HAL
open science

La critique de l'Église chez les Spirituels languedociens

Sylvain Piron

To cite this version:

Sylvain Piron. La critique de l'Église chez les Spirituels languedociens. L'anticléricalisme en France méridionale, milieu XIIe- début XIVe siècle, Privat, pp.77-109, 2003, Cahiers de Fanjeaux, 38. halshs-00010218

HAL Id: halshs-00010218

https://shs.hal.science/halshs-00010218v1

Submitted on 15 Apr 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sylvain PIRON
EHESS, Paris

La critique de l'Église chez les Spirituels languedociens

(Paru in *L'anticléricalisme en France méridionale, milieu XIIe- début XIVe siècl*e
(Cahiers de Fanjeaux, 38), Toulouse, Privat, 2003, p. 77-109)

La notion d'anticléricalisme n'est certes pas la plus appropriée pour décrire l'attitude de personnages qui sont eux-mêmes des clercs et qui se font de plus une très haute idée de leur mission cléricale. Il n'est pourtant pas sans intérêt de reconsidérer dans cette perspective l'histoire des franciscains zélés de Languedoc et du destin tragique des groupes de béguins qui leur sont restés fidèles à travers les persécutions. On peut ainsi observer la radicalisation d'un même noyau de convictions à mesure que se détériore la situation de leurs défenseurs, des débats sur l' « usage pauvre » des années 1279-1283 à la répression inquisitoriale lancée sous le pontificat de Jean XXII. En l'espace de quarante ans, la dénonciation des corruptions de la hiérarchie ecclésiastique, menée au nom d'un idéal franciscain, s'est transformée en rejet complet de l'Église romaine, corrompue au point d'en avoir perdu sa légitimité médiatrice en condamnant au bûcher les défenseurs de la pauvreté évangélique. Bien que de nombreuses pièces du dossier soient encore inédites, cette histoire a déjà fait l'objet de plusieurs études approfondies[1]. Aussi, pour contribuer à renouveler la narration de ces épisodes, cherchera-t-on ici à mettre particulièrement en relief un témoignage important qui n'a encore jamais été mobilisé par les historiens, celui du commentaire sur le livre de Daniel rédigé par le franciscain de Languedoc Barthélémy Sicard dans la première décennie du XIVe siècle.

Le ressort principal qui anime ce mouvement n'est en rien spécifique des seuls groupes languedociens. Il caractérise un courant bien plus large qui, sous des visages variés, a constitué, au sein de l'ordre franciscain, la principale caisse de résonance du joachimisme au XIIIe siècle. L'appropriation du cadre d'interprétation exégétique et historique de Joachim de

[1] R. Manselli, *Spirituels et béguins du Midi*, trad. fr. J. Duvernoy, Toulouse, 1989 (ed. originale, Rome, 1959) ; D. Burr*, The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, University Park (PA), 2001 ; L. A. Burnham, *So Great A Light, So Great A Fire. The Heresy and Resistance of the Beguins of Languedoc (1314-1330)*, PhD, Evanston (ILL.), 2000 ; J.-L. Biget, « Culte et rayonnement de Pierre Déjean Olieu en Languedoc au début du XIVe siècle », in A. Boureau, S. Piron dir., *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, 1999*,* p. 277-308.

Fiore qu'effectuent différents groupes de frères mineurs, à partir des années 1240, leur a fourni un dispositif puissant pour penser la singularité de leur propre expérience. Le principal point d'appui textuel provenait de l'identification des ordres futurs annoncés par Joachim aux ordres franciscains et dominicains, apparus dans les années qui avaient suivi le décès de l'abbé de Fiore. Dans le prolongement de cette opération, l'art des concordances entre différents moments de l'histoire du salut permettait de confirmer la valeur éminente attribuée au passage terrestre de François d'Assise (décrit comme *alter Christus* ou comme « ange du sixième sceau ») et à la « rénovation de la vie évangélique » qu'il avait effectuée. La fidélité rigoureuse à la règle tracée par son exemple pouvait ainsi recevoir un sens eschatologique particulièrement fort, tout autant que les tentatives de perversion ou de destruction dont elle ferait inévitablement l'objet. Le rôle exemplaire dévolu à l'ordre franciscain conduisait à réfracter au sein même de son devenir la structure de l'histoire de l'Église, des conflits strictement localisés pouvant alors prendre une soudaine portée universelle. Cette inscription dans le cadre d'une prophétie générale déjà amplement vérifiée offrait en outre la possibilité de se projeter dans un futur proche, par identification aux *viri spirituales* annoncés par Joachim, destinés à survivre aux luttes apocalyptiques prochaines qui précèderaient l'avènement de l'âge de l'Esprit.

Un tel dispositif herméneutique est à la source d'une posture critique très particulière à l'égard de l'institution ecclésiastique, perçue à travers un prisme franciscain, en fonction d'un primat ou du moins d'une exemplarité de l'expérience minorite. A la différence des appels classiques à la *reformatio*, dénonçant une décadence jugée à l'aune d'une pureté originaire, la critique de l'Église est ici menée au nom de sa perfection future, en vue de l'accomplissement des promesses évangéliques dans un avenir espéré proche. Ce basculement du pôle temporel de référence constitue l'originalité majeure de la visée ecclésiologique de ce joachimisme franciscain ; il peut aider à comprendre la virulence de certaines de ses expressions. L'espérance d'un état à venir, incomparablement supérieur au présent, est en effet porteuse d'une radicalisation dans la dénonciation des tares de l'Église actuelle. Celle-ci peut conduire à son tour jusqu'au point limite d'une rupture avec la hiérarchie installée, en réponse à l'aggravation des persécutions.

Le schéma, très sommairement décrit, ne vise qu'à faire ressortir quelques traits saillants d'une structure interprétative qui a pu se développer en s'écartant considérablement du détail des écrits authentiques de Joachim, tout en conservant des éléments essentiels de son cadre exégétique. Cette structure n'implique aucune unanimité de vues entre les auteurs et les acteurs qui l'ont partagée ou qui en ont été partiellement imprégnés. Elle désigne une façon de

comprendre sa propre expérience, son appartenance à l'Église et le devenir de celle-ci, qui s'est exprimée sous des formes infiniment variées, dans leurs accentuations, leurs nuances et même leurs intentions, selon les milieux et les circonstances[2]. Les composants strictement joachimites ou seulement prophétiques, d'inspiration franciscaine ou plus largement évangélique, ont pu y entrer dans des dosages différents pour produire des configurations fort éloignées les unes des autres. Leur parenté permet toutefois de saisir ce qui fait l'unité de la nébuleuse des « Spirituels », et justifie que l'on attribue à ce terme un sens plus large que la seule désignation des frères réfugiés, en 1316-1317, dans les couvents de Narbonne et Béziers[3].

Outre quelques traces précoces de circulation de textes et des témoignages sur l'engouement joachimite de certains frères, tels Hugues de Digne, le premier repère d'une véritable appropriation apparaît avec la mise en forme, autour de 1245, d'un commentaire sur Jérémie, attribué à Joachim, dont le noyau initial est peut-être authentique mais dont la dernière rédaction est assurément franciscaine[4]. Dans la décennie suivante, la condamnation du *Liber introductorius in evangelium aeternum* de Gérard de Borgo San Donnino et les remous que provoque cette affaire, tant à la tête de l'ordre qu'à l'université de Paris, marquent en apparence le coup d'arrêt de cette première vague. Pourtant, il ne semble s'être agi que d'une démarche isolée, fondée sur une lecture à contresens de Joachim, dont les déboires ne se confondent pas avec un reflux absolu de l'inspiration joachimite au sein de l'ordre. On observe plutôt, sous le généralat de Bonaventure (1257-1273), la constitution d'une seconde vague, moins radicale et soucieuse de masquer cette référence, mais sans doute plus profonde. Différents signes indiquent que progresse et se généralise alors une conscience de la signification prophétique de saint François, et partant, de la mission historique dévolue à l'ordre qu'il a fondé. Bonaventure lui-même y est pour beaucoup. Outre l'image de François d'Assise qu'il a contribué à forger, dans la *Legenda maior* et dans ses sermons, le tableau le plus riche qu'il a livré de sa vision franciscaine de l'histoire figure dans ses *Collationes in Hexaemeron*, prononcées devant l'ensemble de l'Université parisienne au printemps 1273[5].

---

[2] Le meilleur tableau d'ensemble est encore celui de M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, 1969.
[3] En ce sens, Burr, *Spirituals*, p. iv-x.
[4] R. Moynihan, « The development of the "Pseudo-Joachim" commentary *Super Hieremiam* : new manuscript evidence », *MERFMA*, 98 (1986) p. 109-142.
[5] J. Ratzinger, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris 1988 [Munich, 1959].

Parmi les auditeurs du ministre général se trouvait probablement un jeune étudiant franciscain du Midi dont le nom est à lui seul source d'infinis débats. *Petrus Johannis Olivi*, tel qu'il se présente lui-même dans ses écrits latins, plus souvent nommé Pierre Déjean-Olieu lors les colloques de Fanjeaux, devrait être appelé *Pèire Joan Oliù* si l'on voulait se conformer à sa langue maternelle. Ses années d'études à Paris ont commencé, au plus tard, en 1268 ; il n'y aurait rien d'impossible à ce qu'il s'y soit encore trouvé cinq ans après. La compréhension très fine qu'il démontre de passages parfois obscurs des *Collationes*, telles qu'elles nous ont été transmises à partir de notes prises par des auditeurs, tend à suggérer qu'il les a lui-même entendues[6]. L'impact considérable qu'elles ont eu sur l'ensemble de son projet intellectuel se révèle notamment dans sa propre théologie de l'histoire, nourrie de suggestions bonaventuriennes. Bien avant la rédaction de son célèbre commentaire de l'Apocalypse, dans les dernières années de sa vie (1297/98), des écrits des années 1279-1282 en offrent déjà une formulation aboutie. L'importance de ces textes, au premier rang desquels figurent les *Quaestiones de perfectione evangelica*[7], doit être fortement soulignée. Ils constituent la première explicitation complète d'un joachimisme franciscain, conscient de lui-même et capable de tirer toutes les conséquences ecclésiologiques de ses prémisses. Éclaircissant le langage souvent symbolique de Bonaventure par des expositions argumentées, Olivi ne se prive pas de reprendre, mais aussi de corriger les thèses de l'abbé de Fiore, pour les intégrer dans une perspective qui est d'abord essentiellement franciscaine.

Le cœur cette opération avait été déjà largement esquissée dans les *Collationes in Hexaemeron*. L'âge de l'Esprit ne fera pas sortir de l'âge du Fils, il en sera plutôt l'accomplissement. Comprenant à la lettre la définition de François comme *alter Christus*, Olivi présente la parfaite conformité du saint à son modèle, signée dans sa chair même par les stigmates de la Passion, comme un nouvel avènement spirituel du Christ qui règnera pleinement dans l'Église des derniers temps. De ce fait, la seconde venue attendue pour le Jugement dernier sera en fait la troisième. Dans l'intervalle, les deux dernières périodes de l'histoire de l'Église permettront à la vie évangélique de triompher sur terre avant la fin des temps. La sixième, qui a déjà commencé avec François, recoupe la fin de la cinquième période, la septième s'ouvrira après la chute de l'Antéchrist. Cette vision de l'histoire présente plusieurs traits remarquables. Elle est tout d'abord comprise comme une véritable progression hiérarchique, plus clairement que chez Bonaventure. Les différentes périodes de l'Église

[6] Un ouvrage à paraître, issu de ma thèse de doctorat, présentera une mise au point biographique complète.
[7] Voir en particulier la Q. 8, in J. Schlageter, *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen*, Werl, 1989, p. 148-161, d'où proviennent tous les éléments présentés dans le paragraphe suivant.

correspondent chacune à des états de perfection religieuse qui s'approchent graduellement de la perfection évangélique. Leur succession constitue la véritable projection terrestre de la hiérarchie céleste, dans le temps de l'histoire humaine. Mais cette progression s'effectue sur un mode conflictuel. Le nouvel état naît de la corruption de l'ancien et ne s'impose qu'au prix d'affrontements. Ceux qui marquent la sortie du cinquième état s'annoncent particulièrement redoutables. Ils réclament une véritable mutation de l'Église, afin que puisse se déployer la vie évangélique dont la pauvreté est le caractère le plus marquant. Les possessions ecclésiastiques, un temps utiles pour asseoir la domination de l'Église sur le monde, devront être désormais rejetées. En contrepoint, les tentations finales de l'Antéchrist se manifesteront principalement par un attachement excessif du clergé aux richesses et au pouvoir temporel. Dans les épreuves et les persécutions qui se préparent, seul un petit nombre d'élus se montrera fidèle à l'exemple et l'esprit de François. Mais si le dessin général des événements futurs est déjà en place, aucun écrit datant de ces années ne propose encore de spéculation sur les dates de la crise apocalyptique.

Cette perspective forme la toile de fond d'une description de la vie franciscaine, inséparable d'une réflexion sur les pouvoirs au sein de l'Église. Un thème central, qui fait l'originalité des thèses oliviennes, tient à l'importance accordée au vœu individuel. D'une formule qui lui est propre, Olivi qualifie l'engagement prononcé par les frères mineurs de « vœux évangéliques » qui embrassent, par delà les expressions littérales présentes dans la Règle, l'ensemble des conseils de perfection adressés par le Christ aux apôtres. Cette compréhension d'un vœu indéterminé, ne s'arrêtant pas à une liste limitative de prescriptions pour englober tout ce qui relève de la perfection évangélique, constitue la principale source de discorde autour de ses thèses. Comme l'a bien montré David Burr, la polémique sur la notion d'*usus pauper*, qu'Olivi formule pour la première fois dans la neuvième des *Questions sur la perfection évangélique*, ne concerne pas tant la rigueur des pratiques que le problème posé par son inclusion dans le vœu[8]. En revanche, les interprètes n'ont guère eu l'occasion de prendre en considération le texte le plus marquant de la doctrine olivienne du vœu que Marco Bartoli vient seulement d'éditer[9]. Cette question (QPE 14) a été rédigée au cours de l'été 1279, pendant que se déroulaient les travaux de la commission convoquée par Nicolas III, afin de préparer une nouvelle interprétation de la Règle franciscaine, d'où est issue la fameuse bulle *Exiit qui seminat*. Au sein d'un groupe de questions consacrées au vœu d'obéissance, Olivi

[8] D. Burr, *Olivi and Franciscan Poverty*, Philadelphie, 1989.

[9] *Quaestio an Papa possit in omni voto dispensare, et specialiter in votis evangelicis*, in M. Bartoli ed., *Petri Iohannis Olivi. Quaestiones de Romano Pontifice*, Grottaferrata, 2002. Voir, sur ce texte, M. Bartoli, « Olivi et le pouvoir du Pape » in *Pierre de Jean Olivi*, p. 173-192.

s'inquiète ici du pouvoir de dispense du pape, pour signifier clairement son impossibilité dans ce cas. Les vœux évangéliques engagent, individuellement et irrévocablement, dans une relation directe au Christ que ni le pape, ni les supérieurs réguliers n'ont le pouvoir d'interrompre ou d'empêcher ; leur seule mission est d'en favoriser l'accomplissement. S'il ne peut relever un frère de ses vœux, pour le transférer dans un ordre religieux moins rigoureux, le souverain pontife pourrait encore moins diminuer, de façon générale, le contenu du vœu franciscain en limitant de quelque façon les exigences qu'il contient. Dans un tel cas, s'attaquant au bien commun de l'Église en rabaissant son ordre religieux le plus élevé, le pape devrait être réputé hérétique et être « totalement évité, comme un loup par les fidèles ». L'enjeu sous-jacent de ce passage pourrait avoir été la crainte que Nicolas III promulgue une déclaration remettant en cause la substance même de la Règle, notamment sur le point le plus sensible que constituait la définition de la pauvreté franciscaine. Ces craintes n'étaient peut-être pas totalement injustifiées. Toujours est-il que la situation qu'elles ont conduit à envisager a pris une consistance et une actualité autrement pressantes près de quarante années plus tard. Pour cette raison, comme on le verra, ce texte est alors apparu plus clairement comme la clé de voûte d'une ecclésiologie porteuse de conséquences redoutables. La définition de l'expérience franciscaine conduit à accorder à un acte individuel, du seul fait qu'il ouvre une relation directe au Christ conforme à l'exemple donné par la vie de François, une légitimité potentiellement supérieure à celle de toute forme d'autorité dans l'Église.

Les travaux récents s'accordent à reconnaître qu'Olivi était, dès cette époque, dans les questions que l'on vient d'évoquer comme dans ses premiers commentaires bibliques des années suivantes, en possession du plan d'ensemble d'un scenario apocalyptique qu'il n'évoque pourtant jamais en grand détail. Il faut attendre la *Lectura super Apocalipsim* pour en voir une expression plus aboutie et trouver des développements bien plus explicites dénonçant les corruptions de l'*Ecclesia carnalis* – la part de l'Église embourbée dans le souci du monde terrestre – et annonçant sa chute, avant qu'au terme d'une dernière lutte contre l'Antéchrist, commence la longue période de paix du troisième âge, bercée d'une nouvelle intelligence spirituelle[10]. La question du décalage entre ce texte et le reste de l'œuvre doit donc être soulevée. La suggestion de Warren Lewis, selon qui ce commentaire aurait été guidé par un changement de position face à Boniface VIII, dont l'attitude à l'égard de la

[10] Pour plus de détails, cf. R. Manselli, *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale,* Rome, 1955 ; D. Burr, D. Burr*, Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*, Philadelphie, 1993 ; G. Barone, « L'œuvre eschatologique de Pierre Jean-Olieu et son influence. Un bilan historiographique », in *Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIIIe-début XVe siècle)*, Cahiers de Fanjeaux 27, Toulouse, 1992, p. 49-61.

hiérarchie franciscaine aurait soudainement révélé ses accointances avec la secte de l'Antéchrist, pour intéressante qu'elle soit, ne convainc pas totalement[11]. Pour donner une réponse plus circonstanciée, mieux vaut cerner la nouveauté distinctive de ce texte en soulignant d'abord la continuité dans laquelle il s'inscrit. Ainsi, de 1279 à 1297, on voit constamment à l'œuvre les mêmes principes exégétiques. Dans un écrit apologétique de 1283, Olivi justifie son intérêt pour l'élucidation des événements à venir au moyen des indications disponibles dans le texte sacré, tout en refusant d'aller au-delà du décryptage des grandes lignes du futur, puisque les déterminations précises du jour et de l'heure doivent demeurer secrètes[12]. La méthode employée dans le commentaire de l'Apocalypse ne déroge pas à ce principe, en fournissant non pas des dates exactes, mais une multiplicité de calculs qui souvent convergent sans coïncider exactement et ne révèlent au mieux que des plages temporelles plus ou moins étendues. De même, des réflexions de méthode présentes dans la *Lectura* sur la pluralité des concordances au sein du texte sacré figurent déjà dans les *principia* bibliques de l'automne 1279 ou dans le commentaire sur Matthieu des années suivantes, et leur source première est encore à chercher chez Bonaventure. S'il y a continuité sur le fond, la nouveauté est qu'Olivi dévoile désormais ces spéculations qu'il taisait auparavant tout en signalant qu'il y aurait beaucoup à en dire. Il est d'ailleurs possible qu'un écrit sur ce thème, mis en chantier vers 1280-1281, ait été volontairement abandonné et détruit[13]. Aucun des éléments dont nous disposons n'autorise donc à penser que soient intervenues des modifications notables dans son jugement sur l'Église de son temps et dans ses anticipations des crises à venir. Tout au plus peut-on légitimement penser que le diagnostic s'est affermi au fil des années, le scandale d'une Église riche et puissante n'ayant guère eu tendance à se résorber au cours de ces deux décennies. Dans cette perspective, il est possible que les actes de Boniface VIII, remplaçant à la tête de l'ordre Raymond Geoffroy (un proche d'Olivi) par Jean de Murrovalle (un des ses adversaires les plus décidés), aient encore accentués cette conviction d'une crise prochaine, liée une mise en cause radicale de la pauvreté évangélique. L'approche de ces échéances aurait pu inciter Olivi, une fois mis au point la version finale de ses principaux travaux théologiques, dans les années 1294-95, à livrer par écrit l'interprétation de l'Apocalypse qui soutenait, depuis longtemps, sa théologie de l'histoire.

---

[11] W. Lewis, *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000,* Tübingen, 1975 (thèse inédite, qui contient la seule édition disponible à ce jour de la *Lectura*).
[12] La règle est exprimée dans la *Lettre à R.*, S. Piron ed., *AFH*, 91 (1998), p. 63.
[13] S. Piron, « Les œuvres perdues d'Olivi : essai de reconstitution », *AFH*, 91 (1998), p. 390-393.

Sans entrer dans le détail de ce grand texte, déjà souvent commenté mais dont l'édition critique est toujours attendue, il est nécessaire de mentionner deux questions débattues à son sujet. La première porte sur la valeur exacte de la notion d'*Ecclesia carnalis* et le problème de son identification avec l'Église romaine actuelle. C'est en ce sens que ses adversaires l'avaient compris, qualifiant pour ce motif le texte et l'auteur d'hérétique ; c'est également ce qu'a pensé Jean XXII face à un passage du prologue de la *Lectura*. Cherchant à identifier lui-même des énoncés méritant la qualification d'hérésie, le pape a relevé un paragraphe qui s'achève sur une formule célèbre. Annonçant le retour à la pureté évangélique dans la sixième période, Olivi ajoute qu'à leur façon, en négatif, coopèrent à ce processus « les multiples énormités […] par lesquelles, vers la fin de la cinquième période, des pieds au sommet, presque toute l'Église est souillée, désordonnée, et comme transformée en une nouvelle Babylone »[14]. Réagissant à la présentation classique d'Olivi comme meneur d'un mouvement sectaire rebelle à l'institution ecclésiastique, Raoul Manselli proposait de ne voir, sous le nom d' « Église charnelle » ou de « grande prostituée de Babylone », que l'expression d'un principe de corruption, à l'œuvre depuis les débuts de l'histoire, mais irréductible à une expression particulière, et incapable de jamais coïncider entièrement avec l'Église du Christ – ce qu'exprimerait, dans la citation précédente, les clauses de restriction (*fere tota, quasi effecta*)[15]. La seconde question, liée à la précédente, concerne les rapports entre les croyances des béguins, telles que les révèlent leurs dépositions devant l'inquisition et l'énoncé de leurs « fautes », et les positions authentiques d'Olivi. Manselli proposait de les lire sous la forme d'un passage de la religion savante à la religion populaire, entraînant une série de simplifications et de raccourcis, dont le plus saisissant consistait précisément à identifier l'Église charnelle à l'ensemble de l'Église romaine. Des travaux plus récents, notamment de D. Burr, ont montré que leur connaissance des écrits oliviens était souvent bien plus précise et correcte qu'on ne l'avait dit[16]. La prise en compte de la QPE 14, dont nombre de dépositions

---

[14] « Ad istum autem reditum valde, quamvis per accidens, cooperabitur […] multiplex enormitas […] ex quibus circa finem quinti temporis a planta pedis usque ad verticem, est fere tota ecclesia infecta et confusa et quasi nova Babillon effecta », *Lectura super Apocalipsim*, Paris, BNF lat. 713, fol. 10vb. L'utilisation de ce manuscrit par Jean XXII est signalée par P. Vian, « Appunti sulla tradizione manoscritta della *Lectura super Apocalipsim* di Pietro di Giovanni Olivi », in *Editori di Quaracchi 100 anni dopo*, A. Cacciotti, B. Faes de Mottoni ed., Rome, 1997, p. 373-409.

[15] E. Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reform*, Stuttgart 1934 ; R. Manselli, *La "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Rome, 1955 ; Id., « La terza età, "Babylon" e l'Anticristo mistico (A proposito di Pietro di Giovanni Olivi) », *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio evo e Archivio Muratoriano*, 82 (1970), p). 47-79.

[16] Manselli, *Spirituels* ; Burr, « Did the Béguins understood Olivi » in *Pierre de Jean Olivi*, p. 309-318.

fournissent des citations presque littérales, renforce encore cette impression[17]. Mais dans l'un et l'autre cas, les interprétations ont buté sur l'absence de témoignages intermédiaires qui auraient permis de mettre en perspective la transmission de ces thèses et les modifications qu'elles ont connues au cours des deux premières décennies du XIVe siècle. L'un de ces chaînons manquants existe pourtant, sous la forme d'un commentaire sur le livre de Daniel composé par Barthélémy Sicard, unique œuvre doctrinale composée un Spirituel de Languedoc après la mort d'Olivi.

De façon très surprenante, ce texte est jusqu'à présent passé totalement inaperçu des historiens du mouvement franciscain aussi bien que des recherches récentes sur le prophétisme dans le monde méditerranéen. Ce que l'on sait de son auteur aurait pourtant dû suffire à attirer l'attention sur son cas. Le nom de Barthélémy Sicard est en effet associé à l'appel au pape lancé en 1309 en faveur des frères languedociens persécutés. Dans la bulle d'exemption de Clément V qui place, un an plus tard, les promoteurs de leur cause sous la protection directe du pape et des cardinaux, Barthélémy apparaît avec le titre de « définiteur de la province de Provence au chapitre général », ce qui témoigne de la reconnaissance locale dont il jouissait alors[18]. On peut trouver, chez ses adversaires, une confirmation de l'importance du rôle qu'il jouait au sein de ce groupe dans la première décennie du XIVe siècle. Le procureur de l'ordre, Raymond de Fronsac, dressant l'historique de la persécution des Spirituels en 1318, met particulièrement en relief l'abjuration prononcée par Barthélémy à l'occasion d'une enquête menée en Languedoc, entre 1304 et 1307, au sujet des erreurs d'Olivi[19]. Pour sa part, Angelo Clareno le cite au nombre des frères décédés de manière suspecte, peu après l'obtention de l'exemption[20]. Il apparaît encore, à plusieurs reprises, au cours de l'année 1311, aux côtés d'Ubertin de Casale, dans différents actes de la controverse. Son absence lors des nouveaux affrontements entre les Spirituels et leurs adversaires, dans les années 1316-1317 signifie qu'il était alors probablement déjà décédé à cette époque.

Sans que l'on sache grand chose à son sujet, le personnage était donc bien identifié. De la même façon, l'unique écrit qui lui soit attribué était également depuis longtemps répertorié,

---

[17] Ce texte n'est explicitement mentionné que deux fois dans le recueil des Sentences de Bernard Gui, comme *Liber de dispenciationibus*, mais toutes les béguins interrogés par l'inquisiteur dominicain connaissent et répètent ces thèses.

[18] *Dudum ad apostolatus* (14 avr. 1310), in C. Eubel, *Bullarium Franciscanum*, t. 5, Rome, 1898, p. 66.

[19] F. Ehrle ed., *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte,* 3 (1887), p. 17.

[20] Angelus Clarenus, *Historia septem tribulationum ordinis minorum*, O. Rossini ed., Rome, 1999, p. 269.

dans le catalogue des manuscrits de la bibliothèque Laurentienne[21]. La notice consacrée à cette *Postilla super Danielem* n'a pas reçu d'autre écho qu'une brève mention de B. Hauréau dans l'*Histoire Littéraire de la France*[22], sans intriguer davantage les chercheurs. Le texte a pourtant largement circulé au XIVe siècle, dans les cercles proches des Spirituels et au-delà. On en connaît trois copies intégrales ; celle de la Laurentienne, copiée par un franciscain de Florence, en 1358, a sans doute servi à Bernardin de Sienne qui en a pris en note quelques extraits pour son usage personnel[23]. Un autre commentaire anonyme sur Daniel, probablement d'origine franciscaine, et maintenant conservé en Moravie, le cite explicitement, en qualifiant Barthélémy de *socius ac discupulus* d'Olivi[24]. Mais avant de connaître une diffusion européenne, le commentaire avait d'abord été employé en Languedoc où il a dû être diffusé auprès des béguins, dans une mesure que l'on peut difficilement évaluer. Interrogé par l'inquisition, vers 1325, un prêtre de Béziers, chargé de mettre à l'abri en Auvergne les écrits d'Olivi, reconnaît ainsi avoir eu entre les mains « deux ou trois cahiers de sermons et de gloses sur Daniel rédigés, à ce qu'on disait, par frère Barthélémy Sicard »[25]. C'est également en raison de cette *Postilla* qu'un fraticelle toscan de la fin du XIVe siècle présente Barthélémy, entre Ubertin de Casale et Arnaud de Villeneuve, comme le « principal disciple » d'Olivi[26].

Comme on va le voir, Barthélémy Sicard est parfaitement à sa place aux côtés de ces deux noms illustres. Son commentaire sur Daniel constitue en quelque sorte le pendant languedocien de l'*Arbor vitae Christi* d'Ubertin. Et ses relations avec Arnaud sont elles aussi indirectement documentées. Un écrit perdu du médecin catalan, dont on ne connaît que l'intitulé, figure en dernière position dans la liste des ouvrages condamnés après sa mort, sous le titre de *Responsio contra B. Sicardi*[27]. L'identification correcte de l'interlocuteur de ce texte polémique, suggérée il y a longtemps par B. Hauréau, n'a guère été exploitée dans la suite des études arnaldiennes. On peut la confirmer sans grande difficulté. Il est même

---

[21] A. M. Bandini, *Catalogus codicum latinorum bibliothecae Mediceae Laurentianae*, Florentiae, 1777, t. 4, col. 380-381. J'ai pour l'instant étudié le texte de la *Postilla super Danielem* dans ce seul manuscrit, Plut. VIII dext. 9, fol. 1r-82v. Il sera dorénavant cité par l'abréviation PSD.

[22] *Histoire Littéraire de la France,* t. 28, Paris, 1881, p. 469-470.

[23] Cf. F. Stegmüller, *Repertorium Biblicum Medii Aevi,* t. 8, 1976, p. 337 ; D. Pacetti *De S. Bernardini Senensis operibus, ratio criticae editionis*, Florence, 1947, p. 70, qui n'identifie pas l'origine des questions *De prophetia Susanne* copiées dans le cod. Siena, U.V.6 , fol. 95r-97v. Je compte revenir, dans une étude plus technique, sur la tradition manuscrite de la *Postilla.*

[24] Stegmüller, t. 6, p. 487.

[25] Déposition de Jean Rougier, in Manselli, *Spirituels,* p. 307. La déposition n'est pas datée.

[26] F. Tocco, *Studii francescani*, Naples, 1909, p. 515 : « Anchora fu suo discepolo frate Bartolomeo Sichardi del qual se dice che fe' l'aleghorie sopra Daniello », p. 520 « frate Bartolomeo Sichardi principale suo disciepolo ».

[27] Cf. F. Santi, « Gli *Scripta spirituali* di Arnau di Vilanova », *Studi Medievali*, 26 (1985), p. 1009.

possible de reconstituer le contenu probable de ce texte d'Arnaud, en s'appuyant sur l'un des passages les plus marquants de la *Postilla super Danielem*. Les 1290 et 1335 jours mentionnés en Daniel 12, 11-12 ont nourri de nombreuses spéculations sur la durée ou sur les dates futures du règne et de la chute de l'Antéchrist[28]. Avec Olivi, Arnaud de Villeneuve est l'un des premiers auteurs qui aient choisi de comprendre les jours comme des années. Mais une fois ce point admis, restait à établir le rapport entre ces deux durées, et à fixer le point de départ de la première qui commence avec « la cessation du joug du sacrifice ». Ces versets constituent le point névralgique des spéculations d'Arnaud concernant la venue de l'Antéchrist. C'est principalement en prenant la destruction du Temple comme date de départ des 1290 années qu'il a pu annoncer les débuts du règne de l'Antéchrist pour l'an 1365 ou les années suivantes[29]. De son côté, Olivi demeure fidèle à sa règle d'exégèse qui lui interdit de déterminer les dates des événements futurs, pour n'en donner que les lignes générales. Comme à son habitude dans la *Lectura super Apocalipsim*, il multiplie les calculs à partir de toutes les indications chiffrées disponibles dans les textes prophétiques pour aboutir à de simples ordres de grandeur. Sans vouloir s'arrêter à une date précise, il semble toutefois bien compter à partir de la Passion les durées indiquées par Daniel, ce qui l'amène à situer dans une vingtaine d'années (soit autour de 1320) les débuts du règne de l'Antéchrist[30]. Commentant ces versets, Barthélémy Sicard conserve les mêmes points de départ et d'arrivée, mais il se montre bien plus explicite quant aux dates des échéances futures, en avançant la conjecture suivante :

« Si l'on compte 1290 jours à partir de cette année [de la Passion] accomplie, en prenant les jours pour des années, on parvient à l'année de l'Incarnation 1324. Et c'est alors […] que s'achèvera la tribulation du grand Antéchrist ; mais elle aura été précédé par de grands et de nombreux signes précurseurs, particulièrement dans les trente dernières années qui précèdent ces quatre dernières, c'est-à-dire depuis l'année de l'Incarnation 1290, de même que le Christ demeura trente année dans le silence, se préparant au combat qu'il eut à soutenir durant trois ans et demi. En prolongeant encore cette durée jusqu'à l'année de l'Incarnation 1335, une fois l'Antéchrist exterminé, et la prédication évangélique diffusée durant dix ans, le monde entier se convertira, ou sera converti au culte parfait du Christ. Et c'est pourquoi, selon cette

[28] Cf. R.E. Lerner, « Refreshment of the Saints : The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought », *Traditio*, 32 (1976), p. 97-144.
[29] R. E. Lerner, « Ecstatic dissent », *Speculum*, 67 (1992), p. 33-57 ; G. L. Potestà, « Dall'annuncio dell'anticristo all'atesa del pastore angelico. Gli scritti di Arnaldo di Villanova nel codice dell'Archivio Generale dei Carmelitani », *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 13 (1994), p. 293.
[30] Burr, *Peaceable Kingdom*, p. 143.

conjecture, l'ange dit <Dan. 12, 11> : *heureux celui qui attend et qui parvient au 1335ème jour*»[31].

Ce passage est particulièrement intéressant à plusieurs titres. Il offre un bon exemple de la fidélité au cadre général du programme apocalyptique olivien dont témoigne Barthélémy, tout en lui apportant des nuances et des précisions notables. En particulier, cette notion d'une période intermédiaire de 10 ans entre la chute de l'Antéchrist et la conversion finale des nations paraît assez originale. Par ailleurs, la concordance exacte proposée avec la vie du Christ a pour implication dramatique que le grand Antéchrist qui se manifestera sous peu est déjà né, et qu'il se prépare en silence. Mais pour établir ce scenario, Barthélémy est contraint de donner des dates de départ différentes pour les deux durées mentionnées dans le même verset. Il remarque lui-même qu'en faisant également courir la seconde à compter de la Passion, on parviendrait en 1370 ou en 1369 ; cela lui paraît toutefois moins vraisemblable que d'assimiler cette durée à une date de l'ère de l'Incarnation.

Cette dernière suggestion se rapproche davantage des prévisions d'Arnaud de Villeneuve. Il n'est pourtant pas certain que Barthélémy ait pensé à lui en écrivant ce paragraphe. En revanche, ce même passage fournit un candidat très acceptable pour identifier la cible du texte polémique perdu dont on sait seulement qu'il traitait, comme tous les autres écrits visés par la condamnation posthume, de computations sur la venue prochaine de l'Antéchrist. Il est d'autant plus vraisemblable de penser qu'Arnaud ait pu lire ces pages qu'on le sait avoir été particulièrement proche des béguins de Narbonne dans les années 1305-1308[32]. Conformément à sa stratégie d'auto-justification permanente par la production d'écrits de toutes sortes, il a vraisemblablement exprimé, sous la forme de la *Responsio* perdue, son désaccord avec la chronologie future avancée par l'ancien élève d'Olivi, sans doute très rapidement après en avoir pris connaissance.

---

[31] PSD, fol. 66r : « Si ergo ab illo anno toto completo exclusive ennumeres dies mille duecentos xc, sumendo die pro anno protrahitur tempus huius numeri usque ad anno incarnationis Christi, in quo dicetur anno dominice incarnationis M° CCC° XX° quarto. Et tunc opinative coniecturando, estimant tribulationem antichristi magni consumari, quamvis ante precedant dispositiones magne et multe et specialiter in ultimis XXXa annis, qui precedent ultimos quatuor, idest ab anno incarnationis M° CC° X°C et ultra iuxta quod Christus per XXX.a annos fuit in silentio et dispositione ad pugnam quam substinuit per tres annos et dimidium. Protendendo autem plus usque ad annum dominice incarnationis M°CCC° tricesimo quinto, antichristo exterminato et iam predicatione evangelica in decem annis per universum orbem diffusa, totus mundus ad altum et perfectum Christi cultum convertetur, vel conversus erit. Et ideo secundum coniecturam hanc dicit angelus *beatus qui expectat et pervenit usque ad dies Mille trecentos XXXV ».*

[32] La fameuse *Lliço de Narbona*, datée de cette époque, est publiée in Arnau de Vilanova, *Obres catalanes*, vol. 1, M. Battllori ed., Barcelone, 1947. Par ailleurs, on peut signaler cet autre passage d'Arnaud à Narbonne que révèle un conflit opposant le consulat du Bourg au chapître Saint-Just, à propos de vin acheté par le médecin, en octobre 1303 : Narbonne, Archives Municipales, HH 173.

Arnaud de Villeneuve n'a d'ailleurs pas été le seul à réagir aux interprétations données sur ce point par le frère languedocien. R. Lerner a souligné, à juste titre, l'importance qu'a revêtu pour Jean de Roquetaillade l'échéance apocalyptique de 1335, qui a sans doute provoqué son entrée dans l'ordre franciscain[33]. Des années plus tard, ce dernier évoque, dans le *Liber secretorum eventuum,* l'erreur manifeste de ceux qui avaient annoncé pour cette date le terme des 1335 jours de Daniel 12, 11, en comptant les années à partir de l'Incarnation du Christ[34]. L'exacte coïncidence du mode de calcul ne peut guère laisser subsister de doute quant à la source initiale de cette prédiction. Cette indication tend donc à suggérer que le texte de Barthélémy Sicard a dû continuer à circuler, en dépit de la répression inquisitoriale, jusqu'au début des années 1330 dans les milieux franciscains du Midi, et que le jeune Jean de Roquetaillade en a eu une connaissance, au moins indirecte, peut-être transmise par l'intermédiaire d'un maître tel que Géraud du Pescher lors de ses études à Toulouse.

Peu d'éléments permettent de cerner précisément la date de composition de la *Postilla*. Tout laisse à penser qu'elle a été rédigée dans les années de persécutions consécutives au décès d'Olivi. Le fait que le nom de ce dernier ne soit jamais mentionné, alors que le contenu de ses écrits apocalyptiques est bien connu, paraît confirmer une date postérieure à l'interdiction, prononcée en 1299, d'utiliser et de lire les écrits du défunt. Il est d'autre part probable que la rédaction de la *Postilla* soit antérieure à l'appel de 1309. En revanche, rien ne permet de la situer face à la fameuse enquête lors de laquelle Barthélémy, comme tous ses condisciples de Languedoc, fut contraint d'« abjurer » les erreurs d'Olivi. La réaction d'Arnaud de Villeneuve est pour sa part très probablement postérieure à 1305, puisque le texte n'est mentionné dans aucune liste d'écrits d'Arnaud datant de cette époque, telle que la *Présentation faite à Bordeaux* remise à Clément V en août 1305. Ce point est l'un des rares indices qui suggèrent de placer l'ouvrage de Barthélémy dans la deuxième moitié de la décennie. Une autre indication, plus fragile encore, dépend de l'identification du personnage qui « détient le premier rang parmi les maîtres en théologie » et se trouve associé à Aristote, Averroès et Thomas d'Aquin pour symboliser la mauvaise sagesse mondaine[35]. En retenant

---

[33] R. E. Lerner, « Introduction », in Johannes de Rupescissa, *Liber secretorum eventuum*, C. Morerod-Fattebert ed., Fribourg, 1994, p. 20-23.

[34] Ibid., p. 192 : « Ex hiis patet manifestissime quam decepti fuerint illi qui olim putaverunt quod anno a nativitate domini nostri Iesu Christi M°CCC°XXXV° prescripti anni Danielis MCCCXXXV beati principaliter complerentur, quia secundum verba angeli, prescripti anni computari debent a *tempore ablati iugis sacrificii* veteris testamenti per principes romanos, scilicet anno Christi LXXIXm. »

[35] PSD, fol. 37va. Les quatre personnages qui correspondent aux quatre têtes du léopard ailé (Dn. 7, 6) sont : « Aristotelis paganus, Averrois sarracenus, et duo alii catholici, quorum unus inter magistros in theologia optinet principatum, et alius qui inter magistros illos qui scripserunt moderno tempore tam in expositione Aristotelis

Jean Duns Scot comme candidat le plus vraisemblable, et si l'emploi du présent peut signifier que ce théologien est alors encore en vie, cette indication pourrait à nouveau conduire à une datation dans les années 1305-1308. Il est toutefois plus prudent de laisser, pour l'instant, la discussion ouverte sur cette question de datation.

Pour saisir le sens général de l'ouvrage, le meilleur point d'accès est sans nul doute sa dédicace finale à la Vierge. Barthélémy y révèle que ce ouvrage, le premier qu'il ait écrit sur le texte sacré, l'a été « pour la consolation et le réconfort de tes enfants simples, amants de ta virginité »[36]. De fait, son commentaire est autant un commentaire biblique, conforme aux exigences de l'exégèse universitaire, qu'un écrit de consolation et de réconfort. On y retrouve les principaux traits des commentaires d'Olivi sur les livres prophétiques, tels que les a présentés Gilbert Dahan[37]. Si sa virtuosité est peut-être inférieure à celle de son maître, Barthélémy témoigne d'un même souci de la qualité du texte biblique, qui le fait par exemple s'attarder sur la valeur respective des différentes traductions. Il prête lui aussi une attention soutenue à la narration des épisodes du livre de Daniel. Chapitre après chapitre, le texte est glosé dans le détail. Ces explications, décrites comme donnant le sens *historice*, sont suivies de questions destinées à éclaircir le sens littéral. Elles servent elles-mêmes de points d'appui aux interprétations introduites par l'adverbe *allegorice.* L'exposé de la signification morale du chapitre, qui vient ensuite, est généralement plus bref et ne constitue pas, de toute évidence, le principal centre d'intérêt de l'interprète. Il y a là une différence très nette avec le style d'un autre commentaire franciscain sur Daniel, rédigé dans le Midi, sans doute au cours de la décennie précédente, par Jean Michel – personnage dont on ne sait à peu près rien, si ce n'est qu'il relevait de la custodie d'Alès. Ce dernier passe directement d'un examen de la lettre à des *moralizationes,* sans jamais s'engager dans des supputations sur la réalisation historique des prophéties de Daniel[38].

Cette strate d'interprétation est en revanche au cœur de la lecture de Barthélémy Sicard. Mais contrairement à ce qu'indique le terme qui marque le début de tels passages, il ne s'agit

---

quam in multis theologicis apud quosdam summum habet primatum ». Le deuxième auteur catholique est sans aucun doute possible Thomas d'Aquin.

[36] PSD, fol. 79vb : « Hoc enim est primum opusculum quod super textu sacro mihi pauperculo scribere inspirasti, ad consolationem et confortationem aliqualem puerorum tuorum simplicium diligentium virginatem tuam, inter quos me digneris per tuam gratiam admictere ut eorum servulum et omnes pariter de lacu huius miserie liberare ».

[37] G. Dahan, « L'exegèse des livres prophetiques chez Pierre de Jean Olieu », in *Pierre de Jean Olivi*, p. 91-114.

[38] Son *Expositio in Danielem* a été publiée dans les œuvres complètes de Thomas d'Aquin, t. 23, Parme, 1869, p. 134-194. Sur cet auteur, cf. A. Emmen, «Jean Michaelis o.f.m. et son commentaire du troisième livre des Sentences (vers 1292). Identification du Ms. Vatican Chigi B. VI. 95» *AFH*, 59 (1966), p. 38-84.

pas d'allégories au sens habituel de ce mot. La *Postilla super Danielem* constitue presque l'unique postérité de l'herméneutique biblique olivienne. Elle en reprend le trait le plus original qui tient à l'aller-retour constant établi entre le sens littéral et ses applications possibles à différents moments de l'histoire du salut. Dans le cas présent, ces applications portent essentiellement sur trois niveaux. Les mêmes passages peuvent avoir un sens concernant l'ensemble du cours de l'histoire de l'Église (*pro temporibus ecclesie*) ; pris plus étroitement, ils peuvent valoir comme description des maux de l'Église moderne (*pro statu ecclesie moderne*) ; ou encore, à l'intérieur de celle-ci, la prophétie peut s'appliquer à « tout état de perfection, et surtout à l'état évangélique » (*pro statu perfectionis quocumque, maxime pro evangelico*), ce qui revient à traiter de l'ordre franciscain lui-même.

Le schéma d'ensemble de l'histoire des temps de l'Église paraît reproduire, pour l'essentiel, des données présentes dans la *Lectura super Apocalipsim*. Les deux derniers niveaux d'interprétation sont en revanche bien plus originaux. Ce sont ces pages que l'on peut lire comme de véritables écrits de « consolation et réconfort », et ce sont peut-être elles seules qui figuraient dans les cahiers que Jean Rougier était chargé de mettre à l'abri en Auvergne ; leur contenu pourrait parfaitement justifier l'hésitation du béguin dans leur description comme « gloses ou sermons ». S'adressant au petit groupe de frères dont il est sans doute l'un des principaux guides, Barthélémy met au jour la signification des persécutions qu'ils subissent depuis le début des années 1290. La typologie qu'il met en œuvre est relativement sommaire mais particulièrement efficace. Pour reprendre les termes de l'un des premiers passages de ce style : « Daniel peut concorder avec le prince des pauvres, François, appelé à Dieu dans sa jeunesse, au début de la captivité de cette Église latine […] ; ses compagnons tiennent le type des compagnons de Daniel »[39]. A ce titre, François et ses véritables disciples sont dotés de l'esprit prophétique qui permettait à Daniel d'interpréter les songes de Nabuchodonosor et de comprendre les prophéties de Jérémie sur la ruine de Jérusalem : « Ils possèdent l'intelligence et le sens spirituel des prophètes et des Écritures <qui leur montrent> qu'approche le temps de la rénovation et de la réparation spirituelles de l'Église et de sa libération de cette grande captivité spirituelle et de cette incarcération de la vie du Christ et de son esprit »[40].

Il n'est guère besoin de souligner la force de cette identification du petit cercle de frères à qui s'adresse Barthélémy avec les compagnons du dernier grand prophète biblique, captif

[39] PSD, fol. 5va : « Danieli etiam potest concordare princeps pauperum Franciscus iuvenis a deo vocatus in principio spiritualis captivationis huius ecclesie latine, qui nequaquam pollutus fuit de cybo aut potu hoc, sociique sui typum teneant trium sociorum Danieli ».

[40] PSD, fol. 48rb : « Habent enim intelligentiam et sensum spiritualem prophetarum et scripturarum, quod appropinquat tempus renovationis et reparationis ac spiritualis liberationis ecclesie a tanta captiviate spirituali, et incarceratione vite Christi, et spiritus ipsius ».

dans une Babylone dont il pressent et annonce la chute. Attachés à une pratique de la pauvreté conforme à leur image de François et de Jésus, et pour cette raison persécutés par des supérieurs indignes qui prétendent de surcroît leur interdire de lire les écrits de leur maître spirituel[41], ils n'ont effectivement guère d'autres ressources que l'espoir d'un bouleversement apocalyptique prochain. Dans un tel cadre, l'identification de « Babylone » avec l'Église romaine actuelle ne peut plus faire le moindre doute. L'association revient, sous différents aspects, à chacun des développements « allégoriques » du commentaire. Mais autant qu'à l'Église corrompue par la sensualité, le terme convient aussi à l'état présent de l'ordre des frères mineurs, dominé par de faux apôtres hypocrites.

L'histoire de Susanne permet de donner l'une des nombreuses expressions de cette opposition qui met ici aux prises la perfection, jeune et pure, et l'autorité, vieille et corrompue : « Dans la Babylone de cette confusion dans laquelle nous sommes mis à l'épreuve et tenus captifs, cette sainte Susanne, fidèle et chaste, noble et belle, tient le type de la vérité évangélique qui soutient les hommes parfaits, simples et purs, ayant épousé le Christ par le vœu de leur profession et de haute sainteté ». Face à elle, « les vieillards des mauvais jours », experts des choses de la chair, possédant l'autorité et la prééminence de l'âge, peuvent aussi bien figurer les « prélats de l'Église charnelle » que les supérieurs de l'ordre franciscain « qui inclinent vers les biens charnels »[42]. Toutefois, le couple de termes auquel on doit reconnaître une valeur structurante est davantage celui qui oppose l'humilité et la *superbia*. On le trouve employé et modulé dans diverses thématiques dont les deux principales portent d'une part sur le savoir et de l'autre sur les richesses. Sur ces deux terrains, les plus hautes instances de la chrétienté sont expressément désignées comme adversaires et oppresseurs de la vie et de la vérité évangélique. C'est par exemple ce que montrent les lieux modernes auxquels Barthélémy rattache la plaine de Doura dans laquelle Nabuchodonosor fit ériger la statue d'or. Celle-ci peut être assimilée indifféremment « à Paris ou à la curie romaine. Ces deux lieux méritent en effet d'être appelés *la plaine de Doura dans la province*

[41] Plusieurs cas d'incarcération de frères refusant de rendre les ouvrages d'Olivi qu'ils détiennent, ou de le faire s'ils en avaient, sont rapportés par Ubertin de Casale, F. Ehrle ed. in *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte*, 2 (1886), p. 338, 409, et Angelo Clareno, *Historia*, p. 215-217.

[42] PSD, fol. 73vb : « in Babylonia huius confusionis in qua periclitamur et captivi tenemur, Susanna ista sancta fidelis et casta, nobilis et pulcra, tenet typum veritatis evangelice quam substinet viri perfecti simplices et puri Christo per votum professionis et alte sanctitatis afficti et desponsati. Senes vero dierum malorum inveterati sunt […] sicud prelati carnales ecclesie respectu religionis evangelice que merito in Susanna figuratur, aut sicud principales et seniores intra ipsam qui ad carnalia tendunt».

de Babylone, car toutes choses sont confuses dans l'un comme dans l'autre », que ce soit dans le domaine du savoir ou des biens spirituels[43].

La critique de la philosophie et des savoirs de ce monde qui se développe sur cette base n'a rien d'une nouveauté. Barthélémy Sicard se situe sur ce point dans la lignée de Bonaventure et d'Olivi, rejoints également par Arnaud de Villeneuve dans ses dernières années, notamment dans sa « Leçon de Narbonne ». Tirant parti des moindres allusions à la science babylonienne, Barthélémy dénonce dès qu'il le peut, avec une véhémence plus grande encore, les « maîtres parisiens, imbus des erreurs païennes ou adhérant excessivement aux opinions humaines »[44]. Il se montre parfois d'une grande précision dans sa critique, par exemple en identifiant le point de départ de la subversion moderne de la théologie. Ainsi, « la captivité de la sainte Jérusalem par le roi de Babylone doit être comprise comme la soumission […] de la contemplation et de la paix qui existait du temps des anciens docteurs jusqu'à l'époque d'Anselme, de Richard et de Bernard, dans l'étude sacrée des écritures saintes », Pierre Lombard, *magister Sententiarum* étant nommément tenu pour responsable de l'introduction d'argumentations philosophiques en théologie au détriment de la lecture du texte sacré[45]. Il ne s'agit pourtant pas d'un rejet de toute forme de savoir profane. Un développement sur ce thème, de tonalité nettement olivienne, souligne son utilité pour l'intelligence du texte sacré[46]. Barthélémy vise en premier lieu une poursuite des connaissances naturelles oublieuse de leur subordination à la sagesse chrétienne. Par-delà, c'est aussi une pratique universitaire qu'il cherche à atteindre, celle des « géants en chaire » (*gygantes cathedrati*) qui voudraient bâtir une tour montant jusqu'au ciel, uniquement fondée sur leur savoir humain et leur autorité, et qui ne font que reproduire la division des langues de Babel, en s'affrontant dans des disputes sans issue, « idolâtrant leur propre opinion et leur supériorité »[47]. En ce sens, la critique de l'attrait pour la sagesse mondaine se ramène à un cas privilégié de *superbia* cléricale. Transformant la science divine en instrument de glorification personnelle et de domination sociale, les maîtres parisiens se sont fermés à l'intelligence d'un texte évangélique qui ne peut être compris sans être rigoureusement mis en pratique.

---

[43] PSD, fol. 16vb : « Statuitur est in provincia confusionis in campo duram, quasi in loco parysiensi aut in romana curia. Utrique enim locis merito potest dici campus duram provincie babylonis, quia omnia sunt confusa in utroque ».

[44] Cf. PSD, fol. 9vb.

[45] PSD, fol. 5ra : « Allegorice autem per captionem Iherusalem sanctam per regem babylonis intellige subiugationem altitudinis christiane et ecclesiastice perfectionis ac contemplationis ac pacis qui erat tempore antiquorum doctorum usque ad tempora Anselmi, Richardi et Bernardi in studio sacro scripturarum sanctarum […] per argumentationes philosophicas inchoante magistro Sententiarum ». Cette critique du Lombard le vise sans doute aussi implicitement en tant qu'adversaire de Joachim.

[46] PSD, fol. 5vb.

[47] Cf. PSD, fol. 5rb.

L'autre grand axe de cette critique porte évidemment sur le faste, les richesses et l'ambition des prélats. Parmi de nombreuses interprétations d'épisodes de Daniel qui partent dans cette direction, on peut retenir la lecture de la statue de Bel – statue dont les desservants viennent de nuit, en famille, se régaler des offrandes apportées au temple durant la journée. Une seule longue citation suffit à faire ressortir la tonalité générale de telles pages : « Dans l'état ecclésiastique, les prélats sensuels, orgueilleux et mondains qui dominent à présent sont la statue de Bel, ou mieux encore, celle-ci est leur vie sensuelle et l'état fastueux et superbe de leur mode de vie […] Les biens donnés par les fidèles par révérence pour le culte divin […], ils ne les convertissent pas en usages pieux ni en soutien des pauvres à qui ces biens appartiennent, mais ils en restaurent les cadavres de leur sensualité ; ils en consolident le faste de leur état, et en font surabonder leurs proches et leurs prostituées qui tous ensemble, dans la nuit de ce crime obscur, se rassasient des biens ecclésiastiques. Les biens des pauvres sont ainsi dévorés par cette foule diabolique, sous l'apparence d'un culte divin hypocrite et sous l'autel de la foi catholique […] Cela sera parfaitement dévoilé lorsque les cendres humbles et mortifiées de la vie du Christ et de la vérité évangélique seront répandues sur le pavement ecclésiastique. En dispersant ces cendres sur le sol de l'Église moderne, […] on verra les traces innombrables des clercs les plus sensuels, immondes et arrogants, suivis de la grande troupe, non de leurs femmes mais de leur prostituées et la foule de leurs neveux et bâtards et de leurs parents charnels »[48].

Cette dénonciation du luxe et de l'enrichissement clérical, qui vise parfois expressément les « plus hauts prélats », possède des intonations et un vocabulaire caractéristiques. Ce n'est pourtant pas là qu'il faut chercher l'élément le plus original de la critique menée par Barthélémy. Ce trait distinctif se révèle davantage dans l'opposition entre un pouvoir spirituel détourné de sa mission pour être mis au service de la *superbia* et la résistance légitime à ce pouvoir indigne. L'épisode de la statue d'or que l'on a évoqué plus haut en fournit un bon exemple : « L'ordre d'adorer cette statue sous peine d'être aussitôt envoyé dans la fournaise correspond au zèle admirable mis à prêcher et conserver cette pompe ambitieuse et cette

[48] PSD, fol. 76va : « In statu vero ecclesiastico, prelati carnales superbi et mundani qui hodie presunt sunt statua Belis, vel pocius eorum vita carnalis et superbus ac fastuosissimus status sui modi vivendi […] Illa igitur que a fidelibus dantur in reverentiam divini cultus […] non convertunt in usus pios nec subsidium pauperum quorum sunt, sed inde reficiunt cadavera carnalitatis sue et fulciunt pompositatem sui status et superhabundare faciunt propinquos ac meretrices suas qui omnes simul in nocte huius criminis tenebrosi bonis ecclesiasticis saturantur. Et per hanc turbam dyabolicam bona pauperum devorantur, et hoc sub ypocritali cultu dei et sub mensa altaris […] Hoc autem optime cognoscitur quando cyneres humilis et mortificate vite Christi ac evangelicam veritatis spargitur in pavimento ecclesiastico. Spargans enim hos cyneres in ecclesia moderna […] videbit infinita vestigia carnalium et immundissimorum ac superbissimorum clericorum cum magno cetu, non uxorum sed meretricum et turba nepotulorum ac spuriorum et carnalium propinquorum … »

vanité dans l'Église de Dieu. Si l'on s'y oppose de quelque façon, on est aussitôt envoyé dans la fournaise des excommunications, des interdits et d'innombrables fulminations »[49]. En regard, l'attitude des compagnons de Daniel, préférant être jetés dans la fournaise plutôt que de céder à l'idolâtrie, permet de mettre en relief le divorce entre l'institution actuelle et la véritable fidélité au Christ. Les compagnons, explique Barthélémy, « n'ont jamais adoré la statue en tant qu'elle est statue de la *superbia* ; c'est autrement qu'ils révèrent, de tout cœur, l'autorité du Christ qui est dans l'Église catholique et dans le siège romain, la foi et la hiérarchie, car en cela, c'est le Christ qu'ils adorent et qu'ils vénèrent ; mais jamais la statue comme similitude du Dieu vrai. Aussi peut-être arrivera-t-il qu'ils soient pour cela accusés auprès du prince babylonien par les Satrapes, et pour cela jetés dans la fournaise mystique du feu ardent, où la présence du vrai Christ les confortera »[50].

Ce passage apporte des éléments complémentaires au débat sur la notion d'*Ecclesia carnalis*. Le description de l'Église de son temps comme nouvelle Babylone n'est pas une simple métaphore pour Barthélémy ; elle désigne une institution qui se coupe de façon toujours plus prononcée de la compréhension et de la pratique du message évangélique. Toutefois, pas davantage que son maître, il ne considère que l'assimilation soit complète. Cela ne tient pas à une impossibilité de principe, mais au fait que le processus de corruption de la cinquième période de l'Église n'est pas encore parvenu à son terme. Tout comme Olivi avait défendu la validité de la renonciation de Célestin V et de l'élection de Boniface VIII dans sa fameuse lettre à Conrad de Offida[51], son élève reconnaît encore l'autorité légitime logée dans le siège romain, en dépit de toutes les corruptions qu'il voit et dénonce. Mais la légitimité de la fonction pontificale n'est pas inconditionnelle. Elle s'exerce dans le cadre d'une mission, initialement confiée par Jésus à Pierre, qui borne ses prérogatives et lui interdit d'agir contre un « bien commun » de l'Église dont sont porteurs les « hommes évangéliques », du seul fait de leur vœu. Tout démontre qu'Olivi et Barthélémy considèrent qu'une crise prochaine est inéluctable : un pape, devenu véritable « prince babylonien », mènera à son terme la

---

[49] PSD, fol. 16va : « Decretum autem adorationis statue est quo si quis non adoraverit mictetur in fornacem ignis, est admirabilis zelus predicandi et conservandi in ecclesia dei hanc ambitiosam pompam et iactantiam ab omnibus christianis et si quis in aliquo eis contrarietur, statim mectitur in fornacem ex communicationum et interdicti, ac infinitarum fulminationum in quis zeli ardentis ».

[50] *Ibid.* : « …nequaquam hanc statuam adorant vel adorabunt, in quantum statua est superbie. Alias enim Christi auctoritatem que est in ecclesia catholica et in sede romana, fidem et prelationem ac gradum indubitabiliter cordalissime reverentur, quia in hoc ipso Christum adorant et venerantur, sed nequaquam statuam sub similitudine dei veri. Et ideo forte futurum est quod propter hanc accusentur apud principem Babylonicum a satrapis, et principibus suis, ac per hoc mictantur in fornacem misticam ignis ardentis veri christi presentia eos confortans… »

[51] L. Oliger ed., «Petri Iohannis Olivi de renuntiatione papae Coelestini V quaestio et epistola», *AFH,* 11 (1918), p. 340-366.

subversion de l'esprit évangélique en envoyant dans la fournaise ses derniers défenseurs. Ceux qui survivront à cette épreuve constitueront pour un temps, à eux seuls, la véritable Église du Christ, à laquelle seront ensuite convertis les Nations et les Juifs, une fois l'Antéchrist vaincu. Mais si ce schéma se laisse déduire de leurs écrits, Barthélémy, pas davantage qu'Olivi, n'est encore prêt à franchir le pas d'une dissidence déclarée. Ainsi, comme son maître l'avait fait avec la *Lectura super Apocalipsim*, il soumet lui aussi sa *Postilla*, d'une formule rituelle, à la correction du Saint Père et de l'Église romaine[52].

En précisant, à propos des 2300 jours mentionnés en Daniel 8, 14 (compris comme une durée de six ans et demi, s'achevant par les trois ans et demi de règne de l'Antéchrist), que la « grande tribulation » prévue pour les années 1321-1324 serait elle-même précédée de trois années particulièrement riches en signes annonciateurs[53], Barthélémy dressait un tableau d'autant plus alarmant pour ses compagnons qui auraient à affronter cette période qu'au fur et à mesure que les échéances approchaient, ses pronostics se révélaient dramatiquement exacts. La période ainsi isolée correspond en effet aux années les pires qu'aient eu à subir les générations suivantes de Spirituels, soumis à partir de 1317 à une répression qui pouvait désormais les conduire au bûcher. Destiné à ce petit groupe, et reflétant probablement les idées qui avaient cours dans ce cercle, le commentaire sur Daniel a pu contribuer à son tour à renforcer les convictions et la détermination des frères réfugiés dans les couvents de Narbonne et Béziers, une fois disloqué le compromis difficilement élaboré lors du concile de Vienne (1311-1312). Associée aux doctrines oliviennes de l'usage pauvre et de l'impossible dispense des vœux évangéliques, la mise à jour et l'explicitation du calendrier eschatologique que proposait Barthélémy Sicard a certainement joué un rôle dans la résistance opposée aux appels à la soumission émanés de supérieurs jugés indignes.

Convoqués en masse à Avignon au printemps 1317, incarcérés durant tout l'été, ceux que l'on appelait désormais les « Spirituels » furent confrontés à l'automne à la bulle *Quorundam exigit* qui leur enjoignait d'obéir à leur ministre général sur deux points qui, pour Jean XXII, relevaient d'une simple question de discipline interne à l'ordre, mais qui, à leur yeux, engageaient la substance même de leur vœu. La taille de l'habit et la possession de

---

[52] PSD, fol. 79vb : « Quidquid autem in premissis dictum est in expositione huius prophetie tanquam fidelis christianus et devotus filius humiliter subiicio correctioni sanctissimi patris summi pontificis et ecclesie romane ».

[53] Id., fol. 41vb : « Significatur forsitan quod tres anni erunt precedentes illam gravissimam et summam antichristi tribulationem, in quibus plurima mala fient contra fidem, Christi vitam et doctrinam, multe dispositiones ad antichristi introductionem indicabuntur in ecclesia, et quod postea tribus aliis annis et dimidio regnet et dominetur ille iniquus in summo malicie sue ».

greniers à blé ne constituent que des points de cristallisation d'un conflit bien plus général, opposant des perspectives incompatibles quant au sens même de l'expérience franciscaine. Le refus de se soumettre des vingt-six frères qui, après interrogatoire par le ministre général, furent remis aux mains de l'inquisition, ne tient pas à un fétichisme de la pauvreté radicale ; il est fondé sur une question de principe. Il faut le souligner fortement, car ce trait n'a pas été suffisamment mis en évidence. Cette position fut défendue sur la base d'une fidélité rigoureuse aux écrits d'Olivi sur la définition des vœux évangéliques, intangibles, irrévocables et inconditionnels. On peut l'entendre à la façon dont est exposée la faute des quatre frères qui furent finalement brûlés à Marseille, le 8 mai 1318, dans le sermon général prononcé la veille par l'inquisiteur franciscain de Provence, Michel Lemoine. L'erreur doctrinale qui mérite la qualification d'hérésie ne porte pas tant sur une opposition au contenu de la décrétale que sur un rejet de sa légitimité même. Les condamnés, dont nous ne pouvons entendre la voix qu'à travers ce document, auraient ainsi maintenu jusqu'au bout que « le pape n'a pas, ni n'a eu l'autorité ni le pouvoir de faire ces déclarations » qui sont « contraires aux conseils évangéliques du Christ et à leur vœu de très haute et évangélique pauvreté », et qu'eux-mêmes « ne pourraient, en ces matières, obéir à aucun mortel avec une conscience sûre »[54]. La parenté de ces formules avec les passages les plus marquants de la QPE 14 ne fait aucun doute. Mais c'est évidemment le contexte d'énonciation qui change du tout au tout les implications de ces phrases. En maintenant ces mêmes positions face à l'inquisiteur, au terme d'une année de mise à l'épreuve, les frères jugent que s'est effectivement réalisée l'éventualité annoncée d'un pape hérétique, s'opposant ouvertement à la pauvreté évangélique. Ils franchissent ainsi ce pas qu'Olivi et Barthélémy Sicard jugeaient inéluctable tout en le logeant dans le futur, en assumant toutes ses conséquences. Ce choix du martyre est l'une des possibilités que laissaient ouvertes les perspectives apocalyptiques exprimés par ces courants. Son actualisation relève d'une décision individuelle, parfaitement imprévisible, face à des circonstances contingentes. Confrontés aux mêmes choix, la plupart des frères préférèrent emprunter des voies détournées, en optant pour une soumission verbale aux demandes qui leur étaient faites, souvent suivie d'une fuite dans la clandestinité ou dans des terres plus hospitalières telles que la Sicile. Aux trajectoires déjà identifiées, on peut ajouter celle de François Sanche, lecteur du couvent de Narbonne au moment de la phase ultime du

[54] « pertinaciter asseruerunt quod sanctissimus pater & dominus, dominus Iohannes divina providentia papa XXII non habuit nec habet auctoritatem nec potestatem faciendi quasdam declarationes … ea quæ in constitutione sive decretali de habitu & quæstu & similibus mandabantur erant contra consilium Christi evangelicum & eorum votum de altissima & evangelica paupertate quam Christus servavit & Apostolis ac professoribus evangelicis imposuit ad servandum, & quod nulli mortalium cum secura conscientia in iis poterant obedire », E. Baluze, *Miscellanea*, ed. J. D. Mansi, Lucques, 1756, t. 2, p. 248-252.

conflit et l'un des principaux représentants des frères convoqués à Avignon. Ayant abandonné l'habit, il obtint sous le faux-nom de *Falco de Lupoalto* une prébende à Saint-Paul-de-Fenouillet, au sud des Corbières, dans l'un des endroits les plus reculés du diocèse de Narbonne, pour être démasqué quelques années plus tard[55].

Comme le dit Louisa Burnham, le bûcher de Marseille a constitué pour les béguins de Languedoc « un événement cataclysmique »[56]. L'événement a obligé les membres des cercles entourant les franciscains dissidents à prendre, chacun pour soi, la décision déchirante de maintenir ou d'abandonner leur fidélité à cette Église criminelle. Si les frères sont morts injustement, en victimes innocentes, faut-il les considérer comme des martyrs ; à quel degré l'institution ecclésiastique est-elle globalement impliquée dans le scandale de leur exécution ? A mesure que se succèdent les bûchers de fidèles, les mêmes questions se posent au sujet des béguins condamnés : sont-ils eux aussi des martyrs ; les inquisiteurs portent-ils seuls le poids de cette erreur ; ou incombe-t-elle également au pape, et par là-même, à l'ensemble de l'Église romaine, dont les pouvoirs charismatiques deviendraient alors obsolètes ? Ces interrogations intimes font surface dans la plupart des interrogatoires qui nous sont parvenus. En faisant la part des stratégies de disculpation qui peuvent parfois y être à l'œuvre, on ne peut qu'être frappé par la mention fréquente de doutes et d'interrogations sur ces différents points, y compris de la part de personnes qui finalement assument leurs croyances dissidentes. L'exemple de Raimon *de Buxo*, de Belpech, est particulièrement intéressant à noter, en raison de la casuistique personnelle complexe qu'il fait apparaître. S'il reconnaît avoir entendu dire, mais sans le croire lui-même, que les quatre condamnés de Marseille représentent les quatre bras de la croix, et qu'en eux, le Christ a été une nouvelle fois crucifié *spiritualiter,* il est certain qu'ils ont été injustement condamnés. Il a pourtant hésité avant de croire, « de plus en plus », qu'ils sont martyrs glorieux au paradis. Concernant les béguins condamnés, le partage se fait entre ceux qui ont seulement affirmé que le pape était hérétique, qu'il n'avait pas le pouvoir de relever les frères de leur vœu, que les quatre de Marseille étaient morts en martyrs et que la doctrine d'Olivi était intégralement bonne d'une part, et ceux qui ont ajouté à ces points que le pape avait, pour ces motifs, perdu son pouvoir papal. En dépit de cette erreur, ces derniers étaient, selon lui, morts en catholiques ; il avait toutefois quelques doutes quant à leur salut. A ses yeux, le caractère hérétique des inquisiteurs Jean de Beaune et Michel Lemoine (il est interrogé à Toulouse par Bernard Gui) ne souffre aucune discussion, mais il introduit une distinction dans le cas du pape. Si ce dernier n'a pas tout simplement été mal

[55] La prébende fut redistribuée le 5 juin 1323, cf. Jean XXII, *Lettres communes*, G. Mollat ed., t. 4, n° 17608.
[56] Burnham, *So great a light.*

informé sur les actions menées en Languedoc, il n'aurait, en consentant à ces exécutions, péché qu'en tant que simple personne humaine, sans que son pouvoir pontifical soit impliqué[57]. L'ensemble de ces détours montre toute la difficulté de maintenir une ligne impossible, cherchant à conjuguer une solidarité avec les groupes persécutés, et une ultime tentative de demeurer fidèle à l'Église catholique persécutrice.

Cette limite, on le sait, a été franchie en toute conscience par l'inoubliable béguine illettrée Prous Boneta. Jeune femme visionnaire, dotée d'une impressionnante force de conviction, prophétesse inspirée de l'âge de l'Esprit, et plus simplement même « donatrice de l'Esprit saint », elle a su élaborer, au plus fort des persécutions, sa propre version d'un joachimisme olivien adapté à la situation à laquelle les béguins survivants avaient à faire face[58]. Prous constitue certes un cas unique, agissant dans des circonstances extrêmes. Mais plus généralement, comme les travaux de D. Burr et de L. Burnham ont permis de mieux le faire comprendre, les appropriations de thèmes oliviens que l'on observe chez les béguins ne sont pas tant des déviations ou des simplifications que des mises à jour d'un même schéma d'ensemble. La prise en compte d'un chaînon oublié de cette tradition permet de le faire sentir encore davantage. La *Postilla super Danielem* de Barthélémy Sicard apporte un exemple remarquable de ces ajustements permanents auxquels ont procédé les Spirituels languedociens, dans la fidélité au programme tracé par leur « saint père » Pèire Joan.

Ces ajustements, on peut le souligner pour conclure, sont eux-mêmes réclamés par ce programme. Explicitant une vision franciscaine de l'histoire du salut qui prend appui tant sur Joachim de Fiore que sur Bonaventure, la théologie olivienne ne produit pas une œuvre fermée sur elle-même mais un dispositif herméneutique ouvert. Sa particularité essentielle est de constituer un cadre d'interprétation d'une histoire en cours dont le déroulement apporte de nouvelles lumières à la compréhension du texte sacré. Son exposition ne peut donc être réitérée sans être à chaque fois actualisée. L'importance que ce dispositif conduit à accorder à la valeur rédemptrice des souffrances endurées pour la défense de la vie évangélique est d'abord le résultat d'un effet de structure. Par homologie avec la Passion, le renouveau de la vie du Christ devra à son tour subir toutes les humiliations avant d'être « spirituellement crucifiée » pour pouvoir triompher dans l'âge à venir. La nécessité de la persécution était annoncée par avance. Sa réalisation possède de ce fait une double valeur de mise à l'épreuve individuelle et de confirmation du schème prédictif. Si le processus paraît le plus souvent

[57] Philippus a Limborch, *Historia Inquisitionis cui subjungitur Liber Sententiarum Inquisitionis Tholosanae*, Amsterdam, 1692, p. 298-301. Je n'ai pu consulter la nouvelle édition des registres procurée par Annette Palès-Gobilliard, *Le Livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1323*, Paris, 2002.
[58] L. Burnham, « The Visionary authority of Na Prous Boneta », in *Pierre de Jean Olivi*, p. 319-339.

produire un renforcement des convictions, c'est qu'il contraint les dissidents à reformuler leurs positions à chaque étape, à la lumière d'une relecture de leur propre histoire[59], dans des termes dont la radicalité répond à la vigueur de la répression, jusqu'au choix ultime d'une rupture avec l'institution par fidélité au Christ.

L'histoire des Spirituels ne se résume évidemment pas à cette seule causalité. Pour en donner une image plus complète, il y aurait à intégrer bien d'autres éléments qui permettrait de rendre compte de l'alliance que les frères mineurs avaient su nouer avec la société languedocienne, et de la façon dont elle a été mise à mal, à partir de la dernière décennie du treizième siècle, par les profondes mutations sociales et politiques[60]. Il est toutefois important de mettre en évidence l'élément structurel qui fait l'unité d'inspiration de ces groupes. Sous cet angle, la *Postilla super Danielem* permet de mieux saisir la continuité qui mène d'Olivi à Prous Boneta. Ce long texte que l'on n'a fait que présenter sommairement ici, présente de nombreux autres motifs d'intéresser les historiens. L'un d'eux, qui n'est pas le moindre, tient à la diffusion que connaît la thématique « babylonienne » dans la critique de l'Église du XIVe siècle. L'image était certes disponible de longue date, et l'on pouvait trouver en ce sens différentes suggestions dans la tradition joachimite. Il n'est pourtant guère d'ouvrage qui désigne avant lui, avec une telle vigueur et une telle fréquence, la corruption de l'Église actuelle comme une nouvelle captivité babylonienne. Or ce que l'on sait déjà de la circulation de l'ouvrage de Barthélémy peut laisser penser qu'il a joué un rôle dans la généralisation de ce motif. Tedaldo della Casa, qui en a copié un exemplaire à Florence en 1358, complétant de la sorte sa belle collection de textes de Joachim et d'Olivi, était également proche des milieux humanistes dans lesquels Pétrarque, revenu en Italie peu avant, reprenait des images de même type dans ses diatribes contre l'Église avignonnaise. Rien ne permet aujourd'hui d'affirmer que le texte de Barthélémy ait pu peser, d'une façon plus ou moins directe, dans cette inspiration. Disons, plus simplement, qu'il a participé de la toile de fond sur laquelle s'est alors déployé ce thème qui est demeuré pour longtemps la source d'une critique de l'institution ecclésiale, bien au-delà du seul destin du joachimisme franciscain.

---

[59] Un excellent exemple de ce travail de réactualisation est fourni par la réécriture du récit d'Angelo Clareno que vient de dégager G. L. Potestà in « La duplice redazione della *Historia septem tribulationum* di Angelo Clareno », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 38 (2002), p. 1-38.

[60] J.–L. Biget, « Autour de Bernard Délicieux. Franciscanisme et société en Languedoc entre 1295 et 1330 », in *Mouvements Franciscains et société française, XIIIe-XXe siècles,* A. Vauchez dir., Paris, 1984, p. 75-93 ; S. Piron, « Marchands et confesseurs », in *L'Argent au Moyen-Age*, Paris, 1998, p. 289-308.

Addendum (2003)

Dans la description qu'il a fournie de la collection de textes oliviens contenue dans un manuscrit de Pesaro (« Opera "sancti" Petri Joannis Olivi ab admiratore transcripta. Il codice 1444 della Biblioteca Oliveriana di Pesaro », *Archivum Franciscum Historicum*, 91, 1998, p. 477-506) Stefano Recchia signale, au fol. 163r°, la présence d'une question sur l'usage du pouvoir des clefs par le mauvais prêtre, expressément attribuée à *Bartholomeus Siccardi, distinctio 18 sui 4*. Ce fragment doit donc être ajouté au mince catalogue des œuvres de Barthélémy, mais il faut corriger l'identification qu'en fait Recchia. Loin de correspondre à des gloses sur les *Décrétales*, cette question provient certainement d'un commentaire sur le quatrième livre des *Sentences*, dont la *distinctio* 18 traite précisément du pouvoir des clefs.

Corrigenda (2004)

Le manuscrit signalé note 24 (Olomouc, Chapitre, 291) ne contient pas, comme le suggère F. Stegmüller, un autre commentaire sur Daniel, mais une copie partielle du commentaire de Barthélémy Sicard.

Dans le passage cité note 35, le « prince des théologiens » n'est pas Jean Duns Scot, mais certainement Pierre Lombard. Ce rôle lui revient aussi bien en raison de l'importance de ses Livres des Sentences comme base de l'enseignement scolastique, qu'à cause de l'opposition de Joachim de Fiore à sa doctrine trinitaire, qui est élevée au rang de conflit entre deux démarches théologiques incompatibles (cf. Fiona Robb « A Late Thirteenth-Century Attack on the Fourth Lateran Council. the *Liber contra lombardum* and contemporary debates on the Trinity », *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 62 (1995), p. 110-144.