

## *La pauvreté dans l'expérience et la réflexion franciscaines*

Sylvain Piron, EHESS

(paru in *La pauvreté dans les pays riches. Leçons de philosophie économique*, 4,  
Alain Leroux, Pierre Livet (dir.), Paris, Economica, 2009, p. 36-52)

A partir du X<sup>e</sup> siècle, à intervalles plus ou moins réguliers, le christianisme latin a été traversé par de puissants mouvements de renouvellement interne dans lesquels la poursuite d'expériences religieuses neuves ou rénovées doit être compris simultanément comme un révélateur et un moteur des transformations sociales, économiques et politiques en cours. La dynamique religieuse du christianisme est partie prenante de la dynamique occidentale ; même lorsqu'elle paraît fonctionner sur le mode du rejet, elle en approfondit en réalité les tendances profondes. L'effondrement des structures de pouvoir carolingiennes dans la partie occidentale de l'empire s'est accompagné d'une diffusion du monachisme bénédictin dont Cluny a constitué l'épicentre, mais non l'unique foyer. Cette poussée est elle-même inséparable de la réforme dite Grégorienne qui peut se décrire comme une prise de pouvoir par les moines dans l'Église et une transformation des structures ecclésiales sur le modèle monastique – l'imposition du célibat des prêtres étant l'un de ses traits les plus nets. Dès la fin du XI<sup>e</sup> siècle, de nouvelles aspirations se font jour, qui se traduisent notamment par une multiplication d'expériences érémitiques. La formule cistercienne est celle qui a le mieux réussi à capter cette tendance, avec plus de 500 maisons affiliées à l'ordre en moins d'un siècle, souvent par incorporation de fondations préexistantes. Rarement la fuite hors du monde aura été aussi nettement l'occasion d'une action sur le monde. En adoptant comme traits distinctifs l'installation à l'écart des zones habitées, l'austérité liturgique et monumentale et l'insistance sur le travail manuel, avec toutefois le maintien d'une forte division sociale entre les moines d'origine noble et les convers non nobles, les abbés de Cîteaux, Clairvaux et de leurs multiples filiales sont rapidement devenus d'habiles « entrepreneurs sacrés », pour reprendre l'expression forgée par Constance Bouchard<sup>1</sup>. A partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, la croissance urbaine et l'émergence d'une bourgeoisie marchande sont à l'origine de courants religieux qui tout à la fois épousent et contestent les traits les plus neufs de leur temps. Rejeté par les autorités ecclésiastiques dans le cas des pauvres de Lyon de Valdès, le projet d'une vie évangélique et pénitentielle incarné par François d'Assise a été non seulement accepté par la papauté, mais s'est trouvé être le courant religieux le plus puissant du XIII<sup>e</sup> siècle, et aussi le plus tumultueux.

Les frères mineurs et plus généralement les ordres mendiants qui apparaissent au début de ce

<sup>1</sup> Constance B. Bouchard, *Holy Entrepreneurs: Cisterians, Knights and Economic Exchange in Twelfth-Century Burgundy*, Ithaca (NY), 1991.

siècle présentent des caractères inédits qui semblent parfois monstrueux aux yeux de leurs contemporains ; pour ces raisons, leur expansion a souvent été contestée et combattue par le clergé séculier et ses partisans. Ils sont, en théorie du moins, ouverts sans distinction à tous les groupes sociaux. Plus scandaleux encore, ces religieux ne vivent pas enfermés dans des cloîtres mais circulent librement dans les villes où ils prêchent, attirent les foules qui viennent, en nombre croissant au fil du siècle, se faire confesser dans leurs églises et enterrer dans leurs cimetières. Comme l'avait bien senti Jacques Le Goff, la carte de leurs implantations est un bon marqueur du développement urbain<sup>2</sup>, quoique la pratique érémitique soit demeurée vive, notamment en Italie centrale, dans les régions d'où est parti le mouvement franciscain. Dépourvus de possessions foncières, ces religieux sans monastères vivent pour l'essentiel de la mendicité, alors même qu'ils seraient en état de travailler ; c'est ce scandale qui alimente la polémique sur les « mendiants valides » à l'université de Paris dans les années 1250. Dans ce cadre, la marque distinctive des franciscains est de loger au cœur de la « perfection évangélique » qu'ils revendiquent le refus de toute forme de possession, individuelle ou collective. Ce refus de la propriété est une des principales clés de leur succès foudroyant auprès d'un monde urbain qui précisément s'engage dans la voie de l'accumulation. Pour paraphraser Pierre Clastres, on peut décrire cette focalisation sur la pauvreté du Christ au XIII<sup>e</sup> siècle comme « le songe éveillé de la ville médiévale, inquiète de refuser une richesse qui la fascine »<sup>3</sup>.

Si la pauvreté évangélique a bien été la valeur centrale qui a fait la fortune des frères mineurs, les modalités par lesquelles ils l'ont exploitée témoignent d'un basculement rapide entre deux modèles. Le projet de François d'Assise était d'aller vers les pauvres et de se ranger parmi eux, pour les secourir mais plus encore pour se faire, volontairement, le dernier des humains. En l'espace de quelques décennies, les disciples de François ont privilégié le seul aspect volontaire de leur abdication de toute possession, en faisant passer dans l'ombre la question du souci des pauvres involontaires. Ce faisant, ils n'ont pas trahi l'intention du fondateur ; ils ont seulement tiré toutes les conséquences de la situation qu'il avait créée. Pour résumer ce trajet d'une formule, les franciscains ont prétendu capter à leur profit le prestige religieux de la pauvreté en négligeant sa réalité sociale. Toutes les querelles concernant la pauvreté franciscaine, qu'elles aient été internes à l'ordre ou qu'elles aient mis les frères aux prises avec leurs contradicteurs, ont tourné autour de ce paradoxe.

Pour aborder François d'Assise, il est nécessaire de commencer par dire un mot des sources qui

<sup>2</sup> Jacques Le Goff, « Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale. Etat de l'enquête », *Annales ESC*, 25, 1970, p. 924-946.

<sup>3</sup> On peut rappeler la citation exacte : « Cultures indiennes, cultures inquiètes de refuser un pouvoir qui les fascine : l'opulence du chef est le songe éveillé du groupe », Pierre Clastres, «Echange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne» (1962) in *La société contre l'Etat*, Paris, 1974, p. 42.

le concernent<sup>4</sup>. La profusion des récits, produits rapidement après son décès ou plus tardivement par des témoins directs, donne l'impression trompeuse d'une existence très bien documentée. En réalité, chacun de ces écrits de style hagiographique cherche à imposer une certaine vision du saint et correspond à une prise de position dans la situation politique de l'ordre au moment de sa rédaction. Face à ces témoignages qui doivent être utilisés avec précaution, il convient d'accorder une importance primordiale aux écrits de François et tout particulièrement à son *Testament*, dicté peu de temps avant sa mort, en 1226. C'est en partant de ce texte que je voudrais montrer par quel cheminement s'est imposé le choix de la pauvreté comme axe majeur de sa vocation religieuse, puis comme définition de l'identité de l'ordre qu'il a fondé.

Ce bref et intense récit autobiographique débute par un épisode qui marque le premier moment de la conversion. Avant de tourner définitivement le dos à la carrière qui lui était promise, le fils d'un riche marchand d'Assise, aux aspirations nobiliaires et chevaleresques, se mit au service des lépreux<sup>5</sup> :

Le Seigneur me donna à moi, frère François, de commencer à faire ainsi pénitence : comme j'étais dans les péchés, il me semblait extrêmement amer de voir des lépreux. Et le Seigneur lui-même me conduisit parmi eux et je leur fis miséricorde. Et en m'en allant de chez eux, ce qui me semblait amer fut changé pour moi en douceur de l'âme et du corps ; et après cela, je ne restai que peu de temps et je sortis du siècle<sup>6</sup>.

Dans la *Légende des trois compagnons*, rédigée en 1244-1246 par un groupe des plus anciens frères, cet épisode est décomposé en deux moments : à la suite d'un baiser de paix échangé avec un lépreux rencontré sur la route près d'Assise, François aurait seulement apporté des aumônes à la léproserie<sup>7</sup>. D'autres indices fragmentaires suggèrent que cet engagement initial auprès des lépreux fut plus durable, l'expression « je leur fis miséricorde » devant plutôt être comprise au sens de : « je me mis quelque temps à leur service ». Il est en tout cas certain que, dans les premiers temps de la

<sup>4</sup> Comme introduction au problème des sources franciscaines, voir Jacques Dalarun, *La Malaventure de François d'Assise. Pour un usage historique des légendes franciscaines*, Paris, Cerf, 2002, et en dernier lieu, Id., « Plaidoyer pour l'histoire des textes. À propos de quelques sources franciscaines », *Journal des Savants*, juillet-décembre 2007, p. 319-358. Mon interprétation s'appuie largement sur les travaux de Giovanni Miccoli, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino, 1991, ainsi que sur les discussions menées avec Jacques Dalarun et François Delmas-Goyon dans le cadre d'un séminaire lié à la préparation d'une nouvelle traduction française des principales sources franciscaines, à paraître en 2009. La dernière biographie « scientifique », Raoul Manselli, *François d'Assise*, Paris, 2004, rédigée en 1979, n'est pas exempte de reproches, mais elle offre du moins un bon fil conducteur de la succession des épisodes.

<sup>5</sup> Sur la situation des lépreux, voir François-Olivier Touati, *Maladie et société au Moyen Âge : la lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIVe siècle*, Bruxelles, 1998.

<sup>6</sup> François d'Assise, *Première Règle* (1221), ch. 9, in Id., *Ecrits*, trad. Jean-François Godet, Paris, 1981, p. 141 (légèrement modifiée).

<sup>7</sup> *Saint François d'Assise. Documents. Ecrits et premières biographies*, Théophile Desbonnets, Damien Vorreux ed., Paris, 1981, p. 813-814. Comme tous les autres récits qui traitent de la rencontre des lépreux, la *Légende des trois compagnons* ne fait que mettre de la chair autour du récit fait par le *Testament* à propos d'un épisode qu'aucun des « compagnons » n'a connu.

vie collective, telle fut l'une des principales activités des frères mineurs, bien que les légendes hagiographiques tendent à minorer ce fait<sup>8</sup>.

Dans les lignes suivantes du *Testament*, la phase de conversion personnelle avant la fondation d'une communauté religieuse n'est pas présentée à l'aide d'un récit mais plutôt par une exposition de la foi singulière que François eut alors envers les églises et les prêtres. D'un point de vue biographique, ces considérations correspondent à la période où il s'attela à rénover l'église en ruine de Saint-Damien. Pris comme un tout, ce premier paragraphe présente les dispositions préalables du pénitent, avant qu'il n'attire à lui d'autres frères souhaitant partager son existence et que s'impose la décision de vivre, à la lettre, conformément à l'Évangile.

Toute la vie de François d'Assise peut se décrire comme une méditation en acte sur la question de l'Incarnation ; celle-ci me semble être déjà au centre de ses préoccupations initiales. La soumission et l'obéissance aux prêtres leur sont en effet dues « parce que dans ce siècle, je ne vois rien corporellement du très haut Fils de Dieu, sinon son très saint corps et son très saint sang qu'eux-mêmes reçoivent et qu'eux seuls administrent aux autres »<sup>9</sup>. L'importance accordée à la concentration du sacré dans les églises et à la médiation sacerdotale tient essentiellement à ce privilège de la communication sacramentelle du corps du Christ. La rencontre des lépreux peut également être lue dans la même lumière, comme un effet de sa compréhension instinctive de l'Incarnation. L'amour du Christ pour l'humanité s'étend à tous, mais il s'atteste au mieux chez les faibles et les déshérités dont Jésus a tenu la place en rejetant les honneurs terrestres et en allant à la défaite et au supplice ; par l'acte d'embrasser les plus méprisés et meurtris des humains, François a non seulement trouvé en eux l'image du Christ, mais plus encore, un moyen d'accès à sa vie sur terre. Dans l'épure du cheminement spirituel que présente le *Testament*, il n'y a pas lieu de rappeler des scènes qui, à l'inverse, sont dramatisées à loisir par les récits hagiographiques, tels que le rejet de l'héritage paternel, la renonciation aux richesses et la dénudation dans le palais de l'évêque d'Assise<sup>10</sup> ; ce ne sont que les péripéties d'une « sortie du monde » qui peut toute entière être résumée dans l'acte initial d'inversion des valeurs sociales que constitue la rencontre des lépreux.

On peut aller plus loin encore et rapporter à ce même foyer l'une des facettes de François qui s'est le plus fortement imprimée dans l'imaginaire collectif. En donnant son fils unique pour sauver le monde, Dieu a montré que sa création avait une dignité propre et pouvait être aimée pour elle-même. Cette implication souterraine de l'Incarnation, longtemps contenue dans le christianisme

<sup>8</sup> Voir *Compilatio Assisiensis, dagli scritti di fra Leone e Compagni su S. Francesco d'Assisi*, Marino Bigaroni éd., Assisi, 1992, § 9, p. 24 (= *Légende de Pérouse*, § 102, in *Documents*, p. 986) : dans les premiers temps de l'ordre, l'année de noviciat se passait au service des lépreux.

<sup>9</sup> *Testament*, 10, in *Ecrits*, p. 207.

<sup>10</sup> Sur ce point, voir en dernier lieu Damien Boquet, « Écrire et représenter la dénudation de François d'Assise au XIII<sup>e</sup> siècle », à paraître in *Rives nord-méditerranéennes*, 30, 2008, p. 29-63.

antique et oriental, se déploie en ce début de deuxième millénaire chrétien. C'est elle qui conduit à la revalorisation de l'action dans le monde mentionnée plus haut<sup>11</sup>. Bien qu'elle produise des effets considérables, elle est davantage traduite en actes qu'explicitement thématisée. Le coup de génie de François d'Assise a été de donner une figure tangible à cette nouvelle compréhension du Christ et à la signification de son passage terrestre. C'est à cela que tient le retentissement extraordinaire de ses gestes dans la société médiévale. La décision de se mettre dans les pas du Christ ne conduit pas seulement à « sortir du monde », selon une formule monastique traditionnelle, mais aussi à l'aimer, depuis une position qui n'est pas tant caractérisée par l'extériorité que par l'infériorité radicale. Cette démarche implique des étapes habituelles de l'ascèse religieuse telles que l'humiliation et la mortification ; mais au lieu d'un rejet du monde, elle se prolonge dans un amour de toutes les créatures de Dieu, y compris les animaux, les plantes et les éléments. Ce trait, dont témoignent le *Cantique de frère soleil*<sup>12</sup> et de nombreux épisodes légendaires, s'exprime de façon plus ambivalente face aux humains qui sont tour à tour, ou simultanément, maudits et aimés, pour et malgré leurs péchés.

Pour bien saisir ce que cette trajectoire a d'exceptionnel, il faut insister sur une autre tension interne. L'obéissance est un maître mot des écrits de François, mais sa détermination à suivre une voie dont lui seul connaît la direction est tout aussi marquante. Les phrases qui suivent dans le *Testament* en offrent l'une des expressions les plus fortes :

Et après que le Seigneur m'eut donné des frères, personne ne me montrait ce que je devais faire, mais le Très-Haut lui-même me révéla que je devais vivre selon la forme du saint Évangile. Et moi je le fis écrire en peu de mots et simplement, et le seigneur pape me confirma.

Le *propositum* dont il est ici question, présenté à Innocent III en 1210, ne constitue que le noyau initial d'un texte qui a ensuite été retravaillé par François et les frères, jusqu'à son approbation définitive en 1223. La difficulté à formaliser le mode de vie de la fraternité primitive peut être exemplifiée par une scène célèbre, rapportée par plusieurs légendes, qui doit probablement être située lors du chapitre général de 1222. Une rédaction soumise l'année précédente ayant été rejetée par la papauté, un groupe de frères qui proposaient de s'inspirer de règles monastiques existantes demandèrent au cardinal Hugolin (futur pape Grégoire XI) d'intercéder auprès de François. Celui-ci, ayant entendu les conseils du prélat, l'entraîna devant l'assemblée des frères et parla ainsi :

<sup>11</sup> Marcel Gauchet voit en ce point l'axe majeur du tournant occidental du XIe siècle, cf. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985, p. 115-117.

<sup>12</sup> *Ecrits*, p. 342-344.

Mes frères, mes frères, Dieu m'a appelé par la voie de la simplicité et m'a montré la voie de la simplicité. Je ne veux pas que vous me parliez de quelque Règle que ce soit, ni de saint Augustin, ni de saint Bernard, ni de saint Benoît. Et le Seigneur m'a dit qu'il voulait que je sois, moi, un nouveau fou dans le monde (*quod ego essem unus novellus pazzus in mundo*)<sup>13</sup>.

Cette dernière expression doit s'entendre en écho à la formule de saint Paul parlant de la folie de la croix (I Corinthiens 1,18-31), opposée à la sagesse mondaine des frères lettrés – dans un déplacement significatif qui s'oppose, non pas à un savoir profane, mais à l'usage de textes canoniques les plus respectables qui soient. L'épisode permet ainsi de saisir un point essentiel. Dans la tradition monastique, l'obéissance est avant tout conçue comme renoncement à sa volonté propre. Toutefois, ici, cette dérélition de la volonté ne conduit pas à s'en remettre à un supérieur humain, mais à Dieu lui-même. François agit selon la conscience qu'il a de ce que le Seigneur attend de lui, avec un entêtement aussi fort que sa volonté d'obéir est grande. Certes, on ne trouve dans ses propos et ses actes aucune remise en cause des structures ecclésiales. Son projet évangélique s'inscrit à l'intérieur de l'Eglise romaine, dans le respect des prêtres et des églises, qui offrent l'unique accès sacramentel au Christ. Toutefois, la signification de ses actes est intrinsèquement porteuse d'une critique, puisqu'ils démontrent qu'aucune forme de vie instituée ne permettait de vivre intégralement selon l'Évangile. La voie choisie est celle d'une « sortie du monde », au sens d'un refus des valeurs terrestres ; pourtant, elle ne conduit pas à quitter le monde social pour entrer dans le cloître. On pourrait résumer cette démarche en parlant d'un choix d'habiter le monde sans jamais s'y installer, en menant parmi les hommes une vie itinérante et mendicante. Pour revenir à la suite du *Testament*, on peut y entendre ce projet exprimé avec la simplicité voulue :

Et ceux qui venaient pour recevoir cette vie, tout ce qu'ils pouvaient avoir, ils le donnaient aux pauvres ; et ils se contentaient d'une seule tunique, rapiécée au dedans et au dehors, avec une ceinture et des braies. Et nous ne voulions pas avoir plus.

Le refus de posséder quoi que ce soit, à commencer par des bâtiments propres et des terres, a donc été le principal marqueur de la vie des frères mineurs : pauvres parmi les pauvres, ils occupent au dernier rang de la société et de l'Eglise, dont ils ne veulent être que des hôtes de passage.

Les légendes hagiographiques sur François d'Assise rapportent de nombreux épisodes de sa compassion à l'égard des indigents. Le texte à présent connu sous le titre de *Compilation d'Assise* correspond pour l'essentiel aux souvenirs de frère Léon, secrétaire de François et témoin privilégié de ses dernières années. Rédigés tardivement, en 1244-1246, ces souvenirs mettent en avant les

<sup>13</sup> *Compilatio Assisiensis*, § 18, p. 56. Les italianismes de cette dernière expression offrent un indice fort d'authenticité.

pratiques ascétiques du fondateur, dans une critique implicite de l'évolution suivie par l'ordre entre temps. Cette insistance conduit Léon à multiplier les récits de scènes dans lesquelles François donne ses habits à des pauvres, dans un potlatch de la dépossession. Le même geste recouvre plusieurs significations : outre l'accomplissement d'un devoir de charité chrétienne qui ne connaît pas de limites, on peut y lire une forme d'orgueil du dénuement volontaire. Un épisode remarquable le montre ainsi honteux de rencontrer sur la route un homme plus pauvre que lui, ce qu'il explique en ces termes au frère qui l'accompagne :

« C'est pour moi une grande honte de rencontrer quelqu'un qui soit plus pauvre que moi, alors que j'ai choisi la sainte pauvreté comme dame, pour qu'en elle soient mes délices et mes richesses spirituels et corporels ; et cette parole a retenti dans le monde entier, que je professe la pauvreté auprès de Dieu et des hommes. C'est pourquoi je dois me sentir honteux de rencontrer un homme qui soit plus pauvre que moi »<sup>14</sup>.

L'enjeu majeur de l'institutionnalisation de l'expérience collective a été de transformer des exigences aussi intenses en règle de vie pour une communauté dont les membres se sont rapidement comptés par milliers. Dans la plus ancienne rédaction conservée de la *Règle* (1221), le chapitre concernant les aumônes offre une bonne vision de ce qu'impliquait alors la pratique de la pauvreté. On y remarque encore des traces de la proximité des lépreux, dans une phrase qui est en revanche supprimée de la rédaction définitive :

Que tous les frères s'appliquent à suivre l'humilité et la pauvreté de notre Seigneur Jésus-Christ et qu'ils se rappellent que du monde entier, nous ne devons rien avoir d'autre que ce que dit l'Apôtre : « Si nous avons des aliments et de quoi nous couvrir, nous en sommes contents » (I Tim 6,8). Et ils doivent se réjouir quand ils vivent parmi des personnes viles et méprisées, parmi des pauvres et des infirmes et des malades et des lépreux et des mendiants le long du chemin. Et quand cela sera nécessaire, qu'ils aillent à l'aumône. Et qu'ils n'aient point honte et qu'ils se rappellent plutôt que notre Seigneur Jésus-Christ, le Fils du Dieu vivant et tout-puissant, rendit sa face comme une pierre très dure et n'a pas eu honte. Et il fut un pauvre et un hôte, et il vécut d'aumônes, lui et la bienheureuse Vierge et ses disciples.<sup>15</sup>

L'un des points les plus notables de ce paragraphe concerne la difficulté à partager l'état des mendiants et à effacer la honte ressentie lorsqu'il faut s'abaisser à demander l'aumône. Comme leur appellation populaire le souligne, la mendicité est le caractère distinctif des nouveaux ordres religieux. Son exercice, imposé à tous les membres des communautés, ne va pourtant pas sans embarras, notamment pour des frères qui occupent les fonctions dirigeantes au sein de l'ordre, et qui ont fréquemment une origine sociale élevée. En guise de correction de supérieurs oublieux de

<sup>14</sup> *Compilatio Assisiensis*, § 113, p. 373.

<sup>15</sup> François d'Assise, *Première Règle* (1221), ch. 9, in Id., *Ecrits*, p. 141.

leur devoir d'humilité, la pénitence la plus efficace consiste à leur rappeler l'obligation d'aller quêter de porte en porte (*ostiatim*) deux fois par an, comme l'impose par exemple au début du XIV<sup>e</sup> siècle un ministre général de l'ordre aux responsables des couvents de Toscane qui semblent avoir délégué cette tâche honteuse à leurs subordonnés<sup>16</sup>.

La mendicité n'est pas qu'un exercice spirituel ; elle met concrètement les frères mineurs en concurrence avec les pauvres qui en tirent leur subsistance. François d'Assise en avait conscience, comme le rappelle un autre souvenir de frère Léon :

Le bienheureux François répétait fréquemment ces paroles aux frères : « Je n'ai jamais été un voleur, pour ce qui est des aumônes, qui sont l'héritage des pauvres ; j'en ai toujours accepté moins qu'il ne me fallait, afin que les autres pauvres ne soient pas frustrés de leur part, car agir autrement serait un vol. »<sup>17</sup>

On peut également entendre cette remarque comme l'expression d'un respect global à leur égard, comparable toutes proportions gardées à celui dû aux prêtres, en raison de l'occasion de salut qu'ils fournissent aux chrétiens qui leur font l'aumône. Mais on doit aussi tenir compte des possibles sous-entendus polémiques de ce souvenir, rédigé à un moment où les ordres mendiants sont accusés de prendre la part qui revient aux indigents.

En effet, la question de l'aumône est alors un thème dont la pertinence excède largement la seule situation franciscaine. On peut prendre à témoin Guillaume d'Auvergne, maître en théologie actif à Paris dans les années 1220, auteur de la première grande somme de théologie. Le traité de l'aumône inséré dans sa *Summa aurea* a l'intérêt d'offrir une ferme mise en perspective. La conclusion d'une discussion sur les bénéficiaires de l'aumône donne l'occasion de rappeler le sens et la vertu de cette pratique : elle est due « aux pauvres en qui est l'image de Dieu et la nôtre, et ce que nous leur donnons, d'une certaine manière, nous le donnons à Dieu, car ils sont l'image de Dieu et nous leur donnons en tant qu'ils sont tels »<sup>18</sup>. Cette définition a notamment le mérite de faire ressortir que les « pauvres » dont il est question ne sont pas tant conçus par les théologiens comme une classe sociale que comme une catégorie religieuse.

Comparant l'utilité respective du jeûne et de l'aumône, considérés comme les deux principaux moyens de rémission des péchés offerts aux chrétiens, Guillaume met en avant un bienfait

<sup>16</sup> Geroldus Fussener, « Gunzavus Hispanus, Minister generalis, visitat Provinciam Thusciae », *Archivum Franciscanum Historicum*, 45, 1952, p. 230. La thématique de la honte tient une place importante dans l'histoire de la pauvreté ; à partir de la fin du Moyen Âge, les pratiques d'assistance distinguent les « pauvres honteux », membres de familles nobles ou bourgeoises destituées qui sont secourus sans avoir à mendier eux-mêmes, des « personnes misérables ».

<sup>17</sup> *Compilatio Assisiensis*, § 15, p. 50.

<sup>18</sup> Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea*, Jean Ribailier éd., Paris-Grottaferrata, 1986, t. III-1, p. 446 : *Ex predictis patet quibus danda est elemosina, scilicet pauperibus in quibus est ymago Dei et nostra, et quod eis damus, quodam modo Deo damus, cum ipsi sint ymago Dei et eis demus, in quantum tales sunt.*

supplémentaire inclus dans la seconde : « dans l'offrande de l'aumône, il y a une joie de l'esprit qui favorise la dévotion et contribue à augmenter la charité alors que, au contraire, les hommes sont habituellement plus tristes les jours de jeûne »<sup>19</sup>. Une qualité que l'on aurait pu penser typiquement franciscaine se révèle être une valeur plus largement partagée. En revanche, sur la question de l'abandon de la totalité de ses biens, Guillaume laisse apparaître des réserves à l'égard d'un mouvement dont il a déjà pu rencontrer des adeptes : donner tous ses biens aux pauvres sans avoir l'espoir d'obtenir par ailleurs les ressources nécessaires à la vie quotidienne serait un péché mortel, à moins d'avoir le projet d'entrer dans une institution monastique (*propositum intrandi claustrum*) qui assurera la subsistance du pénitent ; on peut alors considérer que ce dernier retient tout ce qui est nécessaire à sa survie et ne distribue pas ses biens de façon excessive. Abandonner sans réserve la totalité de son avoir pour ne se confier qu'à la seule providence quotidienne, comme la *Règle* franciscaine le réclame, serait donc tout sauf recommandable<sup>20</sup>.

Guillaume d'Auxerre est également un auteur important sur un autre thème connexe qui nous intéresse directement. Il est en effet le premier maître parisien qui ait fait sienne une doctrine élaborée par les canonistes de Bologne à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, visant à justifier le vol en cas d'extrême nécessité<sup>21</sup>. Guillaume rassemble les deux principales lignes argumentatives invoquées en ce sens. Le droit naturel qui régissait les rapports entre les humains avant la chute ne connaissait pas la division des propriétés ; celle-ci est un effet du péché originel qui a rendu les humains inquiets, égoïstes et méfiants. Dans les situations de nécessité extrême, lorsqu'il y a risque pour la survie individuelle, il est possible d'invoquer cette norme supérieure, à condition qu'il ne s'agisse que d'obtenir le strict nécessaire. Cette position a été largement reprise au cours du XIII<sup>e</sup> siècle, notamment par les théologiens franciscains.

Ces pages de Guillaume d'Auxerre sont antérieures aux premières polémiques ouvertes contre les mendiants mais elles signalent déjà des réticences à accepter une forme de vie située entre le cloître et le monde des laïcs. Les premières salves furent tirées par le maître séculier Guillaume de Saint-Amour dans les années 1250, qui dénonça vigoureusement les religieux mendiants comme des « faux apôtres » annonciateurs de la fin des temps. La pratique de la mendicité par des hommes en état de travailler de leurs mains n'est qu'un des traits scandaleux au sein d'une dénonciation plus vaste de l'arrogance des mendiants qui paraissent agir de leur propre autorité, créant leurs propres traditions intellectuelles (notamment dans le domaine de l'exégèse biblique) et captant à leur profit des sources de revenus du clergé séculier. La défaite et l'exil infligés à Guillaume ne mirent pas fin

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 440.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 447-448.

<sup>21</sup> Gilles Couvreur, *Les pauvres ont-ils des droits ? Recherches sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis la Concordia de Gratien (1140) jusqu'à Guillaume d'Auxerre*, Paris-Rome, 1961.

à une hostilité qui refit surface avec Gérard d'Abbeville à la fin des années 1260, puis au début des années 1280, lorsque les maîtres séculiers s'allièrent à une protestation d'évêques français qui dénonçaient la permission accordée aux mendiants par le pape Martin IV d'exercer leurs activités pastorales sans avoir à demander d'autorisation. Avant même de devoir se justifier face à de telles attaques, les intellectuels franciscains engagèrent une réflexion sur leur propre situation, visant à préciser les implications de la Règle, ne serait-ce qu'afin de déterminer quels types de privilèges étaient compatibles avec leur statut. Parallèlement au travail d'élaboration normative qui culmina dans l'adoption de constitutions générales lors du chapitre général de Narbonne en 1260, les théologiens de l'ordre forgèrent progressivement un argumentaire qui a été justement étudié comme la définition progressive d'une « identité franciscaine »<sup>22</sup>.

Dans le vocabulaire des frères mineurs, humilité et pauvreté sont deux notions connexes qui se recoupent pour partie ; les premiers mots du chapitre des aumônes de la *Regula non bullata* cité plus haut en donnent un bon exemple. Au fil des traités apologétiques, on peut suivre une oscillation pour savoir laquelle des deux notions doit avoir le pas sur l'autre. Dans son commentaire de la *Règle*, au début des années 1240, Hugues de Digne glose ainsi le choix par François de se désigner, lui et ses compagnons, comme des « frères mineurs » :

Par ce nom, le saint a exprimé non seulement la pauvreté mais plus encore l'humilité dans laquelle il a voulu que vivent les frères, afin que, conformément à ce nom, eux et leur conduite soient les plus humbles. L'humilité est aussi étroitement associée à l'état de frère mineur que le nom, l'habit et le mode de vie prescrits par la règle, à tel point qu'un frère qui refuserait d'être humble ne serait en rien mineur.<sup>23</sup>

Dans la décennie suivante, Bonaventure accepte la même primauté dans ses *Questions sur la perfection évangélique*, en faisant de l'humilité « la somme de toutes les perfections chrétiennes »<sup>24</sup> d'où dérivent les autres vertus. Pourtant, au cours de débats ultérieurs, un élève de Bonaventure qui se voulait fidèle à son maître a été conduit à renverser cet ordre de priorité. Dans ses propres *Questions sur la perfection évangélique*, rédigées en 1279, Pierre de Jean Olivi fait de la pauvreté la pierre angulaire de toute la vie franciscaine. Ces textes méritent que l'on s'y attarde, et pas uniquement en raison des polémiques qu'ils ont suscitées durant plusieurs décennies. Ils me semblent en effet offrir la conceptualisation la plus fine et la plus aigüe de l'expérience franciscaine<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Roberto Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1224-1279)*, Roma, ISIME, 1989 ; Id., *La povertà pensata*, Modena, 1999.

<sup>23</sup> David Flood, *Hugh of Digne's Rule Commentary*, Grottaferrata, 1979, p. 93.

<sup>24</sup> Bonaventura, *Opera omnia*, Quaracchi, 1891, t. 5, p. 199.

<sup>25</sup> David Burr, *Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus Pauper Controversy*, Philadelphia, 1989.

Plusieurs raisons permettent d'expliquer qu'un Languedocien, né plus de vingt ans après la mort de François d'Assise, ait été dans la meilleure position pour tirer toutes les conséquences théologiques de son message. Le recul, précisément, et le point d'appui offert par les travaux de ses prédécesseurs offrent deux explications possibles, mais le motif essentiel est à chercher ailleurs. Les premières générations d'intellectuels franciscains étaient composées d'universitaires venus à l'ordre alors qu'ils avaient déjà reçu leur première formation ; certains étaient maîtres en théologie, comme Alexandre de Hales, d'autres, jeunes étudiants comme Jean de Parme ou Bonaventure. En réalité, ce n'est que tardivement qu'accédèrent au premier plan des frères ayant pris l'habit dans leur jeunesse et intégralement formés dans le réseau des centres d'études franciscains. Reçu dans l'ordre vers 1260 à Béziers, à l'âge de douze ans, éduqué par des frères de la première ou de la deuxième génération, Olivi est l'un des premiers dont on peut dire que son profil intellectuel est intégralement franciscain et l'un des derniers qui ait grandi au contact de témoins directs de l'époque héroïque.

Le contexte et la position depuis laquelle il intervient doivent également être pris en compte. A la fin des années 1270, c'est pour se défendre de critiques qui provenaient désormais également de leurs anciens alliés dominicains que les responsables de l'ordre franciscain demandèrent au pape de préparer une nouvelle explication officielle de la *Règle* qui les mettrait à l'abri de leurs contradicteurs. Enseignant la théologie dans les écoles de l'ordre, sans avoir encore obtenu de diplômes universitaires, Olivi rédige ses *quaestiones* dans la crainte que la commission instituée par Nicolas III pour préparer la nouvelle bulle remette en cause des aspects du vœu de pauvreté essentiels à ses yeux. Il ne réclame pas un retour aux pratiques de la première fraternité franciscaine, mais seulement le maintien des normes fixées durant le généralat de Bonaventure, dans les années 1260. Ces menaces lui inspirent un plaidoyer particulièrement pénétrant.

Plus qu'un primat, la pauvreté volontaire constitue pour lui la valeur englobante qui résume l'engagement évangélique. Elle exprime à elle seule le sens de l'Incarnation et le paradoxe de l'inversion christique : c'est en renonçant radicalement à tout pouvoir terrestre sur les hommes et les choses que le Christ a montré que son royaume était d'une autre nature. Cette page mérite d'être lue attentivement :

Que cette très haute pauvreté est la plus conforme au Christ [...] la hauteur de son pouvoir le montre. Car cela eut été une grande indignité pour le Christ, seigneur (*dominus*) universel de toutes choses, de réclamer pour lui-même une seigneurie (*dominium*) propre sur quoi que ce soit, et surtout sur des biens temporels, et plus encore de la façon dont les hommes se les approprient. Cette pauvreté a mieux démontré le pouvoir universel du Christ que ne l'aurait fait quelque abondance de richesses humaines, car le vrai maître des biens temporels est celui qui les méprise et les foule aux pieds. Autrement, il n'est pas pleinement au-dessus d'eux. Si le Christ n'avait manifesté qu'il méprisait et dédaignait au plus haut point les choses, il n'aurait pas pleinement manifesté sa seigneurie la plus spirituelle qui transcende toute chose,

même selon son humanité. Si le Christ avait eu quelque pouvoir et seigneurie temporelles, ce qu'il a fait de vertueux dans le monde aurait davantage été attribué au pouvoir des richesses qu'au pouvoir de sa divinité et sa sainteté. Lorsqu'il a accompli des miracles, étant le plus pauvre qui soit, cela n'a pu être attribué à aucun pouvoir temporel, mais au seul pouvoir divin et spirituel.<sup>26</sup>

La clarté du propos n'appelle guère de commentaires. Il faut toutefois préciser ce qu'implique la formule « même selon son humanité ». Le Christ-homme devait être le dernier des humains pour pouvoir accueillir la divinité et pointer vers elle. Sa parfaite pauvreté n'est pas l'effet d'un privilège découlant de son union à la nature divine, mais au contraire, un déploiement de la condition humaine dans ce qu'elle a de plus spirituel en elle, qui lui permet de communiquer avec le divin<sup>27</sup>. La perfection évangélique a été vécue par le Christ dans son humanité, pour être donnée en modèle aux apôtres, comme une forme de vie dont François a opéré la rénovation et qu'il a ainsi rendu accessible et compréhensible à ses contemporains.

Il n'est pas exagéré d'affirmer que, dans ce passage et quelques autres, Olivi explicite la compréhension intuitive de l'Incarnation que François d'Assise a exprimé par ses actes, mieux qu'aucun autre théologien franciscain avant lui. A dire vrai, il est difficile de se défaire du sentiment qu'Olivi pense l'humanité du Christ au moyen de l'exemple fourni par François. Du reste, il en a lui-même la conscience historique et il en fait la théorie, puisque cette identité par rénovation est au cœur de sa théologie de l'histoire comme de son herméneutique biblique. Dans cette opération, la pauvreté est érigée en valeur théologique majeure. Comprise de la sorte, c'est d'elle dont découlent toutes les autres vertus, à commencer par l'humilité.

Cette interprétation de la pauvreté comme vertu s'oppose à la conception défendue par Thomas d'Aquin et les dominicains qui ne la perçoivent qu'en tant qu'instrument de perfection, et non pas comme une perfection en soi, et la rangent au plus bas niveau des trois vœux monastiques puisqu'elle ne concerne que le rapport aux biens matériels<sup>28</sup>. Plus important encore, Olivi entre ici en conflit avec une tendance dominante dans l'ordre franciscain après le décès de Bonaventure (1274) et dont la bulle finalement émise par Nicolas III en août 1279, *Exiit qui seminat*, offre la traduction. La définition de la pauvreté franciscaine tend à se réduire à un statut juridique particulier des biens dont les frères mineurs n'auraient que le « simple usage de fait » (*simplex usus facti*) et sur lesquels la papauté exercerait pour eux le droit de propriété.

<sup>26</sup> Petrus Iohannis Olivi, *Quaestio de altissima paupertate (Quaestio de perfectione evangelica, 8)*, in Johannes Schlageter, *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Iohannis Olivi OFM. Die Frage nach der höchsten Armut*, Werl, 1989.

<sup>27</sup> Pour les mêmes motifs, Olivi s'oppose très fortement à l'idée d'une immaculée conception de Marie, qui ôterait tout mérite au consentement de la Vierge.

<sup>28</sup> Sur cette polémique, voir Marie-Thérèse d'Alverny, « Un adversaire de saint Thomas : Petrus Iohannis Olivi », in *St Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, 1974, t. 2, p. 179-218.

Pour le frère languedocien, le vœu de pauvreté ne saurait se limiter à la seule abdication de tout rapport de droit aux biens utilisés ; il doit en outre inclure un « usage pauvre » (*usus pauper*) de ces biens. Le rapport qui lie ces deux notions est comparé au lien entre la matière et la forme. À l'instar de la matière première, le seul renoncement à posséder serait confus, instable et vain s'il ne s'exerçait selon une intention de vivre pauvrement. Le vœu de pauvreté ne serait qu'une hypocrisie s'il pouvait s'accompagner d'un mode de vie luxueux, qui contredirait ce à quoi le peuple chrétien s'attend de la part des frères mineurs, ruinant ainsi la dimension exemplaire de la perfection évangélique. De cet usage pauvre, Olivi ne prétend pas fixer les limites, si ce n'est comme une « latitude » d'agir de façon plus ou moins sévère, selon les circonstances et les possibilités de chacun. En dernier ressort, cette limite tient à la seule conscience que chaque frère a d'être ou non fidèle à sa vocation.

Cette description du vœu de pauvreté comme engagement indéterminé a constitué la principale cible des détracteurs de l'*usus pauper*. Soulignant le risque permanent de transgression que ferait courir une promesse dont les contours ne seraient pas définis à l'avance, ils mettent en avant une conception juridique plus formaliste du vœu qui cherche à ramener l'idéal évangélique à un nombre limité de prescriptions explicites. La bulle *Exiit qui seminat* allait déjà en ce sens. Elle a de surcroît été porteuse d'effets secondaires considérables, en reconnaissant que la Règle engageait à elle seule les frères sur une voie de perfection. À l'abri de cette protection pontificale, des aménagements avec les prescriptions de la Règle ont été facilités, en facilitant la gestion par des tiers d'opérations interdites aux frères. L'exemple des franciscains de Toscane montre une évolution saisissante dans les dernières décennies du XIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIV<sup>e</sup><sup>29</sup>. Le premier point marquant concerne la fin de l'itinérance. Désormais, les franciscains ne quittent plus guère leur ville ou leur région natale ; le couvent franciscain devient avant tout une institution locale, dans laquelle les cadets de familles puissantes trouvent à exercer une forme d'influence dans la société urbaine, en reproduisant à l'intérieur de la maison religieuse la stratification sociale et les conflits politiques du monde qui les environne. Ils reçoivent, en tant que « pauvres du Christ », des legs qui leur permettent de bâtir des églises monumentales et bénéficient de dons à titre personnel de la part de leurs familles charnelles. Sous ces différents aspects, les franciscains ne se distinguent plus des autres religieux, et c'est là tout le problème. L'exemplarité de la vie évangélique n'est plus accessible qu'à travers l'image et la mémoire du saint fondateur, et non plus dans le mode de vie quotidien de ses disciples.

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'émergence du mouvement des Spirituels

<sup>29</sup> S. Piron, « Un couvent sous influence. Santa Croce autour de 1300 », à paraître dans Nicole Bériou, Jacques Chiffolleau (éds.), *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIIIe-XVe siècle)*, Lyon, 2009.

franciscains, dont Olivi a été l'un des principaux inspirateurs<sup>30</sup>. Davantage qu'un courant radical cherchant à revenir au mode de vie de la communauté primitive, il incarne simplement une volonté de maintenir les pratiques définies du temps de Bonaventure. Persécutés en Italie centrale et en Languedoc, de façon plus intense à partir de la première décennie du XIV<sup>e</sup> siècle, les protestations des Spirituels qui réclamaient de pouvoir observer la Règle telle qu'ils la comprenaient furent entendues par Clément V, à l'issue de long débats (1310-1312) achevés lors du concile de Vienne. Pourtant, faute d'une décision suffisamment énergique, le décès du pape permit aux supérieurs de reprendre la main. Avec l'élection de son successeur, Jean XXII, en 1316, ils obtinrent rapidement la punition de groupes qu'ils décrivait comme rebelles. Pendant que l'inquisition sévissait contre les Spirituels et leur entourage laïc<sup>31</sup>, le souverain pontife a toutefois pris son temps avant de prononcer des condamnations doctrinales – en l'occurrence, celle du commentaire de l'Apocalypse d'Olivi qui fut déclaré hérétique en 1326<sup>32</sup>. Entre temps, le pape avait remis en question les deux principaux points d'appui de la pauvreté franciscaine. A la suite d'une très large consultation ouverte en 1322, le pape déclara qu'il était faux d'affirmer que le Christ et les apôtres n'avaient rien possédé en propre ou en commun et, avec un effet plus immédiat encore, il renonça au droit de propriété théorique que le saint Siège exerçait sur les biens utilisés par l'ordre<sup>33</sup>. De la sorte, il avait mis fin à un privilège des frères mineurs qui, avec le temps, paraissait être devenu exorbitant et injustifié. Les dirigeants de l'ordre entrèrent après coup en conflit avec le pape, à la faveur de luttes politiques en Italie, en s'alliant avec l'empereur Louis de Bavière en 1328, mais leur dissidence ne suscita guère de soutien populaire. Plusieurs facteurs permettent d'expliquer le changement de climat, que ce soit le retournement de la conjoncture économique (les années 1310 marquent le début d'une dépression séculaire) ou d'autres transformations politiques et sociales (les monarchies et principautés territoriales se sont rapidement consolidées au tournant du siècle). La pauvreté du Christ avait cessé de fonctionner comme miroir d'une société. La normalisation opérée par Jean XXII a sonné le glas d'une époque<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Pour une vue d'ensemble, cf. David Burr, *The Spiritual Franciscans.. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, University Park (Penn.), 2003.

<sup>31</sup> Louisa A. Burnham, *So Great a Light, So Great a Smoke: The Beguin Heretics of Languedoc*, Ithaca (N.Y.), 2008.

<sup>32</sup> S. Piron, « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi : enquête dans les marges du Vatican », *Mélanges de l'École française de Rome- Moyen Âge*, 118-2, 2006, p. 313-373.

<sup>33</sup> En dernier lieu, Patrick Nold, *Pope John XXII and his Franciscan Cardinal. Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversy*, Oxford, 2003.

<sup>34</sup> Didier Lett, *Un procès de canonisation au Moyen Âge. Essai d'histoire sociale. Nicolas de Tolentino, 1325*, Paris, 2008, p. 85-100, montre qu'à cette date, la pauvreté n'est plus mise en avant comme vertu sanctifiante.