

volume XIX/1 - febbraio 1998

cristianesimo nella storia

RICERCHE STORICHE
ESEGETICHE TEOLOGICHE



STUDIES IN HISTORY
EXEGESIS AND THEOLOGY

A. KOFISKY

Prophecy in the Service of Polemics
in Eusebius of Caesarea

A. JOTISCHKY

Some Mendicant Views
of the Origins of the Monastic Profession

E. CAMPI

Jan Amos Comenio
e la teologia protestante del suo tempo

G. ROUTHIER

L'itinéraire d'un Père conciliaire.
Le cardinal Léger

Note

M. Malpensa, *Note in margine al volume*
«Giovanni Battista Scalabrini, Lettere pastorali»

Recensioni

Quadrimestrale - n. 1
gennaio-aprile 1998
sped. in abb. post. - 45%
art. 2 comma 20/B legge 662/96
filiale di Bologna



EDB

EDIZIONI DEHONIANE
BOLOGNA

Il fascicolo 2 - 'giugno 1998, conterrà:

F.P. RIZZO

Sofisti e santi.

Due esemplarità a confronto
nell'impero romano-cristiano dei secoli IV e V d.C.

S. DITCHFIELD

In search of local knowledge:
rewriting sixteenth- and seventeenth-century
Italian religious history for the post-modern age

S. BONECHI

Chiesa e società nell'Italia napoleonica.
Rassegna di studi recenti (1989-1996)
e proposte di ricerca

CL. SOETENS

Entre Concile et initiative pontificale.
Paul VI en Terre sainte

Note

G.D. Cova, *Sul volume di E. Zenger:*
«Il primo testamento. La Bibbia e i cristiani»

J.-M. Mayeur, *Anatole Leroy-Beaulieu.*

Un catholique libéral devant l'orthodoxie

M. Paiano, *«L'era post-cristiana» di É. Poulat.*
Le parole e la storia

G. Alberigo, *Per l'analisi delle decisioni*
dei concili ecumenici e generali

J.M.R. Tillard, *Comment accorder synodalité*
et primauté?

Recensioni

L. 29.000

(***)

um den mystischen und den großen, letzten Antichrist (*The Double Antichrist*, 132-162) kreisen um einen heidnischen, offensichtlich als modernisch gedachten König und einen Pseudopapst, der, insbesondere als mystischer Antichrist, von Olivi leicht bevorzugt zu werden scheint — wiewohl ein solcher nicht notwendig ein Individuum sein muß. Diese sehr negative Einschätzung des Papsttums seiner Zeit trennt Olivi von Joachim, aber sie läßt nach Burrs eingehenden Analysen keinen eindeutigen Rückschluß auf eine Identifikation Bonifaz' VIII. mit dem Antichrist zu.

Ähnlich ergeht es Olivi — und seinen Lesern — mit dem Problem der zeitlichen Zuordnungen (*The Apocalyptic Timeable*, 163-178): seine Untersuchungen der von zahlreichen *quidam* geäußerten Meinungen über die Dauer der fünften und sechsten Periode sowie seine eigenen Rechnungen führen sämtlich in die ersten vier Jahrzehnte des 14. Jahrhunderts als möglichem Zeitraum für die Zerstörung Babilons und die Ankunft des großen Antichrist, und das bedeutet auch: für den Beginn des dritten Zeitalters bzw. der siebten Periode. Das Millennium in Apc 20,2 erfährt dabei auf der Basis von Augustin und Joachim von Fiore eine kombinatorische Deutung, bei der Olivi, die Durchsetzung des Christentums im Imperium seit Konstantin dem Großen bzw. seit Papst Silvesters Tod 334 einbeziehend, an das Ende des 13. Jahrhunderts als dem Zeitraum der Antichriste gelangt. Burr bezeichnet den Rekurs auf den ersten Papst im christlich gewordenen Imperium als eine Idee Olivis; allerdings hatte schon Alexander Minoria in der Überarbeitung seines Apokalypsenkommentars (um) 1242 Konstantin und Silvester an den Anfang des Millenniums gestellt — ohne jedoch eine Rechnung damit zu verbinden (vgl. S. 184). Burr liest den Text konförmlich, ohne die später eingefügten Abschnitte vom Text der ersten Redaktion zu trennen). Sowohl in der kurzen als auch in der langen Fassung des Jeremaskommentars hingegen war die Zeit Silvesters, trotz der positiven Einschätzung durch Joachim, als Beginn der weltlichen Einflüsse auf die Kirche und deren Abkehr von der Armut abgewertet worden.

Auch Olivi führt die Existenz kirchlichen Besitzes seit Konstantin dem Großen an, aber er weiß, daß im dritten Zeitalter die Päpste, Bischöfe, Prälaten und anderen kirchlichen Führer zu Demut und apostolischer Armut zurückkehren werden, wie überhaupt dieser *status* in evangelienartiger Weise von der Franziskanerregel und Franziskus als dem *alter Christus* geprägt sein wird (*Life after Antichrist*, 179-197). Die siebte Periode nach dem Antichrist wird eine Epoche vollkommenen Friedens und religiöser Eintracht unter franziskanischen Vorzeichen sein, in der kontemplativ-mystisches Wissen dominiert; die *vi spirituales* bekehren von der sechsten Periode an alle Heiden und schließlich die Juden. Den Mittelpunkt einer dann gänzlich christianisierten Welt stellt sich Olivi eher in Jerusalem als in Rom vor.

Mit dieser konkreten Utopie des *peaceable kingdom*, die er für Olivis wichtigstes Vermächtnis bis in die Gegenwart hält (S. 263), könnte Burr seine Leser aus der Lektüre des Olivischen Apokalypsenkommentars entlassen; er führt sie jedoch weiter bis in die ersten Jahrzehnte des 14. Jahrhunderts, um die Rezeption des Werkes in zweierlei Gestalt zu zeigen: zum einen in den Schriften im Umkreis der Verurteilungen, zum anderen in vier franziskanischen Apokalypsenkommentaren. Eingebettet in die Geschichte der südfranzösischen und italienischen Spiritualenverfolgungen stellt Burr Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Kritik an Olivis Apokalypsenkommentar sowie deren methodische und sachliche Richtigkeit aus heutiger Sicht dar; zunächst für die erste Stufe des Verurteilungsprozesses von 1318 bis 1319 anhand des Berichts der päpstlichen Kommission von 1319 und eines katalanischen Prozesses über ein von Olivis Apokalypsenkommentar abhängiges Werk (*The Condemnation Process*, 1318-1319, 198-220), sodann für die zweite Stufe von 1322 bis 1326 anhand der *Allegaciones* eines anonymen Autors sowie der Schrift des Florentiner Bischofs Francesco Silvestri von 1324, die beide Johannes XXII. zu vier Fragen aus Olivis Kommentar angefordert hatte und die Burr für «essentially supplemental» im Rahmen des Gesamtverfahrens hält (S. 206; *The Condemnation Process*, 1322-1326, 221-239). Burr hebt hervor, daß in der ersten Phase vor allem

Olivis Auffassung von der Zerstörung der *ecclesia carnalis* und die Ablehnung jochistischer Apokalypseninterpretationen zugunsten der traditionellen Pariser Exegese Kern der Argumentation war, während in der zweiten Phase auch die Rolle des Franziskus und der Franziskanerregel in den Blick rückte. Durch die Verurteilung dieser, als Angriff auf die päpstliche Macht verstandenen Ideen hat der Prozeß, Burrs Analyse folgend, weiterreichende Dimensionen angenommen, als nur die Vorstellungen eines Olivi über Armut und die Zukunft kirchlicher Autoritäten zu werten, denn damit standen von anderen Franziskanern, besonders Bonaventura, vertretene Positionen zur Debatte (*The Significance of the Condemnation*, 240-260). Burr schließt dieses letzte Kapitel mit einem Überblick über die Apokalypsenkommentare des Petrus Aureoli von 1319, des Nikolaus von Lyra von 1329, des Poncio Carbonnel (1329?) und des Heinrich von Cossey von 1333. Die beiden erstgenannten folgen strukturell der historisch-chronologischen Interpretation des Alexander Minoria, die vor allem von Nikolaus kritisch revidiert und der inzwischen vergangenen Geschichte angepaßt wird; Heinrich hingegen kommentiert nach dem traditionellen rekapitulierenden Schema; sie alle setzen sich auch mit Olivi auseinander. Ihren franziskanischen Brüdern messen sie allerdings nicht die Bedeutung im Endzeitgeschehen zu, die sowohl Alexander als auch Olivi ihnen beigelegt hatten. Diese und andere Differenzen sind jedoch unspezifisch genug, um keinen Rückschluß auf einen Zusammenhang mit dem Prozeß Olivis zu erlauben.

Überzeugt von den großen Linien der Argumentation und gestützt von Details, deren viele, insbesondere die Bezüge zwischen Olivi und Joachim von Fiore sowie die apokalyptische Rolle des Franziskus angehend, hier nicht aufgeführt werden konnten, mögen die Leser ein Buch zur Seite legen, das neben Beryl Smalley und Marjorie E. Reeves' Werken (*The Study of the Bible in the Middle Ages* bzw. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*) zu einem Kompendium unseres Wissens über Apokalypsenexegese unter joachitischem Einfluß im 13. und 14. Jahrhundert geraten ist und in seiner subtilen Analyse vorführt, wie Bibelkommentierung in ihren Kontexten gelesen werden sollte.

Sabine Schmolinsky (Hamburg)

R. Paciocco, «*Sublimita negotia*». *Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo Ordine dei frati Minori*, prefazione di A. Vauchez, Centro Studi antoniani, Padova 1996, pp. 218.

La thèse magistrale d'A. Vauchez sur *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge* a établi de manière définitive comment la papauté s'arrogea, sur la fin du XII^e siècle, le monopole exclusif de la canonisation et elle a décrit les transformations apportées par cette disposition aux manifestations et à la définition même de la sainteté, à l'intérieur comme hors du champ de la sainteté officiellement reconnue par l'Eglise. L'originalité du présent ouvrage de R. Paciocco, comme le souligne A. Vauchez dans sa *Préface*, est de se concentrer, au sein du cadre général à peine décrit, sur la politique de Grégoire IX en matière de canonisation, avec un intérêt primordial pour la canonisation de François d'Assise et une attention particulière portée au dossier d'Antoine de Padoue. S'il y a une stratégie de canonisation de la part de la papauté, souligne A. Vauchez, c'est aussi que la sainteté de tels personnages, François au premier chef, représentait «un capital symbolique considérable et dont la gestion était délicate». A la différence donc du précédent ouvrage de R. Paciocco, *Da Francesco al «Catalogi sanctorum»*, paru en 1990, qui se développait dans la longue durée de la mémoire franciscaine, celui-ci s'inscrit dans une chronologie pointue qui permet de mettre en relation un moment de la politique

pontificale et les exploitations mémorielles de l'expérience franciscaine replacées dans l'histoire de l'essor de l'Ordre des frères mineurs.

Dans son chapitre I, l'A. rappelle avec fine et solide connaissance des sources la mise en place de la réserve pontificale. Les premières demandes provenant d'évêques souhaitant appuyer la *translatio* d'un serviteur de Dieu par une intervention pontificale (X^e-XI^e siècles) étaient animées par la volonté de donner à ce culte plus d'éclat et valeur universelle. Au XII^e siècle, si les initiatives de canonisation purement épiscopales se perpétuent en toute légitimité, le nombre des recours à l'autorité pontificale va croissant. De plus, alors que les pontifes fondaient jusque-là leur décision sur l'avis d'un concile général, ils se contentent, à partir d'Eugène III et d'Alexandre III en particulier, de l'avis des cardinaux ou des prélats présents à la cour. En d'autres circonstances, l'autorité d'un légat pouvait suffire s'il avait reçu mandat du pape. Avec Alexandre III, la réserve pontificale n'a pas encore force de loi, mais sa réalité est néanmoins évidente. Sa définition théorique vient avec Innocent III, dans le mouvement plus général d'affirmation de la *plenitudo potestatis* de l'Eglise de Rome et de son évêque. La promulgation de l'*Audivimus*, extraite de l'*Aeterna et incommutabilis* d'Alexandre III, dans le corpus des *Decretales* de Grégoire IX en 1234 donnait à la réserve pontificale valeur canonique. Ne tombant pas dans une histoire linéaire et univoque de la montée de la puissance pontificale, l'A. montre bien la dialectique qui a existé, en matière de canonisation, entre les églises locales et la papauté, insistant sur le rôle prépondérant de l'épiscopat anglais. Le contenu de cette sainteté devenue monopole pontifical est défini dès la canonisation d'Hombon de Crémone (1199): nécessité de vertus et de miracles, les seconds ne faisant que manifester les premiers; valeur de démonstration anti-hérétique. Cette «pastorale de saintetés» deviendra plus évidente encore quand, avec Grégoire IX, les canonisations de personnages à peine disparus vont se faire toujours plus fréquentes. Le cas de François viendra s'insérer dans le cadre idéologique défini pour Hombon.

Dans son chapitre II, l'A. étudie les procès qui se déroulent d'Innocent III à Grégoire IX pour tenter de saisir, au travers de la pratique, les normes exactes de la procédure; il montre comment la papauté obtient de pouvoir fonder son enquête, pour la vie comme pour les miracles, sur des témoignages personnels, garantis par serment, dûment enregistrés; comment, sous l'impulsion de Grégoire IX, à la lettre nommant la commission d'enquête est jointe, au moins à partir de 1232, un guide pour l'interrogatoire des témoins. De la même manière, en amont de la procédure, s'est fixée la nécessité de l'envoi d'une *petitio* de la part des acteurs intéressés à la canonisation du défunt, accompagnée de suppliques de personnages influents et d'une *relatio*. Celle-ci prend en général la forme d'une *vita*, ou elle devient base de la *vita* rédigée ultérieurement, dans laquelle peuvent alors se retrouver des formules prouvant l'insertion de témoignages enregistrés dans l'une des phases du procès, information de l'ordinaire ou enquête apostolique. En aval, le dossier parvenu à la Curie est confié à un cardinal *auditor*, qui présente une relation sur la vie et les miracles du défunt en consistoire, en présence du pape. En cas d'avis positif, le personnage est inscrit au catalogue des saints et le pape célèbre sa sainteté dans la cérémonie publique de canonisation.

Après ces rappels généraux, le chapitre III en arrive à François d'Assise. S'appuyant principalement sur les *Evris*, l'A. observe que la sainteté, pour François mais dans le fil d'une tradition fermement constituée, doit être disposition intérieure et non pas apparence aux yeux des hommes; mais que cette exigence intérieure doit cependant se manifester pour l'édification d'autrui, ainsi dans les scènes de confession et d'expiation publiques que relate l'hagiographie franciscaine. Cette même hagiographie offre plus d'un indice du fait qu'aux dernières années de sa vie, l'Assisiate était déjà entouré d'une *fama sanctitatis*, qui lui était à charge. Mais François, outre la qualité de ce qu'il était, rendit aussi possible sa future consécration par son affirmation réitérée de vivre certes «selon la forme du saint Evangile», mais

dans l'Eglise. Un indice de cette *fama* se retrouve peut-être encore dans la conservation, à partir de 1220 et surtout de la part des frères que François voulait mettre en position d'autorité charismatique dans l'Ordre, de ses écrits, en particulier autographes, comme autant de reliques. Les documents se multiplient après la mort du fondateur: la lettre dite encyclique d'Elie, sur laquelle l'A. rappelle le doute jeté par F. Accrocca, tout en suggérant que, derrière la plume d'Elie, la papauté devait être à l'œuvre; l'acte de donation d'une parcelle de la *collis Inferni* à frère Elie, en date du 29 mars 1228, et la *Recoletio qualiter* de Grégoire IX en date du 29 avril, deux documents qui qualifient François de *beatus* ou *sanctus*. L'A. suppose que l'enquête préliminaire pour l'ouverture du procès se tint, «con buona possibilità», entre le 26 mai et le 10 juin 1228. Il voit derrière ces événements un mouvement de tout le milieu pontifical en faveur de la canonisation de François, avant même que celle-ci ne soit canoniquement sanctionnée.

Le chapitre IV se propose de procéder à la «ri-costruzione del processo romano-apostolico di canonizzazione per Francesco d'Assisi». Si l'A. ne néglige pas le contexte historique du moment, en particulier la rébellion romaine faisant suite à la réédition de l'excommunication de Frédéric II de la part de Grégoire IX le 23 mars 1228, il veut cependant tempérer la vieille idée de l'*acceleratio* de la procédure chère à L. Wadding, en affirmant que le projet de canoniser François se situe dans un mouvement de fond de la papauté et ne peut être réduit à un pur déterminisme politique, comme le voudrait W. Schenkluh. L'A. essaie de minimiser la portée des indications d'une telle hâte contenues dans la *Vita prima*, mettant en avant que «l'ingresso del pontefice nella cittadina umbra era già atteso affinché si potessero preparare i dovuti cerimoniali, mentre, probabilmente, tutto il necessario era già stato predisposto per l'avvio del processo». Il souligne cependant l'originalité d'une enquête préliminaire, celle qu'il suppose se dérouler du 26 mai au 10 juin, menée directement par le pape. L'A. écrit encore que «dal racconto del Celanese manca no riferimenti ad alcuni inevitabili passaggi di procedura, un silenzio che non può indurre a concludere una loro improponibile assenza». Il faut donc retrouver ailleurs les pièces manquantes. Ainsi la trace d'une *petitio* provenant de l'Ordre peut-elle être identifiée dans la *Legenda perusina*. Par suite, «non è opportuno [...] subito scartare la supposizione che anche scritti fossero disponibili in questo frangente, redatti nell'Ordine». L'A. s'interroge pour savoir si la connaissance directe que Grégoire IX eut de François, plusieurs fois mise en avant dans la documentation pontificale, dispensa ou non de l'audition de témoins sur la vie du défunt. Avant le 9 juillet 1228, la décision de canoniser François était prise en consistoire, à Pérouse. Le 9 était expédiée la *Sicut fidei auree*. Le 16 avait lieu la cérémonie de canonisation publique à Assise. Selon l'A., les stigmates jouèrent un rôle particulier dans la canonisation, comme le prouvent les légendes, ainsi que les bulles de Grégoire IX en date de 1237 et une liste de témoins vraisemblablement consignée à même époque. La canonisation de François entraîna pour lui un changement de statut: alors que les témoins et chroniqueurs avaient été très peu nombreux à le citer avant 1228, les signes de dévotion se multiplièrent après cette date. Plus que la *Sicut fidei auree*, c'est la *Mira circa nos*, tissée de citations vétéro-testamentaires, qui délivre la vision pontificale de la sainteté de François, mise au service d'un renouveau de la Chrétienté occidentale.

Dans son chapitre V, l'A. se propose de rechercher les conséquences de la canonisation du fondateur dans l'hagiographie franciscaine et d'élucider les événements de la *translatio* de 1230. Dans la *Vita* dite *prima*, due à Thomas de Celano, il constate le peu de références faites à des témoignages directs de la part des compagnons. Selon lui, «Leone e gli ultimi compagni di Francesco» auraient été réticents à témoigner dans le procès, à la fois pour ne pas contrevvenir aux enseignements de François sur la vaine gloire et pour ne pas avoir à jurer de la véracité de leur déposition, laissant ainsi le champ libre à deux témoins de choix qui s'en donnent à cœur joie dans l'*opusculum secundum* du récit: Elie et Grégoire IX. L'A. se de-

mande ensuite si les épisodes présents dans la tradition léonine et signalés par la formule *Nos qui cum eo fuimus*, jadis objet de l'attention de R. Manselli, ne seraient pas les vestiges de dépositions enregistrés lors du procès de canonisation; mais il finit par conclure qu'il faut plutôt y lire la marque de témoignages recueillis après les appels de 1244 ou de 1276, dépositions rentrées au fond, qui pouvaient s'exprimer plus librement du moment où il n'y avait plus à prêter serment et qui devaient être appuyés d'une formule marquante. L'A. cependant poursuit sa quête et croit pouvoir identifier dans un noyau ancien du *De inceptione* (dit *Anonymus Perusinus*) la *relatio* sur François qui aurait accompagné la *petitio* demandant sa canonisation; il avance, avec une extrême prudence, une hypothèse de même nature pour la *Legenda trium sociorum*, puis corrige, proposant simplement de «collocare sia il *De inceptione*, sia la *Legenda*, nel lato contesto della canonizzazione di Francesco». Dans les troubles survenus en 1230 à Assise, à l'occasion de la translation du corps de François de Saint-Georges à la nouvelle basilique, l'A. voit principalement un malentendu entre Elie et les habitants de la cité, craignant qu'on ne les prive de la sainte dépouille. Les faits auraient ensuite été réinterprétés en termes de polémique interne à l'Ordre, alors qu'Elie ne faisait que procéder à une opération banale liée à la canonisation, mais en y appliquant toute la rigueur des prescriptions pontificales.

Le dernier chapitre porte sur la canonisation d'Antoine de Padoue (1232). L'A. rappelle les échecs des causes de divers frères mineurs, qui furent l'objet d'enquêtes en vue de canonisation, et affirme que le succès d'Antoine est dû à la rencontre entre ce personnage, son enracinement dans la vie civique patavine et les objectifs ecclésiastiques et politiques de Grégoire IX en Italie du Nord. Ici, *petitio* et suppliques ne nous sont pas plus conservées, mais au moins la légende *Assidua*, très tôt réélégée, en partie-t-elle explicitement, tandis que la bulle de canonisation rappelle la nomination de la commission d'enquête par les soins du pontife. Les témoins déposèrent sur les miracles, mais un texte avait également été composé par les membres de la commission sur la *conversatio* d'Antoine, que Grégoire IX put également affirmer avoir connu directement. L'ensemble de la procédure porte trace d'une certaine précipitation, d'ailleurs reconnue par la chancellerie pontificale, liée à l'insistance répétée des autorités locales. La canonisation d'Antoine scelle donc l'accord du pape et des Padouans pour faire de leur cité le centre de la politique pontificale dans la Marche de Trévise, tournée contre Ezzelino III da Romano, qui s'était porté à l'appui de Frédéric II. Ainsi les Padouans, en se faisant milice d'Antoine, devenaient-ils durablement milice du Christ et de la papauté, et transféraient-ils leur cité en «un santuario di "stato"». Après les deux canonisations françaises, la papauté montrera plus de rigueur et moins de hâte dans la conduite des causes qui lui seront soumises.

Après avoir tenté de résumer les principales thèses de cet ouvrage, il convient, comme y invite le préfacier et comme semble le souhaiter l'A. lui-même en présentant souvent ses points de vue sur le mode de l'hypothèse, de les soumettre à la discussion. Roberto Paolocco a le mérite d'avoir su faire émerger un moment de l'histoire ecclésiastique et religieuse par l'étude attentive de cette «pastorale de sainteté», dont les canonisations sont les manifestations les plus éclatantes. La concentration sur le laps de temps où la réserve pontificale a été affirmée par Innocent III et attend encore d'être promulguée par Grégoire IX est un choix judicieux. La connaissance des divers dossiers examinés, de la bibliographie, l'intelligent recours aux sources sont autant de points forts de ces *Sublimia negotia*. L'étude de la canonisation de François d'Assise suscite cependant un certain nombre de perplexités.

La comparaison avec les autres dossiers contemporains examinés par l'A. prouve que, si tous sont peu ou prou lacunaires au regard d'une perfection canonique qui n'était d'ailleurs pas encore totalement fixée, celui de François est nettement plus lacunaire que les autres. Manquent *petitio*, *relatio* informative, suppliques

d'accompagnement, mandat pour désignation de la commission, trace des actes du procès. C'est beaucoup. Or, tandis que l'A. reconnaît volontiers la hâte présente dans la cause d'Antoine, il semble hésiter à voir la part de l'improvisation, de la précipitation dans la cause de l'Assisiate. Sans doute est-ce parce qu'il tient à cette belle idée d'une pastorale de sainteté de la part de Grégoire IX. Mais n'est-ce pas précisément lors de la première cause qu'il eut à mener à bien, sollicité par le tumulte des événements, que le pontife trouva l'occasion de définir dans le feu de l'action pareille stratégie, qu'il appliqua ensuite au cas d'Antoine, avant d'assagir sa pratique de la canonisation pour avoir saisi que les avantages à court terme des causes rondement menées pouvaient devenir faiblesse dans la durée?

Revenons rapidement sur les pièces manquantes, puis sur les pièces existantes tournant autour de la canonisation de François d'Assise.

L'A. s'applique à réduire la portée de l'absence flagrante de pièces présumées indispensables par la combinatoire des sources et le jeu du probabilisme, dont nous avons relevé, chemin faisant, quelques expressions caractéristiques:

— la *petitio* manquante se retrouverait au détour de la *Legenda perusina*. Mais pourquoi alors n'en est-il pas question dans les bulles de canonisation ou dans la *Vita prima*, comme il est question de pareille démarche et des lettres d'accompagnement dans l'*Assidua* consacrée à Antoine de Padoue? Thomas de Celano se livre pourtant à un compte-rendu détaillé des événements dont il peut faire mention. N'est-il pas plus logique de considérer que les compagnons ont voulu reprendre l'avantage dans les années 1240, se targuant d'une initiative qu'ils avaient manqué de prendre, ou plutôt, ayant fini par se persuader qu'ils l'avaient prise?

— la *relatio* informative, qui devrait être un résumé de la vie du serviteur de Dieu, n'a laissé aucune trace. Mais qu'à cela ne tienne, l'*Anonymus Perusinus*, dans un noyau non défini, pourrait en tenir lieu: quant à la *Legenda trium sociorum*, on suggère qu'elle a un rapport, tout aussi peu déterminé, avec la canonisation.

— le mandat désignant la commission d'enquête est justement absent, puisque le pontife s'occupe directement de la cause. Cette originalité de procédure n'en explique-t-elle pas bien d'autres, dont l'absence de *petitio* et de *relatio*?

— les actes du procès font cruellement défaut. Alors que Thomas de Celano insiste sur la bousculade des événements à partir de Pâques 1228, on nous dit que, «probablement», tout était prêt pour l'ouverture du procès lors de l'arrivée du pontife à Assise. Alors que «dal racconto del Celanese mancano riferimenti ad alcuni inevitabili passaggi di procedura» — dont on n'a pas ailleurs la moindre trace documentaire —, ce silence «non può indurre a concludere una loro improponibile assenza».

— les témoignages sur la vie de François paraissent peu nombreux. La raison, nous dit-on, n'en est pas la hâte, ni tant même la main-mise du pontife sur tout l'Œuvre, mais de subtiles réserves de Léon et des derniers compagnons sur la sainteté et leur refus de prêter serment. Je crois la vision de l'A. anachronique sur le premier point: il suffit cette fois de voir la fièvre hagiographique des compagnons, Léon y compris, à partir des années 1240; mais, déjà dans la *Vita prima*, Thomas de Celano ne manque pas d'indiquer, discrètement mais sûrement, les frères qui l'ont informé. Et si l'A. retient comme reflet de la *petitio* le passage de la *Legenda perusina* qui montre François en compagnie d'un «quodam fratre spirituali» — mais fera-t-il partie de la «micro-communauté» des derniers compagnons? —, il doit assumer l'épisode jusqu'à la fin: «*Quin quando rogaverunt fratres dominum papam Gregorium et cardines apud Assisium, ut canonizarent beatum Franciscum, testificatus est hoc coram domino papa et cardinalibus*». Quant à la réticence à prêter serment, les exemples mêmes fournis par l'A. ne sont pas unanimes à établir pareille retenue. L'élément le plus probant, en ce sens, est la *Nuper nobis* d'Honorius III en date du 1^{er} mars 1223, antérieure par conséquent à l'approbation de la *Regula bullata*. Aucune des deux Règles conservées, pourtant, ne porte explicitement mention de cet interdit que les frères en cause dans la lettre d'Honorius III s'imposaient

à eux-mêmes au nom précisément de leur Règle. Admettons que certains compagnons aient encore à l'esprit les plus drastiques réglementations des pénitents qu'ils ont été au début de l'expérience minoritique et tournons-nous vers le *Memoriale propositi fratrum et sororum de penitentia in domibus propriis existentium inceptum anno Domini MCCXXI*: «*Omnes a iuramentis solemnibus abstinere, nisi necessitate cogente in casibus a summo pontifice exceptis in sua indulgentia, videlicet pace, fide calumpnia et testimonio*». L'éditeur, G.G. Meersseman, nous apprend que le membre de phrase commençant à *in casibus* provient d'une bulle de Grégoire IX en date du 21 mai 1227. Il n'y a donc nul empêchement canonique à la pratique du témoignage assermenté au moment du procès de François, surtout quand le pape est physiquement là pour lever toute réserve. Reste l'objection de conscience. Admettons qu'elle ait joué pour certains. Cela aurait-il suffi à les pousser tous à taire les vertus exemplaires de leur maître? Là encore la hâte du pontife à conclure me paraît le facteur le plus déterminant. L'*Assidua* elle-même connaît une grande lacune, autrement importante et qui n'est pas due, ce me semble, à quelque objet de conscience avant la lettre.

Revenons pour finir sur quelques-unes des pièces qui suivent la mort de François:

— pour la lettre dite encyclique de frère Elie, l'A., à l'évidence, a eu quelque difficulté à absorber l'article tout frais de F. Accrocca qui met en doute l'authenticité du texte rapporté par W. Spoelberch. Il est indéniable que ce document pose de nombreux problèmes, entre autres, s'il doit être retenu comme authentique en substance, par le niveau d'écriture et de culture qu'il manifeste. Voir derrière la plume d'Elie la main de Grégoire IX, comme l'avance l'A., présente l'avantage de pouvoir supposer un très précoce intérêt du pontife pour la canonisation de son ami. Mais cela vient surtout créer un problème de plus: le suc de la lettre est l'annonce des stigmates; et cela ne dépend pas du report de W. Spoelberch, puisque Jourdain de Grano atteste à coup sûr cette teneur. Or ce phénomène est systématiquement par Grégoire IX dans les deux lettres de 1228 — la *Sicut fiale auree* du 9 juillet et la *Mira circa nos* du 19 — relatives à la canonisation. Le préfacier n'a d'ailleurs pas manqué de relever la difficulté. Prétendre que les stigmates occupèrent une grande place dans la canonisation et qu'elles furent *causa specialis* du pontife me paraît hasardeux, au regard des deux épîtres de 1228 qui n'en disent mot. Ce ne sont que les lettres pontificales de 1237 qui l'affirment et c'est sans doute à ce moment seulement que l'on prit soin de noter une liste de témoins des stigmates. Cette tardive reconnaissance de Grégoire IX, soulignée comme telle par A. Vauchez dans un article qui fit date, me paraît tenir, à tous égards, du repenir et j'aurais en effet tendance à penser que la liste des témoins des stigmates *in vita et post mortem*, plus qu'une épave du procès de 1228, est un embryon d'instruction officielle destinée à informer la nouvelle position du pontife aux abords de 1237; le fait qu'y figure un extrait de la *Vita prima* me paraît prouver qu'à une décennie de la mort de François, la description des plaies donnée par le premier hagiographe était considérée comme le témoignage le plus indiscutable sur ce sujet délicat. Enfin, s'il faut absolument combiner les sources, rappelons qu'un miracle — type miracle d'incrédulité — de la *Legenda maior* fait état des fortes réticences du pontife sur la plaie au côté, autant dire sur l'essentiel.

— la cession d'un morceau de terre à Elie, agissant pour le compte de Grégoire IX, en vue de l'érection d'un sanctuaire en l'honneur du bienheureux corps de saint François est en fait datée, nous le savons grâce à la récente édition des chartes d'Assise par A. Bartoli Langeli, du 30 mars 1228; soit sept jours après la réédition de l'excommunication de Frédéric II par le pontife (jeudi 23 mars) et trois jours après le début des troubles à Rome (lundi 27). C'est la seule preuve solide d'une entreprise en faveur de François dont on peut penser que l'initiative remonte — de justesse, il est vrai, et comment ne pas être frappé, malgré tout, d'une telle coïncidence? — à la période antérieure au durcissement des rapports entre pape et

empereur. Si la datation de ce document comportant un peu canonique «*sancit Francis*» résiste à la critique, tel n'est pas le cas, en revanche, de la *Recolentes quid*, à la datation plus que problématique.

— c'est sur la *Vita prima* de Thomas de Celano que se fondent les partisans de l'*acceleratio* de la cause. Voir dans les moindres faits et gestes relatifs à François l'obsession pontificale de la lutte contre Frédéric II, comme le voudrait W. Schenklun, est évidemment excessif, comme toute explication trop systématique et trop englobante. Mais mettre en relation l'*acceleratio* de la cause avec les événements de Pâques 1228 n'est pas une vue de l'esprit, ni même une interprétation: c'est simplement redire ce que dit Thomas de Celano. Pourquoi, dans ce troisième volet de l'œuvre où il veut montrer le «christ du Seigneur», Grégoire IX, dans tout l'éclat de la solennité pontificale, l'hagiographe éprouve-t-il le besoin d'ouvrir sa narration sur l'épisode peu reluisant de la rébellion romaine? Quel intérêt à cela? La seule raison est que cet enchaînement est bien réel, que les choses se sont effectivement passées comme cela, aux yeux de ce témoin perspicace et fidèle. Quel intérêt avait-il, à peine plus tôt, à chanter les mérites du royaume de France, si ce n'est une recherche d'appui dans un moment critique? La canonisation de François, à un tout autre niveau, spirituel bien entendu, ecclésiologique et surtout eschatologique, n'est rien d'autre que cela: une recherche d'appui et de re-légitimation dans un moment critique. Cela n'exclut pas que d'autres — Elie et Grégoire IX au premier chef — aient de plus longue date cueilli la potentialité de sainteté qui gisait à Saint-Georges. La cession du terrain le 30 mars 1228 semble l'indiquer. Mais je reste persuadé que la rébellion romaine joua un rôle de déclencheur. Parce que Thomas de Celano le dit. Parce que je n'ai pas de raisons de ne pas le croire.

En un mot, l'A. dévoile bien son ambition quand il dit avoir voulu se livrer à une «*ri-costruzione*» du procès de François d'Assise. Peut-être aurait-il dû se contenter de le reconstituer. S'il avait accepté dans la cause de François, comme il le fait si bien pour Antoine, la part de l'événement, y compris de l'événement qui vient précipiter des plans plus ou moins clairement formulés, il aurait mieux su rendre compte des apories du dossier, alors qu'après en avoir fait le constat documentaire, il met tout son effort à raboter la singularité de ce procès hors normes.

La béance révélée par cette cause de canonisation, qui a pourtant à tout jamais marqué le portrait mémorial de l'Assisiote et, par là, le sort de l'Ordre, de l'Eglise et de notre conception même du christianisme, ce n'est pas qu'une «micro-communauté» d'objecteurs de conscience ait refusé ou non de témoigner au printemps 1228; c'est que les frères — et les compagnons plus que tout autres — n'aient pas songé plus tôt (moins de deux ans, dit-on, c'est très court pour une canonisation; mais pourquoi attendre deux ans, nous souffle le dossier d'Antoine?) à recueillir les diis et gestes de leur maître. C'est cette béance qu'il faut accepter de regarder en face: elle est question de François, des compagnons, de l'Ordre; elle est grosse de la «question franciscaine» en tous ses avatars. C'est cette béance-là que Thomas de Celano nous dit sans fard: «*Heu nobis, qui sic te amissimus, digne pater, totius beneficentiae ac humilitatis exemplar: iusto quippe iudicio amissimus, quem habentes cognoscere non curavimus!*».

Jacques Dalarun (Paris)