

Les mouvements de pauvreté chrétiens au Moyen Age central

[paru dans D. Bourg, Ph. Roch, dir., *Sobriété volontaire. En quête de nouveaux modes de vie*, Genève, Labor et fides (« Fondations écologiques », 2012, p. 49-73]

La pauvreté s'est imposée comme valeur centrale du christianisme dans le monde latin au cours des trois premiers siècles du deuxième millénaire. L'image d'un Christ pauvre, si familière aux yeux des Occidentaux, est le produit de ce moment fondateur de la culture européenne dont les traces demeurent encore prégantes dans la mémoire collective. Cette promotion de la pauvreté s'observe notamment à la faveur d'un type nouveau de mouvement religieux qui fait irruption, à différents moments, en marge du courant de réforme de l'Église romaine, entre le XI^e et le XIII^e siècle. La formule se répète, avec des variations notables. Elle présente cependant suffisamment d'unité pour que l'on puisse discerner certains traits communs. Ces initiatives sont habituellement lancées par un homme, souvent un [50] laïc, qui reprend à son compte, de son propre chef, le message évangélique, en faisant de la frugalité et de l'abandon de toute possession le prisme privilégié d'une imitation de la vie du Christ. La démarche et la personnalité du fondateur suscitant un courant d'adhésion, le groupe qui se forme autour de lui se structure en une communauté de pénitents ou d'ermites. Ces mouvements ont souvent bénéficié, dans un premier temps, de la bienveillance des autorités ecclésiastiques locales, avant d'affronter avec des fortunes très contrastées les épreuves de la reconnaissance par le Saint Siège et de l'institutionnalisation. À cet égard, le cas franciscain représente le succès le plus éclatant tandis que le mouvement vaudois constitue l'archétype du basculement vers l'hérésie d'un courant évangélique¹.

Pour reprendre et prolonger les termes de l'analyse de Marcel Gauchet, ces mouvements doivent se comprendre comme portés par la révolution religieuse qui affecte l'Occident autour

¹ Voir les présentations classiques de Herbert GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim, Olms, 1961 (1^{ère} éd., 1935) ou Marie-Dominique CHENU, « Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique (XII^e siècle) » et « Le réveil évangélique », dans ID., *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957, pp. 225-273. Pour François d'Assise, voir surtout Giovanni MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino, Einaudi, 1991 et en dernier lieu André VAUCHEZ, *François d'Assise : entre histoire et mémoire*, Paris, Fayard, 2009. Sur les Vaudois, Gabriel AUDISIO, *Les Vaudois, histoire d'une dissidence (XII^e-XVI^e siècles)*, Paris, Fayard, 1998.

de l'an mil². Sa dynamique majeure passe par un approfondissement du sens de l'Incarnation, qui conduit, paradoxalement, à accentuer la disjonction de l'ici-bas et de l'au-delà. La figure du Dieu-homme, réunissant en un seul corps le visible et l'invisible, s'est révélé être le moteur le plus efficace de leur dissociation. Dans les premiers siècles chrétiens, il avait été particulièrement difficile d'admettre que le Logos ait pu prendre une chair humaine et véritablement souffrir ; c'est d'ailleurs au motif de l'authenticité de sa souffrance que la plénitude de sa nature humaine avait [51] pu être acceptée³. La représentation du Christ souffrant sur la croix, rarissime dans le christianisme antique et oriental, apparaît en Occident à l'époque carolingienne, comme réponse à la question de la figuration de la double nature du Médiateur, dans le contexte de la crise iconoclaste qui divisait le monde byzantin⁴. L'accentuation de son humanité souffrante dans les pratiques et la pensée religieuses, qui se prolonge dans les siècles suivants avec l'apparition du crucifix, objet par excellence du monde occidental, est simultanément porteuse d'un double mouvement. Elle souligne d'une part l'altérité radicale du divin qui a dû assumer une forme pleinement humaine pour révéler, par sa défaite et sa mort ignominieuse sur la croix, que son royaume est d'une autre nature. Dans le même temps, elle manifeste la dignité propre conférée à ce monde qui a mérité d'être sauvé par le sacrifice de la Passion. Comme le souligne Anselme du Bec vers 1080, dans les premières lignes de son *Cur Deus homo* (« Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ? »), la question occupe autant les lettrés que les simples gens⁵.

C'est précisément à cette époque que la théologie sacramentelle établit le dogme de la présence réelle du corps du Fils lors de la célébration eucharistique, seule attestation visible du divin sur terre⁶. À la faveur de la construction ecclésiologique d'une institution décrite comme « corps mystique du Christ », la nouvelle Église romaine qui s'échafaude dans cette seconde moitié du XI^e siècle produit une mise en ordre hiérarchique de l'articulation entre ces deux sphères de réalité. En revanche, la focalisation sur la pauvreté du Christ et le projet d'une imitation de sa conduite reviennent à creuser encore davantage ce hiatus entre [52] les deux ordres. Les courants qui procèdent de cette inspiration ne sont pas conduits, par nature, à contester l'autorité d'une Église à l'égard de laquelle ils professent généralement le plus

² Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 97-115 ; ID., *La condition historique*, Paris, Stock, 2003, pp. 131-140.

³ Emanuele COCCIA, « Il canone delle passioni. La passione di Cristo dall'antichità al medioevo », dans Damien BOQUET et Piroška NAGY (dir.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris Beauchesne, 2009, p. 123-161.

⁴ Marie-Christine SEPIÈRE, *L'image d'un Dieu souffrant (IX^e-X^e siècle). Aux origines du crucifix*, Paris, Le Cerf, 1994.

⁵ ANSELME DE CANTORBÉRY, *Pourquoi un Dieu-homme* (Œuvres, t. 2), Paris, Le Cerf, 1988, p. 302.

⁶ Henri DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris, Le Cerf, 2010 (1^{ère} éd., 1941).

grand respect et vis-à-vis de laquelle ils revendiquent une position d'infériorité ; il n'en reste pas moins que leur seule existence équivaut à une contestation en acte de la disposition hiérarchique de l'institution ecclésiale, puisqu'ils incarnent, dans leur infériorité, l'inversion des valeurs dont le Christ est porteur. De ce fait, leur devenir est généralement voué à l'alternative entre une absorption au sein de la hiérarchie ecclésiastique qui tend à gommer leurs traits les plus originaux et une pure et simple condamnation. Il est pourtant difficile aux autorités de censurer d'emblée ces courts-circuits de la médiation cléricale, justifiés par un appel immédiat de l'Évangile, puisque la réforme grégorienne est elle-même largement menée en invoquant le modèle de l'Église primitive⁷.

Depuis la Règle de saint Benoît, le monachisme occidental est caractérisé par une organisation communautaire, associant vie active et vie contemplative, par opposition aux formes ascétiques ou érémitiques orientales. Les courants dont il est ici question franchissent un pas de plus. Souvent portés initialement par des laïcs, ils expriment le choix d'une vie parfaitement chrétienne qui ne se satisfait pas de la césure du cloître. Le rejet des richesses qu'ils professent ne se confond pas avec un refus du séjour terrestre. On y trouve au contraire, le plus souvent, une insistance sur le travail manuel. Ils sont en outre guidés par une impulsion qui les conduit à mener une intense activité dans le monde. Bien qu'il professent un amour de la solitude, les « nouveaux ermites » qui se multiplient dans la seconde moitié du XI^e siècle forment des petites communautés, attirent à eux des disciples et vont souvent au devant des foules, dans une mission évangélisatrice⁸. Les pénitents des siècles suivants, de [53] même que les ordres Mendians, s'installent résolument dans les villes. Le désir d'imitation du Christ implique de reproduire l'ensemble des traits qui ont caractérisé son passage sur terre. La nature humaine ne pouvait pas être assumée dans toute son universalité en occupant une situation sociale déterminée, mais uniquement en faisant sienne la condition la plus humble et la plus basse, jusqu'à la totale dépossession de soi ; le témoignage de la divinité imposait de mener auprès des communautés humaines une prédication, par la parole et l'exemple, sans manifester d'attachement à la moindre parcelle de matière, mais en embrassant pourtant de l'ensemble de la création. Suivant une telle compréhension du modèle christique, l'inspiration de la pauvreté évangélique invite en somme à dénoncer la vanité du monde, tout en l'épousant en profondeur. La louange de toutes les créatures que chante

⁷ Giovanni MICCOLI, *Chiesa Gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Roma, Herder, 1999 (1^{ère} éd. 1966), ch. VII, « Ecclesiae primitivae forma ».

⁸ *L'eremitismo in occidente nei secoli XI e XIII*, Milano, Vita e pensiero, 1965 ; Henrietta LEYSER, *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe, 1000-1500*, New York, Saint Martin's Press, 1984 ; Patrick HENRIET, *La Parole et la Prière au Moyen Âge. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, Bruxelles, De Boeck, 2000.

François d'Assise offre l'exemple le plus éloquent d'une assomption réussie de cette double contrainte⁹.

Quelques éléments de comparaison permettent de vérifier cette promotion de la pauvreté volontaire comme valeur religieuse nouvelle au début du deuxième millénaire. Dans une thèse récemment soutenue, Emmanuel Bain a montré que les principaux versets des Évangiles mentionnant ce thème n'ont guère retenu l'attention des exégètes patristiques ou carolingiens, alors qu'ils prennent une importance considérable à partir du XII^e siècle¹⁰. Le conseil donné par le Christ au jeune homme riche, rapporté en Matthieu 19,21, « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel ; viens, et suis-moi », a certes résonné de tout temps. [54] Il a notamment joué un rôle décisif dans la conversion d'Antoine à une vie ascétique¹¹. Cet épisode, à son tour, a suscité de multiples vocations ; Augustin l'évoque dans le récit du moment précis de sa propre conversion¹². Dans tous ces cas, l'interpellation évangélique était comprise comme un appel à rompre avec des habitudes et des liens sociaux, pour rejoindre une communauté de valeurs et de vie chrétienne ; il s'agissait de franchir un seuil pour passer d'un état à un autre. Au XII^e siècle, le même verset, souvent associé à d'autres passages évangéliques qui soulignent le dénuement et la vie itinérante du Christ et de ses disciples, prend une épaisseur nouvelle. On comprend par ces mots que le Messie invite à s'engager dans un cheminement, en demeurant, pour ainsi dire, en permanence sur un seuil instable.

C'est ce qu'exprime une locution typiquement franciscaine, absente du vocabulaire patristique ou carolingien, qui transforme le *sequere me* (« suis-moi », repris en Jean 21,22), en un substantif désignant un état, ou plutôt un projet, celui de la *sequela Christi*. La consolidation de ce syntagme provient de l'association d'une série de versets contenant le même verbe, qui formulent avec quelques nuances l'appel évangélique – que ce soit Luc 14,27, « celui qui ne porte pas sa croix et ne vient pas à ma suite ne peut être mon disciple », ou Matthieu 16,24, « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il renonce à lui-même, prenne sa croix et me suive ». Ces versets, accompagnés de quelques autres, formaient le cœur du « projet de vie » (*propositum vitae*) que François d'Assise présenta à Innocent III en 1209, et

⁹ FRANÇOIS D'ASSISE, « Cantique de frère soleil », dans ID., *Écrits, vies, témoignages*, Jacques DALARUN (dir.), Paris, Le Cerf, 2010.

¹⁰ Emmanuel BAIN, *Église, richesse et pauvreté dans l'Occident médiéval. L'exégèse des Évangiles aux XII^e-XIII^e siècles*, thèse de doctorat, Université de Nice, 2010.

¹¹ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, éd. G. J. M. BARTELINK, Paris, Le Cerf, 1994, p. 132-133.

¹² Béatrice BAKHOUCHE, « La conversion de saint Augustin : modèle paradigmatique ou exemple atypique ? », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* 6, 2009 [En ligne] URL : <http://cerri.revues.org/520> mis en ligne le 17 septembre 2009.

dont les traces demeurent dans la plus ancienne version conservée de la *Règle*, rédigée en 1221¹³. Depuis la fin du [55] XI^e siècle, ils constituaient le point d'appui privilégié des initiatives que nous avons à considérer.

L'expérience franciscaine présente ce privilège d'avoir été le mouvement évangélique le plus prolifique, dont les membres se sont rapidement comptés par milliers, puis dizaines de milliers, dès avant la fin du XIII^e siècle, et d'avoir également produit certaines des expressions conceptuelles les plus fortes de cet engagement dans une pauvreté volontaire. Pour être pleinement comprise, elle ne doit pas être étudiée isolément, mais être au contraire saisie en continuité avec une série d'autres expériences religieuses plus ou moins proches. En suivant une démarche régressive, il vaut ainsi la peine d'observer le moment d'émergence des formules qui seront communément employées par les frères mineurs pour qualifier leur vocation¹⁴.

Plusieurs actes marquants scandent la conversion de François à une vie de pauvreté ; le point de non-retour est atteint avec sa dénudation devant le tribunal de l'évêque d'Assise, afin d'exprimer un renoncement total à l'héritage paternel (ou surtout maternel, s'il faut en croire Richard Trexler), l'évêque le recouvrant de son manteau avant de lui faire remettre une chemise de paysan¹⁵. Le scandale de cette nudité publique (nudité totale, selon certaines sources), manifeste un abandon sans retour des habitudes séculières autant qu'elle annonce le complet dénuement et les habits difformes qui seront le signe distinctif de la première fraternité réunie autour de François. Le désir de nudité est un trait frappant dans le comportement de ce dernier, qui donne compulsivement ses habits aux pauvres qu'il rencontre, restant parfois intégralement nu pendant quelque [56] temps¹⁶. À l'approche de la mort, le même souci revient encore. Après être descendu de son lit pour se coucher nu sur le sol en terre battue, il s'adresse ainsi à ses compagnons : « Aussitôt que mon âme sera sortie de mon corps, dévêtissez-moi entièrement comme je me suis dévêtu devant vous et posez-moi sur la terre nue et laissez-moi demeurer ainsi le temps que met un homme à marcher pendant un mille »¹⁷.

¹³ FRANÇOIS D'ASSISE, *Règle et vie des frères* (1 Reg), dans *Écrits, vies, témoignages*, t. 1, p. 190. Voir aussi, FRÈRE JEAN, *Du commencement de l'ordre*, *Ibid.*, t. 1, p. 995.

¹⁴ Je m'appuie ici principalement sur une enquête menée dans la base de données *Library of latin texts* (Brepols), version 6, dernière mise à jour 13 déc. 2011, dont il serait nécessaire de présenter les résultats de façon bien plus prolixe et détaillée.

¹⁵ Richard C. TREXLER, *Naked Before the Father. The Renunciation of Francis of Assisi*, New York, Peter Lang, 1989 ; Damien Boquet, « Écrire et représenter la dénudation de François d'Assise au XIII^e siècle », *Rives nord-méditerranéennes* 30, 2008 [En ligne] <http://rives.revues.org/2333>, mis en ligne le 15 juin 2009.

¹⁶ FRÈRE LÉON, *Compilation d'Assise*, 90, dans *Écrits, vies, témoignages*, t. 1, p. 1334.

¹⁷ FRÈRE LÉON, *Compléments du manuscrit Little*, dans *Écrits, vies, témoignages*, t. 1, p. 1420.

Cette pulsion de dépouillement radical fait ici expressément écho à la nudité du crucifié. Un tel arrière-plan invite à comprendre la scène du palais d'Assise comme mise en scène littérale d'une expression célèbre qui parlait de « suivre nu le Christ nu ». Antoine de Padoue est, très tôt, le premier franciscain qui en ait fait un usage important dans ses sermons¹⁸, avant que les théologiens de l'ordre ne l'emploient à loisir. La source découle d'une image employée deux fois par saint Jérôme dans ses lettres, sous des formes légèrement différentes (« suivre nu le Christ nu » ou « suivre nu la croix nue »). Reprise de façon limitée dans la tradition monastique, l'expression s'impose bien plus largement au tout début du XII^e siècle¹⁹. L'innovation franciscaine, dans ce cas comme dans d'autres, a tenu à un passage à l'acte. François a tout simplement pris au pied de la lettre un mot d'ordre allégorique largement partagé. Le retentissement exceptionnel des actes du pauvre d'Assise a tenu pour une bonne part à cette capacité à franchir la barrière des [57] métaphores pour faire entrer des énoncés religieux dans la littéralité.

Un autre marqueur lexical de l'expérience des frères mineurs est fourni par le syntagme de « perfection évangélique ». L'expression possède, pour Bonaventure et ses disciples, la valeur d'un concept englobant du mode de vie franciscain, caractérisé par l'abandon de toute possession. Dans ce cadre, il peut y avoir des variations entre les auteurs pour savoir si c'est l'humilité ou la pauvreté elle-même qui est la source de toutes les vertus²⁰. L'expression semble apparaître pour la première fois, au V^e siècle dans les *Collationes* de Cassien, pour désigner un aristocratie de la vie monastique qui favorise l'accomplissement de toutes les vertus chrétiennes à leur niveau le plus élevé, sans être particulièrement associé à la pauvreté. Il en va de même pour les différents emplois patristiques. En revanche, cette association est nettement marquée dans le *De dignitate clericorum* du chanoine prémontré Philippe de Harveng, dans les années 1160-1170, qui va jusqu'à établir une équivalence directe entre les deux termes, en conseillant par exemple aux clercs « d'être d'autant plus pauvres que vous serez riches en mérite de perfection »²¹. Le même auteur est également le premier qui fasse un

¹⁸ ANTOINE DE PADOUE, *Sermones dominicales et mariani*, ed. B. COSTA, L. FRASSON, I. LUISETTO, P. MARANGON, Padova, Messagero, 1979, t. 1, p. 79, 510 ; *Sermones festivi*, p. 31.

¹⁹ Réginald GRÉGOIRE, « L'adage ascétique *Nudum Christum nudus sequi* », dans *Studi storici in onore di O. Bertolini*, Pisa, Pacini, 1975, t. 1, p. 395-409 ; Giles CONSTABLE, « *Nudus nudum Christum sequi* and parallel formulas in the XIIth Century. A Supplementary Dossier » dans F. FORRESTER CHURCH et T. GEORGE, *Continuity and Discontinuity in Church History. Essays Presented to George Huntston Williams*, Leiden, Brill, 1979, p. 84-91.

²⁰ Comparer BONAVENTURA, *Quaestiones de perfectione evangelica*, dans ID., *Opera omnia*, Quaracchi, 1891, t. 5, et PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quaestio de altissima paupertate (Quaestio de perfectione evangelica, 8)*, in Johannes Schlageter, *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Johannis Olivi OFM. Die Frage nach der höchsten Armut*, Werl, 1989.

²¹ PHILIPPE DE HARVENG, *De dignitate clericorum*, *Patrologia latina*, t. 203, col. 722.

usage systématique du syntagme « pauvreté volontaire » (*voluntaria paupertas*), expression que les Pères de l'Église n'ignoraient certes pas, mais qui ne se présentait guère avec la même fréquence.

Le corpus qui offre les résultats les plus significatifs est fourni par les écrits produits au sein de l'ordre de Grandmont. Les enseignements du fondateur, Étienne de Muret, mort en 1125, [58] n'ont été mis en forme que plusieurs années après sa disparition par des proches de son principal disciple, Hugues de Lacerta ; ils ont été complétés par une *Règle* et une *Vie* du fondateur, rédigés par le prieur Étienne de Liciac (entre 1139 et 1163)²². Cet ensemble textuel est le premier dans lequel se retrouvent toutes les expressions que l'on vient d'évoquer, et bien d'autres encore, qui témoignent d'une valeur cardinale accordée à la pauvreté évangélique dans un projet religieux. Le parcours d'Étienne est caractéristique des « nouveaux ermites » de sa génération, dont l'activité fébrile de Romuald de Ravenne autour de l'an mil a fourni le prototype. Dans sa jeunesse, il avait accompagné son père, noble auvergnat, dans un pèlerinage en Italie ; il y demeura un temps, dans l'entourage de l'archevêque de Bénévent, réformateur engagé, durant les premières années du pontificat de Grégoire VII (1073-1085)²³. Étienne donne l'impression d'un homme pris entre deux mondes, qui les écarte tous deux en optant pour une ligne de fuite. Renonçant à la carrière ecclésiastique qui s'offrait à lui à Rome, il rentre en Auvergne mais ne parvient pourtant pas à s'y fixer et s'engage dans une vie itinérante, cherchant la meilleure façon de servir Dieu et faire pénitence²⁴. Peut-être sous l'effet de sa rencontre²⁴ d'ermite de Calabre, que mentionne la *Vita* et qui n'ont pas été mieux identifiés à ce jour, il s'installe dans la solitude des Monts d'Ambazac, au nord de Limoges, menant dans la forêt la vie la plus austère, durant cinquante années, créant autour de lui un cercle de disciples et recevant la visite de prélats, attirés par sa réputation. [59]

Les premiers mots de son enseignement ont valeur de programme : « Il n'y a pas d'autre règle que l'Évangile du Christ »²⁵. Toutes les règles monastiques dérivent de cette « règle

²² *Liber sententiarum vel de doctrina, Regula Stephani Muretensis, Vita venerabilis viri Stephani Muretensis* dans J. Becquet éd., *Scriptores ordinis Grandimontensis*, Brepols, Turnhout, 1968. Sur ces textes, voir les travaux de Jean Becquet réunis dans le volume *Études Grandmontaines*, Ussel, Musée du Pays d'Ussel, 1998 et Emmanuel BAIN, *Église, richesse et pauvreté* p. 148-156.

²³ Jean BECQUET, « Saint Etienne de Muret et l'archevêque de Bénévent Milon », *Études Grandmontaines*, p. 21-27

²⁴ *Vita Stephani*, p. 111 : « perambulans que et perlustrans plurimarum prouinciarum partes, ea loca quae ad seruiendum Deo et agendam paenitentiam magis sunt idonea diligentissime considerabat. »

²⁵ *Liber sententiarum*, p. 5 : « Non est alia regula nisi euangelium Christi ! [...] non sit nisi una tantum regula, scilicet unitatis. »

d'unité » – expression forte qui évoque l'unité de la foi et de tous les préceptes qui en découlent et qui, un sens plus restreint, désigne également la possession commune des biens et l'unanimité des cœurs qui doit régner au sein de la « religion » de Grandmont²⁶. C'est pourquoi « tous les chrétiens qui vivent dans l'unité peuvent être appelés moines, mais plus particulièrement ceux qui se sont éloignés des affaires du monde »²⁷. Le *Sermon sur la Montagne* (Mt, 5 – 7), document privilégié dans lequel le Christ a transmis son enseignement à ses disciples, est identifié à la première institution de la vie monacale, ce terme étant pris ici dans un sens très large²⁸. L'un des traits originaux de la lecture qu'Étienne de Muret fait des béatitudes est d'avoir pris la formule « Bienheureux les pauvres d'esprit » au sens d'une pauvreté matérielle qui donnerait un accès privilégié au salut. Cette interprétation littérale trouve par exemple sa traduction dans une formule efficace : « Que la pauvreté soit votre trésor et vos richesses. »²⁹ L'Évangile n'a pas ici la valeur d'une référence générale qui aurait besoin d'être spécifiée par une mise en forme plus précise ; il constitue bien, de façon immédiate, [60] l'unique norme de vie religieuse de cette fondation. Ainsi, quand Étienne recevait de nouveaux disciples, le pasteur s'adressait à eux avec les propres paroles du Christ : « que celui qui veut venir à ma suite prenne sa croix et me suive » (Mt 16,24). La fluidité des institutions ecclésiastiques au début du XII^e siècle a épargné aux Grandmontains d'avoir eu à formaliser une règle du vivant de son fondateur. La question s'est en revanche posée chez les frères mineurs, suscitant une querelle d'interprétation qui est à la racine des conflits interminables qui ont divisé l'ordre au fil de son histoire.

Comme il le rappelle dans son *Testament*, François d'Assise a répondu à la même interpellation qu'Étienne de Muret : « Et après que le Seigneur m'eut donné des frères, personne ne me montrait ce que je devais faire, mais le Très-Haut lui-même me révéla que je devais vivre selon la forme du saint Évangile. »³⁰ Cent trente ans après la fondation de Grandmont, le degré d'institutionnalisation de l'Église romaine était incomparablement plus élevé et François d'Assise eut à lutter pour tenter de maintenir son projet initial. Frère Léon,

²⁶ *Liber sententiarum*, p. 61 : « conseruat inter nos unitatem omnium rerum cum Dei adiutorio, nulli permittens habere proprium, nisi tantum amandi ac ceteris seruiendi ? » ; *Regula*, p. 67-68 : « Sint ergo uobis *omnia communia*, sit mutua caritas, et unus inuicem dilectionis affectus; nec quisquam uestrum existimet sibi aliquid esse proprium, nisi ut inuicem diligatis, inuicem oboediatis. »

²⁷ *Liber sententiarum*, p. 5 : « Omnes etiam christiani possunt dici monachi qui in unitate consistunt, specialiter tamen illi dicuntur qui iuxta apostolum a negotiis saecularibus amplius elongantur nec cogitant nisi de Deo tantummodo. »

²⁸ *Liber sententiarum*, *Ibid.* : « Primo siquidem sermone quem suis fecit Iesus discipulis, sicuti in euangelio reperitur, locutus est de institutione monachorum, cum diceret: *Beati pauperes spiritu*, et sic denique suam incoepit regulam. »

²⁹ *Regula*, p. 77 : « Paupertas sit uobis thesaurus et diuitiae. »

³⁰ FRANÇOIS D'ASSISE, *Testament*, dans *Écrits, vies, témoignages*, t. 1, p. 310.

son secrétaire et confesseur durant les dernières années de sa vie, rapporte un épisode survenu lors du chapitre dit « des nattes » de 1221. Prenant par la main le cardinal protecteur Hugolin qui était venu assister aux débats, François le conduisit devant l'assemblée pour lui faire entendre ce discours : « Mes frères, mes frères, Dieu m'a appelé par la voie de la simplicité et m'a montré la voie de la simplicité. Je ne veux pas que vous me parliez de quelque règle que ce soit, ni celle de saint Augustin, ni de saint Bernard, ni de saint Benoît. Et le Seigneur m'a dit qu'il voulait que je sois, moi, un nouveau fou (*unus novellus pazzus*) dans le monde. Et Dieu n'a pas voulu nous conduire par une autre voie que par cette science. »³¹ Toutefois, la rédaction de la *Règle* issue de cette réunion ne fut pas acceptée par la papauté. Ultime compromis [61] entre l'inspiration évangélique et le canon strict désormais imposé aux institutions religieuses, le document définitif, adopté deux ans plus tard définit la « Règle et vie de frères mineurs » comme le fait d'« observer le saint Évangile de notre Seigneur, en vivant dans l'obéissance, sans rien en propre et dans la chasteté ».

Le principal nœud du conflit d'interprétation qui a divisé l'ordre concerne le sens de cette référence. Pour les plus radicaux, qui lisent le projet de François à la lumière de son Testament, la *Règle* épouse l'ensemble des conseils de perfection du *Sermon sur la Montagne* ; elle possède une légitimité intrinsèque à laquelle aucune autorité ecclésiastique ne peut s'opposer. En revanche, une lecture plus normalisée n'y voit qu'une règle monastique parmi d'autres, qui ne se différencie que sur le seul plan du statut juridique des biens communs, dont les frères mineurs n'ont pas la propriété, mais sur lesquels ils exercent un simple usage de fait³². Le verdict qui a tranché ce débat de la façon la plus nette a été prononcé lors de la sentence rendue en mai 1318 par un inquisiteur franciscain de Provence, envoyant au bûcher à Marseille quatre de ses confrères appartenant au bord opposé. La *Règle*, énonça-t-il dans son sermon général, n'est pas identique à l'Évangile ; elle n'est qu'une forme de vie louable, dont la seule légitimité découle de son approbation par des souverains pontifes³³.

Si la proximité d'inspiration entre les projets est nette, et bien connue, il ne faut cependant pas minimiser l'écart entre les formes d'organisation qui en ont découlé³⁴. Après s'être

³¹ FRÈRE LÉON, *Compilation d'Assise*, 18, dans *Écrits, vies, témoignages*, t. 1, pp. 1238-1239.

³² Sur ces débats, voir notamment David BURR, *Olivi and Franciscan Poverty. The origins of the usus pauper controversy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989 ; Paolo GROSSI, « *Usus facti*. La nozione della proprietà nella inaugurazione dell'età nuova », *Quaderni fiorentini*, 1, 1972, pp. 287-355.

³³ Sylvain PIRON, « Michael Monachus. Inquisitoris sententia contra combustos in Massilia », *Oliviana*, 2, 2006, [En ligne] mis en ligne le 27 juin 2006, URL : <http://oliviana.revues.org/index33.html>

³⁴ Gert MELVILLE, « *In solitudine et paupertate*. Stephans von Muret Evangelium vor Franz von Assisi », dans G. MELVILLE, Annette KEHNEL (dir.), *In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden*, Münster, LIT, 2001, pp. 7-30.

longtemps contenté de règles de vie transmises oralement, la [62] rédaction d'un document normatif pour Grandmont s'est imposée quand il a fallu transmettre les instructions pratiques que réclamait la fondation de nouveaux ermitages. Comme l'énonce la *Règle*, ceux-ci devront être établis dans des forêts incultes, sur des terrains dont il faudra s'assurer d'obtenir l'intégralité des droits, afin de rester en paix avec les propriétaires des lieux³⁵. Les ermites mettront eux-mêmes en valeur des parcelles d'une taille qui suffira juste à leur installation et sur lesquelles ils bâtiront leur demeure de leurs propres mains, sans chercher à acquérir d'autres terres³⁶. L'exigence de pauvreté impose en premier lieu de renoncer à des ressources qui ne soient pas issues d'un travail manuel. Cela vaut également pour la possession d'églises et des revenus afférents. La possession d'animaux est prohibée, afin de se préserver de la tentation d'accroître les troupeaux et les terres nécessaires à leur pâture. Enfin, la quête n'est autorisée que dans des circonstances exceptionnelles. L'ensemble de ce dispositif est très éloigné de ce que sera l'organisation concrète de l'économie franciscaine, fondée sur la mendicité quotidienne dans un contexte urbain et l'absence de toute possession de terre. On doit avant tout le comprendre comme une critique en acte du monachisme bénédictin, qui pratiquait sans restriction l'accumulation foncière. D'autres courants du XII^e siècle, à commencer par le projet cistercien, répondront à la même préoccupation. D'un point de vue comparatif, une originalité très nette de l'ordre de Grandmont a été de pratiquer une unité entre les statuts de ses membres, sans réserver le travail manuel aux laïcs et la prière aux clercs. De ce point de vue également, la continuité avec l'expérience franciscaine primitive est notable.

L'intérêt particulier que présente la fondation d'Étienne de Muret pour l'historien tient à la richesse des témoignages documentaires qu'elle a laissés. Cependant, de nombreux indices convergents font apparaître, en cette fin du XI^e siècle, un même [63] appel de la pauvreté évangélique dans des régions et des circonstances voisines. Vital de Savigny († 1122), chanoine devenu à son tour ermite prédicateur et fondateur d'abbaye, est décrit dans son épître mortuaire comme « amant de la pauvreté » (*paupertatis amator*). Le plus renommé de ces prédicateurs itinérants de l'Ouest de la France est bien entendu Robert d'Arbrissel, fondateur de l'abbaye double de Fontevraud³⁷. D'autres, moins célèbres, tels Bernard de Tiron ou Girard de Saint-Aubin, ont récemment été étudiés par Jean-Hervé Foulon qui souligne également la nouveauté de leur attrait pour la pauvreté évangélique, et met en relief

³⁵ *Regula*, § De nemoribus petendis.

³⁶ *Regula*, § De terris non habendis.

³⁷ Jacques DALARUN (dir.), *Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud: légendes, écrits et témoignages*, Turnhout, Brepols, 2007.

son association avec le motif de la croix³⁸. De façon assez remarquable, plusieurs de ces conversions à la pauvreté évangélique coïncident avec la prédication de la première croisade menée par Urbain II en France dans les années 1095-1096. Les deux phénomènes, qui peuvent sembler très éloignés, sont en réalité profondément solidaires, puisqu'ils sont l'un et l'autre issus de la même expérience d'une proximité avec le passage terrestre du Christ et de sa Passion. Les conséquences qui en sont tirées partent certes dans des directions diamétralement opposées, puisqu'elles vont de l'oubli de soi dans l'imitation de sa vie au combat armé pour reprendre possession de son tombeau. Cependant, elles ne sont pas contradictoires. Hugues de Lacerta, disciple préféré d'Étienne de Muret, avait lui-même participé à la première croisade et revenait de Jérusalem lorsqu'il rejoignit Grandmont. Le désir que François avait des Lieux Saints et sa soif de martyr l'ont conduit à partir lui-même pour l'Égypte³⁹. Croisade et pauvreté volontaire [64] pourraient bien être deux des ressorts les plus puissants de la spiritualité occidentale dans la période qui nous intéresse, entre la fin du XI^e siècle et les alentours de 1300. Dans les deux cas, la puissance mobilisatrice du thème a pu continuer à jouer encore pendant des siècles, mais la période de leur plus grande efficacité sociale semble bien circonscrite à ces bornes.

S'il est commode de mettre en regard les fondations grandmontaine et franciscaine, du fait de la proximité évidente du vocabulaire qu'ils emploient, ces deux témoins ne sont que des repères dans un courant bien plus large, dont la caractéristique majeure fut de permettre à des laïcs de vivre selon l'Évangile sans quitter le siècle, en mettant plus ou moins fortement l'accent sur la pauvreté collective et la communauté des biens. Jacques de Vitry, biographe de la béguine Marie d'Oignies et apologiste des premiers frères mineurs, prédicateur célèbre avant d'être nommé évêque en Terre Sainte puis cardinal, est un autre avocat notable de cette « règle évangélique » qui permet de faire une place légitime au sein de l'Église à des mouvements partiellement ou totalement laïcs, et largement ouverts aux femmes, tels que les fondations pénitentes du XIII^e siècle dont la formule la plus florissante fut celles des béguines⁴⁰.

³⁸ Jean-Hervé FOULON, « Solitude et pauvreté volontaire chez les ermites du Val de Loire », dans D. BARTHÉLEMY, J.-M. MARTIN (ed.), *Liber Largitorius. Études d'histoire médiévale offertes à Pierre Toubert par ses élèves*, Genève, Droz, 2003, pp. 392-416. Sur ces ermites, voir toujours la vue d'ensemble de Jean BECQUET, « L'érémisme clérical et laïc dans l'ouest de la France », in *L'eremitismo in occidente nei secoli XI e XIII*, Milano, Vita e pensiero, 1965, p. 182-204.

³⁹ John TOLAN, *Le Saint chez le Sultan. La rencontre de François d'Assise et de l'Islam, huit siècles d'interprétation*, Paris, Seuil, 2007.

⁴⁰ Michel LAUWERS, « *Sub evangelica regula*. Jacques de Vitry, témoin de l'« évangélisme » de son temps, *Évangile et évangélisme (XII^e-XIII^e siècle)*, Toulouse, Privat (Cahiers de Fanjeaux, 34), 1999, pp. 170-197. Pour

Les expériences que l'on vient d'évoquer rapidement ont connu des destins variés, en prenant des formes d'organisation très différentes. On peut cependant tirer de leur mise en série quelques enseignements qui permettent de répondre aux interrogations posées par la rencontre de Lausanne. Le principal d'entre eux est que le maintien d'une exigence élevée de pauvreté volontaire dans la durée repose sur un engagement personnel intense. Cette exigence ne se transmet donc efficacement que par l'exemple et la proximité de vie, et non par des règles [65] abstraites et générales. Le respect d'une norme de comportement conforme aux aspirations initiales ne perdure habituellement que le temps de la vie du fondateur et de ses premiers disciples. Comme on l'a vu, la transmission orale des règles et l'absence de mise par écrit d'un document normatif peut contribuer à retarder le fléchissement de la rigueur originelle. La rapidité de cette dégradation est le plus souvent corrélée à l'ouverture du mouvement au plus grand nombre et aux faveurs obtenues de la part des puissants.

L'ordre des Chartreux offre le contre-exemple, aussi rare que remarquable, d'une institution religieuse qui n'a jamais eu besoin d'en passer par une réforme de l'observance primitive, comme la plupart des ordres l'ont connu à partir du XV^e siècle. Contemporaine de Grandmont, la Grande Chartreuse a été fondée par Bruno de Cologne en 1084, après un parcours itinérant qui l'a ensuite mené en Calabre. Les premiers documents relatifs à l'organisation interne n'ont été mis par écrit qu'une quarantaine d'années plus tard, quand Guigues I^{er}, quatrième prieur, rédigea des *Coutumes de Chartreuse* à destination des premières filiales de la maison mère. Le nombre maximal de membres de cette communauté d'ermites avait été fixé dès l'origine et limité à treize clercs et seize frères laïcs qui pourraient vivre des ressources locales sans avoir à pratiquer la quête⁴¹. De même, afin de préserver la solitude des Chartreux des limites étaient posées à l'hospitalité monastique, traditionnelle dans la famille bénédictine⁴². Par contraste, l'ultime fondation calabraise de Bruno, Santa Maria delle Torre, a été rapidement victime des dotations foncières que lui accordèrent ses puissants soutiens locaux⁴³. Pour l'ordre de Grandmont, les mêmes causes ont été à l'origine d'une « crise de prospérité » dans les années 1180, dont les Cisterciens ou les Prémontrés avaient connu [66] l'équivalent quelques décennies plus tôt. Chaque fondation disposait alors d'un agent dans la ville voisine, chargé de recueillir des dons de vivres et vêtements. La

une vue d'ensemble du mouvement béguinal, voir Walter SIMONS, *Cities of Ladies: Beguines and Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001.

⁴¹ GUIGUES I^{er}, *Coutumes de Chartreuse*, Paris, Le Cerf, 1984, p. 284-286.

⁴² *Ibid.*, p. 204.

⁴³ Cécile CABY, « De l'ermitage à l'ordre érémitique ? Camaldules et chartreux, XI^e-XII^e siècle », dans A. GIRARD, D. LE BLÉVEC ET N. NABERT (dir.), *Saint Bruno et sa postérité spirituelle*, Salzbourg, 2003, p. 83-96.

fréquentation des princes comblait les ermites de faveurs nocives à leur vocation⁴⁴. La crise révèle surtout une inadaptation de la formule initiale aux transformations de l'Église intervenues entre temps. La fondation était initialement laïque ; ni Étienne de Muret, ni Hugues de Lacerta n'avaient reçu les ordres majeurs. Un siècle plus tard, il paraissait incongru que des clercs fussent encore placés sous la domination de laïcs.

La transmission de l'expérience personnelle est tout aussi cruciale dans le cas franciscain. Le contexte (le concile de Latran IV, en 1215, venait d'interdire la création de nouveaux ordres religieux), l'afflux pléthorique de recrues et la multiplication des couvents à travers l'Europe imposaient de procéder à une normalisation rapide du mouvement, dont la rédaction d'une *Règle* fut l'un des actes majeurs. La cléricisation de l'ordre, engagée rapidement, fut acquise dès 1239, lorsque les frères théologiens, formés à l'université de Paris, démissionnèrent de ses fonctions de ministre général le très contesté Élie de Cortone, qui avait contre lui son gouvernement autocratique et surtout sa fidélité au laïcat des débuts. Pour les partisans d'une observance stricte de la pauvreté, tels qu'Ange Clareno, le point de départ du déclin de l'ordre peut être fixé très tôt, au moment où François cessa de recevoir lui-même personnellement les postulants de sa fraternité, laissant les ministres provinciaux accomplir cette tâche en son nom⁴⁵. Au cours des décennies suivantes, les compagnons historiques de François tinrent le rôle de témoins dont la mémoire fut sollicitée en différentes circonstances⁴⁶. Frère Léon lui-même survécut plus quarante ans à [67] son maître, continuant à porter l'habit court et rapiécé des débuts, jusqu'à son décès en 1271. Conrad d'Offida qui le fréquenta dans les dernières années de sa vie et recueillit ses derniers souvenirs et ses prophéties, fut à son tour le plus important relais du modèle de l'observance primitive en Italie centrale, jusqu'aux premières années du XIV^e siècle. Dans le Midi de la France, la vitalité de cet idéal tient sans doute à la présence de telles personnalités charismatiques qui n'ont pas toujours laissé de traces visibles ; elle fut assurément redoublée et renforcée par l'accueil d'une théologie de l'histoire inspirée par Joachim de Fiore, qui faisait du maintien de la pauvreté vécue la pierre de touche des futurs combats apocalyptiques. En d'autres termes, c'est la mobilisation politique autour du thème de la pauvreté qui lui donna une résonance particulièrement forte dans ces milieux, à partir des années 1240, avec Hugues de Digne. Pierre de Jean Olivi, formé au couvent de

⁴⁴ Jean BECQUET, « La première crise de l'ordre de Grandmont », dans ID., *Études Grandmontaines*.

⁴⁵ ANGE CLARENO, « Histoire des sept tribulations de l'Ordre des Mineurs », dans *Écrits, vies, témoignages*, t. 2, p. 2605.

⁴⁶ Pour s'orienter dans la prolifération des récits franciscains, voir les travaux de Jacques DALARUN, *La Malaventure de François d'Assise. Pour un usage historique des légendes franciscaines*, Paris, Éditions franciscaines, 2002 ; ID., *Vers une résolution de la question franciscaine. La Légende ombrienne de Thomas de Celano*, Paris, Fayard, 2006 et ID., « Plaidoyer pour l'histoire des textes. A propos de quelques sources franciscaines », *Journal des Savants*, juillet-décembre 2007, p. 319-358.

Béziers autour de 1260 par des témoins de la première génération, est le grand intellectuel de ce courant et celui qui a offert la conceptualisation la plus forte de l'expérience franciscaine, tout en servant de point de repère pour les générations ultérieures⁴⁷. Comme son ami italien, Ubertain de Casale, il fut l'un des premiers à faire usage des écrits de Léon qui transmettaient le portrait du François d'Assise des dernières années, critique de l'orientation prise par sa fondation dont il avait abandonné la direction. Peu avant leur condamnation définitive, ces radicaux, connus sous l'appellation de « Spirituels », avaient choisi comme signe de ralliement les habits courts et difformes des premiers compagnons. C'est notamment pour avoir refusé de les déposer qu'ils furent condamnés à Marseille en 1318. L'une des surprises de cette [68] histoire, qui tient largement à l'épaisseur eschatologique accordée à l'exigence de pauvreté, provient de la persistance en Italie, tout au long du XIV^e siècle, de groupes érémitiques revendiquant l'histoire longue de cette dissidence⁴⁸. C'est notamment dans ces milieux que furent produits les célèbres *Fioretti* de François d'Assise. Ces épisodes de la vie du saint qui ont largement contribué à la diffusion de son image pacifique sont en réalité le fruit d'un long combat.

Le tableau se présente différemment du point de vue des courants majoritaires. Chaque étape dans la reconnaissance institutionnelle de l'ordre des frères mineurs n'a pas entraîné mécaniquement un affaiblissement de l'observance. Les différentes constitutions générales ne pouvaient pas se donner comme objectif d'imposer le maintien des conditions héroïques vécues par François et ses compagnons. La principale préoccupation des dirigeants, dans les décennies centrales du XIII^e siècle, était de maintenir une certaine normalisation des conduites, tout en laissant une marge d'autonomie aux provinces qui pouvaient avoir à faire face à des situations variées, ne serait-ce que du point de vue climatique. La pierre de touche de l'identité franciscaine se précisait : les frères mineurs n'avaient aucune possession propre (comme tous les religieux), mais ils ne possédaient rien en commun, selon un modèle que les théologiens de l'ordre s'évertuaient à faire remonter à la situation des Apôtres. Le véritable tournant peut être daté de l'été 1279, lorsque le chapitre général réclama et obtint du pape Nicolas III la publication d'un document destiné à faire taire les critiques contre la *Règle* franciscaine – provenant aussi bien du clergé séculier que des frères prêcheurs – qui la jugeaient impossible à observer et pointaient l'écart entre le modèle proclamé et les

⁴⁷ En dernier lieu, Sylvain PIRON, « Le métier de théologien selon Olivi. Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté », dans C. KÖNIG-PRALONG, O. RIBORDY, T. SUAREZ-NANI (éds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, Berlin, De Gruyter, 2010, p. 17-85.

⁴⁸ Sylvain PIRON, « Le mouvement clandestin des dissidents franciscains au milieu du XIV^e siècle », *Oliviana*, 3, 2009 [En ligne] mis en ligne le 05 avril 2009, URL : <http://oliviana.revues.org/index337.html>

comportements effectifs. La bulle *Exiit qui seminat* avait pour première tâche de définir le statut juridique des biens dont disposaient les frères : ils ne s’y rapportaient que par un « simple usage [69] de fait », tandis que le souverain pontife déclarait en détenir la pleine propriété. Le pape soulignait également qu’en imitant de la sorte la pauvreté du Christ, les frères étaient engagés sur une « voie de perfection »⁴⁹.

Toute discussion du contenu de cette bulle étant passible d’excommunication, sa publication donna l’assurance d’une protection sans réserve qui encouragea certaines déviations notables. Le chapitre provincial de Toscane prit ainsi peu après des dispositions ouvertement contraires aux constitutions générales, qui autorisaient notamment les frères à prendre en charge l’exécution des testaments. La documentation qui permet de reconstituer l’activité concrète du couvent florentin de Santa Croce, l’un des plus importants de l’ordre, montre que nombre de dispositions de la *Règle*, sur la pauvreté collective et individuelle, étaient allégrement bafouées⁵⁰. Les abus de pouvoir des inquisiteurs franciscains et les trafics de richesses auxquels se livraient les franciscains de Padoue aux mêmes dates furent jugés tellement scandaleux que la ville et l’évêque rassemblèrent un épais dossier pour les dénoncer au pape⁵¹. Le catalogue des infractions à la *Règle* commises dans les couvents italiens, présenté par Ubertain de Casale devant Clément V puis lors du Concile de Vienne (1311-1312) donna l’occasion d’un rappel à l’observance (*Exivi de paradiso*, 1312). Cependant, une décennie plus tard, dans le prolongement de la condamnation des Spirituels, le pape Jean XXII en vint à remettre en cause le fondement de cette exception franciscaine. Au terme d’une très large consultation de théologiens et canonistes, par une série de bulles, le pape renonça à exercer la propriété éminente [70] sur les biens des frères (*Ad conditorem canonum*, 1322), avant de déclarer hérétique d’affirmer que le Christ et les apôtres n’avaient jamais rien eu, en propre ni en commun (*Cum inter nonnullos*, 1323)⁵².

Si la reconnaissance institutionnelle et les faveurs des puissants paraissent préjudiciables au maintien d’une vie de pauvreté volontaire, la clandestinité ne se révèle guère plus favorable à son exercice. Le même idéal de pauvreté évangélique est l’une des impulsions fondamentales du mouvement de pénitents laïcs fondé par le marchand lyonnais Valdès, qui

⁴⁹ Sur l’ensemble ces débats, voir Roberto LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell’identità francescana (1224-1279)*, Roma, ISIME, 1989.

⁵⁰ Sylvain PIRON, « Un couvent sous influence. Santa Croce autour de 1300 », dans N. BÉRIOU, J. CHIFFOLEAU (éds.), *Économie et religion. L’expérience des ordres mendiants (XII^e-XV^e siècle)*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2009, p. 321-355.

⁵¹ Elisabetta BONATO (ed.), *Il Liber contractuum dei frati Minori di Padova e di Vicenza (1263-1302)*, Roma, Viella, 2002. Je prépare une étude sur ce document et son contexte.

⁵² En dernier lieu, Patrick NOLD, *Pope John XXII and his Franciscan Cardinal. Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversy*, Oxford, University Press, 2003.

abandonna ses richesses pour se livrer à la mendicité dans les années 1170⁵³. Malgré le soutien initial de leur évêque, les pauvres de Lyon ne parvinrent pas à se faire admettre lors du concile de Latran III (1179), seule une branche parvenant plus tard à obtenir la réconciliation de la part du grand pape Innocent III (1198-1216), qui témoigna d'un souci constant de réintégrer la vitalité des courants évangéliques au sein de l'Église. Toutefois, l'hostilité initiale qu'avaient rencontrée les Vaudois les conduisit à durcir leurs positions, basculant dans une hérésie fondée sur une lecture littérale de l'Évangile. Le groupe essaima dans des vallées situées de part et d'autres des Alpes, en différents points du Midi de la France ou dans le monde germanique. L'étude de procès menés à Strasbourg et Fribourg en 1400 a permis de découvrir que dans ces deux villes, des familles de marchands, en relations d'affaires entre elles, appartenaient à des communautés vaudoises souterraines. Leurs attitudes commerciales et leur implication dans la politique locale ne les distinguaient en rien des autres marchands et bourgeois⁵⁴. De fait, [71] depuis le XIII^e siècle, seuls les prédicateurs itinérants, chargés d'assurer l'instruction doctrinale des différentes communautés, maintenaient un engagement à une vie frugale, en étant nourris et logés par le réseau de leurs soutiens⁵⁵. Les dissidents franciscains italiens du XIV^e siècle semblent s'être trouvés dans une situation semblable. Leur organisation est dévoilée, là encore, à l'occasion d'un procès, qui a le privilège d'avoir été rapporté par un document littéraire d'une qualité exceptionnelle, la *Storia di frate Michele*⁵⁶. Un groupe de frères, installés dans les montagnes des Marches, envoyait régulièrement certains missionnaires accomplir des tournées de prédication clandestine dans la ville de Florence, auprès de réseaux dont rien ne permet de penser qu'ils pratiquaient eux-mêmes la pauvreté volontaire à un degré élevé.

De l'inspiration évangélique d'Étienne de Muret aux condamnations de Jean XXII, durant un peu plus de deux siècles, l'idéal d'une imitation de la vie du Christ à travers une existence pauvre a constitué l'une des forces motrices les plus puissantes de l'imaginaire occidental. Pour en revenir à la grille d'interprétation présentée en introduction, ce mouvement est assurément porteur d'un investissement dans l'ici-bas mené au nom d'une transcendance

⁵³ Michel RUBELLIN, « Au temps où Valdès n'était pas hérétique. Hypothèses sur le rôle de Valdès à Lyon (1170-1183) », dans M. ZERNER (dir.), *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice, Centre d'études médiévales, 1998, pp. 193-218.

⁵⁴ Georg MODESTIN, « Les Vaudois de Strasbourg entre piété et prospérité (deuxième moitié du XIV^e siècle) », dans M. BENEDETTI (ed.), *Valdesi medievali*, Torino, Claudiana, 2009, pp. 103-111.

⁵⁵ Gabriel AUDISIO, *Preachers by night : the Waldensian Barbes (15th-16th centuries)*, Leiden, Brill, 2007.

⁵⁶ Le texte a été republié par Andrea PIAZZA « La passione di frate Michele. Un testo in volgare di fine Trecento », *Revue Mabillon*, 71, 1999, pp. 231-256. Voir aussi, Stefano SIMONCINI, « Fra Michele da Calci tra Angelo Clareno e Michele da Cesena », *Franciscana*, 8, 2006, pp. 119-185.

absolue du divin. Sur la façon dont l'humilité et la pauvreté du Christ sont la meilleure démonstration de sa divinité, les analyses de Pierre de Jean Olivi témoignent d'une étonnante proximité avec celles de Marcel Gauchet⁵⁷. Le théologien languedocien met le doigt sur le point névralgique que l'expérience franciscaine a permis de déployer. Mais l'effet d'une religiosité centrée sur la dévotion à l'humanité du Christ souffrant ne s'est pas limité au seul domaine de la spéculation ; les [72] comportements ont été affectés en profondeur, sans que les acteurs aient eu besoin de percevoir la nature des forces qui les agissaient. L'activité menée en ce monde en est le meilleur révélateur. La période dont il est question a été celle des grands défrichements, dans lesquels les ermites évangéliques ou les convers cisterciens ont largement pris leur part. L'Europe occidentale a connu pendant trois siècles une croissance agricole et démographique, puis commerciale et urbaine, qui s'est poursuivie à des rythmes variables selon les régions jusqu'au grand retournement du début du XIV^e siècle (les disettes des années 1310 préluant à une phase de dépression, accentuée par la grande peste de 1348 qui a ravagé des régions surpeuplées et affamées). La synchronie entre les rythmes de la croissance économique et ceux de la dévotion est en tout point remarquable.

Quelle que soit l'opposition qu'elles aient pu susciter, les interventions de Jean XXII ont marqué l'éclipse durable d'une fascination pour la pauvreté du Christ. Un autre marqueur frappant de réorientation profonde peut être mentionné. C'est à la toute fin du XIII^e siècle que les milieux franciscains les moins engagés en faveur d'une pauvreté intense ont fait bon accueil à l'idée d'une conception immaculée de Marie – Duns Scot étant le théologien le plus significatif en ce sens. L'incompatibilité des thèses, du moins dans un premier temps, est indiscutable⁵⁸. On en comprend facilement la raison. Une naissance de la Vierge hors du péché originel contribuait à la placer au-dessus du lot commun. En accentuant ainsi le caractère miraculeux de sa conception, le Fils partageait de façon moins univoque l'universalité de la condition humaine. Rien n'était mieux fait pour désamorcer la puissance de renversement de l'idée d'incarnation.

Un troisième repère peut encore être invoqué, en indiquant les milieux dans lesquels a été trouvée la formule la plus riche d'avenir d'une métamorphose de la dévotion à l'humanité du [73] Christ. Les béguinages fournissaient le cadre d'une vie collective et frugale, à l'écart de la hiérarchie ecclésiastique et sans excès de mortification pénitentielle. C'est là qu'a émergé une nouvelle spiritualité dans laquelle la considération de l'humilité et de la pauvreté du

⁵⁷ Voir les textes cités dans « Le métier de théologien », pp. 70-72.

⁵⁸ Pour donner un repère parlant, Olivi est très vigoureusement hostile à la thèse de l'Immaculée Conception, qui fait à ses yeux disparaître tout le mérite de Marie.

Christ sont la source d'une contemplation silencieuse. Le *Miroir des simples âmes* de Marguerite Porete, rédigé à Valenciennes autour de 1300, n'a pas été par accident le grand texte fondateur de la mystique moderne. On peut inscrire dans la même lignée la très fameuse *Imitation de Jésus-Christ* de Thomas a Kempis, rédigée un peu plus d'un siècle plus tard, dans laquelle tous les thèmes qui avaient auparavant incité à l'action se résorbaient à présent en une simple méditation.