècle et le cloître. Pour quoi faire, dans ce dernier ? Là encore, les choix ont pu diverger : songeons que les statuts de la province de France de 1452, loin d'appeler à la méditation, insistent sur la messe et sa répétition en continu (*continuatio missarum*)¹⁶.

Progressons enfin chronologiquement et revenons vers les héritiers de Capistran dans l'espace germanique à la veille de la scission de 1517. Jusqu'à la bulle *Decet Romanum Pontificem* du 18 février 1510, le provincial de Saxe, Louis Henning, s'efforça de réduire les différences de vie entre conventuels réformés – les *reformaten*, revenus à l'observance des Constitutions « martinienues » de 1430 – et observants afin de réaliser l'union en vertu des statuts promulgués par Jules II le 1^{er} juillet 1508. Dans la custodie de Breslau (Wrocław, Pologne), cette politique fut appuyée par le custode Benoît de Löwenberg, non sans troubles. La chronique d'un observant anonyme souligne de quelle façon ce dernier aurait cherché à répandre l'idée qu'il n'y avait plus de différence entre « réformés » et « observants », les premiers étant de vrais observants puisqu'ils étaient, contrairement aux seconds, soumis aux ministres de l'Ordre comme le stipulait la Règle¹⁷. Le récit qui est fait des événements survenus à Neisse (Nysa), dont le couvent observant de Sainte-Croix aurait fait les frais des velléités réformatrices du ministre Henning, est révélateur. Dans cette ville, les conventuels furent réformés par le biais de l'arrivée de dix nouveaux frères le 18 juin 1508 et la cession à l'évêque, au début de l'année 1510, des biens du couvent¹⁸ ; la cohabitation des deux maisons de Sainte-Marie-Madeleine et de Sainte-Croix, qui plus est toutes deux situées hors les murs de la ville, était donc

custodire ab hoc seculo » ; *monet dictus Pater fratres omnes in Domino Iesu Christo, et eisdem per obedientiam salutarem iniungit, cum toto suo Capitulo, ut inhonesta loca et "suspecta consortia" omnino vitare et declinare studeant.* Edition dans C. CENCI, « Statuti di Fr. Giacomo da Mozzanica (1454) e atti di un convento di Cividale del Friuli (1541-1643) in un codice di Reggio Emilia », *Archivum Franciscanum Historicum*, t. 56, 1963, p.249 [article repris dans *id.*, *L'Ordine francescano e il diritto. Testi legislativi dei secoli XIII-XV*, Goldbach, 1998, p. 63-79].

¹⁶ Art. 15 et 19 (*Archivum Franciscanum Historicum*, t. 27, 1934, p. 87-88).

¹⁷ F. DOELLE, *Die Observanzbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz bis zum Generalkapitel von Parma 1529*, Münster, 1918, Annexe 7, p. 219 : [...] *ipsi reformati essent de observancia regulari et veri observantes regule, quia sub ministris viventes, prout dicit regula, et quod nostri vicarii non essent legitimi prelati nisi per dispensacionem et inobedientes preceptis regule.* Un deuxième manuscrit du récit de l'observant anonyme, édité en partie par Doelle en Annexe 8 du même ouvrage (p. 228-231), ne diffère pas du premier ; son contenu est seulement plus concis.

¹⁸ F. DOELLE, *Die Martinianische Reformbewegung in der Sächsischen Franziskanerprovinz*, Münster, 1916, p. 68 et Ch. REISCH, *Urkundenbuch [...]*, n°852 (27 janvier 1510), n°853 (2 février 1510) et n°864 (9 septembre 1510).

un face-à-face tendu. A la mi-janvier 1510, dans les jours précédant la Sainte-Agnès et son marché drainant une large foule, Löwenberg aurait tâché, avec l'appui du clergé local qui le laissa prêcher dans l'église paroissiale, d'obtenir le soutien des fidèles afin d'expulser les observants *rebeldes et inobedientes* au Siège apostolique¹⁹ – et l'on sait combien ces deux qualifications étaient, au moins sur le plan juridique, chargées de sens à la fin du Moyen Age. Les arguments utilisés, tels qu'ils ont été rapportés par le chroniqueur, ne manquent pas d'intérêt. On y trouve l'absence de *studia* et le fait de ne pas chanter les heures, mais aussi le reproche d'avoir honte du nom de saint François, reproche assorti d'une remise en cause de la sainteté de Bernardin de Sienne, dont la canonisation n'aurait été due qu'à la séparation entre conventuels et observants²⁰. Moins agressive, la prédication d'un « réformé » à Goldberg (Złotoryja) tendrait à confirmer que le nom même de « bernardins » était au cœur des débats, tant il était aisé, pour les adversaires des observants, d'en faire la preuve éclatante de leur sécession et de leur refus de l'union alors même, disait le frère, que « nous formons un tout et qu'il n'y a pas de "Bernardins" ou de "frères de saint Bernardin", mais que nous sommes tous franciscains »²¹. Dans le contexte de la fragmentation de l'Ordre et de la dissolution identitaire des frères mineurs au début du XVI^e siècle émergeait ainsi, comme l'a récemment souligné Grado Merlo, un terme, celui de « franciscain », exprimant la conservation de « l'ideal *unitario* di un'antica, se non mitica, ispirazione comune »²².

En définitive, et pour fermer cette courte boucle entamée sur les foires parisiennes du XIII^e siècle avec le beau livre de Ramona Sickert, il faut indéniablement continuer à travailler sur la perception des frères mineurs ; mais il faut aussi, corrélativement et surtout, travailler sur l'émission du message, des messages. Car ce que montre, deux siècles après le temps de l'essor, l'histoire de la famille franciscaine, c'est le brouillage même des éléments spécifiques de l'identité franciscaine. On

¹⁹ F. DOELLE, *Die Observanzbewegung [...]*, Annexe 7, p. 226.

²⁰ *Ibid.* : *Allegantes contra nos, quod non haberemus studia neque horas caneremus, ipsi essent de vera et regulari observancia, nostram observanciam non mediocriter infamantes, asserentes nos verecundari paterni nominis sancti Francisci, et faceremus nos nuncupari Bernardinenses et ipse sanctus Bernhardinus, si non esset canonisatus propter separacionem a conventualibus, nunquam canonisaretur, quasi ecclesia errasset in sua canonisacione. Ecce perfidia pessimorum obstinatorum deformatorum !*

²¹ *Ibid.*, p. 85, n. 1 : [...] *jam totum sumus unum, jam nulli sunt Bernardinenses vel fratres s. Bern[ar]dini, sed omnes sumus Franciscini*. Et le franciscain conventuel aurait ajouté, selon l'observant qui rapporte son propos (et désigne donc son camp par la première personne du pluriel) : [...] *jam nulla est differencia inter eos et nos, nisi quod non incedimus in calopediis [...]*.

²² Grado G. MERLO, « Conclusion », dans F. MEYER, L. VIALLET (dir.), *Identités franciscaines à l'âge des réformes*, Clermont-Ferrand, 2005, p. 503.

objectera que celle-ci a toujours été floue, et que la tension entre le cloître et le monde a fonctionné comme la matrice même de la fécondité franciscaine tout autant que de ses divisions. Il convient toutefois de souligner l'importance du tournant pris en 1443-1446 – peut-être le plus important de l'histoire de l'Ordre depuis Jean XXII, voire le chapitre général de 1260 –, lorsque l'officialisation d'une autonomie observante autorisa à graver, dans les textes réglementaires, des choix et des obligations tellement significatifs de divergences dans la vie des frères que pouvaient être désormais modelées des vies divergentes pour les frères. Les tenants d'une voie moyenne, des colétans aux *reformaten* allemands, en avaient bien conscience, eux qui faisaient passer avant toute chose, dans le flot de leur colère à l'égard des plus extrêmes partisans du changement, le reproche de désobéissance. Pour les réformateurs franciscains du XV^e siècle, *a fortiori* les observants dans le sillage de Capistran, le monde était-il un cloître – pour reprendre la formule-clef du *Sacrum Commercium (Hoc est claustrum nostrum, domina)*²³ ? Il semble plutôt que le cloître était un monde, à partir duquel seuls les plus aptes parmi les frères, franchissant la clôture bien réelle, devaient chercher à repousser d'invisibles murs en conquérant ainsi une société appelée à la conversion.

²³ *Sacrum Commercium sancti Francisci cum domina Paupertate*, dans E. MENESTO, S. BRUFANI, *Fontes Franciscani*, Assise, 1995, p. 1730 et dans Th. DESBONNETS, D. VORREUX (dir.), *Saint François d'Assise. Documents. Ecrits et premières biographies*, Paris, 1981, 2^{ème} éd., p. 1309.

Chronique

Les franciscains et l'Université au Moyen Age

Sophie Delmas,
Université Lyon 2

Ouvrages généraux

L'ouvrage de Lázaro Iriarte, *Histoire du franciscanisme*, paru en 2004, est la traduction d'un livre italien datant de 1982¹. La parution en français de la synthèse du professeur italien Grado Giovanni Merlo, *Au Nom de saint François. Histoire des frères mineurs et du franciscanisme jusqu'au début du XVI^e siècle*, offre donc une approche récente et accessible de l'histoire des frères mineurs et du franciscanisme². Son seul défaut est de ne comporter aucune note ; cela est d'autant plus regrettable que les développements de l'auteur s'appuient avec pertinence et régularité sur des problématiques nouvelles, sur des extraits de sources franciscaines traduits qu'il est malheureusement difficile, voire impossible de retrouver, malgré la bibliographie proposée en fin de volume. L'ensemble est organisé autour de six chapitres chronologiques qui intéressent de près ou de loin notre sujet, les liens entre les franciscains et l'Université.

Le premier d'entre eux, « De la première fraternité à l'ordre » (p. 17-54) évoque la fondation de la fraternité par François d'Assise, puis la constitution progressive de l'Ordre. Le second chapitre, « L'expansion de l'Ordre et les métamorphoses du franciscanisme » (p. 55-113) montre son implantation topographique et géographique. Les franciscains s'insèrent alors rapidement dans l'Eglise et la société, notamment par la prédication et l'étude. Les Constitutions « pré-narbonnaises » de 1239-1240 restreignent ainsi l'entrée de l'ordre aux clercs dotés d'une certaine culture et témoignent de la cléricisation de ce dernier, entamée dès les années 1220-1230. La charge pastorale ne peut se faire sans liens avec l'Université et les études bibliques et théologiques, comme le montre l'exemple d'Aymon de Faversham, célèbre prédicateur anglais, maître du *studium* de Paris et ministre général de l'Ordre. Cette orientation vers l'activité intellectuelle est liée, selon l'auteur, à l'intérêt accru que porte François aux études bibliques et théologiques : en témoignent ses œuvres nourries de citations scripturaires et de réflexions spirituelles, son respect

¹ L. IRIARTE, *Histoire du franciscanisme*, M. Durrer trad., Paris, Cerf et Editions franciscaines, 2004.

² G. G. MERLO, *Au Nom de saint François. Histoire des frères mineurs et du franciscanisme jusqu'au début du XVI^e siècle*, Paris, Cerf et Editions franciscaines, 2006. Cet ouvrage a paru en italien en 2003 : *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, Editrici francescane, 2003.

pour les théologiens et son accord donné à « frère Antoine » pour devenir lecteur, c'est-à-dire enseignant des frères. Rapidement, ces derniers ouvrent des écoles à Oxford, à Paris : ainsi, dès 1230, les franciscains possèdent un *studium* à Paris dans le grand couvent des Cordeliers. Ils peuvent désormais s'affirmer comme maîtres titulaires de chaires universitaires et prédicateurs.

Le troisième chapitre, « institutionnalisation des métamorphoses », témoigne du tiraillement de l'ordre entre son affirmation au sein de l'Eglise et de la société et sa fidélité au modèle de saint François, de 1226 à 1274 (p. 115-164). Les Constitutions de 1239 jouent un rôle important puisqu'elles permettent la vente et l'achat de livres (notamment de bibles), indispensables à l'étude et à la prédication ; elles autorisent chaque province à envoyer deux étudiants au *studium* de Paris pour devenir lecteurs. Les années 1240 et 1250 sont marquées par le développement des idées joachimites. En 1257, l'élection au généralat de Bonaventure ouvre un âge nouveau : celui-ci s'attache à éliminer les tendances joachimites, fait approuver les Constitutions de Narbonne en 1260 et rédige une nouvelle légende de saint François. Cette période est surtout celle de sa participation aux polémiques avec les séculiers, menés par Gérard d'Abbeville : l'*Apologia pauperum* de Bonaventure s'attache à répondre aux critiques portant sur les états de perfection et fait de la « pauvreté pensée » une affaire intellectuelle.

Malgré les efforts de Bonaventure, l'ordre manque d'unité : la période qui s'étend de 1274 aux années 1320 est justement intitulée « Force et faiblesse d'un ordre mendiant » (p. 165-221). D'un côté, le franciscanisme s'est diffusé de façon très dynamique : les franciscains ont développé leur activité pastorale et missionnaire en utilisant les techniques du *sermo modernus* dont la forme et le contenu puisent dans la culture des *studia* : à la différence de l'homélie patristique et des sermons du Haut Moyen Age, il s'agit de s'appuyer sur un verset biblique liturgique (le thème) pour développer un discours structuré et porteur d'un message théologique et moral. Mais par ailleurs, l'opposition croît entre les frères dits « de la Communauté » et les futurs « spirituels ». Parmi ces derniers, soulignons l'histoire fascinante de Pierre Olivi, pourfendeur de la philosophie païenne, partisan de « l'usage pauvre » et théoricien d'une histoire orientée vers un pauvreté plus pure, dont les écrits furent censurés en 1283³.

La fin du XIV^e siècle et le XV^e siècle correspondent au développement des observants face aux conventuels (« L'impossible unité », p. 223-286). Les franciscains ont à composer avec les difficultés de la période, notamment celles dues au Grand Schisme. A la fin du

³ Voir à ce sujet le récent article de S. PIRON, « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi : enquête dans les marges du Vatican », *Mélanges de l'Ecole française de Rome-Moyen Age* 118-2, 2006, p. 313-373.

XIV^e siècle, ils sont liés à la papauté : cette position leur vaut des attaques qui rappellent les débats entre mendiants et séculiers du XIII^e siècle. Le franciscanisme connaît un regain de vitalité au XV^e siècle : malgré les succès de l'Observance, les liens entre les franciscains et le monde universitaire restent étroits. Deux figures marquantes en témoignent. La première est Jean de Capistran, formé à l'Université de Pérouse et auteur d'une abondante production littéraire (cf. en particulier p. 265-273) ; la seconde est Bernardin de Sienna, célèbre prédicateur, familier des instruments de travail, de l'œuvre de Pierre Olivi et d'Ubertin de Casale.

Enfin le dernier chapitre (p. 287-341), « Entre passé et avenir : permanences, changements et nouveautés », concerne les premières décennies du XVI^e siècle avec l'implantation des observants et la naissance des capucins. En 1529, ces derniers, alors appelés « les frères mineurs de la vie érémitique », se dotent de constitutions qui les écartent de la mission pastorale et des études (celles-ci doivent se limiter à la lecture de la Bible et de quelques livres pieux). Ils constitueront la troisième grande composante de l'Ordre. Ce chapitre s'achève avec l'évocation de la découverte du Nouveau Monde et la crise de la Réforme.

L'ouvrage de Grado Giovanni Merlo propose donc un panorama riche et novateur sur l'histoire du franciscanisme. La qualité de l'information comme de la traduction en font d'ores et déjà une référence.

Edition de textes

Barthélémy l'Anglais

Bartholomaeus Anglicus, *De proprietatibus rerum Volume I: Introduction générale, Prohemium, et Libri I-IV*, B. van den Abeele, H. Meyer, M. W. Twomey, B. Roling, R. J. Long, édés., Turnhout, Brepols, 2007 [De diversis artibus, 78, N.S. 41].

Cet ouvrage est le fruit d'un projet international dont l'objectif est l'édition séparée du texte latin et de la traduction française de Jean Corbechon (1372)⁴. Ce premier volume propose une introduction générale (p. 3-34) qui présente Barthélemy l'Anglais, le genre encyclopédique et son contexte, sa diffusion (plus de 200 manuscrits connus) et sa postérité ; elle comprend également une description des cinq manuscrits retenus et les principes d'édition. Barthélemy est sans doute originaire d'Angleterre, comme son nom l'indique. Il fait ses études au *studium* de Paris où il se fait remarquer

⁴ Voir à ce sujet le récent colloque : Bartholomeus Anglicus, *De proprietatibus Rerum. Texte latin et réception vernaculaire – Lateinischer Text und volkssprachige Rezeption, actes du colloque international, Münster, 9-11. 10. 2003*, B. van den Abeele et al. édés., Turnhout, Brepols, 2005 [De diversis artibus, 74].

par ses leçons bibliques. En 1231, il devient lecteur dans la province de Saxe et appartient sans doute au *studium* de Magdebourg. Sa trace se perd ensuite. De nombreuses œuvres lui sont attribuées, mais sans certitude. Son encyclopédie, globalement marquée par la pensée de saint Augustin, comprend 19 livres qui suivent l'ordre de la Création : Barthélemy la présente comme une compilation s'appuyant sur les Pères, les philosophes, des ouvrages médicaux. L'ouvrage se poursuit avec la liste des sigles utilisés et une bibliographie (p. 34-43). Le texte latin du prologue (p. 45-53) et de chacun des quatre premiers livres (consacrés à Dieu p. 55-82, aux anges p. 83-133, à la vie psychique de l'homme p. 135-188, et aux éléments, aux humeurs du corps humain p. 189-242) est systématiquement précédé d'une introduction et d'une bibliographie propres. Il permet d'accéder à une des principales encyclopédies de la fin du Moyen Age.

François de la Marche

Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV Libros Sententiarum Petri Lombardi. T. II, Distinctiones primi libri a prima ad decimam*, N. Mariani éd., Grottaferrata, éd. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2006 [Spicilegium Bonaventurianum, 32].

Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV Libros Sententiarum Petri Lombardi. T. III, Distinctiones primi libri ab undecima ad vigesimam octavam* N. Mariani éd., Grottaferrata, éd. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2007 [Spicilegium Bonaventurianum, 33].

Ces deux ouvrages poursuivent le travail entrepris en 2003 par Nazareno Mariani⁵.

Jean Duns Scot

Doctor Subtilis et Marianus B. Ioannes Duns Scotus Ordinis Fratrum Minorum *Opera Omnia IX, Ordinatio, in librum tertium Sententiarum, a distinctione prima ad decimam septimam. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside P. Barnaba Hechich*, Città del Vaticano-Grottaferrata (Roma), Typis-Fratri Editori di Quaracchi, 2006.

Jean de la Roquetaillade

Jean de la Roquetaillade (Iohannes de Rupescissa), *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*, A. Vauchez dir., C. Thévenaz Modestin, C. Morerod-Fattebert édés., M.-H. Jullien de Pommerol collab.,

⁵ Franciscus de MARCHIA sive de ESCULO, *Commentarius in IV Libros Sententiarum Petri Lombardi. I, Quaestiones praeambulae et prologus*, N. Mariani éd., Grottaferrata, éd. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2007 [Spicilegium Bonaventurianum, 31].

J. Bignami Odier transcr. Initale, Rome, Ecole française de Rome, 2005 [Sources et documents d'histoire du Moyen Age, 8].

Cet ouvrage est le fruit d'un riche travail collectif : il comprend une présentation de la vie, de l'œuvre et du contexte historique (p. 1-44), suivie de l'édition proprement dite (accompagnée de la description du seul manuscrit conservé, Rossiano 753 de la Bibliothèque Apostolique Vaticane, d'un étude de la langue, de l'analyse de sa structure, d'un résumé détaillé en français, des principes d'édition et de deux résumés médiévaux, p. 45-863). Cette volumineuse édition s'achève par plusieurs outils indispensables : les sources prophétiques de Jean de la Roquetaillade (certains extraits sont édités pour l'occasion), des tableaux généalogiques, une bibliographie et des index (p. 865-1035).

Il est donc possible de mieux connaître Jean de la Roquetaillade, franciscain, prophète et visionnaire (1300-1366) : il a commencé par des études de philosophie à l'Ecole des Arts de Toulouse et entre chez les franciscains en 1332. C'est dans cette même ville qu'il aurait obtenu le grade de maître en théologie. Il a alors ses premières révélations qui vont le conduire de prison en prison, notamment en Avignon et dans le sud ouest de la France. Sa trace se perd après 1356. Le *Liber ostensor*, rédigé dans la prison d'Avignon en 1356, est dédié au cardinal Talleyrand de Périgord et se décompose en douze traités. Il prévoit notamment l'arrivée de l'Antéchrist en 1365 et annonce les malheurs à venir.

Traduction de textes

Antoine de Padoue

Antoine de Padoue, *Sermons des dimanches et des fêtes, II, Du premier dimanche après la Pentecôte au seizième dimanche après la Pentecôte*, introduction, traduction et notes par Valentin Strappazon, Padova, Messaggero di S. Antonio ; Paris, Cerf, 2006.

Ce second volume s'inscrit dans la continuité du premier, paru chez les mêmes éditeurs en 2005 et qui présentait les sermons du dimanche de la Septuagésime au dimanche de Pentecôte. Il propose l'intégralité de la traduction de ces textes, accompagnés de notes identifiant les autorités bibliques et patristiques. Pour une introduction sur l'auteur et sa prédication, il faut donc se référer à l'introduction du volume I.

Bonaventure

Bonaventure, *Les Six lumières de la connaissance : « De reductione artium »*, texte latin de Quaracchi et traduction française, introduction et notes par Pierre Michaud-Quantin, Paris, Cerf et éditions franciscaines, 2006 (première édition 1971).

Raymond Lulle

Signalons aussi la traduction du roman de Raymond Lulle, *Blaquerne*⁶, P. Gifreu (trad. du catalan), Monaco, éditions du Rocher-Fondation Prince Pierre de Monaco, 2007.

Etudes sur des maîtres franciscains

Eudes Rigaud

Eudes Rigaud est un des maîtres majeurs du *studium* parisien au XIII^e siècle auquel Adam J. Davis vient de consacrer une étude, s'appuyant essentiellement sur son *Registre*⁷. Cette œuvre de l'archevêque de Rouen est connue depuis longtemps : une édition latine en a été proposée dès le milieu du XIX^e siècle⁸, suivie d'une traduction anglaise et d'une étude en français⁹. Un examen systématique et rigoureux de celui-ci faisait cependant défaut.

Dans son introduction, l'auteur présente le *Registre* dans lequel Eudes Rigaud a noté ses visites dans son diocèse d'août 1248 à décembre 1269.

L'ouvrage est composé de huit chapitres. Le premier d'entre eux nous intéresse particulièrement puisqu'il fait le point sur la formation parisienne d'Eudes au *studium* franciscain¹⁰ (« The Formation of a Reformer at the Franciscan Studium in Paris », p. 12-29). La carrière universitaire d'Eudes reste méconnue puisque rares sont ses œuvres théologiques publiées. Il a sans doute commencé par étudier sept ans à la faculté des arts de Paris, dans les années 1230 ; c'est probablement à la même période qu'il devient franciscain, à l'instar de son maître Alexandre de Halès. Il entre ensuite à la faculté de théologie comme bachelier biblique, puis bachelier sententiaire. Alors qu'il est en train de commenter les *Sentences*, il est associé à Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle et Robert de la Bassée pour commenter la Règle de 1223. Le 3 février 1245, à la mort de Jean de la Rochelle, il devient maître régent. Alors que la rédaction de son commentaire des *Sentences* reste inachevée, il rédige de nombreuses questions disputées et contribue à la *Somme* d'Alexandre de Halès. Sa théologie pratique et morale témoigne de l'influence de Pierre le Chantre et de son cercle. L'auteur termine son chapitre par une présentation de

⁶ L'ouvrage fait l'objet d'une recension dans ce numéro d'*Etudes franciscaines*, p. 201.

⁷ A. J. DAVIS, *The Holy Bureaucrat. Eudes Rigaud and Religious Reform in Thirteenth Century Normandy*, Ithaca (N.Y.) and London, Cornell University Press, 2006.

⁸ *Regestrum visitationum Archiepiscopi Rothomagensis*, Th. BONNIN (éd.), Rouen, 1852.

⁹ *The Register of Eudes of Rouen*, S.M. BROWN (trad.), J. O'Sullivan (éd.), New York, 1964. cf. aussi P. ANDRIEU-GUITRANCOURT, *L'Archevêque Eudes Rigaud et la vie de l'Eglise au 13^e siècle*, Paris, 1938.

¹⁰ Ce chapitre est déjà paru sous une forme légèrement différente sous le titre « The Formation of a Thirteenth Century Ecclesiastical Reformer : Eudes Rigaud and the Franciscan Studium in Paris », *Revue Mabillon*, n.s., t 12 (= t. 73), 2001, p. 45-64.

la prédication d'Eudes (en particulier son sermon prêché pour la saint Nicolas) et de ses questions disputées, notamment celles sur la théologie comme science, sur la grâce et sur les Psaumes.

Si l'étudiant et maître en théologie ne quitte guère Paris, il n'en est pas de même de l'archevêque. Les chapitres qui suivent s'éloignent de la capitale, et donc du milieu universitaire. Ainsi, le second d'entre eux présente les voyages normands d'Eudes, à cheval, en compagnie de sa *familia* (« Itinerant archbishop, itinerant familia », p. 30-48). En 1246, Eudes est nommé gardien du couvent franciscain de Rouen ; en avril 1248, il devient archevêque de cet important diocèse. Lors de ses visites, l'archevêque de Rouen rencontre des problèmes d'ordre juridictionnel que développe le troisième chapitre (« A Metropolitan's Contested Jurisdiction » p. 49-64). Le long chapitre qui suit (« Fixing Broken Windows », p. 65-103) se concentre sur ses visites épiscopales et les mécanismes de la réforme monastique (demandes d'exemption du contrôle épiscopal par certains monastères, protocole suivi par Eudes lors de ses visites, l'évaluation de son succès auprès des communautés monastiques et son attitude face aux possessions temporelles des monastères). Le cinquième chapitre (« Shepherding the Shepherds », p. 104-129) témoigne des défis que doit affronter l'archevêque en dirigeant le clergé séculier. Le rôle d'Eudes Rigaud est aussi judiciaire comme le développe le sixième chapitre, « An Ecclesiastical Administrator of Justice » (p. 130-143). Le septième s'intéresse quant à lui à la contradiction entre la pauvreté franciscaine et les affaires temporelles traitées par l'archevêque (« A Franciscan Money Manager », p. 144-156). Enfin, le dernier chapitre est consacré aux liens entre Eudes Rigaud et le roi de France (« A Friar, a King, and a Kingdom », p. 157-173).

Ainsi, tout en insistant sur le *Registre* et le rôle d'Eudes dans son diocèse, cet ouvrage permet de redécouvrir le souci pastoral de ce maître franciscain majeur du XIII^e siècle dont l'œuvre (en particulier le commentaire des *Sentences* et les questions disputées) reste largement inédite.

Bonaventure

Depuis les travaux de J. G. Bougerol¹¹, c'est-à-dire depuis plus de trente ans, Bonaventure n'avait pas fait l'objet d'une synthèse facilement accessible. C'est désormais chose faite avec l'ouvrage de Marianne Schlosser, *Saint Bonaventure. La joie d'approcher Dieu*¹².

¹¹ J. G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne*, Paris, Seuil, 1963 ; id., *Introduction à Saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1988. à noter aussi F. CHAVERO BLANCO (dir.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, 2 volumes, Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1988 ; I. Delio, *Simply Bonaventure : an introduction to his life, thought and writings*, New York, New City Press, 2001.

¹² M. SCHLOSSER, *Saint Bonaventure. La joie d'approcher Dieu*, Paris, Cerf et Editions franciscaines, 2006. Signalons quelques articles récents sur le même théologien : Robert

Marianne Schlosser, professeur de théologie à la faculté catholique de Vienne depuis 2004, a soutenu en 1989 une thèse sur l'expérience de Dieu dans la théologie de Bonaventure intitulée *Cognitio et amor : zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura* (Paderborn-München-Zürich, 1990). L'ouvrage publié aujourd'hui au Cerf et aux Editions franciscaines est déjà paru en 2000 à Augsburg sous le titre *Bonaventure begegnen*.

Après une brève chronologie de la vie de Bonaventure (p. 7-8), l'auteur commence sans introduction par une première partie, consacrée à « Bonaventure enseignant et chef d'ordre » (p. 11-132), suivie d'une seconde dressant son « portrait théologique » (p. 135-230). L'ouvrage se termine par quelques orientations bibliographiques concernant Bonaventure et son œuvre. On peut regretter que ces références soient brèves et uniquement en français (p. 231-233). Retenons les écrits de Bonaventure qui ont plus particulièrement trait à l'Université : il s'agit de ses écrits scripturaires, de son commentaire des *Sentences*, de ses questions disputées et surtout des diverses *Collationes (De decem preceptis, de septem donis Spiritus sancti et in Hexaemeron)* qui témoignent de son inquiétude face aux périls menaçant l'Université.

Bonaventure, au service de l'enseignement et de son ordre

Après un bref passage sur les origines de Bonaventure (sur lesquelles nous ne savons presque rien) (p. 11-15), l'auteur explique le fonctionnement de l'Université de Paris, le cursus d'études et les différents exercices (commentaires, disputes, sermons) que l'apprenti théologien devait effectuer. Elle présente ensuite rapidement les commentaires bibliques de Bonaventure (p. 23-24), son commentaire des *Sentences* (p. 24-25), puis les questions disputées *Sur la perfection évangélique, Sur la science du Christ et Sur le mystère de la Trinité* (p. 27-30) et le *Breviloquium*, ces dernières œuvres correspondant à son enseignement magistral (1254-1257). L'auteur s'intéresse à la première phase de la querelle entre mendiants et séculiers (p. 34-65) avant d'évoquer l'élection de Bonaventure comme ministre général. Investi de cette charge en 1257, ce dernier se montre très actif : il essaie de résoudre le problème du joachimisme, fait publier les Constitutions de Narbonne (1260) et rédiger une nouvelle vie de saint François (p. 66-81). En 1259, Bonaventure voyage en Italie et se retire sur le mont Alverne ; cette expérience l'amène à rédiger *L'Itinéraire de l'esprit en Dieu*. L'auteur

J. KARRIS, « St. Bonaventure's Interpretation of the Evangelical Life in His Commentary on the Gospel of St. John », *Franciscan Studies* 74, 2006, p. 319-336 ; Andrea DI MAIO, « Espliciti richiami e taciti legami : Antonio e Francesco : Bonaventura e Antonio », *Il Santo* 46/1-2, 2006, p. 7-54 ; Barbara FAES DE MOTTINI, « Aspetti della dottrina del piacere in Bonaventura », *Miscelanea Francescana*, 2006, p. 430-445.

rapproche cet ouvrage de deux autres, une lettre adressée aux clarisses et *La Triple Voie* (p. 82-94). Les années 1260 voient Bonaventure affronter deux nouveaux conflits, la seconde phase de la querelle entre mendiants et séculiers et les problèmes posés par les nouveautés philosophiques (p. 95-122). Enfin, cette première partie s'achève avec sa nomination comme cardinal, sa participation au second concile de Lyon, sa mort (1274) et sa canonisation tardive en 1482.

Bonaventure, portrait théologique

Dans la seconde partie, Marianne Schlosser propose un portrait théologique de Bonaventure qui témoigne de la difficulté à résumer son œuvre doctrinale. Le chapitre initial, très bref (p. 135-136) est une sorte d'introduction à cette partie : l'auteur explique comment l'intelligence et la foi se mêlent étroitement dans la conception de la science théologique de Bonaventure. Ce dernier insiste sur la saveur de la théologie et la joie de l'expérience de Dieu. Les thèmes développés ensuite suivent globalement le plan du *Breviloquium*. Le premier d'entre eux est celui de l'homme défini comme « image de Dieu » (p. 137-147) : dans la Création, les êtres occupent différents degrés dans leur ressemblance avec Dieu, qu'il s'agisse de « trace » (*vestigium*), d'« image » (*imago*) ou de « ressemblance » (*similitudo*). Si cette ressemblance est indestructible, elle peut être déformée par le péché dont la faute originelle est le prototype. C'est à celui-ci que sont consacrées les pages 148-157, intitulées « l'histoire du salut », conçue comme celle d'une guérison : l'homme, malade de concupiscence, a perdu Dieu et ne peut le retrouver que par la grâce. Pour comprendre la Création, l'homme peut recourir à l'Écriture dont Jésus est le centre (p. 158-178). Après avoir rappelé l'existence des quatre sens de l'Écriture, l'auteur explique que pour Bonaventure, celle-ci ne peut être comprise que par la foi au Christ et par la révélation intérieure, propre à l'homme touché par la lumière de la grâce. Le Christ est aussi celui dont l'enseignement et l'Incarnation ont permis la Rédemption : ce qui a amené Dieu à se faire homme est son immense amour pour la créature, son désir de le sauver et d'achever l'ensemble de la création. Le Christ est la tête d'un corps qu'est l'Église. Pour soigner l'homme, Dieu a institué les sept sacrements (p. 179-195) : certains rappellent l'Ancienne Alliance (pénitence, mariage), d'autres ont été institués par le Christ (baptême, eucharistie, consécration sacerdotale, mais de façon inchoative pour la confirmation et l'onction des malades). Les sacrements sont pour Bonaventure des signes sacrés opérant. L'auteur insiste notamment sur l'Eucharistie. Le cinquième thème privilégié est celui de la « doctrine de la grâce » (p. 196-208). Il s'agit d'un thème difficile puisque le terme de grâce recouvre plusieurs sens. La grâce peut être tout ce que Dieu donne, elle peut aussi correspondre aux dons spirituels ou moraux de la personne humaine. Surtout, au sens

propre, elle désigne le don par lequel Dieu a une relation particulière avec la créature. De celle-ci naissent foi, espérance, charité. Cette partie se termine par un chapitre sur la place de la mystique dans la théologie de Bonaventure (p. 209-230) : le concept le plus important est celui de contemplation, c'est-à-dire de connaissance spirituelle fondée sur la foi, à laquelle l'homme peut parvenir par la lecture, la prière et le recueillement.

Guillaume de la Mare

Après avoir bénéficié de l'édition complète de son commentaire des *Sentences*¹³, le maître franciscain anglais Guillaume de la Mare a suscité plusieurs articles dans le tome 98 de la revue *Archivum Franciscanum Historicum*.

Régence et prédication

Louis-Jacques Bataillon¹⁴ a repris les données concernant la régence de Guillaume à Paris. Celle-ci avait été placée par Glorieux et Pelster¹⁵ en 1275 ou en 1276 : ces derniers s'appuyaient sur une rubrique d'un sermon (BM Troyes, ms. 1788) qui le désignait comme *regentis in theologia* et dataient ce recueil de 1275 ou 1276 en raison de sa proximité avec celui d'Oxford, Merton College, 237. Le père Bataillon montre que le rubricateur peut avoir qualifié l'auteur de régent *a posteriori*. Il insiste également sur l'importance de l'ordre liturgique dans les recueils de sermons. Ainsi, le manuscrit d'Oxford consiste en une compilation de sermons prêchés à des dates différentes : la collection des fêtes s'étend au moins de 1263 à 1268, celle des dimanches de 1267 à 1275. Quant au manuscrit de Troyes, les sermons n'y sont pas non plus placés selon l'ordre liturgique. Pour situer la régence de Guillaume, il faudrait donc mieux connaître ses textes et ceux de ses contemporains, sans oublier de prendre en compte un élément important : dans son commentaire des *Sentences*, Guillaume ignore la *Somme théologique*.

Louis-Jacques Bataillon poursuit son étude en présentant les quatre sermons de Guillaume qui nous sont parvenus : l'un d'entre eux a été

¹³ Guillaume de la MARE, *Scriptum in primum librum Sententiarum*, H. Kraml éd., München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1989. Guillaume de la MARE, *Scriptum in secundum librum Sententiarum*, H. Kraml éd., München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1995 (compte-rendu de l'ouvrage de Kraml par A. OLIVA dans *Archivum Franciscanum Historicum*, 89, 1996, p. 307-309) Guillaume de la MARE, *Scriptum in tertium et quartum librum Sententiarum*, H. Kraml éd., München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 2001.

¹⁴ L. J. BATAILLON, « Guillaume de la Mare. Note sur sa régence parisienne et sa prédication », *Archivum Franciscanum Historicum*, 98, 2005, p. 367-422.

¹⁵ F. PELSTER, « Einige ergänzende Angaben zum Leben und zu den Schriften des Wilhelm de la Mare OFM », *Franziskanische Studien*, 37, 1955, p. 75-80.

publié par J. G. Bougerol¹⁶, les trois autres le sont par le soin de l'auteur (Annexe 1, p. 383-422).

Le Correctorium fratris Thome

Outre les sermons, Guillaume de la Mare a laissé un commentaire des *Sentences*¹⁷, un correctoire biblique¹⁸ et un *Correctorium fratris Thome*¹⁹. C'est à ce dernier qu'est consacré l'article d'Adriano Oliva²⁰ dont le but est de proposer l'édition des questions de la seconde rédaction du *Correctoire* concernant la *la Pars*, ainsi que celle d'une question refaite, la question 40 (p. 450-455).

Rappelons qu'il s'agit d'un ouvrage volontairement polémique qui critique certaines positions de Thomas d'Aquin. Ce *Correctorium* a connu deux rédactions, la première se situe entre 1277 et 1282, la seconde n'est pas datée. L'auteur donne la liste détaillée des manuscrits, précise quelle version du *Correctorium* ils contiennent et si celle-ci est complète : les plus intéressants d'entre eux sont Toulouse BM 872 et Wien Nationalbibl. 1536 qui comprennent le texte exclusif de la première rédaction, et le Vatican Lat. 4413 qui propose l'intégralité de la seconde rédaction.

Avant de proposer l'édition de ces questions (p. 439-464), l'auteur appelle de ses vœux une édition électronique rigoureuse du *Correctoire* à partir de tous les manuscrits connus.

Le Commentaire des Sentences

A partir de l'étude du commentaire des *Sentences* Federica Caldera²¹ souhaite nuancer l'historiographie actuelle de Guillaume de la Mare. Ce maître, sans doute régent vers 1268-1269, est l'auteur d'un correctoire biblique, encore méconnu, qui fait de lui un personnage majeur de l'histoire exégétique.

¹⁶ J. G. BOUGEROL, « Sermons inédits de maîtres franciscains au XIII^e siècle », *Archivum Franciscanum Historicum*, 81, 1988, p. 27-49, notamment p. 40.

¹⁷ Pour son édition cf. *supra*.

¹⁸ Celui-ci est toujours inédit.

¹⁹ Guillaume de la MARE, *Correctorium*, P. Glorieux éd., dans *Le Correctorium Corruptorii Quare*, Kain, 1927. Il faut rappeler que les *Declarationes* ne sont pas de lui : il s'agit d'une œuvre apocryphe, rédigée par un auteur anonyme cf. l'analyse de D.-A. CALLUS, *Bulletin thomiste* IX (1954-1956), n. 1803, p. 944-948. C'est pourtant sous le nom de Guillaume qu'elles ont été éditées : *Declarationes magistri Guillelmi de la Mare (o.f.m) de variis sententiis S. Thomae Aquinatis*, F. Pelster éd., Münster, 1955.

²⁰ A. OLIVA, « La deuxième rédaction du *Correctorium* de Guillaume de la Mare : les questions concernant la *la Pars* », *Archivum Franciscanum Historicum*, 98, 2005, p. 423-464.

²¹ F. CALDERA, « Guglielmo de la Mare tra Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Pietro di Tarantasia dipendenze testuali e originalità del Commento alle Sentenze », *Archivum Franciscanum Historicum*, 98, 2005, p. 465-508.

L'étude de son commentaire des *Sentences* montre également qu'il ne s'agit pas seulement d'une glose sur le commentaire des *Sentences* de Bonaventure, comme le soutenait Longpré²². Plusieurs questions, telles que *Utrum firmamentum sit naturae ignae*, *Utrum possit Deus aliquid de potentia quod non possit justitia*, et *Utrum intellectus intellectus agens et possibilis sint eadem potentia vel diversae* montrent son clair désaccord avec le Docteur séraphique.

De plus, Guillaume ne doit pas être seulement retenu pour ses critiques antithomistes. Dans son commentaire des *Sentences*, Guillaume se montre tantôt favorable, tantôt critique envers Thomas. L'auteur approfondit ici son étude en détaillant plusieurs thèmes, l'exemplarisme, la Trinité, les attributs divins, l'immortalité de l'âme et la nature du firmament. Mais Thomas n'est pas la seule source dominicaine de Guillaume : plusieurs questions, telles celles portant sur l'éternité et la pluralité du monde, la puissance divine, la localisation spatiale de Dieu et le péché originel montrent les emprunts qu'il fait au commentaire de Pierre de Tarentaise (daté de 1256-1258).

A la suite de François-Xavier Putallaz²³, Federica Caldera conclut en s'interrogeant sur le caractère néo-augustinien de Guillaume de la Mare.

²² E. LONGPRE, « Maîtres franciscains de Paris. Guillaume de la Mare. O.F.M. art. 1. Le commentaire sur les *Sentences* de Bonaventure », *France franciscaine*, 4, 1921, p. 288-302.

²³ F. X. PUTALLAZ, *Figures franciscaines. De Bonaventure à Duns Scot*, Paris, Cerf et Editions franciscaines, 1997.

Recensions

Recensions

**Raymond LULLE , *Blaquerne*, traduit du catalan par Patrick Gifreu.
Editions du Rocher-Fondation Prince Pierre de Monaco, Monaco,
2007, 566 pages. 25 €.
ISBN 978 2 268 06259 4**

Voici enfin la première traduction complète en français d'un des principaux ouvrages de Raymond Lulle. L'original, *Blanquerna* (ou *Blaquerne*), ou plutôt « *Le Livre d'Evast e d'Aloma e de Blaquerne son fill* » fut écrit, en catalan, à Montpellier, vers 1283. Patrick Gifreu le présente comme « le premier roman (au sens moderne du terme) de la littérature européenne ». Il s'agit bien d'un roman qui décrit la vie et les aventures à rebondissements multiples du héros, Blaquerne qui, né dans un foyer chrétien qui honore la sainteté du mariage, va être amené, au cours d'un étrange pèlerinage, à réformer, dans le sens d'une conversion évangélique, les personnes qu'il rencontre, les situations sociales qu'il fréquente, les institutions civiles et religieuses qu'il respecte : communautés chrétiennes, monastères, diocèses et chrétienté. Sans l'avoir voulu, Blaquerne passe par différents états de vie, alors qu'il se destinait à l'érémisme, par soif de contemplation de la Trinité sainte. Il ne peut s'empêcher de prêcher l'Evangile à tous ceux qu'il rencontre. Sa conviction est telle, ainsi que la sainteté de sa vie, que personne ne résiste à sa parole. Il possède l'art de la persuasion, non pas seulement par une éloquence naturelle, mais parce qu'il pratique une logique infaillible, comme celle qu'a développée Raymond Lulle dans son *Ars magna* et dans les divers livres qui en sont issus. Car, tout au long du récit, l'auteur propose la lecture de ses différentes œuvres qui, selon lui, permettraient de résoudre tous les problèmes. Avec une sincérité touchante et un peu naïve, Lulle fait ainsi la promotion de ses œuvres qu'il estime parfaitement adaptées pour convaincre les personnes de bonne foi. Blaquerne, qui a reçu une parfaite éducation chrétienne, recherche avec persévérance le lieu où il pourrait mener la vie érémitique à laquelle il aspire, mais sans cesse il est poussé à s'intéresser d'abord aux situations pitoyables qu'il rencontre : Dieu n'est pas suffisamment honoré, la foi n'est pas assez vivace, la charité s'est refroidie, l'annonce de l'Evangile ne mobilise pas suffisamment d'ouvriers, la mission chez les infidèles est négligée, etc... Face à tous ces manques, après les avoir déplorés par d'abondantes larmes, – car on pleure beaucoup dans ce récit –, Blaquerne trouve les paroles qui conviennent et les arguments qui convainquent. On lui confie, à son corps défendant, les responsabilités qui lui permettent d'agir avec autorité, soit par lui-même, soit par les coopérateurs qu'il a convaincus. Ainsi il réforme les mœurs et provoque une émulation dans la foi. Faisant un séjour chez des moines, de bonne volonté, mais un peu

relâchés, il est contraint de devenir abbé pour réformer le monastère. Ayant donné quelques bons conseils aux chanoines du lieu, ceux-ci le contraignent à devenir évêque. Il réforme alors la vie du clergé, tandis que ses chanoines deviennent d'ardents prédicateurs de la conversion évangélique. Il a l'occasion de rencontrer l'empereur et de le convaincre de faire régner la justice et d'honorer le Seigneur du ciel. Ayant recouru plusieurs fois au Saint Siège pour éclaircir quelques problèmes, il est reconnu comme un sage par les cardinaux qui, malgré ses protestations, l'élisent Pape, à la mort du Souverain Pontife. Il peut alors réformer l'Eglise tout entière : il dépose les cardinaux tièdes et nomme des hommes évangéliques qui vont parcourir la chrétienté pour promouvoir la paix, la justice, la charité, la pénitence, l'adoration et la vie mystique. Ayant accompli toutes ces œuvres, guidé par l'Esprit Saint, il peut alors démissionner de sa charge et se retirer dans l'ermitage de ses rêves pour rendre grâce, adorer et mener une vie contemplative qui n'est pas sans fécondité, puisque l'ermite Blaquerne écrit son fameux poème : *Le Livre de l'Ami et de l'Aimé*, ce chef-d'œuvre de la littérature poétique et mystique. Bref il s'agit d'une belle utopie chrétienne qui correspond bien aux rêves de Raymond Lulle, ce visionnaire qui ne doute de rien et trouve des solutions à tout. Il faut relever aussi son souci constant d'une bonne catéchèse, car ses exhortations à la conversion sont toujours accompagnées d'un enseignement sur les articles de la foi, la doctrine des sacrements ou sur le mystère de la Sainte Trinité.

Il convient de rappeler que Lulle est un des auteurs les plus foisonnants du Moyen Age : on connaît de lui 243 ouvrages écrits en latin ou en catalan, sans compter une bonne centaine de livres qui lui ont été attribués par la suite. On ne prête qu'aux riches !

Il me semble que ce « roman » est l'une des œuvres majeures de Raymond Lulle, où l'on trouve la clé de ses activités multiples, de ses itinérances, de sa passion missionnaire, de son mysticisme. Sans qu'y soit jamais nommée l'expérience spirituelle de saint François d'Assise, on y sent, sous-jacente, cette spiritualité faite d'adoration, d'action de grâces, de contemplation de la création, de désir d'évangélisation, d'aptitude au dialogue, de simplicité, de fraternité universelle qui caractérisaient le *Povorello*. Lulle appartient bien à la famille franciscaine.

Il faut louer la limpidité du style de la traduction de Patrick Gifreu, qui connaît parfaitement son auteur et sait transmettre la vivacité et l'enthousiasme de Lulle. P. Gifreu avait déjà donné la traduction d'un autre roman de R. Lulle : *Félix ou le livre des merveilles*, publié aux éditions du Rocher en 2000. On appréciera aussi la préface de P. Gifreu qui situe parfaitement l'œuvre de Lulle dans son époque et dans le contexte de ses autres livres. La conclusion de cette préface mérite d'être

ici citée : « Lulle n'a donc jamais renoncé à réenchanter le monde. Toute sa personne incarne la *libido sciendi*, cet enthousiasme sans lequel théologie, science et utopie ne seraient que froides mécaniques. L'écrivain a l'expression généreuse, qui allie la science au lyrisme, la rigueur à l'inspiration. La pensée théorique n'est pas séparée de la fantaisie créatrice. Elle s'enracine dans la joie pour proposer un complet renversement des valeurs, et déboucher sur une éthique de la responsabilité... »

Luc MATHIEU, ofm

John TOLAN, *Le Saint et le Sultan, la rencontre de François d'Assise et de l'Islam, huit siècles d'interprétation*, coll. « L'Univers Historique », Les Editions du Seuil, Paris, 2007, 520 pages. 25 €. ISBN 978-2-092815-1

Voilà un livre qui vient à son heure et qui renouvelle totalement le regard des historiens sur un événement considéré comme décisif, depuis toujours, par les franciscains, et plus récemment par les historiens du Moyen Age et par ceux du catholicisme contemporain. L'auteur, John Tolan, enseigne présentement à l'Université de Nantes comme professeur d'Histoire médiévale. Il s'intéresse à la rencontre de François d'Assise avec le sultan Melek-el-Kamil, rapportée principalement par les sources franciscaines du XIII^e siècle, mais également par des auteurs étrangers à l'ordre franciscain.

Cet épisode de la biographie de François a été parfois mis en doute, en dehors du monde franciscain, mais la relative abondance des sources historiques et leur fiabilité obligent à conclure à sa réalité, même si l'historien prudent qu'est John Tolan ne parle que de vraisemblance (p. 21). Cependant la suite de son étude montre bien qu'il ne conserve aucun doute sur la réalité de l'événement : « Cette conversation insolite entre deux hommes... n'a cessé, depuis bientôt huit siècles d'interloquer et de fasciner : Qu'est-ce qui a poussé François à traverser la mer... puis à franchir les lignes ennemies, qu'ont pu se dire les deux hommes ? Quel fut le résultat de l'entretien ? ... » (p. 22). Ce sont ces questions et quelques autres que ne cesse de se poser l'auteur en inventoriant tous les récits et les interprétations qui en ont été faits depuis huit siècles. Il ne se contente pas de les lister, de les dater, de les comparer les uns aux autres pour découvrir leur dépendance ou leurs contradictions, mais il étudie chacun de ses témoins en le resituant dans son contexte historique, littéraire et politique, en s'efforçant de discerner les motivations et les intérêts de chaque auteur ou de chaque milieu dans lequel s'est exprimé le témoin. Il interroge les sources littéraires, mais aussi les

représentations diverses, les œuvres picturales et les polémiques liées à l'histoire de l'Eglise catholique. La première partie de l'étude (pp. 41-274), concerne les sources du XIII^e siècle et début XIV^e: François (*Regula non bullata*), Jacques de Vitry, Ernoul, Thomas de Celano, Henri d'Avranches, saint Bonaventure, le retable de Bardi, les fresques de Giotto, Angelo Clareno, les *Actus Beati Francisci* (ou les *Fioretti*). La seconde partie (pp. 275-453) s'intéresse aux interprétations faites au long des siècles, spécialement à travers les œuvres d'art, les illustrations de livres, les prédications et les polémiques, les discours d'édification et les idéologies.

John Tolan nous donne donc une véritable « Somme » de critique littéraire et artistique, faisant preuve d'une prodigieuse érudition. Il n'hésite pas à rédiger de longs *excursus* sur les questions historiques les plus épineuses qu'a soulevées l'histoire franciscaine au cours des siècles de réformes, de séparations et de controverses. Un dernier chapitre sur les auteurs contemporains qui privilégient l'image de François comme apôtre de la paix et du dialogue inter-religieux ne manquera pas de susciter quelques polémiques.

Pour quelles raisons François s'est-il rendu en Orient : poussé par l'Esprit Saint ? par désir du martyre comme témoignage de son amour du Christ ? par l'urgence d'annoncer l'Evangile ? pour participer à la croisade ? ou au contraire pour annoncer la paix ? pour relancer la mission évangélisatrice ? pour promouvoir le dialogue avec l'Islam ? pour rencontrer en ami celui qui était considéré comme un ennemi par les chrétiens ? pour sauver l'âme du Sultan ?... Tous ces motifs sont défendables, et ont été soutenus au cours de l'histoire. D'autres questions concernent le contenu réel du dialogue entre François et le Sultan, ou encore les conséquences réelles de l'événement : changement des mentalités à l'intérieur de l'Eglise ou de l'ordre franciscain ; instrumentalisation de la rencontre par l'Eglise ou par les diverses « sensibilités » des frères mineurs ?

Le dessein de l'auteur est donc extrêmement vaste et ouvert et il s'est attelé à le réaliser avec une grande prudence et même une véritable humilité : « je ne peux que constater que la modestie s'impose à l'historien qui, en se penchant sur les eaux troubles du passé, risque d'apercevoir surtout sa propre réflexion. J'espère simplement qu'à travers cette présentation des jeux de miroirs autour du lieu de mémoire qu'est la rencontre de Damiette, j'ai pu jeter sur ce problème quelque lumière. » (p. 504).

Il est juste aussi de relever la qualité du style qui fait de cette étude une véritable enquête tenant le lecteur en suspens, ce qui lui permet d'oublier l'austérité de la recherche historique, sans concession et sans facilité. Bref, un grand livre dont on ne pourra plus se passer.

Maintenant il faut bien poser quelques questions à l'auteur et émettre quelques réserves que ne manqueront pas de faire les franciscains, particulièrement concernés par cette étude.

Tout d'abord on ne peut qu'être déçu, quand, passionné par le déroulement de l'enquête et plein d'admiration pour la quantité des documents étudiés et par l'érudition de l'auteur, on termine le livre sur ce constat : « Ce sont bien entendu des questions sans réponse. Je ne pourrais prétendre, après avoir déconstruit les présupposés idéologiques des uns et des autres, de Jacques de Vitry à Tiziano Terzani, présenter une "vraie" version "objective", débarrassée de présupposés, de la rencontre de Damiette. » (p. 504).

Bien que n'étant pas historien de profession, je pose, respectueusement, quelques questions aux historiens.

Tout au long de la lecture du livre, j'ai constaté que l'auteur mettait en œuvre, de façon qui me paraît systématique, un principe dont on ne peut nier la pertinence, mais qu'il convient, me semble-t-il, d'utiliser avec prudence. Je le formule ainsi : devant un témoignage écrit ou oral, il faut toujours se demander si le témoin a quelque intérêt à le délivrer. Si oui, on ne pourra retenir ce témoignage que s'il est attesté de façon concordante par d'autres sources (qui n'ont pas le même intérêt). – Ne faudrait-il pas accepter qu'un témoin qui porte un certain intérêt à témoigner, pourrait, cependant, exprimer une vérité ? L'histoire n'est pas comparable à une enquête policière : « à qui profite le crime ? » Si l'auteur veut nous rappeler que tous les témoignages du passé doivent être relativisés en fonction des personnalités qui les délivrent, en fonction des idées reçues de l'époque, et de l'environnement psychosocial de l'écrivain, on ne peut que souscrire à son propos, et admirer la richesse de sa documentation. Mais si le doute systématique aboutit à récuser tel témoignage... parce qu'il ne correspond pas à l'image que l'on s'est construit de son auteur, alors l'interprétation prend le pas sur la prudence. Je pense particulièrement à l'image que se fait l'auteur de saint Bonaventure. Le Docteur séraphique n'est pas bien perçu par les historiens modernes qui ne lui pardonnent pas d'avoir fait disparaître les sources primitives (légendes et témoignages) de l'histoire de François d'Assise afin de ne laisser subsister que la *Legenda major*, comme source officielle. Il est indéniable que Bonaventure a repris la biographie de François, à partir de la *Vita prima* écrite par Thomas de Celano, en édulcorant ou même en ignorant, les passages trop radicaux qui auraient pu servir d'arguments aux frères qui désiraient un retour à la vie simple et pauvres des origines. Mais il ne faudrait pas voir en Bonaventure un auteur falsifiant délibérément la vérité, ou introduisant des événements ou des personnages inventés de toutes pièces, pour accréditer ses points

de vue. Je trouve que John Tolan est bien imprudent en déniait à Bonaventure la possibilité d'avoir d'autres sources et témoignages directs que la seule *Vita prima* de Celano (p. 204). Peut-on raisonnablement mettre en doute l'affirmation expresse de Bonaventure dans le prologue de la *Legenda Major* ? « Pour être bien sûr de ne transmettre à ceux qui nous suivront que la vérité authentique et nette concernant sa vie, je me suis rendu sur les lieux où le saint a vécu, a trépassé. J'ai soigneusement recueilli les souvenirs de ses compagnons encore vivants, de quelques-uns surtout qui ont le mieux pénétré et imité sa sainteté, et en qui on peut avoir toute confiance, puisqu'on a reconnu la vérité de leurs dires et de leur vertu.... » On sait en effet que Bonaventure rencontra le frère Egide, et que plusieurs des compagnons proches de François vivaient encore lorsqu'en 1259, Bonaventure se rendit à Assise. Pourquoi prétendre que Bonaventure aurait inventé le personnage du frère Illuminé, en suggérant une allusion symbolique à son nom (p. 206) ? Alors que frère Illuminé est bien connu parmi les compagnons les plus proches de François, aux dires de la légende dite des *Trois Compagnons* qui affirment précisément avoir recueilli le témoignage du fr. Illuminé, au même titre que ceux du fr. Philippe, du fr. Massée, du fr. Jean et surtout du fr. Gilles... (3 Soc. n°1) ? Les diverses sources de la rencontre de Damiette signalent que François partit accompagné d'un autre frère... Bonaventure nomme ce frère, connu par ailleurs ; qu'y a-t-il d'in vraisemblable à cela ? Si le contenu du témoignage de ce frère Illuminé semble peu vraisemblable, il n'est pas interdit de penser que ce « vieux » frère, à force de ruminer l'événement l'aurait peu à peu embelli ? Mais il est peu vraisemblable que Bonaventure l'ait inventé lui-même de toutes pièces. L'argument de l'auteur concernant l'interdiction de l'ordalie judiciaire, lors du Concile de Latran (1215) est peu convaincant, car il ne s'agit pas du tout ici d'une ordalie judiciaire. On peut y voir l'exagération d'une déclaration de François, qu'il serait prêt à donner sa vie pour témoigner de l'Évangile, fut-ce en passant par le feu. C'est d'ailleurs ainsi que Bonaventure présente le fait, dans son *Sermon sur Saint François* (Serm. n°2) (p. 184). – L'auteur reproche à Bonaventure d'avoir exagéré le portrait négatif du Sultan, mais n'est-ce pas plutôt ainsi que se le représentaient les chrétiens occidentaux et les croisés ? Bonaventure n'était pas présent en Orient et ignorait probablement que Melek-el-Kamil avait des sentiments humanistes plus que ses prédécesseurs. Par exemple, l'histoire du besant d'or que le Sultan aurait promis à qui rapporterait une tête de chrétien (p. 205) semble avoir été une croyance répandue en Occident, puisque Joinville, dans sa *Vie de saint Louis*, fait allusion à un semblable édit de la part du Sultan de l'époque.

Bref, je ne prétends pas que nous ayons quelque certitude sur ce qui s'est passé durant la rencontre de François et du Sultan, mais je veux

souligner qu'il est hasardeux d'affirmer que Bonaventure aurait inventé lui-même les divers éléments de son récit, ainsi que le témoignage du compagnon de François.

Sommes-nous si démunis pour répondre à la question : Qu'est-ce qui poussait François à se rendre auprès du Sultan ? – Je ne pense pas que l'on puisse mettre en doute son désir d'évangéliser et sa soif du martyre, car c'est précisément ainsi que François se représentait la mission auprès des Sarrasins, dans la *Regula non bullata*. Pour François, l'évangélisation des Sarrasins est une tâche urgente, au point que le supérieur ne peut, sans motif grave, refuser à un frère d'accomplir ce ministère. Quant à ceux qui assument ce ministère, quelle qu'en soit la manière : affirmation pacifique de la foi, ou interpellation des infidèles, ils doivent envisager le martyre comme l'accomplissement des béatitudes évangéliques (1 Reg. 15, 5-21). Là dessus, Thomas de Celano et Bonaventure sont bien d'accord, et je ne pense pas que ce soit pour accréditer la sainteté de François que ces deux auteurs auraient donné de l'importance à l'événement. Il y a en effet une parfaite cohérence entre la *Regula non bullata* et les trois tentatives de François de se rendre au Maroc et en Palestine ou en Egypte (1 Cel. n°56). Que Celano ait écrit à la demande du pape pour montrer la sainteté de François ne permet pas de douter que François était désireux du martyre et impatient d'annoncer l'Évangile. Toute sa vie en témoigne. Or Thomas de Celano publie la *Vita prima* deux années seulement après la mort de François : tous les témoins proches de cette vie sont encore vivants pour en attester la vérité.

Je rejoins parfaitement J. Tolan quand il considère que les interprètes modernes instrumentalisent le récit pour faire de François un précurseur de la rencontre inter-religieuse. Ce serait totalement anachronique. Les auteurs médiévaux les mieux disposés vis-à-vis des Sarrasins ne pouvaient au mieux que les considérer comme des frères déviés, dans les ténèbres de l'incroyance et d'une fausse religion. Même Raymond Lulle qui au XIV^e siècle consacra sa vie à vouloir rencontrer les Sarrasins, n'envisageait son ministère que comme une démonstration de la fausseté de leur religion, afin de les gagner au Christ. Mais il me semble légitime de se référer à l'événement et à la nouveauté de cette rencontre pour, aujourd'hui, inspirer un nouveau dialogue.

Par contre, il n'est pas faux de rappeler que François se voulait être un héraut de la paix et de la fraternité universelle, ainsi qu'en témoignent d'autres épisodes de sa vie et d'autres phrases de ses écrits.

Le lecteur aura compris qu'en posant des questions sur ce que J. Tolan dit de Thomas de Celano et de Bonaventure, je ne veux nullement mettre en doute la qualité de sa réflexion, de ses recherches et de ses hypothèses. Je recommande chaleureusement la lecture de ce livre qui montre toute l'importance qu'a prise l'événement de la rencontre de

François et du Sultan, et qui témoigne de la grande érudition et du beau travail de l'auteur. Il ne sera sans doute pas convaincu par mes réserves ou mes suggestions, mais il ne m'en voudra certainement pas d'avoir engagé un dialogue amical avec lui.

Luc MATHIEU, ofm

Benoist PIERRE, *Le Père Joseph, l'Eminence grise de Richelieu*, Perrin, Paris, 2007, 476 pages. 24 €. ISBN 978-2-262-02244-0

L'auteur d'un précédent ouvrage intitulé *La Bure et le sceptre* ne pouvait pas ne pas s'intéresser à François Le Clerc du Tremblay, baron de Maffliers, en religion Joseph de Paris (1577-1638). Certes, la bure en question était celle de religieux appartenant à une congrégation de cisterciens réformés, les feuillants, mais ceux-ci, implantés rue Saint-Honoré à Paris, étaient voisins des capucins, et au cours de son enquête, Benoist Pierre avait souvent croisé ces fils de saint François, eux aussi réformés¹. La figure exceptionnelle du père Joseph, tout à la fois prédicateur, auteur spirituel, fondateur d'un ordre de moniales, et principal conseiller de Richelieu, avait de quoi retenir l'attention d'un historien cherchant « à évaluer l'influence des milieux dévots et ecclésiastiques dans la construction d'un ordre social hiérarchisé et entièrement soumis au prince, à un moment où s'amorce une autonomisation religieuse du politique » (p. 13). Depuis les travaux de l'abbé L. Dedouvres au début du XX^e siècle, les historiens avaient négligé le père Joseph, et laissé le champ libre aux fantasmes de la fiction. Notre capucin a trop longtemps été victime de son image d'Épinal, celle de l'Eminence grise. Benoist Pierre a donc rouvert le dossier, il a lu et relu des sources nombreuses et diversifiées, et au final, il nous propose un portrait équilibré et unifié de ce capucin hors normes.

L'auteur commence par s'arrêter longuement sur la famille de son héros, « union insolite de la robe et de l'épée » (p. 23), ruinée par les guerres et traversée par des conflits religieux et patrimoniaux. Lorsqu'il entre chez les capucins, en 1599, François Le Clerc est un « homme déchiré » qui cherche tout autant à fuir un siècle décadent qu'à « restaurer l'harmonie chrétienne du monde ». Benoist Pierre utilise ici

¹ Benoist PIERRE, *La Bure et le sceptre. La congrégation des feuillants dans l'affirmation des Etats et des pouvoirs princiers (vers 1560-vers 1660)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, 590 p. et un CD-Rom d'annexes. On y trouve de très nombreuses références aux diverses familles franciscaines (cordeliers, capucins, récollets).

avec bonheur de nombreux extraits de la correspondance échangée entre le jeune religieux et sa mère, laquelle s'était placée sous la direction spirituelle de son fils. L'auteur évoque ensuite les premières activités qu'il exerce dans l'Ordre : d'abord maître des novices à Meudon (1604), il assure ensuite pendant plusieurs années de nombreuses prédications en Anjou et dans le Poitou, et se trouve directement au contact des populations protestantes. Il paraît alors « submergé par la tâche à accomplir » (p. 113), mais trouve le temps d'écrire plusieurs ouvrages de spiritualité. Il cherche à élaborer « une méthode universelle d'Oraison » inspirée par Benoît de Canfield mais aussi par saint Bonaventure.

Dans le même temps, ses supérieurs le chargent de réformer l'abbaye de Fontevraud, et c'est dans ce contexte qu'il fait connaissance d'Antoinette d'Orléans de Longueville, avec laquelle il fonde les bénédictines de Notre-Dame du Calvaire. Le capucin va consacrer beaucoup de son énergie à ces moniales qui font partie intégrante de son projet missionnaire : selon le calcul de Benoist Pierre, « en vingt-six années de direction spirituelle, et en dépit de ses multiples fonctions cléricales, politiques et diplomatiques, il ne donna en moyenne pas moins d'un prône tous les quinze jours à ses calvairiennes, pour lesquelles il écrivit encore plus d'un millier de lettres de direction et plusieurs ouvrages de dévotion » (p. 116). Tandis que les moniales manient le glaive spirituel de l'oraison, les capucins des missions du Poitou s'emploient à convertir les « hérétiques ». Benoist Pierre évoque à ce propos un « système mystico-apostolique cohérent : en amont, la définition d'une spiritualité [visant à] toucher et à unifier le plus grand nombre d'âmes ; au cœur de son apostolat, les prédications et les publications d'ouvrages sacrés (...); en aval, la préparation spirituelle des calvairiennes qui coiffait le tout par la prière et l'intercession céleste » (p. 118).

L'auteur passe ensuite en revue la carrière de plus en plus « politique » du père Joseph : l'échec du projet de croisade contre les Turcs qu'il avait conçu avec le duc de Nevers, son passage au service de Richelieu (à partir de 1623-1624), sa participation au siège de La Rochelle et à la « pacification » du Languedoc et des Cévennes, son rôle d'ambassadeur officieux lors de la Paix de Ratisbonne (1630), ou encore son étrange fonction de « prophète de cour » en temps de guerre.

Dans ses activités multiformes, le père Joseph est toujours animé par un unique objectif : restaurer l'harmonie chrétienne du monde. C'est la raison pour laquelle il accorde une place aussi centrale au roi de France : « l'ancien baron de Maffliers était un mystique qui tirait de son modèle de spiritualité une vision d'un monde hiérarchisé et nécessairement soumis au monarque, lui-même perçu comme une puissance supérieure à laquelle tous les subalternes devaient obéir. Cette logique mystico-politique fondamentale, qu'il partageait avec nombre de ses contemporains dévots, explique pour

beaucoup son allégeance au prince » (p. 311). Et Benoist Pierre de conclure sur ce qui pourrait être la devise du père Joseph : « Servir le roi pour la plus grande gloire de Dieu ».

Un mystique et un politique, et politique parce que mystique, c'est ainsi que nous apparaît l'Eminence grise au travers de cette biographie. Le religieux, le frère mineur capucin, reste davantage dans l'ombre et, sur ce plan, on nous permettra d'exprimer un léger regret. Pourquoi François Le Clerc choisit-il d'entrer chez les capucins ? Comment exerce-t-il ses charges, et notamment celle de ministre provincial de Touraine, entre 1613 et 1616 ? Qu'en est-il de ses relations avec ses confrères et ses supérieurs ? A-t-il joué un rôle dans la création de la province de Touraine, séparée de celle de Paris en 1610 ? Toutes ces questions auraient mérité des réponses plus approfondies. De même, on aurait pu se demander pourquoi le père Joseph s'est engagé à ce point dans la fondation et la direction d'une congrégation de bénédictines réformées. Certes, l'auteur montre très bien que les moniales constituent un rouage essentiel du dispositif « mystico-apostolique » mis en place par le père Joseph. Pourtant, les capucins ont toujours rechigné à exercer une quelconque juridiction sur des moniales, y compris franciscaines (les colettines d'Amiens et les diverses capucines en savent quelque chose !). Comment expliquer cette singularité du père Joseph au sein même de son ordre ?

Sur le plan spécifiquement franciscain, on nous pardonnera d'apporter deux rectifications : contrairement à ce qu'écrit l'auteur, Antoinette d'Orléans de Longueville n'est pas entrée à l'Ave Maria de Paris avant de prendre l'habit chez les feuillantines de Toulouse (p. 114). Elle a seulement sollicité son admission chez les clarisses parisiennes et celle-ci lui a été refusée. « Mais d'autant que je n'ay jamais esté conseillée d'entrer en religion qui ne fust très-réformée et bien reiglée » explique-t-elle dans une lettre adressée à la prieure des feuillantines (20 septembre 1598), « je me suis enquisse sy je pourrais entrer au couvent des Dames de l'Ave Maria, qui sont les plus réformées de tout Paris ; (...) mais Dieu ne l'a point voulu, d'autant que ces bonnes dames ne repçoivent jamais de veufves »². C'est un témoignage intéressant quant à la réputation de régularité dont jouit l'Ave Maria à cette époque. Par ailleurs, Vincent Mussart ne fut jamais capucin (p. 469), mais tertiaire régulier, et refondateur du Tiers-Ordre régulier en France. Né en 1570, il est presque l'exact contemporain du père Joseph, et ces deux destins franciscains, marqués par les mêmes événements et mêlés aux mêmes réseaux, mériteraient une étude comparée.

² *Vie anonyme de Madame d'Orléans*, livre 1^{er}, chap. IV, p. 33 et suivantes. L'erreur figure déjà dans *La Bure et le sceptre*, *op. cit.*, p. 210.

Ces quelques observations ne doivent pas faire perdre de vue l'essentiel : Benoist Pierre a incontestablement renouvelé et approfondi notre connaissance du père Joseph. On saura gré également à l'auteur d'avoir muni son texte de tableaux généalogiques et d'un index. L'illustration de couverture semble particulièrement bien choisie : ce détail d'un portrait d'époque conservé dans un monastère de calvairiennes montre le père Joseph nous regardant droit dans les yeux. L'effet est réussi.

Puisse enfin ce beau travail susciter un regain d'intérêt pour les écrits du père Joseph. Déjà en 1895, le père Apollinaire de Valence, en faisant imprimer quatre précieux opuscules de notre capucin, invitait ses supérieurs à préparer une édition intégrale de ses œuvres. Plus d'un siècle plus tard, à l'heure où paraît une édition critique des *Œuvres théologiques* de Richelieu³, on ne peut que renouveler cet appel.

Pierre MORACCHINI

³ Armand Jean du PLESSIS, Cardinal Duc de RICHELIEU, *Œuvres théologiques*, textes établis et introduits par Stéphane-Marie MORGAIN et Françoise HILDESHEIMER, Paris, H. Champion, tome I, 2002, 500 p. et t. II, 2005, 1193 p.

Informations

La mise en valeur d'un fonds liturgique franciscain

Un partenariat entre l'Institut de recherche sur le patrimoine musical en France (CNRS) et la Bibliothèque Franciscaine des Capucins de Paris

Reconstituée en 1852, la Bibliothèque Franciscaine des Capucins de Paris rassemble aujourd'hui, outre une bibliothèque d'étude en franciscanisme, un riche fonds patrimonial, auquel est venu s'ajouter récemment le fonds ancien de la Bibliothèque franciscaine provinciale des frères mineurs de la province du Bienheureux Pacifique (Province de France-Ouest).

La collection de livres liturgiques notés de la Bibliothèque Franciscaine des Capucins

Ces fonds patrimoniaux renferment une collection d'ouvrages musicaux, certes restreinte, mais représentative de l'activité de la famille franciscaine en ce domaine, depuis ses origines jusqu'à la Révolution française. On y repère trois ensembles distincts :

- 1) Une collection de livres liturgiques notés, manuscrits et imprimés (XII^e-XVIII^e siècles).
- 2) Une collection de recueils de cantiques spirituels notés (XVII^e siècle) ainsi qu'un large *corpus* de cantiques de mission notés ou sur timbre (XVIII^e siècles).
- 3) Une collection, plus réduite, de traités théoriques sur le chant ecclésiastique (XVII^e-XVIII^e siècles).

Le premier ensemble est de loin le plus riche, tant sur le plan quantitatif que qualitatif. Parmi les pièces maîtresses manuscrites, citons un *Missale* parisien enluminé du XIV^e siècle, un ensemble de livres de chœur monastique d'origine espagnole des XV^e et XVI^e siècles, un rare *Graduel* (1690) des clarisses d'Alençon, un *Antiphonaire* (1693) pour les élisabéthines de Paris ou encore un curieux *Recueil de Messes* (1777) à l'usage des capucins de Pontoise. Le fonds imprimé est plus riche encore : outre quelques dizaines de processionnaires, rituels et *cantorinus* notés en usage dans l'ordre aux XVII^e et XVIII^e siècles, la bibliothèque conserve plusieurs livres de chœur diocésains (XVI^e-XVIII^e siècles) dont deux exemplaires des rarissimes *Graduale* (1515) et *Missale* (1517) publiés à Paris par Thielmann I Kerver à l'usage du Mans.

Dans le cadre d'une convention signée entre la Bibliothèque Franciscaine des Capucins et l'Institut de Recherche sur le Patrimoine Musical en France (IRPMF) dépendant du CNRS, il a été décidé de mettre en valeur ce fonds liturgique en privilégiant notamment ce qui a trait à la tradition franciscaine. Quatre champs de recherche ont été arrêtés :

- Catalogage du fonds musical selon des normes scientifiques adaptées, réalisé conjointement par la Bibliothèque franciscaine et l'IRPMF.
- Numérisation des livres liturgiques par l'IRPMF.
- Traitement des images numérisées qui seront progressivement consultables *On-line*, sur les sites Internet de la Bibliothèque franciscaine et de l'IRPMF.
- Exploitation scientifique des ouvrages numérisés dans le cadre du projet de recherche *Sequentia*.

Sequentia

Sequentia est une application Internet conçue spécifiquement pour l'étude du chant ecclésiastique et de la liturgie à l'époque moderne. Conçue au sein de l'IRPMF, elle est accessible en ligne depuis juillet 2005 (<http://sequentia.lri.fr>). La spécificité de *Sequentia* tient en ce qu'elle traite du plain-chant à l'époque moderne, période de l'histoire du chant ecclésiastique jusqu'ici négligée par les chercheurs et pourtant particulièrement foisonnante.

Elle s'adresse en particulier aux chercheurs : musicologues, théologiens, historiens, littéraires intéressés par les domaines du chant ecclésiastique, de la liturgie et des textes néo-latins, mais aussi aux étudiants, qui peuvent trouver là une possibilité de se former à la liturgie, et encore aux musiciens.

En tant qu'outil destiné à la recherche, elle comprend deux axes principaux :

- une base de données pouvant être consultée et alimentée en ligne, consistant en l'indexation des mélodies associées à leur texte et à leur contexte liturgique, ainsi qu'à leur source d'origine.
- des publications en ligne : documents ou articles reflétant les recherches en cours ou qui permettent une valorisation des travaux menés autour de la base de données.

Le *corpus* « de fond » actuellement en cours d'indexation concerne l'ensemble des publications de chant romain (graduel, antiphonaire, processionnal, lamentations, passions) révisées par l'organiste de Saint-Sulpice et de la Chapelle royale, Guillaume-Gabriel Nivers, au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles, destinées à servir de modèle et remplacer les éditions françaises antérieures de chant romain : le *Graduel* de 1697 est entièrement disponible en consultation publique, l'*Antiphonaire* de 1701 et le *Processionnal* sont en cours d'indexation ; ce *corpus* proposera ainsi

une version d'époque complète des principales pièces et occurrences liturgiques de la liturgie romaine.

Parallèlement, d'autres indexations, complètes ou partielles, sont en cours, qui répondent à l'intérêt de différents chercheurs et étudiants et permettent un enrichissement collectif de la base de données ; *Sequentia* propose en effet de fédérer à la fois des intérêts spécifiques avec des travaux de fond concernant des répertoires complets et représentatifs permettant les comparaisons entre répertoires contemporains ou encore antérieurs ou postérieurs.

Parmi ces répertoires représentatifs, les travaux des franciscains en matière de chant grégorien tiennent une place des plus importantes : les éditions révisées par les frères Louis Paschal et François Berthod, éditées par l'éditeur parisien La Caille dans les années 1660 furent ainsi largement répandues et, plus généralement, la compétence des disciples de saint François en matière de plain-chant fut sollicitée à Rome et dans toute l'Europe. L'Ordre et ses différentes familles des deux sexes, utilisent en outre différents répertoires et des chants spécifiques représentatifs de la variété et de la vitalité du chant ecclésiastique aux XVII^e et XVIII^e siècles.

Ces répertoires seront peu à peu intégrés dans *Sequentia*. Sont actuellement en cours d'indexation : le *Processional où sont contenus les offices communs & particuliers, avec quelque grandes messes à l'usage des religieux & religieuses de l'Ordre de s. François* (Paris, Edme Couterot, 1694 ; 1^{re} édition, 1691) du récollet Romain Le Parmentier et les *Offices notés, à l'usage des Frères mineurs de s. François, Conventuels, des religieuses Clarisses, et des religieux et religieuses du Troisième ordre* (Paris, Lottin, 1773). Le premier ouvrage constitue l'un des rares témoins imprimés de la tradition musicale des récollets ; le second est l'unique publication connue d'un recueil de chant faisant suite à l'union française des observants aux conventuels en 1771.

La collaboration entre la Bibliothèque franciscaine et l'IRPMF permettra ainsi, via *Sequentia*, de mettre à disposition des chercheurs et du public dans un premier temps les images numérisées des sources notées décrites plus haut, assorties d'un texte de présentation, et, dans un second temps, l'indexation des plus importantes d'entre elles. Les recherches spécifiques dont elles pourront faire l'objet seront par ailleurs publiées dans les rubriques Documents ou Articles de *Sequentia*.

Cécile Davy-Rigaux

chargée de recherches à l'IRPMF, responsable de *Sequentia*
et Fabien Guilloux, OFM

Couverture : Jacky Jérichensohn, Imprimerie Serviplus
6, rue Guy Môquet – 94600 Choisy-le-Roi

Achevé d'imprimer en mai 2008 sur les presses
des Ateliers Monastiques Sainte Jeanne de France
32, rue J.-F. Marmontel – 94320 Thiais

Dépôt légal : à parution

ISSN en cours