

Les peines dans le *Livre de Blaquerne* de Raymond Lulle (fin XIII^e siècle)

Liêm Tuttle,

CREDESPO,

Université de Bourgogne.

Il n'est pas toujours aisé ni pertinent d'identifier un auteur auquel attribuer de manière exclusive la paternité d'un mouvement ou d'un genre littéraire – même dans le cas de l'utopie – *a fortiori* d'une langue littéraire. Pourtant la question ne semble guère débattue au regard du catalan : Raymond Lulle (vers 1232 – vers 1315) fut en effet le premier à l'employer régulièrement dans les domaines de la philosophie et de la théologie. Si dès le XII^e siècle certains ouvrages l'utilisent déjà, l'ampleur et la qualité de l'œuvre lullienne confèrent à son auteur un rôle fondateur dans l'accession de cette langue romane au monde intellectuel médiéval¹.

Né à Majorque, Lulle appartient à une famille de la noblesse barcelonaise proche du roi d'Aragon. Marié et père de deux enfants, il décide subitement de changer de vie après une révélation qui le pousse vers une vie plus spirituelle : il abandonne alors famille et biens, se fait pèlerin puis prédicateur auprès des populations musulmanes qu'il tente d'amener au christianisme. Il étudie pour ce faire la philosophie et la théologie d'une part, le latin et l'arabe d'autre part. Il devient peut-être membre du tiers-ordre franciscain ; il est certain à tout le moins qu'il est fortement marqué par les idéaux des ordres mendiants comme par ceux de Cîteaux². Après une illumination spirituelle qu'il narre dans son autobiographie (la *Vita Coetana*) et qui lui vaudra son surnom de « Docteur illuminé », il découvre et développe sa fameuse *Ars magna*, art de trouver la vérité ou encore méthode destinée à trouver solution à toute question d'ordre philosophique ou moral, ainsi qu'à réfuter les erreurs des non-chrétiens³. L'*Ars* est ainsi utilisée non seulement par l'auteur qui formalise sa pensée par ce moyen, mais également par les personnages fictifs qu'il crée.

¹ Pour une vue d'ensemble et une réflexion approfondie sur l'œuvre en langue romane de Lulle, cf. Lola Badia, Joan Santanach et Albert Soler, *Ramon Llull as a Vernacular Writer. Communicating a New Kind of Knowledge*, Woodbridge, 2016.

² Sur la biographie de l'auteur, on trouvera quantité d'ouvrages et d'articles en diverses langues. Nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage d'Armand Llinares, *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Grenoble, 1963 (sur l'influence de ces ordres religieux sur sa pensée, cf. en particulier p. 146-147 et 421), ainsi qu'à ceux de Jocelyn Nigel Hillgarth (*Ramon Llull and Lullism in Fourteenth-century France*, Oxford, 1971) et Lola Badia et Anthony Bonner (*Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*, Barcelone, 1997).

³ Sur l'*Ars* de Raymond Lulle, la bibliographie est immense. Pour une première approche, on peut se reporter à Josep-Enric Rubio, *Raymond Lulle, le langage et la raison. Une introduction à la genèse de l'Ars*, Paris, 2017. Une étude complète de l'*Ars* lullienne a été menée par Anthony Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull. A user's guide*, Leyde-Boston, 2007.

Malgré l'immensité de son œuvre – presque trois cents titres⁴ – Raymond Lulle n'a pas connu le même succès que les Docteurs angélique, séraphique et subtil, du moins de son vivant⁵. Au demeurant, il adopte volontiers lui-même une posture d'original ; il s'affuble du sobriquet de *Ramon Lo Foll* lorsqu'il se représente lui-même dans son œuvre, ce qu'il fait dans un ouvrage de fiction unique en son genre, le *Livre d'Evast et d'Alome et de leur fils Blanquerne* (ou *Blaquerne*) probablement écrit à Montpellier dans les années 1280⁶. Cette présence de l'auteur à un moment-clé de l'histoire, ainsi que l'emploi par le personnage central de l'histoire de l'*Ars magna* (encore en gestation à ce moment) constituent autant de signaux que l'auteur avait l'intention de délivrer un message important à l'attention de ses contemporains⁷. Cette folie de l'auteur, il faut l'entendre en un double sens, naturellement : si elle rend son discours inaudible au commun des mortels, elle est aussi et surtout le signe d'une sagesse nécessairement incomprise du plus grand nombre⁸. L'usage de l'*Ars*, quant à lui – il apparaît quatre fois dans le roman – place le *Blaquerne* au cœur du système lullien : il ne s'agit aucunement d'un exercice de style ou d'une fiction gratuite⁹.

Le *Blaquerne* est ainsi particulièrement significatif de la dimension utopiste qui marque une grande part de l'œuvre lullienne¹⁰. À travers la forme du roman, l'« illuminé » cherche en effet dans un premier temps à diagnostiquer les problèmes de son temps, dont il trouve l'origine dans l'éloignement du monde de l'esprit évangélique ; dans un second temps, à préconiser des remèdes – pour certains fort originaux – s'inscrivant dans le cadre d'une grande réforme spirituelle et juridique de la chrétienté elle-même. À s'en tenir à la lettre du *Livre*, les remèdes prescrits présentent même, il faut le dire, une certaine étrangeté. Celle-ci est parfaitement assumée, dans le but probable de souligner l'inconformité des réalités religieuse, politique et sociale de son temps aux idéaux du message évangélique. Le roman

⁴ Deux cent quatre-vingts, d'après l'inventaire établi par Armand Llinares, *op. cit.*, p. 11-17.

⁵ Son succès est dans une large mesure posthume : aux XIV^e et XV^e siècles, il fit des émules non seulement en Catalogne, mais encore en France (dont Hillgarth affirme même que c'est le premier lieu de l'expansion du lullisme), dans la région rhénane et peut-être aussi en Italie. En son temps, même si Philippe le Bel l'invite à enseigner son art en France, il reste une figure encore un peu marginale, et ses élèves sont peu nombreux.

⁶ Il semblerait que les années 1280 soient les plus probables même si la chose est discutée tant il y eut des ressemblances frappantes entre le destin du héros et la fin du court règne du pape Célestin V en 1295. Mais il semble bien que l'œuvre en son entier soit antérieure à ce règne, comme le montre par exemple Anthony Bonner, « La data de *Blanquerna* », *Estudios Lulianos*, n° 26, p. 143-147, qui donne 1283 pour date de composition la plus tardive. Les citations en catalan, *infra*, sont tirées de l'édition de Salvador Galmés i Sanxo (*Llibre d'Evast e Blanquerna*, 4 tomes, Barcelone, 1935-1954). Une traduction en français, partiellement utilisée ici, a été proposée par Patrick Gifreu (*Blaquerne*, Monaco, 2007).

⁷ La chose est d'autant plus évidente que le personnage de Raymond le Fou apparaît au début du Livre IV, dans le chapitre 79 consacré à l'« ordonnance que le pape fit en sa cour », afin de donner à Blaquerne alors devenu souverain pontife des conseils sur l'organisation du gouvernement de l'Église.

⁸ Cette folie est aussi à opposer à celle à laquelle il compare son ancienne vie de plaisirs : dans le *Livre de contemplació*, il écrit ainsi qu'il a « été fou du début de [ses] jours jusqu'à trente ans passés » (*Jo som estat foll del començament de mos dies d'entró a trenta anys passats*, cité d'après Armand Llinares, *op. cit.*, p. 74 et n. 4). Sur cette idée, cf. Lola Badia, Joan Santanach et Albert Soler, *Ramon Llull... op. cit.*, p. 106-107.

⁹ Sur la centralité de l'*Ars* au sein du système lullien et son usage dans le *Blaquerne*, cf. Anthony Bonner, *The Art...*, *op. cit.*, p. 10 et s.

¹⁰ Sur la qualification d'utopie appliquée au *Livre de Blaquerne*, cf. Jocelyn Nigel Hillgarth, « Raymond Lulle et l'utopie », *Estudios lullianos*, 25/2, 1981-1983, p. 175-185 ; Rafael Bauzá y Bauzá avait déjà qualifié le *Blaquerne* de roman utopique (*novela utópica*), dans « Doctrinas jurídicas internacionales de Ramón Llull », *Estudios lullianos*, 1961, 5/1-2, p. 171-176 (p. 172).

décrit en effet le parcours d'un homme qui connaît différents états au cours de sa vie, chemin spirituel ascendant dont les étapes sont franchies lorsque les vertus acquises à l'une expliquent et justifient l'accession à la suivante. Blaquerne, fils d'une famille de marchands devient successivement moine, abbé, évêque puis pape. Il renonce ensuite à sa fonction pour devenir ermite, cette étape étant présentée comme celle, ultime, avant l'accession à la sainteté parfaite. Deux passages en particulier retiendront l'attention, dans lesquels l'utopie lullienne met en scène, comme en miroir, l'utilisation de peines de natures différentes contre deux personnages représentatifs : un religieux condamné à une peine corporelle par son monastère, un prince condamné à une peine spirituelle.

Le récit et l'analyse de ces deux épisodes montreront qu'il ne s'agit pas de peines au sens le plus commun du terme : elles s'inscrivent de manière très manifeste dans un programme plus vaste de réforme de la société et de refondation du droit, en particulier du droit canonique. Laissons le *Blaquerne* nous révéler les raisons et les buts de l'entreprise : la forme utopique et le message qu'elle permet de véhiculer offrent l'avantage – rare pour l'époque – de révéler clairement la motivation des sentences de condamnation, ou au moins leur justification morale...

I – L'humilité de la discipline religieuse : le moine fustigé par son monastère

L'épisode se situe dans le Livre II, « De religion », correspondant à l'étape au cours de laquelle Blaquerne devient moine, et fait l'objet d'un chapitre 58 intitulé « D'accusation », *De acusacio*. Celui-ci, qui prend un tour juridique prononcé, est placé juste avant l'élection du héros en tant que sacristain, puis en tant qu'abbé. Il semble ainsi que les modifications du droit provoquées par son intervention lui assurent définitivement la confiance de ses pairs en ce qui touche au gouvernement du monastère. Un premier temps est constitué par le procès lui-même un second par l'exécution de la décision.

A – Le procès en moralité

Le moine Blaquerne est amené à voyager avec le supérieur du monastère qui l'héberge et son cellérier. Il reproche tout d'abord à ses compagnons d'emporter trop de victuailles. Puis, invité à prendre un repas au palais d'un évêque, le héros reprend celui-ci en raison du trop grand faste dont il fait montre. Mais ce qui soulève le plus son indignation, c'est l'attitude du cellérier qui, sur le chemin du retour, tente de soustraire à un couvent son talentueux prédicateur pour le rattacher à son propre établissement. Dans un autre monastère, le même personnage se dispute avec un frère à propos des mérites respectifs de leurs ordres religieux. Enfin, le cellérier convoite une belle propriété et propose son abbé d'économiser en vue de l'acquérir. De retour au monastère, Blaquerne entreprend de porter devant le chapitre des accusations contre l'abbé et le cellérier. Un premier débat sans grande importance s'ouvre, au cours duquel Blaquerne se défend avec succès d'une accusation portée en retour par l'abbé et prouve qu'il était dans son bon droit en reprenant l'évêque pour son faste¹¹. Blaquerne présente ensuite les chefs d'accusations qui justifient le titre de l'épisode.

¹¹ *Blanquerna se fo escusat, cor bon dret havia (Libre..., p. 14).*

Le premier chef d'accusation, ou plutôt une première série d'accusations réside dans la tentative de soustraction du prédicateur aux moines qui avaient accueilli les trois voyageurs, selon des termes évoquant autant le droit pénal que la morale : « Il donna des arguments forts et véridiques tendant à prouver que l'*injuria*, la fausseté (*falsetat*), la violence (*vilania*) et la convoitise (*cobea*) » constituaient l'essence de tels actes¹². *Injuria* et *vilania* sont toutes deux des notions clairement juridiques. Le premier, en particulier est trop bien connu pour qu'on s'y attarde ici¹³. Le second est employé devant les juridictions françaises ; on le trouve en particulier dans les actes du Parlement, où il peut désigner des blessures volontaires et être associé à l'*injuria*¹⁴. La fausseté ne renvoie évidemment pas au crime de faux, mais au manque de sincérité dans le respect des vœux monastiques, en particulier celui de pauvreté, comme le montre la mention du vice de convoitise.

Le deuxième chef d'accusation concerne la dispute entre le cellérier et un autre clerc. Blaquerne avance que dénigrer un ordre religieux revient à dénigrer la vie religieuse elle-même et que cela constitue un délit à la fois contre la communauté, contre la charité, contre la justice, contre la fraternité et contre l'unité de Dieu¹⁵. Ici, l'accusateur ne se rattache pas à des incriminations précises, juridiquement définies. Les vertus énoncées constituent néanmoins des normes de référence, à l'aune desquelles doivent s'apprécier les actes de l'accusé. Il constitue ainsi la base d'une forme de « légalité » des délits, de nature strictement morale, mais parfaitement à même de justifier le prononcé d'une peine.

D'après le troisième chef d'accusation, convoiter de belles propriétés relève du péché d'avarice et de ce qu'il appelle le « vice de propriété » (*proprietat*), l'influence franciscaine étant ici évidente. Emprunter de l'argent, s'endetter, c'est par ailleurs se lier avec le monde séculier et se détourner de la piété comme de l'aumône due aux pauvres¹⁶. Ici, Blaquerne va ajouter des moyens de droit à son argumentaire, allant jusqu'à formuler les règles à suivre en la matière : un monastère ne peut s'endetter qu'en des cas exceptionnels, tels la disette causée par les catastrophes naturelles. Remarquons que l'on ne trouve ici aucune justification directement liée à la prohibition contemporaine de l'usure ; c'est de l'exigence de

¹² ... *E acusà lo cellerer qui volia sostrer lo bon preycador als frares qui tan bé l'avien acullit. Moltes rahons forts e veres dix Blanquerna a provar injuria, falsetat, vilania, cobea ésser en aquells qui sostraen los uns frares als altres ; e contra comunitat és tot frare qui sostrau a orde .i. altre frare, e per viçi de proprietat pot ésser acusat e punit (ibid.)*

¹³ En droit romain, *injuria* désigne à l'origine l'une des infractions contre les personnes visées par la Loi des XII Tables (*membrum ruptum, os fractum, injúria* au sens restreint), avant que son sens soit élargi par le préteur et qu'il définisse comme telle tout acte contraire au droit (*in-jus*). Cf. Jean-Marie Carbasse, *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, 2014, p. 65-66. La notion est ensuite abondamment utilisée au Moyen Âge pour désigner de manière générique des infractions contre les personnes comme contre les biens (cf. notre étude, *La justice pénale devant la Cour de Parlement, de Saint Louis à Charles IV (v. 1230 – v. 1328)*, thèse Paris II Panthéon-Assas, 2014, p. 485).

¹⁴ Cf. par exemple un arrêt exactement contemporain du Blaquerne : *Olim* II, 237, XII (1284) : ... *injuriam seu villaniam non fecit nec procuravit fieri...* ; sur ce sujet, cf. notre étude, *La justice pénale... op. cit.*, p. 486 et s., et p. 510 et s.

¹⁵ *Loar orde és leguda laor contra inregulitat de orde ; mas loar orde sobre altre orde, és dir mal d'orde e és contra comunitat, caritat, justícia, fraternitat, unitat de Déu (Llibre..., p. 14-15).*

¹⁶ *Envejar viles, castells, granjes, és avarícia, proprietat (...)* *Endeutar e manlevar per haver riqueses e moltes granjes, és companyia e societat de religiós e seglar, e és servitut de religiàs a seglar, e és injuria feta a pietança de covent e a les almoynes dels pobres (ibid., p. 15).*

pureté propre à la vie religieuse qui fonde l'interdiction, ainsi que le devoir de charité envers ceux qui dépendent des moines.

On passe alors au jugement : le chapitre est convaincu de la culpabilité du cellérier et le condamne à être battu de verges. L'épisode nous offre alors un enseignement encore plus important que le fondement moral de la peine. Il se tire des modalités mêmes d'application de celle-ci.

B – Le démantèlement du faisceau de verges

Lulle écrit qu'immédiatement après le jugement, « un moine apporta de nombreuses verges qui étaient liées ensemble, afin de donner la discipline au cellérier¹⁷ ». Ce fagot évoque évidemment le faisceau des licteurs, représentant le pouvoir disciplinaire et coercitif découlant de l'*imperium* du consul romain. Le terme même de discipline est lui-même parfaitement traditionnel dans le contexte religieux¹⁸. S'il ne dénie aucunement aux couvents le pouvoir de châtier ses membres, dont le faisceau semble rappeler les antiques fondements, Lulle semble en revanche en refuser le caractère absolu comme l'ostentation. Blaquerne décide ainsi d'intervenir avant l'exécution de la peine : dans un geste très symbolique, il délie les verges en affirmant que leur grand nombre est un signe de vaine gloire. Outre le vice intrinsèque qu'il révèle, le faisceau empêche la peine d'accomplir sa tâche, car la discipline infligée de cette manière n'incite pas le puni au sentiment de *passió*, c'est-à-dire au regret de ses fautes¹⁹. La peine ne devra donc être infligée sur la peau nue qu'avec une seule verge. De manière encore plus intéressante, cette disposition est ensuite maintenue pour l'avenir sous la forme d'un « établissement » qui consacre l'exigence morale comme une véritable norme juridique²⁰.

La peine revêt donc deux aspects complémentaires. Elle doit d'abord viser à exciter le coupable au repentir ; ensuite, pour atteindre ce but, il faut que la discipline soit donnée par une autorité pratiquant elle-même la vertu d'humilité. Il y a donc pour le détenteur du pouvoir disciplinaire une obligation de constituer le contre-modèle du comportement réprimé. Cette exigence est particulièrement forte, puisque c'est sa légitimité même qui en dépend : son but premier, voire unique,

¹⁷ *Jutjat fo lo cellerer a pendre disçiplines. Un monge aportà moltes vergues qui eren ligades ensemps, e volch donar disçiplines al cellerer (ibid.)*

¹⁸ On trouve un emploi fréquent de la *disciplina* des clercs dès les écrits de saint Augustin (cf. à ce propos Pierre Sarre, « Administration et discipline ecclésiastique dans l'Afrique chrétienne d'après quelques lettres de saint Augustin », *Dialogues d'histoire ancienne*, 32/1, 2006, p. 83-100, en particulier p. 88 et s.), auteur à qui Lulle emprunte beaucoup. D'après Robert Pring-Mill, la « vision lullienne du monde est délimitée par un certain cadre théologique déjà caractéristique et distinct à l'intérieur de la vision chrétienne, appartenant pleinement à la tradition augustiniennne, telle que nous la voyons dans les œuvres d'Anselme de Cantorbéry, des penseurs de l'abbaye de Saint-Victor, et de Bonaventure de Bagnoregio » (*Le microcosme lullien*, Fribourg, 2008, p. 129). D'une manière plus générale sur le pouvoir disciplinaire des monastères, on pourra consulter l'ouvrage d'Elisabeth Luset, *Crime, châtiement et grâce dans les monastères au Moyen Âge (XII^e-XV^e siècle)*, Turnhout, 2017.

¹⁹ *Blanquerna deslignà les vergues, he dix aquestes paraules : que vana glòria significaven moltès vergues a donar disçiplina, e donaven dan a la persona en ço que la cascaven, e no donaven sentiment de passió tant fortment com fahia una verga tan solament (Libre..., p. 15).*

²⁰ *E fo stabliment fet que tota ora donasen disçiplines ab una verga tant solament, en la carn nua (ibid.)*

c'est-à-dire ce que Lulle définirait comme son *intention*²¹, reste le salut et donc la conversion du coupable.

L'affaire ne se termine pas là. Le cellérier proteste contre le traitement qu'on lui a infligé : sa punition, dit-il, est injuste et contraire à la charité car l'acquisition de biens aurait été faite dans l'intérêt du monastère qui aurait pu accueillir davantage de moines et procurer une meilleure aumône aux pauvres. Blaquerne réplique qu'il vaut mieux quelques hommes saints qu'une grande foule de pécheurs. L'exemple qu'il donne mérite d'être noté : « sainte Sophie », dit-il, « fit par ses œuvres davantage pour l'édification de l'église de Constantinople que l'empereur (Justinien)²² ». La conclusion du héros ne manque pas de sel : « 'parce que vous vous êtes justifié à l'encontre de la justice, de la repentance et de la contrition, vous devez faire satisfaction en recevant à nouveau la discipline'. Et ainsi le cellérier fut à nouveau battu parce que sa défense, selon le droit, ne valait rien²³ ».

Mais de quel droit s'agit-il ? La question mérite d'être posée car il est étrange que l'accusé présente une défense après avoir été condamné et battu. Si l'on devait considérer qu'il s'agit ici d'une forme de recours (non suspensif !) contre la sentence rendue, il faut bien admettre que la sanction de son caractère injustifié (il s'agirait d'une sorte de « fol appel » selon le vocabulaire procédural français) serait particulièrement sévère ! En réalité, le droit dont il est question ici n'est évidemment pas celui de Justinien, ni le droit canonique, ni la coutume, ni celui issu d'une quelconque jurisprudence ; ce sont la théologie morale et l'économie du salut qui viennent fonder de nouvelles règles sur le plan procédural comme sur le fond. Dans le cas du cellérier « relaps », l'absence de contrition, rendue encore plus inacceptable par les précautions prises par Blaquerne au regard de l'exécution de la peine, vient donc justifier de manière immédiate une seconde flagellation.

Le rôle assigné à Blaquerne fait donc de ce dernier bien davantage qu'un simple accusateur. Il devient le défenseur d'un ordre moral qui devient ordre public ecclésiastique. Par son intervention, l'ordre juridique devient intégralement subordonné à un objectif premier : la conversion au for interne du malfaiteur. Il diffère donc, en particulier, du droit canonique alors applicable devant les juridictions d'Église et répondant au principe selon lequel *Ecclesia de occultis non iudicat*²⁴... Cette subordination nécessaire des moyens (la procédure, le droit, la peine) à la fin (le salut du pécheur) apparaît encore plus clairement dans l'épisode du prince excommunié.

²¹ L'*intention* d'une institution ou d'une fonction, c'est-à-dire le but qui lui est assigné, est dans la pensée lullienne ce qui en fait la nature même. Lulle rédige même son *Livre de l'intention* dans les mêmes années que le *Blaquerne* (vers 1280 donc). On y lit que le mal vient toujours s'attaquer à l'intention : « Sais-tu pourquoi la tentation est faite à l'encontre de l'intention ? C'est l'occasion de détruire ce qui convient à l'être et de mener cet être à la privation de véritable intention. Dans la privation de véritable invention, en effet, ce qui est devient indigne d'être... » (d'après la traduction donnée par Patrick Gifreu, Paris, 2010, p. 149) ; la conclusion de l'ouvrage, dans le même sens, semble même annoncer le *Blaquerne* et ses solutions aux maux du temps : « L'intention véritable n'est plus en possession des hommes. Le monde est plus fortement dans le trouble et dans l'erreur par privation d'une intention ordonnée que pour toute autre raison » (p. 156).

²² *Santa Sufia donà mayor almoyna en edificar la esgleya de Contastinoble, que l'emperador (Llibre..., p. 16).*

²³ *Altra vegada fo batut lo cellerer, per ço cor no valia, segons dret, sa scusació (ibid.)*

²⁴ Jean-Marie Carbasse, *Histoire du droit pénal..., op. cit.*, p. 281-282.

II – L’efficacité de la peine canonique : le prince excommunié par le chanoine de Douceur

Le second épisode se situe dans le livre III, intitulé *De prélation*. Blaquerne, après avoir été élu sacristain puis abbé, accède à l’office d’évêque et doit donc assumer une charge de gouvernement. Dès son accession à l’épiscopat, il réorganise son diocèse en essayant de conformer sa constitution au message de l’Évangile. La peine canonique vient s’insérer dans un dispositif qui intègre le principe révélé précédemment, celui de la vertu de l’autorité qui prononce la sanction (A). Cette fois, ce n’est plus l’intervention d’une tierce personne accusatrice, mais bien l’attitude de celui qui prononce la peine qui permet à celle-ci de remplir sa fonction essentielle : l’incitation au repentir et la conversion du pécheur (B).

A – L’excommunication par « douces paroles »

Conformer l’organisation administrative du diocèse selon les préceptes de l’Évangile, soit. La réforme entreprise possède cependant un but plus spécifique, clairement exposé au début du livre : il s’agit de faire en sorte que les institutions du diocèse forcent les clercs du diocèse à se comporter de manière exemplaire, et ce afin d’encourager les laïcs à vivre selon la vertu. D’après Blaquerne – et ce thème est central pour la compréhension du récit – le mauvais comportement des seconds s’explique en grande partie par celui des premiers²⁵. Blaquerne divise la rente des chanoines. De cette fraction, un premier tiers est réservé à un « service des Huit Béatitudes », placé au cœur du récit, le second à la création d’un collège de théologie et de droit canonique, le troisième aux œuvres d’Église. Le service des Béatitudes correspond au chapitre cathédral, réorganisé entre huit offices dont les titulaires représentent et incarnent l’une des huit Béatitudes de l’Évangile (Matthieu V, 3-12). Ainsi trouve-t-on le chanoine de Pauvreté, celui de Pleurs, celui de Miséricorde, etc. Au chanoine de Douceur (*suavitat*) correspondent les versets : « Bienheureux les doux car ils posséderont la terre » (Matthieu V, 5 et suivants). Précisément, notre chanoine de douceur se retrouve confronté au personnage qui possède la terre où se trouve l’évêché et spolie celui-ci de ses biens...

« Le prince de la terre spoliait l’Église et lui infligeait de nombreuses injures parce qu’il n’était pas bon chrétien et ne voulait pas obéir à l’évêque Blaquerne qui lui disait les devoirs de son office »²⁶.

Le pape vient à l’apprendre, décide qu’il est temps de sévir et ordonne à l’évêque Blaquerne d’excommunier le coupable. Le diocèse est bien embarrassé car tous les chanoines, connaissant la cruauté du prince, craignent pour leur vie. La

²⁵ *Blaquerne*, III, 1 : « Il tint ces propos : ‘ (...) tout cela sera mis par écrit afin que j’améliore le fonctionnement du siège épiscopal. J’apporterai des amendements en l’honneur de Dieu afin de donner un bon exemple aux laïcs. Ceux-ci, en effet, pèchent souvent à cause du mauvais exemple qu’ils reçoivent de leur pasteur et de ses compagnons. ’ »

²⁶ *Lo príncep de la terra deseretava l'Esgleya e fahia moltes injúries a l'Esgleya ; cor aquell príncep no era bon cristià ni volia obeir lo bisbe Blanquerna de ço que li dehia segons son ofiçi (Llibre..., p. 86).*

discussion s'engage : lequel des huit chanoines doit-il assumer la charge de prononcer la sentence ? La chose échoit au chanoine de douceur. En effet, « c'est au moyen de paroles douces et avec contrition de cœur que doit être prononcée l'excommunication »²⁷. On reconnaît ici la leçon du premier épisode : l'indispensable vertu de l'autorité qui punit. Mais une étape supplémentaire est franchie sur le plan institutionnel et juridique, puisque les règles ne dépendent plus de l'intervention d'un tiers accusateur, quand bien même celui-ci jouerait-il le rôle de défenseur du nouvel ordre public : les institutions juridictionnelles elles-mêmes sont organisés selon ses nouveaux impératifs.

Le chanoine se présente donc devant le prince et prononce la sentence de condamnation, en ajoutant que la vertu de douceur l'a placé en danger d'être tué par l'intéressé. D'où il s'ensuit que celui-ci peut adopter deux attitudes : soit il possède « force, justice, humilité et patience » (*fortitudo, justitia, humilitat, paciència*), auquel cas la douceur lui fera accueillir sa sentence de bon gré (et l'engager, on le suppose, à faire pénitence), soit il est « empli de colère, de désobéissance et de violence » (*ira, desobediència, injúria*), auquel cas le moine s'opposera à l'orgueil du prince par sa propre humilité... L'attitude du prince, et celle du clerc en réponse vont conduire à l'accomplissement de la fin même de la peine canonique.

B – La conversion du prince par l'exemple du clerc vertueux

Le prince est donc soumis à une épreuve qui doit révéler au grand jour ce que recèle sa conscience. La sentence est justifiée, au for externe, par les crimes perpétrés et revêt donc bien un aspect rétributif. Mais dans le même temps, elle sert un but plus élevé et cherche à toucher le for interne, celui de la conscience. C'est tout d'abord, semble-t-il, un échec. Le chanoine lui-même va subir la douleur d'une contrainte physique : le prince se saisit de lui pour le faire flageller à mort. Mais au lieu de se plaindre ou de demander merci, le clerc se met à prier Dieu en faveur du prince et demande que la peine de ses péchés lui soit infligée, à lui et non à ses tortionnaires²⁸. Le prince, très surpris, ordonne la fin du supplice : « à l'ordinaire, les clercs sont orgueilleux et tiennent de méchants propos. Comment se fait-il que tes paroles soient si humbles et dévotes ? » Et il demande aux chanoines de lui parler de Blaquerne et de ses compagnons, car dit-il, « ils sont parés d'une nouvelle vertu »²⁹. Édifié par la vie du héros, le prince lui rend visite en compagnie du chanoine ; il demande pardon, offre réparation de sa faute (*satisfació*) et se recommande à la grâce et à la bénédiction de l'évêque et du chapitre.

On notera tout d'abord l'opposition entre le vice du cellérier se rebellant, dans le premier épisode, contre une sanction méritée d'une part et la vertu exceptionnelle

²⁷ *E cor ab ssuaus paraules e ab contricció de cor deu ésser fet vet, per açò fo jutjat que lo canonge de ssuavetat anàs vedar lo príncep (Llibre..., p. 87).*

²⁸ *Dementre que hom ligava et açotava lo canonge, e ell pregava Déus per lo príncep e per aquells qui.l açotaven... (Ibid.)*

²⁹ *Temps ha estat que clergues sulien ésser ergulloses e de vilanes paraules. ¿ On és açò vengut, que tu has tan humils e tant devotes paraules ? (...) Per Déu te prech e.t conjur que.m digues l'estament de ton bisbe e de tos companyons, cor alcuna novella virtut és en aquells qui en aytal cas han a mi tramès aytal home con tu (ibid., p. 88).*

du chanoine de Blaquerne acceptant de subir une contrainte injuste d'autre part. La situation s'est donc apparemment renversée dans ce second épisode : l'autorité qui châtie en vient à subir la flagellation. En réalité, la similitude entre les deux situations est encore plus flagrante : c'est le le renoncement et l'humilité de cette même autorité qui sont promus. Raymond Lulle force ici volontairement le trait, pour montrer tout d'abord la force de la vertu, qui doit cimenter tout le dispositif politique et juridique ; la force, ensuite, de l'exemple que constituent la vie du héros et le système de gouvernement imaginé par lui.

La critique par Raymond Lulle des clercs de son temps n'est absolument pas voilée, elle constitue même un ressort de l'histoire. L'exposé des déprédations du seigneur laïc n'aboutit pas à la condamnation des laïcs, presque excusés de leurs actes par le mauvais exemple des clercs. Le prince, surpris par la douceur du chanoine, pose ainsi la question suivante au chanoine : « serait-il venu, le temps de voir l'humilité et la dévotion concorder en vous, clercs, et celui de nous voir, nous laïcs, prendre exemple sur vous ? »³⁰ L'auteur essaie par là de rappeler le sens, l'objectif premier de l'excommunication qui doit normalement inciter le coupable à s'amender, le pousser à renoncer à ses erreurs, à faire pénitence et à obtenir ainsi sa réintégration : la sanction est surtout médicinale³¹. Au-delà, comme dans le précédent épisode, il s'agit de montrer qu'il faut parfois passer outre la trop grande rigueur du droit (dont il critique par ailleurs la confusion dans le livre qu'il consacre au règne de Blaquerne en tant que Souverain Pontife), pour en revenir à ce qui constitue l'essence de son système : la vertu. C'est de celle-ci seule que le droit de punir tient sa légitimité, et c'est sa pratique visible qui, bien plus que la contrainte et la force (même légitime), assure la réalisation de ses objectifs, en particulier l'effacement du mal moral. Elle est donc principe, moyen et fin de la peine comme elle l'est de toute l'organisation sociale lullienne.

Vers la fin de sa vie, à l'été 1311, Lulle publie son *Liber disputationis Petri et Raimundi* ou *Phantasticus*, opuscule par lequel il exhorte les princes de l'Église, sur le point de se réunir en concile à Vienne, à suivre ses conseils sur des questions qui lui tiennent particulièrement à cœur (les missions, les croisades, l'averroïsme...), et cela sous la forme d'un dialogue fictif entre un clerc et – encore une fois – lui-même³². La justification qu'il donne, au début de l'ouvrage, de son intervention révèle assez clairement le caractère pratique des visées de toute son œuvre : « Pendant quarante-cinq ans », écrit-il, « j'ai travaillé à pousser l'Église et les princes chrétiens dans la direction du bien public³³ ». Enfermant sous une forme

³⁰ ¿ Seria temps vengut que humilitat e devociò se concordassen en vosaltres, clergues, e que nosaltres, lechs, ne prenguésem exempli de vosaltres ? (*Ibid.*)

³¹ Sur le rôle médicinal de l'excommunication, cf. Anne Lefebvre-Teillard, « L'excommunication dans le droit canonique classique », *La peine. Discours, pratiques, représentations. Cahiers de l'Institut d'Anthropologie juridique* n° 12, Limoges, 2005, p. 31-44 (p. 32), Jean-Marie Carbasse, *Histoire du droit pénal...*, *op. cit.*, p. 284.

³² Le titre de *phantasticus* que se renvoient les interlocuteurs rejoint dans son ambivalence celui de *foll* que Lulle s'attribue dans le *Blaquerne*. Sur ce point, cf. Jocelyn Nigel Hillgarth, « Raymond Lulle et l'utopie », *art. cit.*, p. 175-176. Une étude approfondie du sens de ce terme a été proposée par Carmen Teresa Pabón de Acuña, « Significado de *phantasticus* en la obra *Liber disputationis Petri et Raimundi* de Raimundo Lullio », *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca*, n° 17, 2012, p. 227-236.

³³ *Quadragesima quinque annis, ut ecclesia ad bonum publicum et christianos principes movere possem, laboravi (Raimundi Lulli opera latina, vol. XVI : 190-200. Opera Viennae Allobrogum, in Monte Pessulano et in civitate*

fictionnelle un grand nombre de recommandations aux clercs comme aux laïcs de son temps, le *Livre de Blaquerne* s'inscrivait déjà, sans le moindre doute, dans la poursuite de ce grand dessein.