



## **Le réformateur, le prince et l'infidèle, entre Aragon et Silésie (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)**

di Ludovic Viallet

La lecture de l'ouvrage de Grado Giovanni Merlo *Nel nome di san Francesco* présentée récemment par Paolo Evangelisti est ancrée dans quelques textes du XIII<sup>e</sup> siècle, mais riche d'une triple ouverture chronologique, thématique et historiographique<sup>1</sup>. C'est aussi cette respiration intellectuelle que je retiens en premier lieu de son nouveau livre *I Francescani e la costruzione di uno Stato*, d'autant qu'elle prend en permanence sa force dans une exploration minutieuse des textes. En essayant également d'ouvrir mon propos vers d'autres horizons, je l'ai donc suivi sur le parcours qu'il nous offre à travers un large XIV<sup>e</sup> siècle, en un chemin riche d'enseignements<sup>2</sup>. N'étant pas spécialiste de la littérature et de la prédication franciscaines, dans ses contenus en tout cas, je serais bien en peine de proposer, pour l'espace germanique, des itinéraires textuels semblables à ceux qu'il emprunte pour les territoires de la Couronne d'Aragon. Si le terreau culturel franciscain fut, dans l'Empire, à bien des égards remarquables, sans doute n'y retrouverait-on pas une fonctionnalisation du modèle « christomimétique » comparable – c'est-à-dire identique dans ses formes et ses modalités – au processus mis en lumière dans cet ouvrage. Cela tient notamment au contexte géopolitique spécifique, mais aussi à des différences d'ordre socio-économique qui procédèrent à la fois du degré d'intensité de l'activité commerciale et de la plus ou moins grande perméabilité établie entre l'élite des cités (hommes

<sup>1</sup> P. Evangelisti, *Tra genesi delle metamorfosi nell'ordine dei Minori e francescanesimo dominativo*, dans F. Bolgiani, G.G. Merlo (éd.), *Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI. Esplorazioni e questioni aperte*. Atti del Convegno della Fondazione Michele Pellegrino, Università di Torino, 11 novembre 2004, Bologna 2005, pp. 143-187.

<sup>2</sup> Je reprends ici le propos tenu lors de la présentation de l'ouvrage de Paolo Evangelisti, *I Francescani e la costruzione di uno Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese* (Padova 2006) organisée par Laura Gaffuri le 29 novembre 2007 à Turin (Fondazione Luigi Firpo, Centro di Studi sul Pensiero Politico). Certains points ont été précisés et j'y ai ajouté un appareil critique.

d'affaires, notaires et *jurisperiti*) et les milieux de gouvernement «étatique» – perméabilité dont Paolo Evangelisti a souligné l'importance, à la suite de Pietro Corrao, dans le cas de la Couronne d'Aragon<sup>3</sup>.

Il existe toutefois des passerelles thématiques pour les échanges et un « dialogue avec l'auteur », ainsi que certaines « filiations » reliant des acteurs de l'histoire franciscaine par le biais des milieux observants italiens: au premier plan, le fil que l'on peut discerner, *via* Bernardin de Sienne, entre Matthieu d'Agrigente et Jean de Capistran. La tournée de prédication réalisée par ce dernier en Europe centrale à partir du printemps 1451, à l'invitation de l'Empereur et avec les vifs encouragements du Pape, intervint dans un contexte de réchauffement des relations entre les deux souverains et d'une façon générale de ré-affermissement des liens entre les Églises germanique et romaine, après les crises des années conciliaires et du Hussitisme tchèque. Capistran et les religieux arrivés ou formés dans son sillage œuvrèrent avant tout, non pour une puissance et un pouvoir à prétention étatique, mais pour la réforme de l'ordre des Mineurs et pour l'adhésion à la Chrétienté romaine, donc au service de deux structures «supra-nationales». Chemin faisant, toutefois, le prédicateur italien fut sollicité pour intervenir dans les affaires des villes, en une action de pacification, et sa pastorale rencontra aussi les intérêts de puissants qui cherchaient à renforcer la cohésion de leurs territoires autour de leur pouvoir.

À travers les rapports entre Angelo Clareno et Philippe de Majorque se posa clairement la question de la fondation d'un nouvel ordre religieux, un *ordo separatus* destiné à une parfaite observance de la Règle. Un siècle plus tard, le problème fut également posé, ou en tout cas on en redouta et on en dénonça le danger, lors de la création en 1443-1446 de l'Observance *sub vicariis*. Portée par Capistran, elle trouva face à elle, dans la vaste province de Saxe, les Conventuels réformés ou *Reformaten* emmenés par un vieil adversaire du franciscain italien depuis la promulgation des Constitutions martiniennes de 1430, le ministre provincial Matthias Döring, partisan d'une *via media* sans crispation sur le problème de l'argent et sans fêlure au sein de la hiérarchie de l'Ordre. C'est dans un espace germanique franciscain structuré par la distinction entre « Réformés » et « Observants » que va donc se situer mon propos, organisé en définitive autour de deux notions présentes dans les travaux de Paolo Evangelisti et exprimées ici en allemand: celles de *vergemeinschaftung* et de *Sprachbild*. Façon de contribuer à relier entre eux des océans historiographiques qui trop souvent se méconnaissent, voire s'ignorent.

### 1. Usages d'un « paradigme »: *Passio Christi et corps mystique*

Au cœur de l'ouvrage de Paolo Evangelisti se trouve la relation qu'ont entretenue certains frères, parmi les plus fervents partisans de la pauvreté

<sup>3</sup> Evangelisti, *I Francescani*, p. 180.

évangélique et de l'observance de la Règle, avec le pouvoir. Derrière les cas individuels comme celui d'Angelo Clareno se profile un lien plus large, à l'échelle de l'ordre franciscain, particulièrement visible dans le cas des mouvements observants du XV<sup>e</sup> siècle. L'historiographie envisage désormais l'action novatrice de l'Ordre dans le domaine de *l'être chrétien*, dès les premières décennies, sous le double angle de la liberté individuelle et de l'intensification de la discipline sociale. Thomas Ertl a ainsi récemment montré, à partir d'auteurs franciscains des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles dans l'aire linguistique allemande, comment leur conception de l'ordre universel (*Weltordnung*) s'était traduite par une prise en compte des réalités socio-économiques débouchant sur la constitution d'une théologie / éthique du travail, et par une participation au processus d'individualisation et d'émergence de la conscience de soi; mais aussi comment leurs œuvres avaient lié étroitement l'écriture de l'histoire et le droit, en une interpénétration réciproque au service du contrôle social<sup>4</sup>. Je voudrais commencer par souligner deux dangers contre lesquels la lecture de l'enquête rigoureuse de Paolo Evangelisti incite à mettre en garde lorsque l'on travaille sur la réforme religieuse de la fin du Moyen Âge, en particulier dans le contexte des villes germaniques du XV<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire du terreau sur lequel déferla le Luthéranisme.

Dès les premières pages il est fait référence à Max Weber, avec l'évocation du processus de *Vergemeinschaftung* auquel devait oeuvrer l'usage d'un arsenal lexical et rhétorique relevant de la sphère de l'activité marchande<sup>5</sup>. Je fais partie de ceux qui pensent que plusieurs travaux issus de la sociologie, particulièrement de la sociologie dite «historique», fournissent des schémas incitant à mettre en perspective les évolutions d'un ordre religieux en tant que construction sociale. À défaut d'expliquer, ils peuvent permettre de mieux comprendre. L'ordre franciscain a connu ce que les sociologues anglo-saxons ont appelé la «socialisation aux valeurs dominantes», à l'œuvre dans bien des groupes, sectes ou communautés religieuses. Ils ont ainsi rejoint le lot des acteurs du «contrôle social informel», selon l'expression d'Émile Durkheim. En lisant l'enquête de Paolo Evangelisti, menée à l'échelle d'un «État», je pensais notamment à la petite ville de Görlitz, en Haute Lusace, où les autorités urbaines du XV<sup>e</sup> siècle et du début du XVI<sup>e</sup> ont exercé un contrôle d'une rare étroitesse sur le couvent franciscain. Il me semble toutefois que la véritable archéologie des textes et des mots à laquelle s'est livré Evangelisti autour du «paradigme» de la *Passio Christi* nous rappelle l'impérieuse nécessité de ne pas tomber dans une analyse accordant une place excessive à la seule détermination sociale, ou plutôt à la seule explication de type sociologique, souvent inspirée par Max Weber ou Ernst Troeltsch et que l'on retrouve par exemple chez Jean Séguy. C'est-à-dire à une explication qui fait de l'appel à la conver-

<sup>4</sup> T. Ertl, *Religion und Disziplin. Selbstdeutung und Weltordnung im frühen deutschen Franziskanertum*, Berlin-New York 2006.

<sup>5</sup> Evangelisti, *I Francescani*, p. 14.

sion des consciences et à la contemplation individuelle la marque de l'altération d'un mouvement utopique s'étant accommodé, par stratégie et par dépit, des structures et des valeurs de la société qu'il prétendait transformer<sup>6</sup>. Or, lorsque les auteurs franciscains du XIV<sup>e</sup> siècle incitent à la *contemplatio*, la *ruminatio*, la *meditatio* sur le corps supplicié de Jésus, celles-ci servent la cohésion identitaire et communautaire, certes, mais elles existent pour elles-mêmes, priment sur et précèdent toute fonctionnalisation: au commencement, il y a la dévotion, l'amour pour la passion du Christ, paradigme suprême de la *caritas* aux yeux d'Angelo Clareno et fondement absolu du «modèle christomimétique». Pour le XV<sup>e</sup> siècle, et en scrutant un autre type de sources, la belle étude qu'a menée Dominique Donadieu-Rigaut sur les *arbre-ordo* élaborés par la plupart des ordres religieux afin de réaffirmer, dans le contexte de l'autonomisation des courants observants du XV<sup>e</sup> siècle, un principe d'unité et la nécessité d'une *renovatio* passant par le retour au père, a montré les spécificités des arbres des Mineurs. Intégrant le Christ souffrant sur la croix, l'*arbre-ordo* franciscain met en valeur la figure du «co-crucifié» qu'est François et sa structure en fait l'image d'une participation collective au mystère de la croix. L'*arbre-ordo* franciscain, lié à l'Observance, s'enracine dans la pauvreté, et c'est un véritable corps mystique qui se noue dans une relation marquée par la souffrance, source de renouveau<sup>7</sup>.

On sait en outre le rôle joué par les Observants italiens, après leurs prédécesseurs du XIV<sup>e</sup> siècle, dans une « économie de la charité » qui promouvait une utilité sociale des capitaux, trop souvent immobilisés dans des fondations de suffrages pour les défunts, et devait être soustraite au contrôle des institutions d'Église au profit des gouvernements urbains ou du pouvoir royal<sup>8</sup>. Je ne crois pas que l'évocation des villes germaniques du XV<sup>e</sup> siècle nous conduise dans un univers radicalement différent, elles qui offrent à l'historien le spectacle d'une véritable mise sous tutelle des communautés ecclésiastiques, particulièrement spectaculaire dans le cas des couvents franciscains, sur lesquels le contrôle municipal fut accentué par l'instauration même de la réforme «martinienne», *via media* encore assez ambiguë sur le problème des rapports

<sup>6</sup> Voir J. Séguéy, *La socialisation utopique aux valeurs*, dans «Archives de sciences sociales des religions», 48 (1979), pp. 187-212, repris dans *Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*, Paris 1999, p. 220, où l'on saisit les dangers d'une modélisation a posteriori de type exclusivement sociologique, qui me paraît restrictive, sinon simplificatrice, à moins de faire de l'expérience franciscaine initiale un projet de transformation sociale davantage qu'un mouvement de spiritualité: «Dans ce processus, le souhaitable se subordonnera au possible. On préférera transformer l'intérieur et l'individuel – facilement malléable – plutôt que l'extérieur et le collectif. Ceux qui avaient commencé en mettant en question des structures limiteront leur ambition à changer des consciences. À tout le moins, ils tendront ou pourront tendre à faire passer, d'abord, le micro-social avant le macro-social, puis la conversion individuelle avant les expériences micro-sociales. Ce qui avait été conçu dans la perspective d'une totale transformation sociale peut ainsi trouver sa vitesse de praticabilité dans la contemplation individuelle».

<sup>7</sup> D. Donadieu-Rigaut, *Penser en images les ordres religieux (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris 2005, en particulier pp. 308-335 («François et les arbres christocentriques»).

<sup>8</sup> Evangelisti, *I Francescani*, pp. 101-106.

des frères avec les biens matériels. Ma seconde remarque concerne le danger d'une lecture que l'on pourrait qualifier de « téléologique », analysant les évolutions du XV<sup>e</sup> siècle dans le monde urbain germanique à travers le prisme des ruptures fondatrices intervenues au cours de la décennie 1520. Si l'on aurait tort de nier a priori d'éventuelles spécificités ayant favorisé la maturation de certaines idées qui furent ensuite au cœur des choix de la Réforme, il faut prendre garde à ne pas majorer cette part de singularité en oubliant que les processus qui autorisent à parler d'une « mentalité urbaine spéciale »<sup>9</sup> dans les milieux marchands et artisanaux n'étaient pas radicalement différents de ceux à l'œuvre plus à l'Ouest. Invoquer la tendance, naguère signalée par Bernd Moeller, qu'eut la ville allemande de la fin du Moyen Âge à se considérer comme un « *corpus christianum* en miniature », et répéter que la notion de « communauté sacrée » aurait sous-tendu le regard posé par cette ville sur elle-même, prend parfois des allures d'explication passe-partout inscrite dans une approche excessivement germano-centrée<sup>10</sup>. La notion de corps mystique fut essentielle à la fin du Moyen Âge. Elle peut toutefois être d'un usage facile, tant furent nombreux les corps sociaux médiévaux à se considérer ainsi sans pour autant que l'on puisse cerner la véritable prégnance, dans les consciences, d'une telle conception. Le regard est faussé lorsque l'on tend à considérer que la ville allemande, en se concevant comme une communauté religieuse au service de laquelle devaient être les clercs, glissait tout droit et comme sur une pente quasi naturelle vers le système réformé dans lequel ces derniers étaient devenus des bourgeois – *Pfarrer als Bürger*, pour reprendre le titre d'un ouvrage de Bernd Möller<sup>11</sup> – et une « nouvelle conscience religieuse », matrice de la modernité, faisait désormais rimer « Protestantisme » avec « capitalisme ». Je ne suis pas sûr que tous les historiens de la sphère germanophone se soient débarrassés de telles analyses, qui font penser à celles que Paolo Evangelisti critique avec raison et qui oscillent entre deux pôles, « mysticisme » et « esprit laïque », dont on peine à saisir la réelle pertinence<sup>12</sup>. Je ne sais si la ville tardo-médiévale fut, ou non, la « cité de Dieu », et à vrai dire le problème ne paraît pas devoir se poser en ces termes. En revanche, l'une des aspirations de

<sup>9</sup> G. Waş, *Religiöses und gesellschaftliches Bewußtsein. Stadträte und Franziskanerklöster im Schlesien des 15. und 16. Jahrhunderts*, dans « Wissenschaft und Weisheit », 61 (1998), p. 76.

<sup>10</sup> B. Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, Gütersloh 1962, p. 15: « Die deutsche Stadt des Spätmittelalters hat eine Neigung, sich als "*corpus christianum*" im kleinen zu verstehen ». La formule est reprise, un peu comme un argument en forme d'*auctoritas*, par S. Drexhage-Leisebein, *Reformerisches Engagement städtischer Obrigkeit in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Die franziskanischen Reformbewegungen in der städtischen Kirchen- und Klosterpolitik am Beispiel ausgewählter Städte im Gebiet der Sächsischen Ordensprovinz*, dans D. Berg (dir.), *Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit*, Werl 1992, p. 213.

<sup>11</sup> Göttingen 1972. « Die Geistlichen wurden zu Bürger », écrit G. Was, *Klasztory franciszkańskie w miastach śląskich i górnośląskich XIII-XVI wieku*, Wrocław 2000, p. 180, dans le résumé en allemand de sa thèse. Sur ce qui me paraît tendre vers l'explication « téléologique », voir Waş, *Religiöses und gesellschaftliches Bewußtsein*, pp. 76-77, s'appuyant sur l'ouvrage de B. Möller.

<sup>12</sup> Evangelisti, *I Francescani*, pp. 146-148.

la ville de la Renaissance, dont l'identité n'était pas sans rapport avec l'image biblique de Jérusalem, fut de faire du cadre quotidien la cité sainte elle-même, la cité du pardon et de la purification.

À ce titre, il me semble que l'on peut s'interroger sur le succès d'un processus répondant à cette aspiration et la renforçant: l'enracinement du culte de la Passion dans l'espace urbain, qui faisait ainsi l'objet d'un surcroît de sacralisation. Le phénomène fut souvent étroitement lié à l'Observance franciscaine et trouva son aboutissement, au tournant des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, dans la création des premiers Calvaires, forme primitive des Chemins de Croix, qui résultèrent de l'assimilation du paysage et de la topographie de la ville à ceux de Jérusalem et du Drame de la Passion – contrairement aux *Sacri Monti* italiens, érigés hors de l'espace urbain. Ils étaient souvent constitués d'un Calvaire et de sept piliers, mais parfois le parcours n'était pas matérialisé et les différentes stations devaient faire l'objet d'un processus de création mentale, par la méditation, chez ceux qui effectuaient le trajet en évaluant les distances. Cette dévotion rencontra un succès particulier dans les villes allemandes. Certes, tous les Calvaires ne furent pas directement liés aux frères Mineurs, mais ceux-ci furent rarement très éloignés des fondations, en particulier dans un espace germanique où se multiplièrent les écrits de méditation sur la Passion, dans la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle, sous la plume d'auteurs franciscains qui furent aussi des prédicateurs en relation avec les Conseils de ville et des confesseurs de Clarisses<sup>13</sup>. Reposant sur l'imbrication étroite, jusqu'à la fusion, de la méditation sur les souffrances du Christ et de l'appréhension de l'espace, la dévotion au «Mont Calvaire» (*Kalvarienberg*) nous invite en fait à une réflexion sur la notion de «religion civique». Qu'elles qu'aient été les entourages et les influences, les initiatives «individuelles» étaient en effet très vite relayées par les communautés urbaines, parce qu'elles concernaient l'espace de la ville mais aussi le prestige de celle-ci. Ainsi, ce qui était à l'origine une fondation pieuse destinée au Salut personnel / familial (chapelle du Saint-Sépulcre ou de la Sainte-Croix, noyau primitif du Calvaire) débouchait sur une pratique religieuse au carrefour de l'individuel et du collectif, qui n'était pas sans parenté avec les deux grandes manifestations de la religion civique, la procession et la représentation théâtrale. Du côté des élites dirigeantes, celles-ci avaient tout intérêt à promouvoir un programme œuvrant à l'ennoblissement du paysage urbain et à une forme d'unanimisme communautaire, bref, à un projet produisant le nécessaire consensus<sup>14</sup> dont même le

<sup>13</sup> Par exemple dans des réalités urbaines aussi différentes qu'à Lübeck, Berlin, Bamberg, Nuremberg, Görlitz et Ahrweiler, où le Calvaire fondé au sud de la ville, sur une colline, de l'autre côté de l'Ahr, fut à l'origine du couvent franciscain du Kalvarienberg.

<sup>14</sup> Pour reprendre le concept de *konsensgestützte Herrschaft* («domination étayée par le consensus») développé par l'historiographie allemande ces dernières années, forgé à l'origine pour les villes médiévales mais appliqué ensuite également à celles de l'époque moderne. Voir en particulier U. Meier, K. Schreiner, *Regimen civitatis. Zum Spannungsverhältnis von Freiheit und Ordnung in alteuropäischen Stadtgesellschaften*, dans U. Meier, K. Schreiner (dir.), *Stadtregimen und Bürgerfreiheit. Handlungsspielräume in deutschen und italienischen Städten des Späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Göttingen 1994, pp. 9-34.



gouvernement autoritaire d'un Corps de ville ne pouvait totalement se passer<sup>15</sup>. Du côté de l'ordre franciscain, les mouvements de réforme firent du refus des fondations perpétuelles l'une des pierres angulaires de leur remise en cause de la vie des «Conventuels». Il convient donc de scruter attentivement les pratiques issues de la nécessité, pour les Mineurs, de concilier le lien avec les élites civiques — lien de dépendance économique, mais aussi idéologique — et les exigences de la *reformatio*. Or, ce lien passait par une participation à l'exaltation du sentiment communautaire et de l'identité urbaine.

## 2. Usages de la réforme: contrôle social et symboles identitaires

Je voudrais ensuite brièvement m'arrêter sur la relation nouée dans la province franciscaine de Saxe, au XV<sup>e</sup> siècle, entre les Franciscains de l'Observance et une Maison princière, celle des Wettin de Thuringe (aux origines de la dynastie de Saxe-Cobourg et Gotha). Cette relation n'est pas sans rappeler celle qui fut établie par les premiers Observants, particulièrement Francesc Eiximenis et Mathieu d'Agrigente, avec les souverains catalano-aragonais. La famille Wettin a été très impliquée dans la réforme franciscaine au XV<sup>e</sup> siècle, à partir du petit couvent-reliquaire de Sainte-Elisabeth *unter der Wartburg*. Distincte de celle de la ville voisine d'Eisenach, cette communauté était étroitement liée à la résidence et à la cour des landgraves de Thuringe, dont les confesseurs furent à plusieurs reprises les gardiens du couvent. Dans les Statuts de la province de Saxe (V, 6) promulgués en 1467, qui sont particulièrement marqués par la place de la *recollectio* et globalement par l'affirmation de la frontière entre les religieux et le monde séculier, la *Cella sanctae Elisabeth* apparaît comme une *quasi domus recollectionis* – pour reprendre l'expression de l'éditeur du texte Bonaventura Kruitwagen<sup>16</sup>. Le landgrave Frédéric le Pacifique (*der Friedfertige*) développa un projet de réforme religieuse stricte qui était rendu à ses yeux plus

<sup>15</sup> À Görlitz, la mémoire urbaine et l'historiographie locale ont développé une véritable légende de fondation du Calvaire attribuant le rôle principal au notable Georg Emerich, cinq fois bourgmestre pendant la période essentielle de la construction. Le fait de repousser le début des travaux après 1485, comme l'a fait récemment Till Meinert (*Die Heilig-Grab-Anlage in Görlitz. Architektur und Geschichte eines spätmittelalterlichen Bauensembles*, Esens 2004, pp. 169-171), ne fait que souligner encore un peu plus la concomitance entre l'érection du monument et la carrière politique locale au plus haut niveau de celui qui a pu ainsi peser de tout son poids dans la réalisation d'un véritable projet édiliciaire communal. À la fin du XV<sup>e</sup> siècle et au début du XVI<sup>e</sup>, cette ville parcourue de tensions pour l'exercice du pouvoir urbain était à la fois le cadre d'une domination politique de l'oligarchie qui atteignait un degré sans doute extrême, ainsi que l'a souligné Lars Behrisch dans la première partie de sa thèse *Städtische Obrigkeit und soziale Kontrolle. Görlitz 1450-1600* (Epfendorf am Neckar 2005), et d'un contrôle particulièrement étroit du Conseil sur la vie religieuse, notamment sur le couvent franciscain. Pour une mise en perspective de ce dernier aspect, je me permets de renvoyer à L. Viallet, *Procureurs et "personnes interposées" chez les Franciscains*, dans N. Bériou, J. Chiffolleau (dir.), *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Lyon 2009, pp. 661-706.

<sup>16</sup> «Archivum Franciscanum Historicum», 3 (1910), p. 286, n. 2.

pressant par les malheurs que venaient de connaître ses territoires et qui s'inscrivait dans la continuité de l'expulsion des Juifs. Le programme global de *Kirchenpolitik* – comme disent commodément les Allemands – lancé par Frédéric, mort en 1440 sans enfant, fut poursuivi et même amplifié par son successeur Guillaume III (1425-1482), qui passa les dernières années de sa vie sous l'habit des frères Mineurs au sein du couvent observant fondé dans sa résidence de Weimar. Élevé à la Cour de son oncle, Guillaume avait grandi sous l'influence spirituelle des Franciscains de Sainte-Élisabeth d'Eisenach. La guerre qui l'opposa à son frère aîné le prince électeur Frédéric II de 1446 à 1451 déboucha sur un partage des territoires Wettin, mais aussi sur de longues années de pacification interne et de consolidation économique. Les mesures de réforme religieuse, qui constituèrent un volet important de sa politique de gouvernement, servirent ces deux objectifs. Elles s'accompagnèrent de la volonté d'imposer dans la population certaines normes de discipline religieuse et morale que n'auraient pas reniées les prédicateurs du temps (respect du repos dominical, mesures contre les vêtements et la nourriture de luxe, interdiction des jeux de dés).

À partir de la confirmation par Matthias Döring du premier vicaire observant de Saxe, élu en 1449, Guillaume III se trouva mêlé à l'affrontement entre Observants cismontains et *Reformaten* dans la custodie de Thuringe et prit clairement parti pour les premiers. Un soutien important à son action en faveur de la réforme, mais aussi plus largement à l'accentuation de sa politique visant à «l'amélioration du peuple» (*Besserung des Volkes*) et au Bien de l'État (*Land*), vint de l'arrivée en Thuringe de Jean de Capistran, qui rencontra Guillaume à Iéna du 5 au 9 septembre 1452<sup>17</sup>. C'est toutefois également en Thuringe, à Erfurt, qu'au cours de sa mission en Europe centrale Capistran rencontra le plus de résistance<sup>18</sup>. Par son *studium* franciscain, cette ville était le bastion du mouvement des *Reformaten*. Mais ce fut aussi le centre universitaire d'où furent émises de vives critiques sur la prédication de Capistran ainsi que sur une dévotion à succès soutenue par les Mineurs avec l'appui des princes: l'*heiliges Blut* de Wilsnack. Je voudrais tirer quelques fils afin de mettre en valeur l'usage que les Franciscains, et particulièrement les Observants, firent de certains symboles identitaires.

<sup>17</sup> Sur la politique réformatrice de la lignée des Wettin en Thuringe, voir M. Werner, *Landesherr und Franziskanerorden im spätmittelalterlichen Thüringen*, dans D. Berg (dir.), *Könige, Landesherren und Bettelorden. Konflikt und Kooperation in West- und Mitteleuropa bis zur Frühen Neuzeit*, Weir 1998, pp. 331-360, en particulier pp. 350-353 pour les relations du duc Guillaume III avec Capistran et la rencontre des 5-9 septembre 1452.

<sup>18</sup> Capistran s'arrêta dans la ville et prêcha devant les étudiants et les frères du couvent entre le 27 août et le 24 septembre (voir J. Hofer, *Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche*, vol. 1, Rome-Heidelberg 1964, pp. 448-449 et pp. 468-470). Au-delà de cette conjoncture précise, l'on sait surtout que le couvent d'Erfurt et son *studium* ont constitué le foyer central de la fabrique idéologique du conciliarisme et de la résistance à la réforme observante dirigée par Capistran (voir notamment P. Weigel, *Zu Urkunden des Erfurter Franziskanerklosters in den Beständen des Landeshauptarchivs Sachsen-Anhalt in Magdeburg*, dans «Wissenschaft und Weisheit», 64, 2001, p. 297).



On connaît, parmi ces symboles, celui qu'utilisa Bernardin de Sienne, à l'origine de la venue de Matthieu d'Agrigente dans les territoires catalans suite à une demande d'Alphonse le Magnanime. Il concluait souvent ses prédications par la monstration de sa fameuse *tavoletta*, qu'il utilisait presque comme une relique, ce qu'elle devint d'ailleurs, dans la pratique de l'Église, après sa canonisation. Lors de son passage à Breslau en 1453, selon la chronique du clerc Sigismond Rosicz, Capistran montra à la foule, rassemblée pour l'écouter le dimanche *Judica me* (18 mars), *speculum terribile alias ein Hirnschedel et imaginem sancti Bernhardi[ni]*<sup>19</sup>. La première impression de lecture est une interrogation, qui consiste à se demander si, à côté de l'«image» de saint Bernardin, il s'est agi d'un véritable crâne (*Hirn-Schädel*, «crâne-cerveau») ou d'une représentation, par exemple gravée sur du métal, d'où le terme de *speculum*. La prédication de Leipzig, à l'automne 1452, confirme (sans grande surprise) que Capistran sortait parfois de son vêtement une véritable tête de mort, qu'il brandissait devant son auditoire afin de lui montrer le résultat du travail des vers<sup>20</sup>. Le procédé était utilisé en particulier au cours de ses sermons sur la mort et le Jugement, thèmes abordés dans la cité universitaire<sup>21</sup>; à Breslau, il le fut lors d'une homélie construite à partir de Jean 8, 52 (*Abraham mortuus est et prophetae mortui sunt*) évoquant la mort<sup>22</sup>, et au cours de laquelle Capistran précisa que le crâne était un miroir plaçant chaque fidèle face à lui-même<sup>23</sup>. Un autre témoignage apporte un éclairage essentiel, puisqu'il relate la prédication effectuée deux ans auparavant, le 14 février, dans la ville

<sup>19</sup> S. Rosicz, *Gesta diversa transactis temporibus facta in Silesia et alibi*, éd. dans *Scriptores rerum silesiacarum*, B. 12, Breslau 1883 (Geschichtschreiber Schlesiens des XV. Jahrhunderts), p. 63 (les dates entre crochets sont données par l'éditeur en marge du texte): «Die 13 mensis Februarii dignus pater Johannes de Capistrano ordinis fratrum minorum de observantia professor intravit civitatem Wratislaviam cum plus quam 30 fratribus, fuitque a clero et populo cuncto circa sanctum Nicolaum processionabiliter susceptus ac a prelatiis canonicis clero ambarum ecclesiarum circa sanctum Petrum cum reliquiis absente episcopo susceptus, intravitque ecclesiam Wratislaviensem, in qua cantatum fuit Te Deum laudamus pulsatis campanis omnibus, factaque recommendatione per doctorem Casparum Regil regeneratus fuit, humiliter dando benedictionem reductus est ad forum salis cum suis in domum olim Johannis Glotz. Predicavit die cinerum in ecclesia sancte Elisabeth deinde in foro salis quasi singulis diebus latine, [14 février] dominica judica ostendit speculum terribile alias ein Hirnschedel et imaginem sancti Bernhardi [18 mars] factaque fuit solemniss processio de foro salis per dominum episcopum ambarum ecclesiarum parochialium et patris et fratrum ad novam hereditationem in nova civitate pro fratribus noviter erectam. Item in profesto annunciationis dominice fuit erectus novus chorus [24 mars] et postea ecclesia nova pro eisdem fratribus ibidem».

<sup>20</sup> Voir J. Hofer, *Zur Predigtätigkeit des hl. Johannes Kapistran in deutschen Städten*, dans «Franziskanische Studien», 13 (1926), pp. 149-150.

<sup>21</sup> Voir L. Łuszczki, *De Sermonibus S. Ioannis a Capistrano. Studium historico-criticum*, Roma 1961, pp. 277-278 (et l'index chronologico-thématique, p. 308), qui souligne le degré d'intensité extrême – rarement atteint selon lui chez Capistran – de cette prédication sur la mort, sans toutefois mentionner l'usage d'un crâne.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 164, n. 652 et p. 170, n. 709.

<sup>23</sup> E. Jacob, *Johannes von Capistrano*, Breslau 1905-1911, II. Teil, Dritte Folge, p. 135, cité par G. Buchwald, *Johannes Capistranos Predigten in Leipzig 1452*, dans «Beiträge zur Sächsischen Kirchengeschichte», 26 (1912), 1913, p. 149; Hofer, *Zur Predigtätigkeit des hl. Johannes Kapistran*, p. 150, manifestement à partir de Jacob – qui utilise les *reportationes* d'un contemporain.

de Brescia. Celle-ci avait accueilli Bernardin de Sienne en 1422, puis en 1444 Albert de Sarteano, dont l'action avait débouché sur la fondation d'un nouvel hôpital et surtout d'un nouveau couvent de Clarisses. Cristoforo da Soldo, dans sa *Cronaca*, décrit l'extraordinaire engouement populaire que souleva le passage de Capistran, engouement indissociable de la ferveur suscitée par la sainteté toute récente de Bernardin de Sienne. Pour la canonisation de son ancien compagnon et modèle, Capistran n'avait pas hésité à réveiller les morts; il se livrait désormais à des guérisons miraculeuses au nom de Bernardin<sup>24</sup>. Ce qu'il présenta à la foule le 14 février, ce fut non pas un crâne, mais la calotte ou barrette de Bernardin (*pileolum*, ou *biretum*), qu'il tenait à la main lorsqu'il effectuait sur les malades le signe de la croix au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit et... de saint Bernardin<sup>25</sup>.

On sait l'importance que les pratiques religieuses du *Quattrocento* accordèrent au visuel et le rôle particulier que jouèrent les prédicateurs franciscains dans l'accroissement de cette tendance, qui correspondait totalement à la théâtralisation de la pastorale dont, sans avoir le monopole, ils furent les principaux promoteurs. Il est étonnant de constater de quelle façon Jean de Capistran a utilisé le charisme du prédicateur siennois. Lorsqu'il élevait la relique du saint pour la présenter à la foule et que celle-ci s'exclamait «Miséricorde! Miséricorde!», comme cela se passa l'après-midi du dimanche 14 février 1451 à Brescia ou en août 1452 à Arnstadt<sup>26</sup>, Capistran renouait avec les pratiques de *disciplinamento* que ses aînés avaient mises en œuvre deux siècles auparavant dans les cités italiennes. Il n'apparaissait pas comme un autre François, mais comme un autre Bernardin, puisqu'il reproduisait les modalités de la prédication bernardinienne (ostension finale de la calotte du saint siennois, séparation des hommes et des femmes dans l'auditoire, mais aussi mise en valeur visuelle de l'élite urbaine au sein de ce dernier). À bien des égards, la sainteté de Bernardin, lorsqu'elle fut proclamée au printemps 1450, revêtit presque immédiatement une dimension civique, d'ailleurs quasi-multipolaire – à l'Aquila, où reposait le corps, Sienne, Pérouse, Ferrare

<sup>24</sup> Voir Hofer, *Johannes Kapistran*, t. 1, pp. 313-320 (« Die Heiligsprechung Bernhards »), pp. 353-357 (« Große Volksmission in Brescia ») et p. 360 (commentaire de l'illustration: retable réalisé par Jean Figuera pour le couvent de Cagliari, en Sardaigne). Dans *La Cronaca (1437-1468)*, le passage sur le séjour à Brescia, du 9 au 16 février 1451, se situe aux pp. 865-869 de l'édition de Milan 1732 (*Rerum Italicarum Scriptores*, XXI-3), aux pp. 100-103 de celle de Bologne 1938.

<sup>25</sup> Ce que souligne également Merlo, *Au nom de saint François*, p. 272 ainsi que dans ses paroles conclusives à A. Cacciotti, M. Melli (dir.), *Beati Aquilani dell'Osservanza. Bernardino da Fossa, Vincenzo dell'Aquila, Timoteo da Monticchio*. Atti del Convegno storico in occasione di un centenario (L'Aquila, 7-8 maggio 2004), Padova 2007, p. 206. Autre témoignage, celui de la chronique des évêques de Spire, qui mentionne l'ostension d'un *Hubel* ou *Häubel*, c'est-à-dire d'un bonnet ou d'une coiffe d'ecclésiastique (F.J. Mone, *Quellensammlung der badischen Landesgeschichte*, vol. 1, 1848, cité par F. Falk, *St. Johann von Capistrano in Deutschland*, dans «Der Katholik», 71, 1891, p. 151).

<sup>26</sup> Avec une variante: « Jésus et Miséricorde » (J. Bühring, *Johanns von Capistrano, des andächtigen Vaters Aufenthalt in Arnstadt 1452*, dans «Alt-Arnstadt. Beiträge zur Heimatkunde von Arnstadt und Umgebung», 3, 1906, p. 88).

notamment<sup>27</sup>. Le parcours de Capistran en terre germanique dans les mois qui suivirent propagea la dévotion bernardinienne hors d'Italie. Mais il fut aussi un moyen de ramener cette dévotion dans le giron de l'ordre franciscain, par un processus de «re-franciscanisation» et de «dé-communalisation»; en somme, de mieux affirmer le caractère «pan-observant» de la sainteté de Bernardin, aux dépens du caractère «poliade» vers lequel la tirait fortement le contexte italien.

### 3. Usages du Sacré: Corpus Christi et figure de l'infidèle

Le traité du chartreux Jakob von Jüterbog (ou Jacques *de Paradiso*, 1381-1465) *De erroribus et moribus Christianorum modernorum* comporte, dans l'un de ses témoins manuscrits, tout un passage dénonçant la fausseté des guérisons miraculeuses effectuées par Capistran, qui n'auraient résulté que d'une véritable manipulation de la part de ses compagnons<sup>28</sup>. Que le passage en question soit de lui ou non, il n'empêche: Jakob von Jüterbog était à Erfurt au moment du passage de Capistran et y enseignait le droit canon dans une université dont les maîtres se prononcèrent contre le caractère miraculeux des guérisons du prédicateur italien<sup>29</sup>. On retrouve également Jacques de Jüterbog engagé dans la vive controverse des années 1443-1453 relative aux miracles de l'*Heiliges Blut* de Wilsnack, très important lieu de pèlerinage depuis qu'en 1383 les flammes ravageant l'église de ce village brandebourgeois avaient laissé intactes trois hosties maculées du sang du Christ<sup>30</sup>. Comment la

<sup>27</sup> En témoigne notamment la procession siennoise du 15 juin 1450 ouvrant les festivités juste après la canonisation romaine. Organisée par la Commune et l'Évêché, elle relia le *Duomo* et le Palais de la Seigneurie mais ne s'arrêta ni à l'*Ospedale della Scala* ni à l'église des Franciscains observants, deux hauts-lieux de la dévotion au nouveau saint depuis plusieurs années déjà. Voir la belle étude de D. Arasse, *Fervebat pietate populus. Art, dévotion et société autour de la glorification de saint Bernardin de Sienne*, dans «Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge - Temps modernes», 89 (1977), p. 198, où est exploité en particulier le témoignage méconnu des *Historiae Senenses* d'Agostino Dati. Le cas de Pérouse, étudié dans la seconde partie de l'étude (pp. 203-207), est également révélateur.

<sup>28</sup> Anhaltisch Landesbücherei Dessau (Wissenschaftliche Bibliothek und Sondersammlungen), Cod. 3944, f. 204r, que j'ai consulté sur copie: «Sicut etiam nuper fama volavit ut quod quidam plures sanavit per contactum quarundam reliquiarum et experientia compertum est numquam aliquem certe et plene fuisse sanatum sed altera die aut eodem cecidinavit et aliqui peius habebant Et tamen absque detento examine clamaverunt socii illius ad populum nunciantes quasi sanatus esset iste vel ista et receperunt instrumenta infirmorum pendens in ecclesiis eorum predicans mirabilia magna quorum nullum erat verum. Hoc notum est omnibus detente attendentibus et tamen nullus contradicit».

<sup>29</sup> Voir notamment M. Werner, *Johannes Kapistran in Jena*, dans J. Helmuth, H. Müller (éd.), *Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen*, 1, München 1994, p. 514.

<sup>30</sup> La bibliographie sur ce sujet est abondante. Voir la mise au point d'A.-K. Ziesak, «Multa habeo vobis dicere...» *Eine Bestandsaufnahme zur publizistischen Auseinandersetzung um das Heilige Blut von Wilsnack*, dans «Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte», 59 (1993), pp. 208-248, ainsi que F. Escher, H. Kühne (éd.), *Die Wilsnackfahrt. Ein Wallfahrts- und Kommunikationszentrum Nord- und Mitteleuropas im Spätmittelalter*, Frankfurt am Main 2006. L'intervention de Capistran dans la polémique est abordée dans Hofer, *Johannes Kapistran*, vol.

subsistance de ce sang ici-bas était-elle compatible avec la Résurrection ? La question était théologique, certes, mais elle touchait aussi aux frontières de la pratique religieuse acceptable des fidèles et fut vécue, au milieu du XV<sup>e</sup> siècle, comme participant de la nécessaire réforme de l'Église. Les débats furent particulièrement vifs pendant une dizaine d'année, entre 1443 et 1453, avec notamment l'implication des théologiens des universités d'Erfurt et Leipzig. Les plus ardents adversaires de ce miracle eucharistique étaient chanoines séculiers, chartreux, ermites de saint Augustin, prémontrés. Face à eux se dressèrent d'abord, à partir de 1446, les deux franciscains conventuels Matthias Döring et Jean Kannemann – responsable du *Studium* de Magdebourg entre 1446 et 1449 – puis également Capistran en octobre-novembre 1452, à la faveur de sa venue à Magdebourg et, il faut le noter, juste après sa rencontre avec le landgrave de Thuringe Guillaume III. Compte tenu du climat de ces années de tensions intra-franciscaines, il est remarquable que les meneurs les plus actifs de l'Ordre se soient retrouvés unis, en quelque sorte, autour de la défense d'un objet de croyance et des pratiques que cette croyance générerait. Pour expliquer cela, il ne faut ignorer ni les aspects théologiques du débat, ni la nécessité de ne pas se couper du soutien de puissances temporelles ayant intérêt au rayonnement de Wilsnack – situé sur le territoire du prince électeur Frédéric II de Brandebourg, frère de Guillaume III. Mais il s'est agi, aussi, de la défense d'une certaine conception de la piété. La controverse fut en effet conçue, dans l'esprit du maître d'Erfurt Jakob von Jüterbog, comme une lutte entre les tenants d'une «piété traditionnelle» fondée sur des manifestations visibles du culte faisant ici intervenir la vue et le toucher – avec leur lot de miracles et prodiges – d'une part, les promoteurs d'une «religiosité moderne» privilégiant le sentiment et l'intellect sur l'influence des sens, d'autre part. La distinction appelle des nuances, on s'en doute. On peut toutefois comprendre qu'elle ait été énoncée, à la lumière de la pastorale de conquête de Jean de Capistran, qui ne fut pas un îlot isolé dans l'océan franciscain. En ce qui concerne les « usages du sacré », je crois en effet qu'il a existé certaines spécificités franciscaines dans les pratiques, et que la dynamique réformatrice a eu une forte tendance à faire «du neuf avec du vieux» en réactivant, parfois en renouvelant des pratiques anciennes ayant souvent connu un premier apogée au XII<sup>e</sup> siècle. Il s'agit de ce que l'on peut appeler un «archaïsme innovateur», qui fut aussi « rénovateur » et constitua le pendant, dans la pastorale, de la « restauration innovatrice »<sup>31</sup> incarnée sur le plan social.

Dans un échange de vues avec le prémontré Eberhard Waltmann, lui aussi formé à Erfurt, Jean de Capistran insista sur le nécessaire arbitrage pontifical et argumenta sur la dimension théologique du problème posé par la subsis-

2, Heidelberg 1965, pp. 172-177. Sur celle de Jacques de Jüterbog, voir K. Bracha, *Zwischen miracula, mirabilia und mira. Die Wallfahrten nach Wilsnack im Urteil Jakobs von Paradies*, dans Escher, Kühne (éd.), *Die Wilsnackfahrt*, pp. 165-177.

<sup>31</sup> G.G. Merlo, *Observance*, dans A. Vauchez (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris 1997, t. 2, p. 1095.

tance, en ce monde, d'une partie du sang du Christ<sup>32</sup>. La question corrélatrice était celle de la possibilité que les reliques de ce sang fassent l'objet de la vénération des fidèles. En fait, l'observant italien avait déjà tranché ces points une dizaine d'années auparavant, lorsqu'il avait composé, entre 1440 et 1442, son *Tractatus de Christi sanguine pretioso* dédié au ministre Guillaume de Casal<sup>33</sup>. Au cours de sa légation à travers les États bourguignons, il avait pu étudier avec intérêt le cas de la collégiale bruxelloise de Sainte-Gudule, dans laquelle était vénéré le Saint-Sacrement d'où avait coulé un sang abondant; d'autres «hosties miraculeuses», à Dijon et Chalon-sur-Saône, s'étaient trouvées sur son chemin<sup>34</sup>. Dans le débat, il ne s'était pas démarqué des positions du pape Eugène IV et d'une façon générale de l'ordre franciscain, sur ce dossier de nouveau opposé aux Dominicains. Parmi les arguments utilisés par Eberhard Waltmann dans son traité *De adoratione et contra cruores* et dans les lettres destinées à Capistran figure d'ailleurs l'engagement des maîtres franciscains en faveur de l'Immaculée Conception, lié d'une façon générale à leur désir de plaire au peuple<sup>35</sup>. L'auteur convoque les Écritures, Aristote, Augustin, Isidore, Jean Damascène, certains papes et Thomas d'Aquin, pour une argumentation articulée essentiellement autour des notions d'*adoratio*, de *latritia* et d'*yperdulia*, qui pose le problème des images et celui des reliques des saints<sup>36</sup>. La réponse de Jean de Capistran le 6 novembre 1452, telle qu'elle a été conservée dans le manuscrit de Dessau, revient d'abord sur les questions de l'adoration et du statut de l'image, puis s'arrête sur deux principaux exemples de miracles eucharistiques. L'évocation de celui de la collégiale bruxelloise de Sainte-Gudule, en 1370, donne lieu à l'insertion dans cette lettre des éléments que Capistran avait ajoutés, à son retour de Flandre, à son traité sur le Précieux Sang: une longue référence à Thomas d'Aquin, puis le fragment d'une *informatio* effectuée quelques années auparavant et contenant la déposition, copiée par le prédicateur italien, du curé de Notre-Dame de La Chapelle Pierre de Heede<sup>37</sup>. On y retrouve le canevas narratif véhiculé depuis la fin du XIII<sup>e</sup>

<sup>32</sup> Hofer, *Johannes Kapistran*, vol. 2, pp. 176-177.

<sup>33</sup> *Ibidem*, vol. 1, p. 253, n. 49a. L'exemplaire autographe de Capistran, conservé dans le codex III du couvent de Capestrano, fut complété par le saint par rapport au texte dédié à Guillaume de Casal.

<sup>34</sup> Voir H. Lippens, *S. Jean de Capistran en mission aux États bourguignons, 1442-1443. Essai de reconstitution de ses voyages et négociations à l'aide de documents inédits*, dans «Archivum franciscanum historicum», 35 (1942), pp. 272-273.

<sup>35</sup> Voir Anhaltisch Landesbücherei Dessau, Cod. 3944, f. 290r. Le traité débute au f. 286r; deux lettres de Waltmann à Capistran sont ensuite copiées et forment en fait un second traité, compilé par le prémontré de Magdebourg en 1452, aux ff. 292v-314r.

<sup>36</sup> Celles-ci, «ut ossa vel sanguis cum orationibus non ad ossa vel sanguinem sed ad animas beatas venerantur propter meritum in vita et beatitudinem in morte et futuram glorificationem in iudicio» (*ibidem*, f. 312r).

<sup>37</sup> H. Lippens signale l'ajout de ces passages au manuscrit autographe du *Tractatus* dans *S. Jean de Capistran en mission aux États bourguignons*, p. 273. Dans le manuscrit de Dessau, l'insertion est faite aux ff. 318v-320r. Il faut noter que l'enquête y est datée du 12 août 1420, alors que d'après H. Lippens elle fut instituée par ordre du cardinal Pierre d'Ailly en 1402. En outre, *Jean de Sancto Gaugerico*, qui selon le manuscrit autographe – copié par H. Lippens – mena l'*informatio*, est nommé dans la version de Dessau *Jean de Sancto Sanguine* (f. 319r).



siècle, et notamment le miracle parisien des Billettes, par des textes, le théâtre et l'iconographie, avec comme point de départ du récit le fait qu'une femme chrétienne ait fourni au profanateur juif l'hostie consacrée<sup>38</sup>. L'autre cas de *sanguinis miraculosi* à l'appui du propos de Capistran est intervenu en Aragon sous le règne de Jacques I<sup>er</sup> («regnante serenissimo rege Jacobo christianissimo aragonum»), l'homme de l'expansion vers le Sud et la Méditerranée, à l'époque où «tota proxima patria Sarracenis et infidelibus plena erat»<sup>39</sup>. Ici, le récit du miracle eucharistique de Daroca (province de Saragosse) est étroitement lié à un épisode de lutte victorieuse contre les Musulmans: célébrée à la demande des chefs chrétiens avant une offensive de reconquête, la messe fut interrompue par une attaque soudaine de l'ennemi qui obligea à cacher les hosties consacrées dans des linges; après la victoire, celles-ci furent retrouvées maculées de sang<sup>40</sup>. On voit donc qu'à côté de sa composante proprement théologique, l'argumentation de Capistran s'appuyait sur un véritable *topoi* du miraculeux chrétien de la fin du Moyen Âge, le lien entre les récits relatifs à des hosties miraculeuses et ceux rapportant des sacrilèges d'hosties, fréquemment imputés aux Juifs<sup>41</sup>.

Or, au printemps et pendant l'été 1453, juste après la nécessaire intervention pontificale dans la controverse de Wilsnack, le séjour et la prédication de Capistran à Breslau furent scandés par les massacres de Juifs<sup>42</sup>. L'élément déclencheur de cette persécution, qui se répandit dans d'autres villes de Silésie, fut une accusation de vol par une femme puis de profanation du Saint-Sacrement par les Juifs, selon un schéma qui n'avait rien de singulier. La lettre adressée à Eberhard Waltmann apporte donc un élément supplémentaire incitant à suivre Mateusz Kapustka, qui s'est récemment attaché à démontrer comment la propagande antijudaïque, portée à un degré extrême lors du passage de Capistran à Breslau et des persécutions qu'il orchestra,

<sup>38</sup> Sur le miracle des Billettes et d'une façon générale les récits de miracles consécutifs à des profanations d'hosties, voir notamment C. Salatko Petryszcze, «*Le Mistère de la Sainte Hostie*». *Introduction, édition du texte et notes*, Mémoire de Master (dir. D. Hüe), Université de Rennes II Haute Bretagne, accessible en ligne à partir du site du Centre d'Études des Textes Médiévaux de cette université [<http://www.uhb.fr/alc/medieval/index.htm>].

<sup>39</sup> Anhaltisch Landesbücherei Dessau, Cod. 3944, f. 320r.

<sup>40</sup> *Ibidem*, ff. 320r-321v. Le lieu des événements rapportés, la cité de *Darocha alias Dorecha*, est indiqué au f. 321v.

<sup>41</sup> Voir notamment le passage consacré par Arnold Angenendt aux miracles et profanations de l'hostie dans son ouvrage *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, pp. 506-508.

<sup>42</sup> Les *Annales* de Glogau, située sur l'Oder au nord-ouest de Breslau, mentionnent les supplices de Juifs qui coïncidèrent avec la présence du prédicateur franciscain dans la capitale de Silésie (*Annales Glogovienses bis z. j. 1493*, éd. Hermann Markgraf dans *Scriptores rerum silesiacarum*, vol. 10, Breslau 1877, p. 19). Cet aspect de l'action de Capistran est confirmé par Sigismond Rosicz, qui passa la plus grande partie de sa vie à Breslau (*Gesta diversa [...]*, pp. 64, 65 et 67). Quant à la plus célèbre des chroniques de cette ville, celle de son greffier municipal Pierre Eschenloer, elle est explicite dans sa version allemande éditée récemment par Gunhild Roth (*Geschichte der Stadt Breslau*, Münster-New York-München-Berlin 2003, vol. 1, pp. 168-169), tandis que le texte latin ne fait pas mention des massacres et de la responsabilité de Capistran (*Historia Wratislaviensis*, f. 32b, éd. dans *Scriptores rerum silesiacarum*, vol. 7, Breslau 1872, p. 5).



pouvait être considérée comme une arme dans le combat en faveur du culte de l'hostie miraculeuse. La figure du Juif profanateur aurait en effet alors été présentée, face aux objections des réformateurs, comme celle d'un adversaire de la composante visuelle du culte eucharistique telle qu'elle était développée à Wilsnack vers 1450<sup>43</sup>.

Dans la lettre de novembre 1452, en outre, ce ne sont pas seulement les Juifs qui sont désignés comme profanateurs du Saint-Sacrement, mais aussi les Musulmans. La figure de l'infidèle permet ici de replacer Capistran dans une longue chaîne, dont il fut un maillon majeur et qui va me permettre de clore ce parcours entamé sur les rives de la Méditerranée. En aval, il faut en effet souligner que les retables réalisés pour des églises de Franciscains observants de Haute Lusace et Silésie au tout début du XVI<sup>e</sup> siècle ont pour thème important, traité sous des formes archaïsantes, le combat contre l'infidèle<sup>44</sup>. Au moment où se faisait plus que jamais sentir le besoin de réaffirmer l'attachement, mis en doute par leurs adversaires au sein de l'Ordre, des «Bernardins» – nom populaire des Observants en Silésie – à la famille franciscaine, le choix des motifs iconographiques, et d'une façon générale de ce que les Allemands désignent par le terme de *Bildsprache*, n'avait évidemment rien de fortuit. Il exaltait l'Église militante face à la menace de l'hérétique – incarnée quelques décennies auparavant par le Hussitisme, actualisée désormais par les Turcs – et accordait une place majeure à l'Eucharistie. En amont, Paolo Evangelisti a bien montré quel avait été le rôle joué par le paradigme de la *Passio Christi* et la fonctionnalisation du «modèle christomimétique» au service des efforts franciscains en faveur de la construction identitaire dans les territoires catalano-aragonais, d'Angelo Clareno et Arnaud de Villeneuve à François Eximenis et Matthieu d'Agrigente. La conversion des infidèles était indissociablement liée, dans l'esprit des deux premiers, à tout projet de réforme<sup>45</sup>. Un siècle et demi après, et bien plus au Nord, face aux réformateurs franciscains de l'Observance emmenés par Capistran se trouvaient aussi des infidèles, en l'occurrence des Juifs, obstacle à la construction d'une *societas christiana* que l'on pourrait qualifier, en reprenant l'expression de Paolo Evangelisti et pour ne pas limiter les conceptions antijudaïques du prédicateur italien à la seule accusation de déicide, de «caritativo-fiduciaire»<sup>46</sup>. Il ne

<sup>43</sup> M. Kapustka, *Legende und Sakrament. Die visuelle Propaganda als Abbild der Kontroversen in Wilsnack, Heiligengrabe und Breslau*, dans Escher, Kühne (éd.), *Die Wilsnackfahrt*, pp. 235-258, en particulier pp. 240-248.

<sup>44</sup> Voir l'étude de J. Kostowski, *Die Ausstattung der Franziskanerobservanten-Kirchen in Schlesien und in der Oberlausitz im ausgehenden Mittelalter*, dans L.-A. Dannenberg, M. Hermann, A. Klaffenböck (éd.), *Böhmen - Oberlausitz Tschechien. Aspekte einer Nachbarschaft*, Görlitz-Zittau 2006 (Neues Lausitzisches Magazin, Beiheft 3), pp. 79-88.

<sup>45</sup> Voir en particulier Evangelisti, *I Francescani*, pp. 123-146.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 124. Sur l'attitude des Franciscains à l'égard des Juifs, et sans revenir sur une importante bibliographie, voir les remarques récentes de J. Chiffolleau, *L'inquisition franciscaine en Provence et dans l'ancien Royaume d'Arles (vers 1260 - vers 1330)*, dans *Frati Minori e Inquisizione. Atti del XXXIII Convegno internazionale*, Assisi, 6-8 ottobre 2005, Spoleto 2006, pp. 202-223.

s'agissait pas d'édifier une telle société sur les terres contrôlées par les infidèles, comme à la charnière des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, mais de la construire, car elle était inachevée, sur les terres missionnaires que constituait encore l'Europe centrale au milieu du XV<sup>e</sup> siècle. À ce titre, la figure du Juif blasphémateur, bâtie en opposition avec l'hostie miraculeuse, peut-être considérée comme une intense et dramatique *Sprachbild* oeuvrant, par l'exclusion, à la cohésion de la communauté chrétienne.

Ludovic Viallet  
Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand II  
viallet.ludovic@wanadoo.fr