Le vœu et l'entrée dans l'ordre franciscain au moyen âge

D'après les commentaires sur la Règle de François et l'hagiographie

Maria Teresa Dolso

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/2641>

DOI : 10.4000/ccrh.2641

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 16 avril 1996

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Maria Teresa Dolso, « Le vœu et l'entrée dans l'ordre franciscain au moyen âge », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 16 | 1996, mis en ligne le 27 février 2009, consulté le 19 avril 2019.
URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/2641> ; DOI : 10.4000/ccrh.2641

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

Le vœu et l'entrée dans l'ordre franciscain au moyen âge

D'après les commentaires sur la Règle de François et l'hagiographie

Maria Teresa Dolso

- 1 Le but modeste et limité de cette communication sera de proposer quelques réflexions sur le thème de l'engagement du vœu tel qu'il est traité par les hagiographes, les chroniqueurs, les théologiens et les maîtres franciscains. Je me propose également d'explorer le contenu de ce vœu et de vérifier l'importance qui est accordée à la profession religieuse dans les récits d'entrée dans l'ordre. Des sources différentes quant au genre, aux auteurs et aux périodes de composition ont été prises en considération afin d'essayer de voir comment est définie l'entrée dans l'ordre et comment est résolu le problème de la définition du vœu lui-même.
- 2 Je commencerai par la « *Regula bullata* » et par les plus importants commentaires de la règle, poursuivrai par l'analyse de quelques textes hagiographiques consacrés à la vie du saint fondateur, François d'Assise, en fixant mon attention sur quelques récits d'entrée. Enfin, je m'arrêterai brièvement sur les autres significations du vœu, en particulier du vœu compris comme promesse.
- 3 1° Dans la règle de 1223, François est très clair lorsqu'il parle de la vie qu'il a choisie, et qu'il veut proposer à ses frères ; « *Regula et vita fratrum Minorum haec est, scilicet Domini nostri Jesu Christi sanctum Evangelium observare, vivendo in obedientia, sine proprio, et in castitate* »¹ ; une phrase qui contient tous les éléments fondamentaux de la vie du frère mineur. On ne peut douter de la présence des trois vœux classiques, traditionnels, de la profession religieuse, c'est-à-dire : obéissance, pauvreté et chasteté, mais ces trois vœux, d'après François, sont en dépendance étroite de l'évangile sur lequel il a bâti la vie du frère mineur. C'est encore plus évident si on regarde la « *Regula non bullata* », dans laquelle il y a beaucoup plus de citations évangéliques, en particulier dans le premier chapitre : ce qui confirme la dépendance évangélique de la règle². La vie de frère mineur n'est pas uniquement caractérisée par la règle, elle l'est par la « *Regula et vita* ». Ce qui signifie que l'entrée dans l'ordre, ce n'est pas seulement se soumettre à une règle et s'engager par vœu, mais plutôt apprendre et suivre une vie nouvelle et différente, fondée

sur l'évangile, construite, modelée sur l'évangile. C'est en effet la découverte de l'évangile qui avait poussé saint François à remettre en question son mode de vie et à le modifier. L'enseignement de l'évangile est trop complexe et trop vaste pour être réduit à un schéma préétabli et aux expressions toujours insatisfaisantes d'une règle, qu'il faut comprendre et pratiquer « *spiritualiter* ». Une autre confirmation du contenu évangélique de la règle se trouve dans le testament dans lequel François affirme que Dieu lui avait révélé qu'il devait vivre « *secundum formam sancti Evangelii* »³.

- 4 En lisant la règle on perçoit que François veut mettre en lumière toutes les conséquences de l'engagement à la vie de frère mineur : cet engagement va au-delà des simples vœux d'obéissance, de pauvreté et de chasteté. Bien évidemment il ne s'agit pas de nier l'importance fondamentale du vœu, particulièrement celui de pauvreté qui prendra une signification plus globale et profonde que la pauvreté vécue dans le monde monastique. En effet, l'engagement à la pauvreté, le détachement des biens et leur distribution aux pauvres, tout cela devient un symbole fondamental et une pratique typique de l'entrée dans l'ordre des frères mineurs. Dans son testament, François rappelle cette pratique très répandue à l'époque de la « *fraternitas* » primitive : « *et illi qui veniebant ad recipiendam vitam, omnia que habere poterant, dabant pauperibus* »⁴. Dans la règle aussi, François recommande aux ministres d'exhorter les postulants à se débarrasser de leurs biens : « *dicant illis [à ceux qui veulent entrer] verbum sancti Evangelii : quod vadant et vendant omnia sua, et ea studeant pauperibus erogare* »⁵. Ici François, semble-t-il, essaie d'institutionnaliser la pratique du dépouillement qui symbolise aussi bien l'amour pour la pauvreté que le détachement du monde, ou, plus exactement, de la logique du monde, de la façon d'être, de penser, d'agir et de juger typique du monde.
- 5 S'adressant à ceux qui sont reçus définitivement dans l'ordre (et il faut ici souligner que l'institution du noviciat ne date que du pape Honorius III, par la bulle « *Cum secundum* », de 1220, et ne se trouve que dans la seconde règle), François écrit : « *Finito vero anno probationis, recipiantur ad obedientiam, promittentes vitam istam semper et regulam observare* »⁶. On ne fait pas d'allusion directe aux vœux. Il est simplement demandé d'observer la vie et la règle, en soulignant la complexité de la promesse par laquelle les postulants se lient. La globalité et la totalité de l'observance, que François avait voulue pour lui-même et pour ses frères en proposant une règle fondée sur l'évangile, qui causeront des problèmes et des difficultés à ses successeurs.
- 6 2 L'évidence la plus forte est la « *Quo elongati* » de 1230 dans laquelle Grégoire IX, sollicité par les frères, fera la distinction dans la règle entre « *praecepta et consilia* ». Pour les successeurs, le problème est de déterminer, de qualifier le contenu et les implications du vœu, expliquant, comme l'ont bien fait les quatre maîtres⁷, dans quelle mesure les frères sont tenus « *ex professione regulae* » à observer les conseils évangéliques qui ne sont pas exposés dans la règle. Les réponses diffèrent. Selon les quatre maîtres, les frères ne sont tenus qu'aux conseils qui se trouvent dans la règle⁸. En revanche, selon Hugues de Digne, obéissance, pauvreté et chasteté n'épuisent pas la richesse et l'exigence de la règle minoritique et ne dispensent pas de l'observance des autres conseils et préceptes, même s'ils sont moins importants⁹. Hugues insiste aussi sur le contenu évangélique de la règle, thème destiné à devenir un leitmotiv dans les commentaires suivants¹⁰. Il écrit dans son commentaire au premier chapitre : « *assumpserunt, praecipue tamen illam fratribus regulam sanctus tradidit quam Quid enim est regula nisi quaedam perfectionis evangeica summa ? Nam licet perfecta sit regula quam ecclesiae primitivae apostoli Christus apostolis ipsis dedit, vitam simul et doctrinam evangelicam complectentem* »¹¹. Hugues va plus loin quand il dit qu'on ne

peut remplir la véritable signification de la profession *minoritique* qu'en vivant globalement selon la règle : « *Profitendi forma describitur cum infertur : Promittentes vitam istam semper et regulam observare. Promittere non quidem regulam, sed vivere secundum regulam* »¹². Jean Pierre Olieu parle, dans son commentaire de 1288, de cette nouveauté qui distingue la règle. Il démontre qu'il a conscience de la limite des vœux et de la nécessité d'aller au-delà, sans les omettre évidemment, pour comprendre l'intention du fondateur et donner la signification la plus authentique du texte de la règle. Sur ce point, les propos d'Olieu sont très clairs : « *nota etiam quomodo sub duobus verbis definitionem hanc et eius specificationem [Franciscus] posuit, scilicet observare et vivendo, ut sic ostendat quae haec regula non est mathematica nec in sola obligatione et professione votorum ; immo essentialiter constitit in verbali et vitali opere et in actuali applicatione habitualium et evangelicarum seu supererogativarum virtutum ad suos actus et in actuali observatia seu impletione evangelicorum votorum.* »¹³ Il semble qu'Olieu, dans son effort pour déterminer les significations et les obligations de la règle, privilégie la perspective du contenu global, même au-delà de la littéralité de la règle, à laquelle seulement l'« *intentio* » de François peut donner le sens. En laissant cette marge d'indétermination, qu'on ne peut pas éliminer de l'œuvre de François, Olieu est cohérent avec ce qu'il avait dit dans les « *Quaestiones de perfectione evangelica* », avec sa thèse de l'*usus pauper*, qui est contenu nécessairement mais d'une façon indéterminée dans le vœu franciscain¹⁴.

- 7 Angelo Clareno également semble opposé à une interprétation de la règle qui distinguerait conseils et préceptes, à ce qui « *sub voto cadit* » ou non. Il privilégie, comme Olieu, la recherche et l'application de l'« *intentio* » primitive de François. Le thème de « l'intention de François » est tellement répandu qu'on trouve parmi les spirituels une petite œuvre qui s'appelle *Intentio regulae*¹⁵. Nouvelle preuve de la nécessité de découvrir l'esprit fondamental qui inspirait la règle. Dans le premier chapitre de son commentaire, Clareno compare la règle minoritique aux règles monastiques et il met en lumière quinze différences dont les trois premières sont très importantes : la règle de saint François se distingue par sa définition et son vœu, car la règle et la vie, après l'année de noviciat, ordonnent d'observer l'évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ. Elle est aussi différente par sa manière de recevoir les frères « *quia mandat venientibus ad religionem omnia iuxta verbum sancti Evangelii dare pauperibus* »¹⁶. Nous avons là trois éléments : la définition de la règle, qui est règle et vie ; le vœu qui, avec l'obéissance, la pauvreté et la chasteté, oblige les frères à observer tout l'évangile ; et la modalité de l'entrée dans l'ordre, c'est-à-dire la distribution des biens aux pauvres, recommandation qui vient elle aussi de l'évangile¹⁷. La véritable profession des vœux est faite après le noviciat, lorsqu'on est définitivement reçu dans l'ordre. Voilà comment Angelo Clareno explique ce passage : « *Qui bene probati et virtutibus exercitati et in caritate Dei et proximi et in paupertatis et humilitatis et castitatis sunt amore ferventes, finito anno probationis, recipiantur ad obedientiam, quia in obedientia evangelica quam promittunt, omnium virtutum perfectio continetur.* »¹⁸ On peut ainsi constater que, pour Angelo, le contenu de la promesse que les novices font est très vaste : il s'agit en effet de promettre l'« *obedientia evangelica* », avec une évidente assimilation entre règle et évangile.
- 8 Dans les mêmes années à peu près¹⁹, Ubertino de Casale écrit son commentaire et s'arrête sur la complexité du vœu, élément fondamental de l'auto-conscience franciscaine. Il déclare « *falsum et perversum dogma* » l'idée selon laquelle il n'y a que les trois préceptes qui font partie du vœu parce que – poursuit-il en expliquant la véritable signification des trois préceptes par rapport à l'esprit de la règle – « *Sicut ex declaratione regulae patet, illa*

verba debeant intelligi in illa perfecta altitudine in qua in Evangelio vita Christi exprimitur et apostolorum eius, quam fratres minores profitentur in regula »²⁰. Bien qu'on puisse ramener la perfection évangélique à l'observance des trois préceptes, on ne peut, selon Ubertino, exclure de la profession du vœu les autres conseils, admonitions, commandements qui sont contenus dans la règle. Comme Angelo Clareno, pour comprendre la signification la plus authentique de la règle, Ubertino renvoie à l'« *intentio* » de François : « *multum attendenda est intentio, expositio et expressio beati Francisci, qui huius regulae auctoritate apostolica conditor fuit et expresse ex divina revelatione verba regule habuisse asseruit* », en effet, poursuit-il, « *Ipse vero beatus pater Franciscus asserit in multis verbis suis se intendere totam perfectionem evangelicam, prout est a Christo apostolis tradita, promittere in regula et fratribus sui ordinis ex sua perfectione regule imponere observandam* »²¹. La position d'Ubertino devient claire quand on considère le fait qu'une partie de l'ordre voulait réduire le vœu aux trois préceptes sous prétexte que les frères, lorsqu'ils prononcent leurs vœux, ne promettent pas d'observer toute la règle, mais « *cum modificatione, scilicet vivendo in obedientia, castitate et sine proprio* »²².

- 9 Dans cette position qui réduit la règle à sa seule dimension normative, comme dans la pratique de la distribution des biens aux pauvres qui est de moins en moins observée²³, Ubertino voit une grave déformation de la volonté du fondateur. Il est clair que l'argumentation d'Ubertino poursuit un but polémique. Pourtant il semble que des problèmes, des discussions, et des thèmes nouveaux et très importants soient apparus et que l'on discerne la réalité d'un ordre très engagé dans le ministère pastoral comme dans les études universitaires où il était de plus en plus difficile de reconnaître l'enseignement et l'« *intentio* » de François. De plus, l'observance de la règle était devenue plus formelle que substantielle, sous le prétexte de l'argumentation du « *sub voto cadere* ». Ainsi la règle devenait un ensemble de normes juridiques, un ensemble utile mais tout à fait accessoire si l'on considère le fait qu'on voulait se servir des normes pour éviter de suivre la règle dans sa totalité, tandis que les spirituels voulaient se référer à l'« *intentio* » de François, à de simples « conseils », « admonitions », « exhortations », pour vivre la règle comme François lui-même l'avait pensée et vécue, regardant surtout au mouvement des origines.
- 10 3 Si maintenant nous prêtons attention à l'hagiographie, on remarque qu'il y a, dans les textes, un usage différent et tout à fait important du vœu, au regard de la centralité et de la fréquence du thème. D'un côté, dans les récits d'entrée que l'on trouve dans les « vies » officielles consacrées au saint fondateur, dans les légendes des compagnons, dans les chroniques franciscaines, on remarque l'absence presque complète du mot « vœu » dans la signification ici envisagée. Au contraire, dans les sources hagiographiques examinées, nous avons trouvé le mot « vœu » relié à la notion d'une promesse faite à Dieu ou aux saints à seule fin d'obtenir une grâce (en particulier dans le *Tractatus de miraculis* ou dans les récits des miracles) ; il ne s'agit donc pas d'une promesse liée à la profession religieuse. On a pu toutefois rencontrer quelques cas où la promesse est quand même liée à un récit d'entrée dans l'ordre. Dans le *Tractatus*, Thomas de Celano présente un récit où François ressuscite un enfant exauçant les demandes du père qui « *votis et voce sancto Francisco offerebat [filium]* ». Par la suite, le jeune miraculé entrera dans l'ordre pour tenir la promesse du père²⁴. Dans deux autres cas, l'hagiographe présente le protagoniste au moment où il prononce le vœu ou quand il l'a déjà prononcé. Dans le récit de la *Chronica* de Thomas de Eccleston, le maître Adam d'Oxford (dans la *Chronica XXIV generalium*, il devient Alexandre de Hales) a promis de faire tout ce qui lui serait demandé au nom de la Bienheureuse Vierge Marie. Arguant de son vœu, des représentants de nombreux ordres

religieux essayent d'attirer le maître chez eux. Mais grâce à la bienheureuse vierge, il s'orientera vers ce qu'il y a de mieux : l'ordre franciscain²⁵. Le protagoniste du second récit a déjà prononcé son vœu d'entrer dans l'ordre mais renvoie toujours à plus tard sa décision. Finalement, il est puni par la Vierge Marie et il accomplit son vœu²⁶.

- 11 L'importance fondamentale du vœu et l'impossibilité d'y manquer sans encourir une punition sérieuse sont bien mises en évidence dans un autre récit du *Liber de laudibus*. Le protagoniste est un clerc qui promet d'entrer dans l'ordre mais qui n'accomplit pas son vœu car il reçoit l'annonce qu'il est devenu chanoine d'une église cathédrale. Pour cette raison, il mérite d'être damné pour l'éternité²⁷.
- 12 Il va sans dire que la nécessité d'accomplir le vœu est confirmée et rappelée par de nombreux récits qui traitent ce thème, même s'il s'agit alors d'un pèlerinage, d'une visite à la tombe d'un saint, d'une offrande et non d'une entrée dans l'ordre. Dans le *Speculum laicorum*, un recueil d'*exempla* de la fin du XVIII^e siècle, dont l'auteur est un frère mineur anglais, on lit cette définition du vœu : « *votum est ex animi devocione Deo vel sanctis facta promissio certa...tria breviter videnda sunt : 1° quod sit spontaneum in emissione, 2° debet esse fidele et festinum in redditione, 3° debet esse perseverans, perpetuum in continuacione* » (on a ensuite l'*exemplum* d'une femme qui fait vœu de visiter l'église de la Bienheureuse Vierge afin d'obtenir la grâce d'être guérie, mais qui, après sa guérison, oublie son vœu. Elle est alors punie jusqu'à ce qu'elle le renouvelle et, de nouveau miraculée, elle s'empresse de « *votum complere* »). Curieusement, dans le même *Speculum*, lorsque le compilateur parle de la *Religio* et des trois vœux qui la distinguent, il s'agit plutôt de « *vinculum* » que de « *votum* » (réservant seulement à la chasteté l'appellation de « vœu ») : « *est ergo sciendum quod religionis triplex est vinculum : 1° est humilitatis et obediencie ; 2° est votum castitatis et obediencie ; 3° est paupertatis et obediencie* »²⁸.
- 13 4° Afin de dégager nos conclusions, il faut revenir sur la signification du mot « vœu » que nous avons trouvée dans les commentaires à la règle (et dans la règle même). Considérons le cas de Bernard, premier compagnon de François, dont la conversion occupe une place de choix dans les vies de François car elle est le symbole des commencements de l'*Ordo fratrum minorum*²⁹. Les différentes versions des récits ont les points communs suivants : Bernard est frappé par l'exemple de François, par sa façon de vivre. Il prend la décision de l'imiter. Pour cela il doit quitter ses biens et les donner aux pauvres, suivant la recommandation évangélique (*Math* 19, 21 ; 16, 24 ; *Luc* 9, 3).
- 14 Le cœur du récit est justement cette distribution des biens qui devient en quelque sorte l'acte d'entrée dans l'ordre et non pas seulement d'un point de vue formel comme une « *conditio sine qua non* », un simple acte préliminaire. Au contraire, cette distribution des biens est un moment tout à fait central de la vie minoritique. Elle l'est d'abord parce que la renonciation aux biens matériels signifie mettre en pratique l'évangile que François veut comme base de sa règle et de sa vie. Elle l'est ensuite parce que les frères, en renonçant aux biens, choisissent concrètement et pour toujours la pauvreté des pauvres. Ce qui n'est pas seulement une formule qu'on énonce au moment de la prise d'habit mais une réalité qui doit être vécue chaque jour.
- 15 Dans cette perspective, la séparation des biens devient aussi une prise en charge d'un engagement précis, une prise de conscience de la vie qu'on a choisie et la preuve d'une juste disposition de l'âme. C'est pour cette raison que François refuse le « frère mouche », qui a donné ses biens à sa famille et non aux pauvres. Il perçoit que cette manière de faire est celle d'un esprit encore charnel³⁰. Le problème des biens est, en réalité, un problème

qui va au-delà des biens eux-mêmes : il s'agit de changer son attitude envers soi-même, envers les autres, envers le monde, il s'agit finalement de quitter sa propre volonté pour suivre l'évangile dans la dimension toute particulière du « *Christum sequi* ».

- 16 On peut donc finalement expliquer les raisons pour lesquelles cette distribution des biens, dans l'hagiographie, a acquis une aussi grande importance et pourquoi elle est devenue le symbole de l'entrée dans l'ordre : parce que mieux que tout elle résume la nouveauté révolutionnaire de l'ordre et contient en puissance tous les développements évangéliques futurs.
- 17 Parmi les éléments spécifiques de la profession religieuse, on ne trouve presque jamais d'allusion au vœu, excepté dans l'*Anonyme de Pérouse*, où l'on rappelle la joie de François à l'arrivée de ses compagnons : « *de adventu et voto eorum exultans* »³¹, mais sans autres spécifications et surtout sans donner à cette expression et à ce moment une valeur considérable. En revanche, on trouve souvent l'évocation de l'habit dans les formules d'entrée : « *vita et habitu sancto Francisco associati esse* », « *habitu vitæ coniungi* », « *religionis habitum suscipere* », « *vita et habitu sancto Francisco adhaerere* », « *induere habitum* ». On trouve aussi d'autres expressions : « *Francisci vestigia sequi* », « *Franciscum devote sequi* », qui se rapportent surtout aux premiers compagnons de François, et ensuite : « *recipere ordinem* », « *convertere ordinem* », « *intrare ordinem* ».
- 18 Quoi qu'il en soit, ce que l'on relève dans tous les récits d'entrée qui nous sont transmis par les hagiographes et les chroniqueurs, malgré les différences d'œuvres et d'intention, c'est la nouveauté d'un ordre que l'on perçoit dans sa nouvelle conception de la pauvreté, bien illustrée par l'acte de dépouillement, dans les motivations et les modalités de l'entrée dans l'ordre. Tous ces éléments sont traités par les hagiographes et cette évolution est le miroir de l'évolution de tout l'ordre. Mais aucune place, aucune fonction particulière, aucun rôle n'est accordé à la profession du vœu. L'impression qu'on en tire est que le vœu, même s'il est toujours sous-entendu, n'indique ni ne représente la « *novitas* » de François : pour lui, l'objet du vœu était tout l'évangile. Mais, sur ce point, de nombreux problèmes et difficultés ont surgi. Les commentaires de la règle, les bulles papales, les polémiques, les débats qui eurent lieu au cours de la seconde moitié du XIII^e siècle et les premières décennies du XIV^e en sont le plus clair témoignage.
- 19 En conclusion, de la lecture des sources il est apparu que le problème de la définition, du contenu, de l'observance du vœu des frères mineurs est déjà contenu dans les sources hagiographiques qui transmettent le précieux témoignage de François et de ses compagnons. Mais ce problème devient ensuite, dans les commentaires, l'objet d'une étude et d'une analyse très approfondie qui renvoient aux débats et aux controverses qui avaient commencé très tôt dans l'ordre (il suffit de rappeler la bulle « *Quo elongati* » de Grégoire IX, première et décisive intervention qui avait voulu marquer les limites du vœu franciscain et avait enlevé toute valeur juridique au testament), débats et controverses qui prenaient naissance dans la difficulté, l'incapacité, l'impossibilité, peut-être, de comprendre et de vivre jusqu'au bout, comme François et ses compagnons l'avaient fait, « *secundum formam evangelii* ».

NOTES

1. François d'Assise, *Regula bullata*, in *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*, denuo edidit iuxta codices mss. Cajetan Esser, Grottaferrata 1978, Bibliotheca franciscana ascetica medii aevi, XII, chap. I, p. 226.
2. *Regula non bullata*, in *Opuscula cit.* ; il suffit de faire une comparaison entre les deux premiers chapitres. Dans celui de la *Regula non bullata*, François dit toujours « *Regula et vita istorum fratrum haec est, scilicet vivere in obedientia in castitate et sine proprio, et Domini nostri Jesu Christi doctrinam et vestigia sequi* », mais il ajoute : « *qui [Dominus] dicit : Si vis perfectus esse, vade (Mt. 19, 21) et vende omnia (Lc. 18, 22) quae habes, et da pauperibus et habebis thesaurum in caelo ; et veni sequere me (Mt. 19, 21). Et : Si quis vult venire ad me et non odit patrem et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus (Lc. 14, 26). Et : Omnis qui reliquerit patrem aut matrem, fratres aut sorores, uxores aut filios, domos aut agros propter me, centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit (Mt. 19, 29 ; Mc. 10, 29 ; Lc. 18, 29).*
3. François d'Assise, *Testamentum*, in *Opuscula cit.*, p. 310.
4. *Loc. cit.*
5. *Regula bullata*, in *Opuscula cit.*, p. 228.
6. *Regula bullata*, in *Opuscula cit.*, p. 228.
7. Il faut brièvement rappeler les auteurs du premier commentaire élaboré par l'école franciscaine : Alexandre de Hales, Jean de La Rochelle, Robert de la Bassée et Odo Rigaud.
8. *Expositio quatuor magistrorum super regulam fratrum minorum*, éd. Livarius Oliger, Roma 1950 : « *Super hoc in expositione apostolica determinatur quaestio facta a fratribus, utrum ad alia consilia evangelii quae in regula non ponuntur, fratres ex professione regulae teneantur. Et breviter responderetur : nisi ad ea, ad quae in ipsa regula se obligaverunt, ad consilia alia evangelii non teneri. Ad cetera vero teneri sicut ceteri christiani...* »
9. D. Flood, *Hugh of Dignes' Rule Commentary*, Collegii Sancti Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1978, p. 103 : « *Observantia, castitas et paupertas sunt quidem religionis praecipua, non tamen regularem in observantiis aliis vitam vitare ac regulae nomine in superioribus expressis excludunt.* »
10. Référence au milieu spirituel.
11. D. Flood, *op. cit.*, p. 95. Sur Hugues de Digne et en particulier sur son commentaire : J. Paul, Hugues de Digne, in *Franciscain d'Oc. Les Spirituels ca. 1280-1324*, in « *Cahiers de Fanjeaux* », 10, 1975, p. 69-97 ; J. Paul, « Le Commentaire de Hugues de Digne sur la règle franciscaine », in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 61, 1975, où on met bien en lumière la nouveauté de son œuvre : « Ce n'est pas à une somme d'autorités que Hugues de Digne se réfère pour composer son commentaire. Il développe tout au contraire une argumentation juridique, morale et spirituelle. C'est, semble-t-il, une idée cohérente de l'ordre et de la règle qui inspire toute sa démarche », p. 238.
12. D. Flood, *op. cit.*, p. 102.
13. D. Flood, *Peter Olivi's Rule Commentary*, Wiesbaden, 1972, p. 118. Déjà en analysant la définition que François donne de sa vie, Olivi ne manque pas d'observer : « *Circa definitionem vero nota primo quam perfecte et proprie nomen sui definiti praemittitur dicendo : Regula et vita fratrum minorum, vocans eam non solum regulam sed et vitam, ut sit sensus quod est regula, id est, recta lex et forma vivendi et regula vivifica ad Christi vitam inducens ; et iterum quod potius constituit in actu et operae vitae quam in charta vel littera aut in intellectu vel lingua* », p. 117.
14. D. Burr, *Olivi and the Franciscan Poverty: the Origins of the « usus pauper » Controversy*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989.

15. « Sanctissimi Patris nostri Francisci Intentio Regulae », a cura di L. Lemmens, in *Documenta Antiqua Franciscana*, I, Quaracchi, 1901, p. 83-99.
16. Angelo Clareno, *Expositio super regulam fratrum minorum*, a cura di G. Boccali, Assisi, 1994, Pubblicazioni della Biblioteca Franciscana, Chiesa Nuova 7, p. 154.
17. Sur l'équivalence règle-évangile que Clareno met en évidence : G.L. Potestà, *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli*, Istituto storico italiano per il Medio Evo. Nuovi Studi Storici, 8, Roma 1990, en particulier le chapitre consacré à l'*Expositio regulae*, p. 153-167. Sur l'*Expositio* de Clareno : J. Gribomont, « L'*Expositio* d'Ange Clareno sur la règle des frères mineurs et la tradition monastique primitive », in *Lettura delle fonti francescane attraverso i secoli : il 1400*, a cura di G. Cardaropoli e M. Conti.
18. Angelo Clareno, *op. cit.*, p. 266
19. Vers les années 1313, les années du Concile de Vienne.
20. Ubertino da Casale, « Articuli accepti de regula », éd. F. Ehrle, « Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne », in *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 3, 1887, p. 93-94.
21. Ubertino da Casale, *Articuli cit.*, p. 94.
22. *Ibidem*, p. 95. La suivante, selon les adversaires d'Ubertino, était la formule prononcée par les frères au moment de l'entrée : « *Ego frater N. voveo et promitto Deo et beate Marie Virgini et beato Francisco et omnibus sanctis et tibi pater toto tempore vite mee servare regulam fratrum minorum per dominum Honorium papam confirmatam, vivendo in obedientia sine proprio et in castitate* » et compte tenu de cette déclaration « *patet quod non vovet frater regulam absolute, sed cum modificatione...* »
23. Pour souligner l'importance fondamentale de cette prescription, Ubertino rappelle l'exemple de François lui-même : « *sicut patet tam ex legenda beati Francisci quam ex receptionibus, quas ipse fecit primorum patrum nostrorum intentio sua et regule fuit, quod bona venientium ad ordinem distribuerentur mundi pauperibus non fratribus vel parentibus divitibus. Et hoc tam, ut servaretur Christi consilium, quam etiam ut ingressus in ordine esset exemplaris et mundi pauperibus fructuosus* », in *op. cit.*, p. 96.
24. Thomas de Celano, « Tractatus de miraculis », in *Analecta Franciscana*, X, p. 271-330, par. 54.
25. Thomas de Eccleston, *Tractatus de adventu fratrum minorum in Angliam*, a cura di A.G. Little, Paris 1909, p. 21 ; « Chronica XXIV generalium Ordinis Minorum », in *Analecta Franciscana*, III, p. 1-575.
26. Bernardus de Bessa, « Liber de laudibus beati Francisci », in *Analecta Franciscana*, III, p. 666-692.
27. *Ibidem*, p. 682.
28. *Speculum laicorum*, édition d'une collection d'*exempla*, composé en Angleterre à la fin du XIII^e siècle : J. Th. Welter, *Thesaurus exemplorum*, fasc. V, Paris, 1914.
29. Biographies officielles de François : Thomas de Celano, « Vita prima sancti Francisci », in *Analecta Franciscana*, X, Ad Claras Aquas 1926-1941, p. 3-117, par. 24 ; « Vita secunda », in *ibidem*, p. 129-268, par. 15. Bonaventura de Balneoregio, « Legenda maior », in *ibidem*, p. 557-652, chap. III, 3 ; et les legendes des compagnons : *L'Anonyme de Pérouse. Un témoin de la fraternité primitive*, a cura di P.B. Beguin, Paris, 1979, p. 38-40 ; « Legenda trium sociorum », a cura di Théodore Desbonnets, in *Archivum Franciscanum Historicum*, LXVII, 1974, p. 89-144, chap. VIII, p. 27-29.
30. Thomas de Celano, « Vita secunda », par. 194, François lui dit : « *Vade viam tuam, frater musca, quoniam nondum existi de domo et cognitione tua* ». Bonaventura, « Legenda maior », VII, 3.
31. *Anonyme de Pérouse...*, *op. cit.*, chap. III, p. 42.

AUTEUR

MARIA TERESA DOLSO

Université de Trieste