



**HAL**  
open science

## La parole prophétique

Sylvain Piron

► **To cite this version:**

Sylvain Piron. La parole prophétique. Le pouvoir des mots au Moyen Âge., Brepols, p. 255-286, 2014.  
halshs-00997379

**HAL Id: halshs-00997379**

**<https://shs.hal.science/halshs-00997379v1>**

Submitted on 28 May 2014

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sylvain PIRON

## LA PAROLE PROPHÉTIQUE

[paru dans N. Bériou, J.-P. Boudet, I. Rosier-Catach dir., *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Brepols, 2014, p. 255-286]

La simplicité de ce titre doit s'entendre comme une question, strictement corrélée à l'interrogation générale du présent volume. Il n'y aurait pas beaucoup de sens à prétendre réduire à une forme canonique la multiplicité des expressions prophétiques du Moyen Âge central et tardif, à partir de la renaissance du phénomène dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle. En revanche, en se plaçant dans la perspective de la pragmatique linguistique, il devient pertinent de chercher à isoler un trait spécifique qui justifierait l'usage du singulier. Peut-on identifier une modalité d'énonciation efficace qui serait propre au discours prophétique médiéval ? L'intérêt de cette problématique n'est pas limité à des considérations linguistiques ; elle permet avant tout d'approfondir la compréhension historique des documents concernés. En conduisant à les aborder en tant que performances langagières, elle impose de faire apparaître la réalité sociale de phénomènes trop souvent analysés à partir de leur seul substrat textuel<sup>1</sup>.

La profération d'un oracle est assurément un acte de langage qui sort de l'ordinaire. Il n'y a pourtant pas lieu d'y voir un énoncé performatif, au sens propre du terme. C'est d'une façon moins immédiate que la prophétie altère l'ordre du monde. Pour s'en tenir à l'élément le plus simple, elle crée une attente. Au sens strict, ce n'est pas la parole énoncée mais l'attente qu'elle provoque qui peut être qualifiée d'efficace. Qu'elle soit de l'ordre de l'espoir ou de la crainte, cette attente, c'est-à-dire la tension créée entre une situation présente et un état futur attendu, est susceptible de provoquer une modification, parfois radicale, des comportements. Les circonstances, les personnalités qui portent l'annonce ou les horizons impliqués dans le message peuvent tenir, selon les cas, des rôles plus ou moins déterminants dans cette effectuation. Pour sa part, la prophétie qui en est le support n'exerce qu'une causalité partielle, que l'on pourrait qualifier, en employant un vocabulaire d'époque, de « cause dispositive ».

Son efficacité dépend de son degré de recevabilité, terme qui me semble en l'occurrence plus approprié que celui de crédibilité. La prophétie en tant [256] que telle n'est en effet que rarement un objet de croyance à

---

<sup>1</sup> Ces réflexions ont été nourries par des échanges menés depuis 2008 dans le cadre d'un groupe de travail informel sur les prophéties médiévales, animé par Robert Lerner et Gian Luca Potestà. Des remerciements particuliers sont dus à Éléonore Andrieu. Ce texte a été rédigé avant que je puisse lire la synthèse récente dirigée par A. Vauchez, *Prophètes et prophétisme*, Paris, 2012.

proprement parler – si ce n'est pour quelques groupes de convaincus, fréquemment prosélytes, habituellement minoritaires et souvent mis en difficulté pour ces raisons. En règle générale, elle est entendue et produit un effet dans la mesure où elle s'intègre à un univers de croyances déjà constitué, qu'elle modifie à la marge, en donnant forme à des perspectives possibles, en activant des potentialités latentes. En ce sens, l'attente qu'elle fait naître était, en quelque sorte, déjà virtuellement attendue. Comme plusieurs cas d'échecs, dont certains seront examinés plus loin, permettent de le montrer, la faillite d'une prophétie n'annule pas systématiquement les croyances qui la soutenaient, pas davantage qu'elle ne ruine la fortune ultérieure du document qui la transmet. Certaines prophéties démontrent la même capacité de résistance à l'échec que les théories économiques contemporaines, dont les prédictions sont régulièrement démenties par les faits. Elles relèvent d'une forme mineure de croyance, qui n'est pas faite d'adhésion, mais qu'il faudrait plutôt définir négativement, par l'impossibilité d'éliminer toute éventualité que la prophétie se révèle malgré tout, un jour, exacte, et qu'il faille dire, au plus-que-parfait, que les événements survenus avaient été annoncés. Pour reprendre un proverbe du bocage normand cité par Jeanne Favret-Saada à propos de la sorcellerie, la prophétie fait partie de ces choses auxquelles « on croit toujours plus qu'on ne le croit »<sup>2</sup>.

Le parallèle avec les doctrines économiques, dont les prétentions prédictives déficientes ne diminuent en rien la domination idéologique qu'elles exercent dans notre monde, permet également de pointer un autre aspect important. La prophétie médiévale n'a pas pour objet habituel de livrer des prédictions individuelles, mais au contraire de porter sur une communauté entière ou sur ses membres les plus éminents. En contribuant à façonner l'appréhension de l'avenir collectif, elle remplit donc une fonction qui est, à nos yeux de modernes, intrinsèquement politique. L'idée que les sociétés forgent elles-mêmes leur devenir par l'action collective et que la première tâche de la politique soit de formuler des projets de société désirables relève d'une forme récente d'historicité, orientée vers l'avenir, vieille de moins de trois siècles<sup>3</sup> ; l'effacement (temporaire) de la capacité mobilisatrice des projets politiques dans le moment néo-libéral que nous traversons fait la fortune d'une idéologie économique qui prétend pouvoir figurer l'avenir sur la seule base d'une modélisation des interactions marchandes individuelles. De telles conceptions du devenir n'étaient évidemment pas concevables dans le cadre du christianisme médiéval ; d'autres dispositifs d'exploration de l'inconnu y remplissaient des fonctions comparables à nos idéologies modernes ; ils [257] méritent d'être traités avec une égale dignité. Dieu connaissant de toute éternité les méandres de l'histoire humaine, une révélation issue de la prescience divine constituait la

<sup>2</sup> J. Favret-Saada, « On y croit toujours plus qu'on ne croit. Sur le manuel vaudou d'un président », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 290, 2009, p. 7-26.

<sup>3</sup> M. Gauchet, *L'avènement de la démocratie. I. La révolution moderne*, Paris, 2007, p. 45-48.

modalité la plus légitime pour annoncer des futurs désirés ou, plus souvent, menacer de châtiments des sociétés chrétiennes corrompues. Un découpage des savoirs moins tributaire de nos propres habitudes de pensée devrait donc inscrire l'essentiel du discours prophétique médiéval au sein du registre politique, ou plutôt ecclésiologique, puisque les prophéties parlent avant tout de l'histoire et du futur de la chrétienté.

Dans cette fonction, le prophétisme se trouve en concurrence avec les multiples techniques de divination en usage au Moyen Âge central. À partir du milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, les croisements entre prophéties et astrologie se font plus fréquents<sup>4</sup>. Il faut pourtant bien distinguer les ressorts de ces deux démarches. Le prophétisme, qui ne porte que sur des événements contingents et non des régularités, ne peut avoir par définition aucune prétention scientifique. Son élément distinctif, comme l'avait bien relevé Max Weber, tient à la « vocation personnelle » du prophète, investi de la mission de proclamer une doctrine religieuse<sup>5</sup>. La suspicion dans laquelle sont parfois tenus les écrits prophétiques tient précisément au caractère individuel de l'inspiration divine dont ils se réclament, qui pose également la question de leur articulation au canon des écrits bibliques authentifiés par l'institution ecclésiastique. Mais cette suspicion n'est souvent que l'envers d'une fascination pour des documents dont la véridicité ne pourra être éprouvée, par définition, que par le cours des événements à venir, et qui conservent entre temps une puissance de vérité inéliminable<sup>6</sup>.

Une vue globale du phénomène impose de prendre en considération l'ensemble de ces paramètres. Il sera d'autant plus utile de consacrer une première section à baliser ce domaine qu'il est habituellement étudié sous des angles distincts par différentes spécialités : un courant, centré sur l'histoire intellectuelle de la tradition joachimite et du millénarisme médiéval, s'intéresse principalement au contenu doctrinal de textes savants et à leur [258] diffraction sociale<sup>7</sup>. D'autres approches, voisines mais relevant d'une sensibilité distincte, mettent davantage l'accent sur

<sup>4</sup> J.-P. Boudet, *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2006, p. 316-325. Le *De antichristo* de Pierre de Limoges est un cas isolé au XIII<sup>e</sup> siècle, cf. N. Bériou, « Pierre de Limoges et la fin des temps », *Mélanges de l'école française de Rome. Moyen Âge*, 98, 1986, p. 65-107.

<sup>5</sup> M. Weber, *Sociologie de la religion*, trad. I. Kalinowski, Paris, 2006, p. 152-157.

<sup>6</sup> Voir cette déclaration significative de Cola di Rienzo, en 1342, *Briefwechsel des Cola di Rienzo*, ed. K. Burdach et P. Piur, Berlin, 1912, p. 295 : *Si prophetie Merlini, Methodii, Policarpi, Ioachim et Cirilli aut ab immundo spirit aut fabule forte sunt, cur pastores Ecclesie et prelati in libris pulcherrimis argento munitis sic libenter inter libraria recipiunt armamento ?*

<sup>7</sup> Voir les travaux classiques de Marjorie Reeves (surtout *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, 1969) et Robert Lerner (notamment *The Powers of Prophecy. The Cedar of Lebanon vision from the Mongol onslaught to the dawn of Enlightenment*, Berkeley, 1983 et de multiples articles qui n'ont été rassemblés qu'en traduction italienne, *Refrigerio dei santi*, Rome, 1995 et *Scrutare il futuro: L'eredità di Gioacchino da Fiore alla fine del Medioevo*, Rome, 2008).

l'expérience visionnaire des prophètes<sup>8</sup>. Pour sa part, un massif d'écrits vernaculaires, autour des prophéties de Merlin, fait souvent l'objet d'une approche exclusivement littéraire<sup>9</sup>. De surcroît, ces différents types de recherches sont souvent menées à l'écart de travaux relevant de l'histoire des sciences ou de ses marges, alors même qu'il semble important de situer le prophétisme en regard de multiples formes de connaissance prédictive de l'avenir<sup>10</sup>.

Cette mise en perspective ne débouchera pas sur une typologie fine ; elle permet seulement de dégager certaines zones de convergence, plus ou moins denses. En fin de compte, puisque toute parole ne peut être prononcée que par un corps animé, la polarité la plus éclairante me semble tenir à la situation corporelle des acteurs. On peut en effet, tendanciellement, distinguer un prophétisme sédentaire d'un prophétisme itinérant. Le premier implique une position assise de l'interprète, penché sur des textes obscurs, tandis que le second évoque le mouvement du prophète en marche, engagé dans l'accomplissement des événements qu'il annonce. Entre ces deux termes, la posture debout du prédicateur qui annonce et exhorte permet de rappeler que la dimension prophétique est toujours latente dans la prédication médiévale. On pourrait encore compléter le tableau en mentionnant pour mémoire la position allongée du visionnaire endormi.

Du point de vue de la pragmatique du langage, c'est la posture de l'herméneute qui mérite surtout de retenir l'attention, en raison de la complexité du dispositif impliqué. Celui-ci, comme on le verra, en vient presque par nécessité à jouer de la dénégation, en fondant son autorité sur l'affirmation d'une absence d'inspiration immédiate. Ce constat sera invalidé par le contre exemple de l'inspiration prophétique expressément revendiquée par Dante. De la même façon, on verra que l'un des cas les plus éclatants de prophétisme en mouvement, celui de Jeanne d'Arc, peut également se rattacher aux traditions du prophétisme textuel. Il ne s'agit donc bien, à travers cette exploration, que de faire apparaître plusieurs aspects d'un phénomène global. [259] Dans cette perspective, la référence aux situations corporelles a le grand avantage de rendre immédiatement perceptible le fait qu'un même acteur peut successivement adopter différentes positions, y compris au cours de la même journée.

#### GALERIE DE POSTURES PROPHÉTIQUES

<sup>8</sup> Voir A. Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*, Paris, 1999, ou les nombreux ouvrages de Bernard McGinn.

<sup>9</sup> Voir P. Zumthor, *Merlin le prophète. Un thème de la littérature polémique, de l'historiographie et des romans*, Lausanne, 1943 ; C. Daniel, *Les prophéties de Merlin et la culture politique (XI<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout, 2006.

<sup>10</sup> Le volume édité par R. Trachsler, *Moult obscures paroles. Études sur la prophétie médiévale*, Paris, 2007, juxtapose des travaux relevant de ces deux derniers genres, sans les faire dialoguer.

La première et principale raison d'employer le singulier tient à l'existence d'une notion latine, d'usage courant au Moyen Âge, qui correspond à peu de choses près à ce que nous continuons d'entendre sous le nom de prophétie. Au cours du XIII<sup>e</sup> siècle, particulièrement entre 1230 et 1270, la théologie scolastique en a fait un chapitre spécifique, dont la douzième question disputée *De veritate* de Thomas d'Aquin fournit l'élaboration la plus complète<sup>11</sup>. Cet intérêt particulier des premières générations de maîtres de la faculté parisienne doit se comprendre dans le contexte d'une dissociation entre l'exégèse biblique et la théologie, définie comme science, fondée sur le quadrillage des questionnements proposés par le *Livre des Sentences* de Pierre Lombard<sup>12</sup>. La question de la prophétie donnait l'occasion de rattacher l'interprétation des livres prophétiques de l'Écriture sainte à une doctrine de la connaissance surnaturelle et de la grâce. Bien que le thème y soit abordé de façon très générale, l'enjeu de ces discussions vise en premier lieu à exposer les types de connaissance dont avaient pu bénéficier les prophètes de l'Ancien testament et la nature des dons ou charismes qu'ils avaient reçus.

De façon significative, le dernier point abordé par Thomas d'Aquin dans ce cadre traite de la prééminence de Moïse sur les autres prophètes<sup>13</sup>. Le privilège d'une vision de Dieu en face à face lui confère une supériorité incontestable, puisque tous les autres prophètes n'ont bénéficié de visions que par l'intermédiaire d'un ange. Cependant, dans la typologie de Max Weber, Moïse est le type même du législateur qui s'oppose à celui du prophète<sup>14</sup>, et c'est à l'aide d'arguments convergents avec ceux du sociologue allemand que le maître dominicain le met également à part. Pour les théologiens médiévaux, le « prophète par excellence », celui que le substantif suffit à désigner par [260] antonomase, est David, le roi psalmiste<sup>15</sup>. Ce privilège tient surtout aux nombreux passages des Psaumes interprétés comme prophéties de l'avènement du Christ<sup>16</sup>. Hormis ces deux cas particuliers, le mot renvoie habituellement à un type bien défini, qui correspond exactement au modèle wébérien, celui du prophète scripturaire, illustré par une série de grands textes, d'Amos à Ézéchiel, produits aux VIII<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles avant notre ère. Parlant au nom du Seigneur, à l'écart de la

<sup>11</sup> J.-P. Torrell, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher (Ms. Douai 434, question 481)*, Louvain, 1977 et Id., *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Âge, XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles. Études et textes*, Fribourg, 1992.

<sup>12</sup> G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1999, p. 108-109.

<sup>13</sup> Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 12, art. 14 : *utrum Moyses fuerit excellentior aliis prophetis*.

<sup>14</sup> M. Weber, *Sociologie de la religion*, trad. I. Kalinowski, Paris, 2006, p. 157-161.

<sup>15</sup> Petrus Lombardus, *Commentarium in Psalmos praefatio*, PL 191, c. 59 : « Prophetiae per excellentiam cum dicitur Propheta sine adiectione proprii nominis intelligitur David, ut cum dicitur Apostolus intelligitur Paulus, et Urbs Roma. »

<sup>16</sup> Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 12, art. 14 : « Ad secundum dicendum, quod David dicitur esse excellentissimus prophetarum, quia expressissime de Christo prophetavit et sine aliqua imaginaria visione. »

communauté, souvent en conflit avec les autorités religieuses instituées, sa mission est de rappeler le peuple élu à l'obéissance à la loi et au refus de l'idolâtrie, en le menaçant d'une colère divine destructrice et en annonçant les bienfaits à venir.

C'est ce modèle, puissant et captivant, qu'évoque en premier lieu le nom de prophète pour les théologiens latins. Il présente toutefois la grande difficulté de ne pas être un modèle imitable. Dans un court et dense essai paru en 1925, « Qu'est-ce que la théologie ? », le théologien allemand Erik Peterson soulève un point crucial : l'incarnation du *logos* modifie par principe les conditions du prophétisme en régime chrétien<sup>17</sup>. Une fois que Dieu fait homme a parlé, que la révélation est scellée, il n'y a plus d'espace disponible pour une parole prophétique qui aurait quelque chose à ajouter au sujet de Dieu. Peterson s'exprimait ici, non pas en historien, mais en théologien ; l'importance de son propos mérite toutefois que l'on restitue schématiquement l'essentiel de son argumentation. Le prophétisme qui peut subsister dans le christianisme sera principalement tourné vers le passé ; sous la forme de l'exégèse, et d'une exégèse largement allégorique, sa tâche sera d'exposer l'Écriture, en montrant que les prophéties messianiques se sont accomplies dans le Christ. En revanche, après sa mort, sa résurrection et la fondation de l'Église (identifiée par Peterson à la décision des douze Apôtres d'aller évangéliser les gentils), sa parole trouve un prolongement concret dans le dogme, sous la forme d'un droit dont la théologie aura pour tâche de fournir une connaissance conceptuelle. Ce schéma, destiné à justifier le « sérieux » de la théologie, formulé au cours d'un processus qui amènera Peterson à se convertir au catholicisme cinq ans plus tard, présente un intérêt évident pour les médiévistes, puisqu'il retrouve une répartition disciplinaire identique à celle que construit l'université médiévale. [261]

Comme Peterson l'accorde volontiers, le prophétisme ne s'est pas immédiatement résorbé dans l'exégèse ou le prêche. Le christianisme primitif des temps post-apostoliques a connu une profusion d'hommes et femmes manifestant leur charisme prophétique. La consolidation institutionnelle et dogmatique de la nouvelle religion s'est accompagnée d'une extinction rapide des courants qui se réclamaient de l'envoi du Paraclet<sup>18</sup>. Une trace indélébile de ce moment pentecôtiste initial est pourtant demeurée inscrite dans le canon chrétien, avec le livre de l'Apocalypse, censé avoir été révélé à l'apôtre Jean à Patmos. Ce document étrange et fascinant offre l'exemple le plus frappant d'un prophétisme chrétien qui englobe l'histoire entière, y compris sa partie non encore advenue qui court jusqu'au jugement dernier ; il le fait de surcroît en se coulant dans l'élément mythologique des prophètes d'Israël, appelant à son

<sup>17</sup> E. Peterson, « Qu'est-ce que la théologie ? », dans Id., *Le monothéisme : un problème politique, et autres traités*, trad. A-S. Astrup, Paris, 2007 et les commentaires de B. Karsenti, « Autorité et théologie. Peterson et la définition chrétienne du dogme », *Archives de Philosophie*, 74, 2011, p. 149-168.

<sup>18</sup> J. L. Ash Jr., « The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church », *Theological Studies*, 37, 1976, p. 227-249.

tour à une compréhension allégorique. Dans la longue durée de l'histoire chrétienne, ce texte a suscité des réactions plus qu'ambivalentes, et c'est toujours lui qui a fourni l'appui privilégié de courants à forte teneur prophétique. Au II<sup>e</sup> siècle, le mouvement de la « nouvelle prophétie » de Montanus et ses acolytes prophétesses n'a pas pris naissance par hasard dans les villes d'Asie Mineure auxquelles l'auteur de l'Apocalypse adresse ses sept lettres ; leur appartenance aux mêmes courants est assez probable<sup>19</sup>. Or la répression du Montanisme a été le principal motif de l'effacement du prophétisme chrétien à l'âge patristique.

Dans une perspective historique, et non théologique, il est impossible de s'en tenir à un schéma unitaire. En réalité, la question du prophétisme est le lieu d'une difficulté et d'une division interne entre théologiens qu'il n'est pas question de refermer dogmatiquement. Thomas d'Aquin exprimait une position très proche de celle de Peterson en notant que, après que Jean Baptiste a reconnu le Christ et l'a montré de son doigt (Jn 1, 29-34), aucun prophète n'a eu à annoncer le Messie. Si l'esprit de prophétie ne s'est totalement éteint à aucun moment de l'histoire, après les temps apostoliques, sa fonction ne peut plus être doctrinale, mais uniquement pastorale<sup>20</sup>. Cette réponse figure dans une question, absente du *De veritate*, insérée en conclusion des articles de la *Somme de théologie* consacrés à ce thème. On doit reconnaître à ce texte une portée polémique évidente. Contre une pente présente chez les franciscains contemporains, et particulièrement Bonaventure, le maître dominicain visait [262] à contester l'idée d'un accroissement de la connaissance prophétique au fil du temps.

C'est un élève de Bonaventure, Pierre de Jean Olivi, qui assume le plus ouvertement les conséquences d'une véritable théologie de l'histoire, forgée à partir d'une appropriation franciscaine de l'exégèse de Joachim de Fiore. L'histoire de l'Église y est comprise selon un modèle hiérarchique qui mène, d'étape en étape, jusqu'à la perfection d'un renouveau évangélique inauguré par saint François et destiné à s'épanouir dans l'âge de l'Esprit. Ce troisième âge, logé entre la chute de l'Antéchrist et le jugement dernier, n'était pour Joachim qu'une nécessité structurale ; Olivi lui accorde au contraire une profondeur historique de plusieurs siècles<sup>21</sup>. À mesure que l'histoire ainsi comprise s'accomplit, son intelligibilité s'accroît également, chaque nouveau moment permettant de reconsidérer le sens de l'ensemble de la trajectoire<sup>22</sup>. Certes, le canon de l'Écriture sainte est définitivement

<sup>19</sup> C. Trevett, *Montanism : Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, 1996. Les « anges » de chacune de ces villes représentent probablement les responsables des églises locales.

<sup>20</sup> Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 174, art 6, resp. et ad 3 : « Et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem ».

<sup>21</sup> R. E. Lerner, « Refreshment of the Saints : The Time After Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought », *Traditio* 32, 1976, p. 97-144.

<sup>22</sup> D. Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*, Philadelphia, 1993 ; S. Piron, « Le métier de théologien selon Olivi. Philosophie, théologie,

clos, mais pour Olivi – qui abandonne par ailleurs le projet d’une théologie comme science – l’entreprise herméneutique de compréhension textuelle n’est pas arrivée à son terme. De surcroît, l’Esprit ne cesse pas d’apporter des révélations individuelles. Cantonné à un travail d’exégète, Olivi accepte de prendre en considération le contenu de telles visions, en éprouvant leur compatibilité avec l’Écriture<sup>23</sup>. Inévitablement, son travail d’exégète culmine dans un commentaire de l’Apocalypse, conçu comme une mise à jour de celui de Joachim. Contrairement à ce dernier, Olivi ne revendique aucune inspiration charismatique. Dans leurs différences, ces deux auteurs majeurs témoignent que le prophétisme exégétique chrétien peut également conserver une orientation vers l’avenir.

Comme le note Peterson, le prophétisme chrétien se prolonge également sous la forme du prêche, et c’est uniquement en ce sens que Thomas d’Aquin admet l’utilité pastorale de l’esprit de prophétie. Appelé à exhorter le peuple chrétien, le prédicateur est le mieux à même de reprendre le flambeau des prophètes d’Israël. La nuance, qui transforme totalement sa position, tient à ce qu’il est désormais inscrit au sein d’une hiérarchie ecclésiastique. Il intervient en tant que porteur du discours d’autorité de l’institution, et non pas au titre d’un charisme individuel. On peut néanmoins admettre que la coloration prophétique fait partie de la gamme des outils qu’il est conduit à employer, du seul fait de sa mission. C’est à lui qu’il revient d’annoncer au peuple chrétien les peines et les récompenses promises [263] au jugement dernier, d’appeler à la réforme des mœurs, à la justice et la charité ; il peut ainsi assumer l’ensemble des attributs des anciens prophètes. En tant que gardien de l’institution, sa tâche est également de renouveler la mise en garde du Christ contre les faux prophètes (Mt 7, 15). On peut se contenter sur ce point d’un exemple pris dans un sermon Pierre d’Ailly à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle. Alors qu’il vise à dénoncer les prédictions d’Arnaud de Villeneuve sur la venue de l’Antéchrist, en fustigeant une prétention téméraire à connaître le jour et l’heure, l’évêque de Cambrai joue pourtant de la corde d’une proximité de la fin des temps comme moyen efficace de conversion des pécheurs<sup>24</sup>. Le prédicateur est seul habilité, *ex officio*, à parler des temps futurs.

Porté par sa propre ferveur réformatrice, il peut se laisser envahir par une inspiration prophétique personnelle. À cet égard, le cas de Savonarole, qui glisse progressivement de l’une à l’autre position, offre un cas exemplaire. Cette métamorphose n’est cependant pas l’effet d’une simple transformation

---

exégèse et pauvreté », dans C. König-Pralong, O. Ribordy, T. Suarez-Nani (éds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, Berlin, 2010, p. 17-85, voir p. 77-83.

<sup>23</sup> Petrus Ioannis Olivi, « Epistola ad fr. R », éd. S. Piron, C. Kilmer, E. Marmursztejn, *Archivum Franciscanum Historicum*, 91, 1998, p. 33-64.

<sup>24</sup> Pierre d’Ailly, *Tractatus et sermones*, Strasbourg, 1490, col. 8, cité par B. Guenée, *Entre l’église et l’état. Quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1987, p. 157-158. R. E. Lerner, *The Powers of prophecy*, p. 196, notait déjà l’intérêt que présentent ces sermons.

individuelle ; elle tient avant tout aux circonstances d'une crise politique au sein de laquelle le frère prêcheur a su mobiliser conjointement les mythes de l'identité citadine florentine et de l'apocalyptique chrétienne. L'un de ses traits le plus originaux tient à la certitude de son propre charisme prophétique, encore revendiquée dans un traité rédigé en réponse à son excommunication par Alexandre VI, peu avant sa chute définitive<sup>25</sup>.

Cette embarquée prophétique d'un prédicateur permet de faire ressortir un autre point notable. Le nombre de personnalités auxquelles a été reconnu un véritable don de prophétie est extrêmement limité. Il vaut la peine de souligner que ce sont pour l'essentiel des femmes qui en ont bénéficié, telles qu'Hildegarde de Bingen, Catherine de Sienne ou Brigitte de Suède<sup>26</sup>. Cette reconnaissance ne leur a pas permis d'échapper aux polémiques, mais elle a du moins conféré, de leur vivant, un poids considérable à leur parole publique. Cette autorisation prophétique, accordée à faible dose, doit évidemment être mise en rapport avec leur exclusion des responsabilités ecclésiastiques, et notamment de la fonction de prédication.

Par contraste, un autre profil qui se dégage est celui du prédicateur itinérant, étranger à l'institution. Un cas remarquable se propose en la personne de Benedetto del Corneto, initiateur de la « grande dévotion » de l'Alleluia de 1233. Salimbene de Adam, qui l'a vu dans sa jeunesse traverser la ville de Parme, le décrit comme « un autre Jean Baptiste », portant une toque [264] arménienne (ou d'hermine ?), une longue barbe noire, un habit en poil de chèvre recouvert d'une toge ornée de longues croix rouges et une ceinture de peau, jouant d'une trompette en bronze ou en laiton, suivi d'une foule d'enfants à qui il faisait chanter des cantiques en langue vernaculaire<sup>27</sup>. Sa démarche est assurément celle d'un prophète, bien que son message, tel que le présente Salimbene, se résume à chanter dans sa trompette les louanges des trois personnes de la Trinité et de la Vierge. Les processions dans lesquelles Benedetto entraîna les foules produisirent une étonnante saison de pacification sociale dans les villes de la plaine du Pô, à la faveur de laquelle les nouveaux ordres mendiants, dominicains et franciscains, trouvèrent l'occasion de prendre pied dans la gestion des affaires civiles et de consolider leur implantation récente. Après avoir suscité de multiples émules de la Lombardie au Veneto, il se dirigea vers le

<sup>25</sup> D. Weinstein, *Savonarole et Florence. Prophétie et patriotisme à la Renaissance*, Paris, 1973 ; G. C. Garfagnini, « Savonarola e la profezia : tra mito e storia », *Studi medievali*, 24, 1988, p. 173-201.

<sup>26</sup> C. L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy*, Woodbridge, 2001, qui contient des réflexions plus amples sur le prophétisme féminin.

<sup>27</sup> Salimbene de Adam, *Cronica*, ed. G. Scalia, Turnhout (CCCM 125), 1998, p. 102-104, trad. dans O. Guyotjeannin, *Salimbene de Adam, un chroniqueur franciscain*, Turnhout, 1995, p. 195-199, qui note que la *capellam armenicam* pourrait être, de façon moins exotique, une toque d'hermine. Voir aussi, A. Thompson, *Revival Preachers and politics in thirteenth-century Italy. The Great Devotion of 1233*, Oxford, 1992 et A. Vauchez, « Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des ordres mendiants d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 78, 1966, p. 503-549.

sud, où sa trace se perd dans les Pouilles, trois ans plus tard. Si Salimbene n'insiste pas davantage sur sa vocation prophétique, c'est qu'il présente Benedetto comme un précurseur, prophète en acte qui ouvre la voie aux nouveaux ordres. Il paraît cependant hors de doute qu'il ait été lui-même porteur d'un message de paix et de conversion, associé à certaines connotations eschatologiques.

L'Alleluia est l'un de ces multiples mouvements d'enthousiasme religieux du XIII<sup>e</sup> siècle auxquels Gary Dickson a consacré une série d'articles importants, proposant de minutieuses mises au point fondées sur une lecture à nouveaux frais des sources et des chroniques qui en témoignent<sup>28</sup>. Ces travaux lui ont permis de mener dans un second temps une approche comparée d'un phénomène qu'il qualifie de « Medieval revivalism »<sup>29</sup>. Le terme, ouvertement anachronique, est destiné à rendre sensible la proximité de ces mouvements avec des expériences modernes qui demeurent présentes dans la mémoire collective anglaise ou américaine. Plutôt que de risquer [265] d'introduire d'inutiles confusions, il me semble suffisant de parler de moments de « regain de ferveur collective » pour qualifier ce que le latin médiéval désignait du mot de *devotio*, l'essentiel étant de reconnaître qu'il s'agit là d'un type particulier d'événement religieux qui peut prendre sur certains aspects des visages très contrastés, allant de la pacifique croisade des enfants de 1212 aux violences des Pastoureaux de 1251. Le trait le plus frappant de ces épisodes est leur intensité et leur brièveté ; ils durent rarement plus de quelques semaines ; par contraste, les quatre années du gouvernement exercé par Savonarole constituent une durée considérable. Les distinctions institutionnelles et sociales s'y trouvent généralement transcendées, si bien qu'il serait hors de propos de tracer une démarcation entre des dimensions populaires et officielles.

Ces regains trouvent leur origine dans des tensions qui peuvent également être d'ordre très divers et se cumuler entre elles. L'annonce d'un échec ou d'une impuissance militaire est un stimulant à la genèse d'une croisade spontanée ; mais des causalités sociales peuvent également être invoquées. Selon Pierre Toubert, certaines particularités de la croisade des enfants tiennent à une crise de surpopulation paysanne, qui a de fait donné lieu à l'une des plus importantes migrations collectives de main d'œuvre au Moyen Âge, du bassin parisien et de la vallée du Rhin vers les villes

<sup>28</sup> G. Dickson, « The advent of the Pastores (1251) », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 66, 1988, p. 249-267 ; Id., « The Flagellants of 1260 and the crusades », *Journal of Medieval History*, 15, 1989, p. 227-267 ; Id., « La genèse de la croisade des enfants (1212) », *Bibliothèque de l'école des chartes*, 153, 1995, p. 53-102, tous textes repris in Id., *Religious enthusiasm in the medieval West: revivals, crusades, saints*, Aldershot, 2000 ; Id., *The Children's Crusade. Medieval History, Modern Mythohistory*, Basingstoke, 2008.

<sup>29</sup> Id., « Revivalism as a Medieval Religious Genre », *The Journal of Ecclesiastical History*, 51, 2000, p. 473-496 ; Id., « Encounters in Medieval Revivalism: Monks, Friars, and Popular Enthusiasts », *Church History*, 68, 1999, p. 265-293 ; Id., « Carisma e revivalismo nel XIII secolo », dans A. Paravicini Bagliani, A. Vauchez (éd.), *Poteri carismatici e informali. Chiesa e società medioevali*, Palerme, 1992, p. 96-113 ;

italiennes<sup>30</sup>. La rupture avec le quotidien par laquelle s'enclenche le regain est fréquemment suscitée par une prédication active, d'autant plus efficace qu'elle prend des tonalités prophétiques ; dans d'autres cas, sans adjonction d'une causalité externe, la mobilisation liturgique de Pâques ou d'autres processions peuvent suffire à mettre une foule en branle. Gary Dickson souligne l'importance des acclamations chantées lors de ces processions<sup>31</sup> : en ce sens, c'est du mouvement de la foule que naît la parole efficace qui la maintient en action.

La dimension prophétique de ces manifestations est indéniable, mais elles se tiennent davantage du côté de la réalisation que de l'annonce ; l'attente, créée par la prédication, est presque immédiatement comblée par l'activité collective. Salimbene ne trouve pas de meilleur moyen pour évoquer l'Alleluia que de le décrire comme un moment où des prophéties des Psaumes et d'Isaïe donnaient l'impression de s'être accomplies<sup>32</sup>. L'analyse doit être redoublée à un autre niveau pour rendre compte des mouvements inspirés par l'idée de croisade, qui constituent une très large partie de ces phénomènes. Les deux catégories se superposent sans se confondre ; certaines croisades n'ont pas pris naissance dans de telles conditions, et certains de ces mouvements ne [266] sont pas apparemment pas orientés vers la croisade. Pour rendre compte du surgissement de ces manifestations collectives, il serait excessif de considérer la prédication de croisade comme le véritable moteur de l'action ; elle ne fait que réveiller une attente eschatologique structurellement inscrite dans le christianisme et rendue plus aiguë par certaines circonstances, politiques ou sociales<sup>33</sup>. Cette virtualité latente peut donc aussi bien être activée par la liturgie pascale, qui rend les fidèles contemporains de la Passion. Bien que ces mouvements soient souvent portés par une tension eschatologique, l'inspiration qui les meut s'exerce dans le présent.

Au sein de ces enthousiasmes collectifs, un processus habituel conduit à l'émergence d'un meneur, dont l'autorité se fonde sur une compétence ou une justification prophétique particulière. C'est par exemple de la sorte que le berger Étienne de Cloyes prit la tête de l'épisode initial de la croisade des enfants dans la région chartraine, en faisant dévier de sa route ce qui n'était encore qu'un cycle de processions, afin d'aller porter au roi de France une révélation divine<sup>34</sup>. La valeur de cette légitimation surnaturelle ne tient pas tant au contenu du message reçu. Il est probable qu'Étienne avait entre les mains une version de la fameuse « lettre tombée du ciel » qui, depuis le VII<sup>e</sup>

<sup>30</sup> P. Toubert, « La croisade des enfants de 1212 », dans A. Garzya et al. (éd.), *I Mercoledì delle Accademie Napoletane nell'Anno accademico 2002-2003*, Naples, 2004, p. 78-102.

<sup>31</sup> G. Dickson, « La genèse de la croisade des enfants », p. 99.

<sup>32</sup> Salimbene, *Cronica*, p. 102-103 ; trad. O. Guyotjeannin, p. 196-197/.

<sup>33</sup> P. Alphandéry, A. Dupront, *L'idée de croisade*, Paris, 1954-1959 et A. Dupront, « Croisade et eschatologie » dans Id., *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, 1987, p. 288-312.

<sup>34</sup> G. Dickson, « La genèse de la croisade des enfants », p. 82-85 ; Id., « Stephen of Cloyes, Philip Augustus, and the Children's crusade of 1212 », dans B. N. Sargent-Baur (éd.), *Journeys toward God: Pilgrimages and Crusade*, Kalamazoo, 1992, p. 83-105.

siècle, a refait surface à de multiples reprises sous des formes et dans des langues variées, et dont la disposition principale était de réclamer l'observance du repos dominical<sup>35</sup>. Indépendamment du contenu, la réception tangible d'un signe envoyé par Dieu appuyait d'une reconnaissance indéniable l'élection d'un chef dont le charisme rejaillissait sur l'ensemble de la foule qu'il guidait. Plus d'un siècle auparavant, Pierre l'Ermite avait reçu une lettre semblable, au départ de la première croisade, tandis que le moine Raoul, dans les premiers temps de la deuxième croisade, jouait de ses aptitudes prophétiques pour entraîner les foules<sup>36</sup>. À défaut d'informations précises sur des épisodes qui ne sont généralement connus que de l'extérieur, par des récits de seconde main, on peut soupçonner que des révélations similaires sont au fondement de l'ascendant que prennent certaines personnalités sur des mouvements de ce type, telles que le mystérieux « Maître de Hongrie », [267] guidant les Pastoureaux de 1251<sup>37</sup>. Il est d'ailleurs notable que, si ces regains débutent fréquemment durant la saison pascale, la révélation prophétique intervient souvent aux alentours de la Pentecôte, comme pour sceller d'un don de l'Esprit une manifestation d'enthousiasme née de la participation aux souffrances du Sauveur.

En contrepoint de ce prophétisme en mouvement, il faut enfin mentionner la figure du prophète assis – non pas l'exégète universitaire que l'on a croisé plus haut, mais le savant, généralement étranger à la faculté de théologie, qui interprète des écrits extérieurs au canon biblique. Quelques polygraphes bien connus ont laissé des témoignages abondants de leur pratique de ce genre de commentaire, tels qu'Arnaud de Villeneuve ou Jean de Roquetaillade<sup>38</sup>. On peut également identifier, à une échelle plus modeste, des praticiens d'une telle interprétation prophétique. La chronique de Salimbene en présente un bel exemple en la personne du savetier de Parme Benvenuto Asdente. Surnommé par antiphrase « l'édenté », cet artisan à la dentition proéminente avait acquis dans les années 1280 une réputation flatteuse, au point de se faire inviter à déjeuner par l'évêque local pour lui donner des consultations, fondées sur la lecture des prophéties les plus courantes, ou de recevoir la visite d'émissaires de cités voisines<sup>39</sup>. Sa renommée est telle que, dans le *Convivio*, Dante le prend en exemple d'une

<sup>35</sup> H. Delehaye, « Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du Ciel », *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, 2, 1899, p. 171-213, à compléter par de multiples éditions du même document dans toutes les langues vernaculaires européennes.

<sup>36</sup> G. Dickson, « Encounters in Medieval Revivalism », p. 285-287.

<sup>37</sup> G. Dickson note que la principale caractéristique qui permet de situer ce maître est sa double maîtrise de langues allemande et française, signe de provenance d'une région voisine de la frontière linguistique. On peut donc supposer qu'il a moins de rapport avec la Hongrie qu'avec la cité de Tongres (Tongeren).

<sup>38</sup> Sur ces deux auteurs, voir en dernier lieu : G. L. Potestà, « L'anno dell'Anticristo: il calcolo di Arnaldo di Villanova nella letteratura teologica e profetica del xiv secolo », *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 4, 2007, p. 431-464 et K. Mesler, « John of Rupescissa's engagement with prophetic texts in the *Sexdequiloquium* », *Oliviana*, 3, 2009 [en ligne] <http://oliviana.revues.org/index331.html>

<sup>39</sup> Salimbene, *Cronica*, p. 776-776, 801, 803-804.

personnalité devenue célèbre sans être noble, avant de le ranger, en *Inferno*, XX, parmi les devins et magiciens, sans lui reconnaître la moindre inspiration prophétique authentique<sup>40</sup>. Il serait utile de procéder à un relevé de tous les experts qui présentent, à des degrés divers, un profil de ce type. Dans la décennie précédente, dans la ville de Vienne en Dauphiné, un « prophète » avait délivré une consultation peu avant l'ouverture du second Concile de Lyon (1274), sur les principaux sujets qui devaient y être mis en discussion. Parfaitement obscure, l'identité de ce personnage se résume tout entière dans ce qualificatif et cette localisation, les quelques manuscrits qui conservent la trace de ses pronostics étant trop tardifs pour apporter la moindre lumière supplémentaire<sup>41</sup>. [268]

#### L'HERMÉNEUTIQUE DES ÉCRITS PROPHÉTIQUES NON CANONIQUES

Cette forme de prophétisme est celle qui permet d'observer et d'analyser un acte de langage efficace dans des conditions privilégiées. Pour commencer par en faire apparaître un ressort fondamental, il faut à nouveau mettre à profit la chronique du franciscain Salimbene, sous un angle qui impose cette fois de tenir compte de l'auteur en personne. Rédigé dans les années 1283-1288, alors qu'il avait une soixantaine d'années, cet ouvrage réutilise des travaux historiques antérieurs produits au fil d'une longue carrière dans l'ordre franciscain, qui sont pour partie redevables à son intérêt pour le prophétisme<sup>42</sup>. Salimbene dit avoir écrit ses premiers travaux historiques lors d'un séjour à Ferrare, dans les années 1249-1257, au lendemain de son implication personnelle dans une convulsion prophétique particulièrement intense. En dépit de la date tardive de la chronique, on peut être assuré qu'elle recycle des matériaux initialement rédigés à une date proche des événements relatés.

Au cours des années 1240, l'affrontement entre la papauté et l'empereur Frédéric II et les campagnes militaires menées par ce dernier en Italie avaient conduit Innocent IV et la cour pontificale à trouver refuge à Lyon, où le pape avait convoqué un concile afin de prononcer la déposition de l'empereur. À la faveur de ces combats, le recours aux prophéties était devenu une arme politique de premier plan dans chacun des deux camps, Frédéric II concentrant sur sa personne, de son vivant et plus encore après sa mort soudaine en 1250, un imaginaire ambivalent lié à son rôle d'empereur des derniers temps<sup>43</sup>. Les deux chancelleries rivales se sont alors approprié, de façon plus ou moins intense, la substance du discours de Joachim de

<sup>40</sup> *Convivio*, IV, XVI, vi, ; *Inferno*, XX, 118-120.

<sup>41</sup> S. Piron, « Anciennes sibylles et nouveaux oracles. Remarques sur la diffusion des textes prophétiques en Occident, VII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles », dans S. Gioanni, B. Grévin (éds.), *Les collections textuelles de L'antiquité tardive dans les collections médiévales. Textes et représentations, VI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles*, Rome, 2008, p. 261-301, voir p. 285-287.

<sup>42</sup> O. Guyotjeannin, *Salimbene*, p. 28-32.

<sup>43</sup> R. E. Lerner, « Frederick II, Alive, Aloft and Allayed in Franciscan-Joachite Eschatology », dans W. Verbeke, D. Verhelst et A. Welkenhuysen (éd.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven, 1988, p. 359-384.

Fiore, au point de produire des écrits pseudépigraphes qui prennent souvent la forme de réponses fictives données par l'abbé à des questions que lui aurait posées l'empereur Henri VI, notamment sur sa postérité, datées de 1197, année de leur dernière rencontre, peu avant le décès de l'empereur à Messine<sup>44</sup>. L'affrontement avec Frédéric II constitue le contexte d'achèvement du commentaire sur Jérémie, dont certains éléments remontent peut-être à des noyaux authentiques produits, sinon par Joachim lui-même, du moins au monastère de Fiore [269] par des disciples directs, mais dont les dernières strates ont été probablement composées à la curie pontificale<sup>45</sup>.

Salimbene s'est trouvé aux premières loges de ce conflit et de l'acculturation joachimite des élites franciscaines. Il y a d'abord été exposé au couvent de Pise, dans les années 1242-1246, lorsqu'un abbé de l'ordre de Fiore, sous la menace de Frédéric II, avait trouvé refuge chez les frères mineurs, emmenant avec lui l'ensemble des livres de Joachim<sup>46</sup>. Présent dans sa ville natale de Parme en 1247, alors assiégée par les armées impériales, il en était sorti clandestinement, porteur d'un message destiné à Innocent IV qu'il délivra au pape à Lyon. Le motif officiel de son départ pour la France était un séjour d'études qu'il devait y accomplir ; son assignation au couvent d'Auxerre laisse penser qu'il devait y séjourner avant de pouvoir débiter ses études supérieures à Paris<sup>47</sup>. En route, il rencontra au couvent de Provins deux jeunes franciscains, placés dans la même situation d'attente que lui et partageant les mêmes lectures. L'un d'eux était Gérard de Borgo San Donino (Salimbene l'appelle *Ghirardinus* et il semble préférable de retenir ce diminutif), qui fit scandale à Paris en 1255, en proclamant que les trois grands livres de Joachim constituaient l'Évangile de l'âge de l'Esprit. Gherardino avait grandi en Sicile, c'est au titre de cette province qu'il avait été envoyé étudier, et cette origine pouvait justifier des sympathies pour Frédéric II. Salimbene présente son compagnon, Bartolomeo Guiscolo, originaire comme lui de Parme et tout aussi imbu de joachimisme, comme appartenant au « parti impérial », désignation qui pèse lourd en un moment d'affrontement militaire entre les deux camps. Sur la foi du *Super Hieremiam*, ils annonçaient que Louis IX serait fait prisonnier durant la croisade à laquelle il se préparait<sup>48</sup>. Passant de

<sup>44</sup> G. L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Bari, 2004, p. 327.

<sup>45</sup> Ce texte difficile attend toujours son interprète. Voir pour l'instant S. E. Wessley, *Joachim of Fiore and Monastic Reform*, New York, 1990, p. 101-135, qui complète et corrige R. Moynihan, « The development of the "Pseudo-Joachim" commentary *Super Hieremiam* : new manuscript evidence », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 98, 1986, p. 109-142. Voir aussi, David Morris, « The Historiography of the *Super Prophetas* (also known as *Super Esaiam*) of Pseudo-Joachim of Fiore », *Oliviana* 4 (2012) [en ligne] <http://oliviana.revues.org/512>.

<sup>46</sup> Salimbene, *Cronica*, p. 356

<sup>47</sup> Salimbene ne passa qu'une semaine à Paris, où il n'était sans doute pas encore attendu ; il fut par la suite réprimandé par son ministre provincial pour n'avoir pas accompli son séjour d'études, *Cronica*, p. 320 et 468.

<sup>48</sup> Salimbene, *Cronica*, p. 356-357.

couvent en couvent sans se fixer, Salimbene s'est rapidement séparé de ces confrères qui partageaient la même excitation prophétique que lui, mais dont les options politiques étaient sans doute plus décidées que les siennes. Il choisit alors de se rendre en Provence, aux côtés de Hugues de Digne, dont un sermon entendu quelques années plus tôt en Toscane l'avait fortement impressionné.

Le joachimisme d'Hugues pose une difficulté bien connue : on n'en trouve aucune trace dans les œuvres conservées qui lui sont attribuées avec [270] certitude<sup>49</sup>. Cela étant, rien n'interdit de penser qu'elles soient toutes antérieures à une conversion survenue au cours des années 1240. Le témoignage de Salimbene est l'unique source dont nous disposons sur ce point. Il est si massif et si bien étayé qu'il paraît difficile de l'écarter, même en admettant une certaine dose d'élaboration *a posteriori* de la part du chroniqueur – mais ces réécritures concernent sans doute davantage les ornements rhétoriques que la substance des faits ou des idées rapportées. De surcroît, comme le montre le récit, Hugues fut pour Salimbene un maître en joachimisme ; il semble difficile de penser que l'élève ait pu vouloir imputer à son maître des idées qu'il devait lui-même rejeter pour partie quelques années plus tard. Le seul argument sérieux tient à une remarque qu'Hugues aurait faite au jeune italien, en découvrant son intérêt pour Joachim : « T'es-tu, toi aussi, entiché (*infatuatus*) de cette doctrine, comme les autres qui la suivent ? »<sup>50</sup> Dans la chronique, ce souvenir fait immédiatement suite au récit de la condamnation de Gherardino ; il n'y a aucune raison d'y voir une réprobation générale de la part de Hugues : par ces mots, ce dernier entendait seulement vérifier que Salimbene n'arrivait pas en partisan borné de l'interprétation que faisaient ces jeunes imprudents que lui-même avait dû croiser peu de temps auparavant lors de leur déplacement d'Italie vers Paris. Tout semble au contraire indiquer qu'il venait, en connaissance de cause, parfaire son apprentissage en joachimisme auprès du meilleur expert de ces textes que les franciscains s'étaient récemment approprié. Ces préliminaires autorisent donc à prendre à la lettre, ou presque, la plupart des scènes rapportées.

Le portrait d'Hugues dans la *Cronica* est scindé en plusieurs moments qu'il faut lire en regard les uns des autres pour saisir sa posture prophétique. L'épisode le plus remarquable n'a pas été observé *de visu* ; Salimbene rapporte le récit que lui en a fait l'intéressé<sup>51</sup>. À Lyon, lors du Concile, les

<sup>49</sup> G. L. Potestà, « Il *Super Hieremiam* e il gioachimismo della dirigenza minoritica della metà del Duecento », dans *Mediterraneo, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, Bari, 2004, t. 2, p. 879-894 ; D. Ruiz, « Hugues de Digne, provençal, franciscain et joachimite », dans F. Troncarelli ed., *Il ricordo del futuro. Gioacchino da Fiore e il gioachimismo attraverso la storia*, Bari, 2006, p. 80-86.

<sup>50</sup> Salimbene, *Cronica*, p. 359.

<sup>51</sup> B. Grévin, *Rhétorique du pouvoir. Les Lettres de Pierre de la Vigne et la formation du langage politique européen (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Rome, 2008, p. 453-455, relève certains parallèles avec les lettres antipapales de la chancellerie de Frédéric II, en parlant, abusivement à mon sens, d'un discours « inventé » par Salimbene, alors qu'il n'est que « reconstruit ».

cardinaux avaient demandé à entendre les informations prophétiques (*rumores*) que l'on attribuait à Hugues. Le franciscain accepta la demande qui lui était faite par Innocent IV de s'exprimer devant le consistoire. Au pape qui l'interrogea ainsi – « Nous avons entendu dire que tu es un grand clerc, et un homme bon et spirituel. Mais nous avons aussi entendu que tu es le successeur de l'abbé [271] Joachim en matière de prophéties, et un grand joachimite. Nous sommes à présent tous réunis sous ton regard pour entendre toutes ces choses qui t'ont été prédites par le Seigneur » – Hugues répondit, en commençant par citer *Amos* : « *Je ne suis pas prophète, ni fils de prophète, mais je crois aux prophètes* »<sup>52</sup>. Cependant, au lieu d'annoncer les prédictions attendues, il prononça une critique virulente du népotisme et de la corruption des cardinaux, s'appuyant non seulement sur *Amos* et *Isaïe*, mais en faisant également usage de quelques passages de Joachim, notamment de son jeu de mot sur *cardinales/carpinales* (pillards). En réponse à une curiosité mal placée, l'intervention visait à montrer que la doctrine de l'abbé n'était pas un instrument de divination à la portée de tous, qui pouvait se monnayer en quelques prédictions ponctuelles ; elle devait surtout être mise au service d'un projet de réforme de l'Église et de promotion de la perfection évangélique dont les franciscains étaient porteurs. Le seul talent qu'Hugues cherche à démontrer en public est celui d'exégète et moraliste, assumant de la sorte le seul versant critique de la posture prophétique.

La formule d'*Amos* 7, 14 pose une difficulté bien connue des biblistes, du fait que la phrase nominale en hébreu peut se comprendre indifféremment au présent ou au passé. Dans le premier cas, elle serait une façon de se différencier fortement du groupe institué des « nabi », organisés autour d'un maître, en soulignant une vocation personnelle ; au passé, elle impliquerait seulement qu'*Amos*, berger, n'avait pas été préparé à la mission prophétique qu'il a reçu<sup>53</sup>. Le sens de ce passage est cependant sans ambiguïté au Moyen Âge. La glose ordinaire de ce verset y voit le signe que la prophétie n'est pas un état habituel, encore moins une charge héréditaire, mais une inspiration momentanée<sup>54</sup>. En s'appuyant sur ce verset, Hugues refuse de revendiquer la moindre inspiration personnelle ; sa fonction se limite à « croire aux prophètes » et à tirer de textes déjà reçus un éclairage sur les événements à venir, à l'aide des instruments exégétiques fournis par Joachim de Fiore.

<sup>52</sup> *Cronica*, p. 349 : « Nam summus pontifex misit pro me et congregatis cardinalibus in consistorio steti in medio eorum et dixit michi : 'Audivimus de te quod magnus clericus sis et bonus homo et spiritualis. Sed et hoc audivimus, quia successor sis abbatis Ioachim in prophetiis et magnus Ioachita. Nunc ergo omnes nos in conspectu tuo assumus audire omnia quecumque tibi precepta sunt a Domino' [...] Tunc respondi et dixi : 'Non sum propheta nec filius prophete, sed credo prophetis ...' »

<sup>53</sup> R. Martin-Achard, *Amos, l'homme, le message, l'influence*, Genève, 1984, p. 224-230. La formule « fils de prophète » doit s'entendre au sens de « disciple ».

<sup>54</sup> Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 12, art. 1, arg. 12 : « Super illud, *non sum propheta*, dicit Glossa: Spiritus non semper administrat prophetiam prophetis, sed ad tempus; et tunc recte dicuntur prophetae cum illuminantur. »

C'est dans d'autres circonstances, bien moins publiques, que Salimbene le montre à l'œuvre, enseignant l'Écriture dans sa cellule à Hyères, entouré [272] de notaires, juges, médecins et autres lettrés<sup>55</sup>. La grande scène qu'expose longuement la chronique est celle de la dispute organisée avec un dominicain de passage qui disait se soucier de Joachim « comme de la cinquième roue du carrosse ». Ce Pierre des Pouilles mettait Hugues au défi de démontrer, à l'aide d'Isaïe, que Frédéric II devait vivre 70 ans et mourir de mort naturelle<sup>56</sup>. Une fois un accord trouvé sur la croyance aux prophètes bibliques, la démonstration prend en réalité appui sur les textes peu canoniques de Merlin et des Sibylles, dont Hugues justifie l'usage en prenant l'exemple de Balaam, homme mauvais dont la parole était pourtant inspirée. Rien, dans le compte rendu du débat, ne montre que le dominicain ait été convaincu par la justification du pronostic ; seule la science biblique déployée par le frère mineur l'a incité à revenir, le lendemain, s'asseoir aux pieds de Hugues.

Cette stratégie de la dénégation est un trait constant dans le courant joachimite. Joachim de Fiore avait lui-même fait à l'abbé cistercien Adam de Perseigne une réponse similaire, que rapporte la chronique de Raoul de Coggeshall : Dieu, disait-il pour s'expliquer, ne lui a accordé ni prophétie, ni révélation, mais une intelligence spirituelle qui lui permet de comprendre les prophètes<sup>57</sup>. La justification des compétences prophétiques fondées sur une technique exégétique n'a pas même besoin, pour Hugues de Digne ou Pierre de Jean Olivi, d'être appuyée par une expérience visionnaire<sup>58</sup>. Pour sa part, Jean de Roquetaillade la revendique, mais en la dissociant nettement de sa posture d'herméneute. Emprisonné à Avignon après avoir passé de longues années dans les cachots des couvents franciscains d'Auvergne et d'Aquitaine, disculpé d'une accusation d'hérésie, mais toujours considéré suspect, il disposait dans sa cellule de matériel pour écrire et recevait la visite de personnages importants de la curie. Son *Liber ostensor*, rédigé au cours de l'année 1356, présente l'interprétation de multiples prophéties,

<sup>55</sup> Salimbene, *Cronica*, p. 356 : « et erant ibi multi notarii et iudices atque medici et alii litterati, qui diebus sollempnibus ad cameram fratris Hugonis conveniebant, ut de doctrina abbatis Ioachim audirent ipsum loquentem atque docentem et exponentem sacre Scripture misteria et predicentem futura. Erat enim magnus Ioachita et omnes libros abbatis Ioachim de grossa littera habebat. Et interfui etiam ego ipse isti doctrine, ut audirem fratrem Hugonem. » Même si chaque catégorie sociale n'était représentée que par un unique individu, ce serait déjà considérable.

<sup>56</sup> Salimbene, *Cronica*, p. 361-383.

<sup>57</sup> Radulphi de Coggeshall, *Chronicon Anglicanum*, ed. J. Stevenson, Londres, 1875, p. 68 : « Hic Romae interrogatus a viro venerabili et in Dei Verbo facundissimo et aequo religioso abbate Persennae, quoniam ausu talia praediceret, an ex prophetia, an conjectura, seu revelatione ? respondit se neque prophetiam, neque revelationem de his habere, 'Sed Deus', inquit, 'qui olim dedit prophetis spiritum prophetiae, mihi dedit spiritum intelligentia, ut in Dei spiritu omnia mysteria sacra Scripturae clarissime intelligam, sicut sancti prophetae intellexerunt, qui eam olim in Dei spiritu ediderunt.' »

<sup>58</sup> Sur ces différentes stratégies, voir R. E. Lerner, « Ecstatic dissent », *Speculum*, 67, 1992, p. 33-57 et D. Burr, « Olivi on Prophecy », *Cristianesimo nella Storia*, 17, 1996, p. 369-391.

destinées [273] à illustrer et confirmer le scénario des proches événements à venir. Le quatrième traité de l'ouvrage prend appui sur un document inconnu par ailleurs, *Cum necatur flos ursi*. Avant de donner une exposition détaillée du sens de cette prophétie « notablement scellée », Roquetaillade rappelle d'abord une vision dont il a fait l'expérience quelques jours auparavant. La vierge Marie lui était apparue, assise devant les portes fermées du Temple de Salomon, tenant un livre à la main ; après l'avoir ouvert sur la page d'un dessin où douze cellules fermées figuraient les douze années de captivité qu'aurait à subir le prisonnier, elle ouvrit le même livre à une autre page, contenant une prophétie hermétique concernant les événements à venir<sup>59</sup>. Alors qu'il priait la Vierge de lui en dévoiler le sens, elle refusa de le faire, tout en lui promettant qu'il en recevrait le texte. L'effet de ses prières fut tel qu'une semaine plus tard, un ami lui fit parvenir la prophétie tant désirée, dans laquelle il découvrit sans peine l'annonce d'événements survenus depuis 1345, suivie de prédictions pour les années à venir qui concordaient avec les enseignement tirés d'autres prophéties.

La dissociation entre le moment de la vision et celui de la compréhension est un thème important dans la stratégie de défense de Roquetaillade, qui n'avait pas toujours été aussi prudent dans l'énoncé de ses premières révélations. Pour Thomas d'Aquin, le visionnaire qui ne comprend pas le sens de ce qui lui est donné à voir ne peut être qualifié de prophète<sup>60</sup>. Cette distinction est au contraire centrale dans la tradition prophétique franciscaine. Lors de son procès à Avignon, en 1349, le cardinal Guillaume Court avait requis Roquetaillade d'exposer les événements futurs dont il avait obtenu la prescience au cours de ses années d'emprisonnement ; les révélations (*intellectus*) exposées dans ce texte prennent pour la plupart, mais pas toujours, la forme d'une compréhension de la réalisation prochaine de prophéties bibliques. En dépit de l'immédiateté de ces annonces, qu'il expose selon un format imposé par son juge, le franciscain refuse de se présenter en prophète. Faisant lui aussi référence à Amos 7, 14, il décline le titre de prophète, pour ne revendiquer qu'un « esprit d'intelligence des prophètes concernant les événements futurs »<sup>61</sup>. [274]

<sup>59</sup> Jean de Roquetaillade, *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*, éd. A. Vauchez, C. Thévenaz Modestin, C. Morerod-Fattebert, M.-H. Jullien de Pommerol, Rome, 2006, p. 141-143. Contrairement à ce que suggèrent les annotations, dans cette vision, la Vierge ne porte qu'un seul livre ; le *libellum* n'est pas un autre livret, mais un court texte copié dans ce livre ; s'il est *clausum et sigillatum*, c'est au sens figuré d'une obscurité de sa lettre.

<sup>60</sup> *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 12, art. 10, ad 14 : « quantum ad hoc quod non intelligebat, propheta non fuit. »

<sup>61</sup> C. Morerod-Fattebert et R. E. Lerner (éd.), *Le Liber secretorum eventuum de Jean de Roquetaillade*, Fribourg, 1994, p. 213-214 : « Non ergo dico me prophetam missum a Deo talem sicut fuit Ysaïas et Ieremias – ita ut dixerit michi Deus 'Dic hoc populo aut illud' – sed solum dico quod Deus omnipotens aperuit michi intellectum [...] Melius enim vocari debet prescripta revelatio 'communicatio intelligentie spiritus prophetarum in rebus eventuum futurorum' quam 'communicatio spiritus prophetie' quia dato quod omnia prescripta ad litteram evenirent, nolo ut nomen prophete michi, qui ut dixi *propheta non sum*, ascribatur. »

Comme le montre la surabondante production littéraire de Roquetaillade, dont une infime partie est conservée, le commentaire de textes prophétiques, bibliques ou extra-canoniques était l'une de ses principales activités en prison<sup>62</sup>. Il suivait en cela le modèle d'Arnaud de Villeneuve. Or ce dernier est fortement soupçonné d'avoir rédigé lui-même certains oracles avant d'en produire des commentaires<sup>63</sup>. Il est difficile de ne pas envisager une situation semblable dans le cas de *Cum necatur flos ursi*, texte qui n'a pas connu d'autre diffusion. Sans mettre en doute la bonne foi du prisonnier, on pourrait à la rigueur concevoir qu'il ait écrit, sous inspiration, le texte que lui avait montré la Vierge dans sa vision, et qu'une semaine plus tard un visiteur ait retrouvé le document égaré dans sa cellule. Il est peut-être plus économique de penser que l'intervention de cet ami est un moyen littéraire destiné à exprimer, par un retour à la situation concrète de l'enfermement, une transition entre les deux moments de la vision et du commentaire. Quoiqu'il en soit, le point le plus saisissant de cet épisode tient au fait que le contenu de la vision était déjà médiatisée, sous une forme écrite ou peinte. En dehors de la révélation de sa libération prochaine (qui s'est malheureusement révélée fautive), la Vierge n'a pas fait autre chose que lui montrer un texte clos, afin de lui confirmer que sa mission prophétique devrait continuer à passer par des opérations herméneutiques.

Une génération plus tard, le mystérieux Télesphore de Cosenza, compilateur d'une vaste anthologie prophétique dans les premières années du Grand Schisme, reproduit un schéma similaire. La révélation angélique dont il a bénéficié n'a fait que lui indiquer les références bibliographiques des textes qu'il aura à retrouver et interpréter, en lui suggérant d'aller les chercher en Calabre, dans un monastère où Joachim a vécu<sup>64</sup>. La clause par laquelle l'auteur soumet le fruit de son travail à la correction de l'Église s'appuie inévitablement sur la même citation d'Amos<sup>65</sup>. Mais, si l'on observe bien les termes par lesquels Salimbene présente l'activité d'Asdente, on remarquera qu'un même souci de se dégager de toute prétention à l'inspiration prophétique [275] est déjà présente : « Il n'est pas autrement prophète que parce qu'il a une intelligence illuminée pour comprendre les paroles de Merlin, de la Sibylle et de l'abbé Joachim et de tous ceux qui ont prédit quelque chose du futur. C'est un homme courtois, familier et simple, sans pompe ni vaine gloire, qui ne dit rien de façon

<sup>62</sup> R. E. Lerner, « John the Astonishing », *Oliviana*, 3, 2009 [En ligne] <http://oliviana.revues.org/index335.html>

<sup>63</sup> G. L. Potestà, « Dall'annuncio dell'Anticristo all'attesa del Pastore Angelico. Gli scritti di Arnaldo di Villanova nel codice dell'Archivio Generale dei Carmelitani », dans J. Perarnau (éd.), *Actes de la I Trobada Internacional d'estudis sobre Arnau de Vilanova*, Barcelone, 1995, p. 287-344.

<sup>64</sup> Sur ce point, et l'éventualité, non nulle à mes yeux, que Télesphore ait été en Calabre, voir S. Piron, « Anciennes sibylles », p. 265-267.

<sup>65</sup> Telesforus de Cosenza, *Libellum*, Paris, BnF lat. 3184, f. 106v : « In omnibus tamen et per omnia me subicio correctioni sancte matris ecclesie, protestatus quod *non sum propheta nec prophete filius.* »

affirmative, mais seulement : ‘cela me semble être ainsi, et je comprends ainsi tel écrit’ »<sup>66</sup>.

Plutôt que d’une parole prophétique, il faudrait donc davantage parler de performance interprétative, exercée sur des textes qui attendent que s’actualise le potentiel de présages qu’ils renferment. Puisque la posture du prophète classique est impossible à assumer dans le christianisme médiéval, la dissociation que l’on vient d’observer conduit à reporter sur des documents écrits une charge prophétique que l’interprète a pour mission de déployer, en déterminant leurs points d’application future. Cette attitude est parfaitement légitime lorsqu’elle s’exerce sur des livres prophétiques bibliques ; elle devient un peu plus sensible quand elle s’attache à l’Apocalypse. C’est en ouvrant les vannes d’une lecture de l’ensemble de l’Écriture sainte orientée vers l’accomplissement des temps futurs que l’œuvre et la figure de Joachim de Fiore ont pris une telle importance. Bien au-delà des cercles restreints dans lesquels ont été étudiés ses écrits authentiques, son nom a servi de référence à des courants très variés, à qui l’abbé n’apportait parfois rien d’autre qu’une légitimation d’un prophétisme textuel non canonique, auquel il n’était d’ailleurs lui-même guère favorable<sup>67</sup>. De fait, c’est à partir du moment où son œuvre a été mise au service de causes politiques, dans les années 1240, que les écrits de ce type, produits anonymement, ont commencé à proliférer. Les anthologies dans lesquelles ils se rassemblent, de plus en plus fréquemment à partir de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, se sont habituellement formées autour d’un noyau initial d’œuvres de Joachim<sup>68</sup>. La gamme de textes concernés est d’une infinie variété, quant à leur forme, leur objet, leur milieu de production, leurs intentions et leurs destins. Ils mériteraient cependant de recevoir une étude stylistique comparée qui viserait mettre en évidence leurs caractéristiques les plus communes.

La première condition requise est évidemment celle de l’obscurité, sans laquelle l’opération interprétative n’aurait pas de nécessité. Un texte issu d’une révélation divine ne peut s’exprimer dans la transparence du langage quotidien. Pour se présenter comme potentiellement annonciatrice [276] d’événements futurs, la prophétie doit posséder une réserve de sens caché. Cependant, un document totalement hermétique manquerait également sa destination. Le langage qu’il emploie doit résonner d’une façon relativement familière pour donner prise à l’interprétation. Ce sont encore une fois les grands prophètes bibliques, en premier lieu Isaïe et Ézéchiël, qui fournissent la matière première de multiples métaphores, fréquemment animales,

<sup>66</sup> Salimbene, *Cronica*, p. 803 : « Nec est aliter iste propheta nisi quia illuminatum intellectum habet ad intelligendum dicta Merlini et Sibille et abbatis Ioachym et omnium de qui de futuris aliquid predixerunt. Et est curialis homo et humilis et familiaris et sine pompa et vana gloria ; nec aliquid dicit affirmando, sed dicit ‘Ita videtur michi, et ita intelligo ego istam scripturam’ ».

<sup>67</sup> M. Kaup, *De prophetia ignota. Eine frühe Schrift Joachims von Fiore*, Hannovre, 1998.

<sup>68</sup> Piron, « Anciennes sibylles ».

végétales ou cosmiques, qui peuvent être recyclées à l'infini. Benoît Grévin parle d'un « moule isaïen de la prophétie politique », pour décrire la façon dont les malédictions jetées sur les anciens peuples du proche Orient sont reportés sur les régions ou villes occidentales contemporaines, mais la formule peut avoir une portée plus large<sup>69</sup>. Les images proposées sont fréquemment d'une grande ductilité, puisqu'elles peuvent être prises, selon les cas, en bonne ou mauvaise part<sup>70</sup>. Elles sont parfois plus ouvertement connotées. Le nœud de vipères d'Isaïe 59, 5 a ainsi donné naissance à une multitude de serpents vénéneux (vipère, aspic, couleuvre ou basilic) qui ont servi à identifier à tour de rôle la descendance impériale au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>71</sup>.

Cette obscurité familière est destinée être percée, à la façon d'une énigme dont certains éléments se comprennent plus aisément que d'autres. Pour cela, la technique la plus éprouvée consiste à laisser en évidence certains indices faciles à identifier. Comme le *Cum necatur flos ursi* en donne un bon exemple, les prophéties sont presque systématiquement antidatées, afin d'annoncer au futur des événements qui viennent de se produire et que les lecteurs pourront reconnaître sans difficulté. La vérification d'une ou plusieurs prédictions dans un passé proche renforce la vraisemblance des annonces suivantes. Sous cet angle, ces textes pourraient davantage être exploités qu'ils ne le sont comme formes de chronique de l'histoire politique récente. D'un point de vue stylistique, ces prophéties *ex eventu* remplissent également une fonction herméneutique, en dévoilant certaines clés de cryptage employées dans la suite du texte. Quand elles ne sont pas expressément modelées sur un scénario apocalyptique, ces parties véritablement prophétiques semblent parfois chercher surtout à exprimer une tonalité générale destinée à susciter une mobilisation en faveur de la cause [277] qu'elles promeuvent (croisade, réforme religieuse ou parti d'un conflit politique).

Parmi les qualités destinées à accréditer le sérieux d'une révélation prophétique, une origine lointaine est un atout certain. Le nom exotique de l'improbable monastère cistercien de *Snusnyacum* a pu jouer un rôle dans le succès initial de la prophétie du Cèdre du Liban ; mais lorsque le contexte de l'invasion mongole a été remplacé par celui de la chute du royaume latin d'Orient, le même texte a été reformulé comme vision désormais survenue à

---

<sup>69</sup> B. Grévin, *Rhétorique du pouvoir*, p. 467-473. L'« Index des thèmes, motifs et équivalences discursifs et rhétorique » présenté p. 981-991 est l'outil qui s'approche le plus de ce que pourrait être un bestiaire prophétique médiéval.

<sup>70</sup> M. Bouilloux, *Étude d'un commentaire prophétique du XIV<sup>e</sup> siècle: Jean de Roquetaillade et l'Oracle de Cyrille (v. 1345-1349)*, thèse de l'École nationale des chartes, 1993, p. 253 : « Leo in Sacra scriptura aliquando sumitur in bonum [...] aliquando sumitur in malum [...] Evidens enim est omni habenti oculos quod hora leonis sic sumitur in malis ».

<sup>71</sup> B. Grévin, *Rhétorique du pouvoir*, p. 499-504. Pour une variante, voir par exemple, *Prophetia abbatis Joachim de tribus statibus sancte ecclesie*, ms Bourges, BM 267, f. 21rb : « Tu es coluber in via, successor tuus cerastes in semita » (le céraste est un serpent à corne de la famille des vipères).

Tripoli, ville dont le nom évoquait la Terre Sainte récemment perdue<sup>72</sup>. Certaines des plus anciennes prophéties mises en circulation en Occident provenaient du monde byzantin ; le fait de se présenter comme traduction d'une langue orientale a pu être jugé comme une circonstance favorable. De même que la distance géographique, une grande antiquité est un gage important d'autorité. Cette qualité, difficile à obtenir par des moyens stylistiques, passait l'attribution des textes anonymes à quelques figures dotées d'une réputation indiscutable. La Sibylle, prophétesse païenne du christianisme, femme d'âge immémorial, s'est démultipliée au cours des siècles en de multiples variantes régionales<sup>73</sup>. Merlin, invention littéraire géniale de Geoffroy de Monmouth, a connu une carrière prophétique fulgurante à l'écart des romans arthuriens. Son succès en tant qu'auteur de prophétie est particulièrement net en Italie, dans les régions du monde occidental les plus éloignées des îles britanniques. Outre ces deux noms légendaires, les deux grandes figures médiévales qui ont joui, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, d'un prestige inégalé sont Hildegarde et Joachim. La première a rapidement bénéficié d'une « édition » de ses écrits à caractère prophétique réalisée par Gebeno d'Eberbach, dans un corpus qui ne s'est guère accru par la suite<sup>74</sup>. En revanche, le nom de Joachim a agi comme un aimant sur la profusion d'écrits prophétiques mis en circulation dans les siècles ultérieurs.

Le dernier élément qui tient une part essentielle dans les stratégies de légitimation d'écrits prophétiques tient évidemment au contexte religieux de leur supposée révélation. La vision de Tripoli est censée avoir été écrite par une main céleste sur le corporal pendant qu'un moine cistercien célébrait la messe. Si la réputation d'ascétisme et de sainteté ne suffisait à légitimer un véritable charisme, ces qualités deviennent, après décès, des éléments indispensables d'une respectabilité prophétique. Dans la justification [278] de Joachim qu'il met dans la bouche d'Hugues de Digne, Salimbene se sent tenu d'insérer un paragraphe sur la sainteté de l'abbé<sup>75</sup>.

L'*Oracle de Cyrille*, mis en circulation vers 1300, est à tous égards un chef d'œuvre de cette littérature prophétique. Il cumule la plupart des traits que l'on vient de passer en revue. La révélation a été faite à un ermite du Mont-Carmel, pendant qu'il célébrait la messe ; apporté par un ange, sur des tablettes d'argent, le texte d'origine étant en langue grecque, Cyrille adresse une traduction latine, farcie de faux hellénismes, à Joachim en personne, en sollicitant son interprétation par une lettre préliminaire. Tel qu'il est transmis, l'oracle est introduit par un prologue dans lequel un moine anglais dit avoir trouvé le document dans un livret couvert de cuir noir écrit en vieille écriture bénéventine, découvert accidentellement dans la bibliothèque de l'abbaye de Cluny, alors qu'il cherchait un exemplaire de Grégoire,

<sup>72</sup> R. E. Lerner, *The Powers of prophecy*.

<sup>73</sup> C. Jostmann, *Sibilla Erithea Babilonica. Papstum und Prophetie im 13. Jahrhundert*, Hannovre, 2006 ; A. Holdenried, *The Sybil and Her Scribes : manuscripts and interpretation of the Latin Sybilla Tiburtina c. 1050-1500*, Aldershot, 2006.

<sup>74</sup> J. C. Santos Paz, *La obra de Gebenón de Eberbach*, Tarnuzze, 2004.

<sup>75</sup> Salimbene, *Cronica*, p. 363-364.

accompagné du bibliothécaire. La mise en scène multiplie les effets de réel, pour écarter tout soupçon de fabrication récente ; elle redouble également les marques d'autorité prophétique d'un vieil écrit de provenance orientale, rattaché au nom de Joachim. Quant au texte lui-même, plus des trois-quarts correspondent à une prophétie *ex eventu*, racontant en termes cryptés les conflits politiques du dernier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle. Ce n'est pas sans raison que ce texte a excité l'intérêt des meilleurs herméneutes prophétiques. Après Arnaud de Villeneuve, qui s'est pris au jeu au point de rédiger lui-même les réponses attendues de la part de Joachim, Jean de Roquetaillade en a produit à son tour un volumineux commentaire<sup>76</sup>.

#### CONTRE-EPREUVE : ECHECS ET DÉSILLUSIONS

Pour apprécier les conditions d'efficacité d'une prophétie, l'analyse des échecs et désillusions fournit également une voie utile. Sur ce terrain, Salimbene procure à nouveau une matière abondante. Comme on l'a vu, il faut être attentif aux nuances qu'il emploie pour qualifier les engagements joachimites selon les degrés d'adhésion à la certitude des prophéties. L'erreur de Gherardino tient à la véhémence (*protervitas*) de ses opinions qui a détruit toutes les autres qualités qu'il possédait<sup>77</sup>. Sa condamnation, et les vingt [279] années qu'il passa ensuite en prison, sont dues à l'obstination avec laquelle il s'est attaché, non pas aux écrits de Joachim, mais à sa propre opinion, sans parvenir à reconnaître humblement ses erreurs de jugement<sup>78</sup>. De la même façon, le ministre général Jean de Parme, en dépit de sa sainteté et de sa science, s'est perdu du fait d'une trop grande adhésion aux mêmes prédictions<sup>79</sup>. Salimbene était d'autant plus sensible à ce thème au moment de la rédaction de sa chronique qu'il avait lui-même vécu une rude désillusion, en apprenant la mort de Frédéric II. Disparu bien avant le terme annoncé de ses 70 ans, l'empereur était surtout mort avant d'avoir accompli toutes les atrocités attendues de la part d'un grand précurseur de l'Antéchrist. Ce décès fortuit ruinait le scénario que la composition du *Super Hieremiam* avait permis d'échafauder. Salimbene reconnaît avoir

---

<sup>76</sup> J'ai présenté une confrontation sommaire de ces deux interprétations dans « Allégories et dissidences médiévales », à paraître dans A. Rolet (dir.), *Allégories, symboles et dissidences*, Rennes, 2012, p. 259-265.

<sup>77</sup> Salimbene, *Cronica*, p. 687-692 : « Et nota quod iste frater Gherardinus, qui fecit hunc libellum de quo diximus, multa bona in se videbatur habere. Erat enim familiaris, curialis, liberalis, religiosus, honestus, modestus, morigeratus, temperatus in verbis, in cibo, in potu atque vestitu, obsequiosus *cum omni humilitate et mansuetudine. Vere vir amicus ad societatem, qui magis amicus erit quam frater*, sicut dicit Sapiens in Prover. XVIII. Sed protervitas sue opinionis omnia ista bona destruxit in eo. »

<sup>78</sup> Salimbene, *Cronica*, p. 357-358 : « fuit obstinatus in dictis Ioachym et similiter proprie opinioni inseparabiliter adhesit [...] noluit rescipiscere et culpam suam humiliter recognoscere, sed perseveravit obstinatus procaciter in pertinacia et contumacia sua ».

<sup>79</sup> Salimbene, *Cronica*, p. 462 : « propter doctrinam abbatis Ioachim, quia nimis adhesit dictis suis ».

alors eu du mal à admettre la nouvelle<sup>80</sup>. Rapportant une discussion plus tardive, il dit avoir tourné la page après ce décès et l'échéance de 1260 : « j'ai totalement abandonné cette doctrine et je suis maintenant résolu à ne croire que ce que je verrai »<sup>81</sup>.

Pourtant, durant les années où il rédige sa chronique, on le voit toujours aussi attentif aux annonces prophétiques, comme le montre notamment son intérêt pour Asdente. En revanche, il ne témoigne que mépris à l'égard des villes qui privilégient d'autres moyens d'interroger l'avenir. Il se moque ainsi des citoyens de Modène qui avaient choisi de mener une campagne militaire en se fiant aux prédictions d'un astrologue borgne de Brescia, qui les laissa en plan en partant avec l'argent obtenu pour ses conseils avant la date fatidique<sup>82</sup>. De la même façon, les gibelins de Parme avaient été mal inspirés d'entrer à Colorno sous le signe du scorpion, encouragés en ce sens par un astrologue, puisque les guelfes les en expulsèrent sans délai<sup>83</sup>. Entre ces deux épisodes, le chroniqueur insère des vers de Merlin, annonçant le destin des villes italiennes. Il rapporte également que durant l'interrègne qui a précédé [280] l'élection pontificale de Grégoire X, en 1271, des vers prophétiques avaient été mis en circulation, envoyés aux cardinaux et à un chapitre provincial dominicain. Salimbene prend non seulement soin de reproduire ce poème, qu'un collègue dominicain lui a transmis ; il en donne également une longue interprétation qui fait explicitement usage de matériaux authentiques et pseudépigraphes de Joachim<sup>84</sup>. Il est donc resté, jusqu'à la fin, un grand *Ioachita*, mais dans un sens qui n'est plus celui de l'adhésion aveugle à une détermination particulière des textes.

Pour bien le comprendre, il faut tenir compte d'une observation insérée dans les pages concernant Hugues de Digne. Joachim lui-même prenait garde à ne pas donner des datations univoques, mais proposait toujours plusieurs termes possibles, par respect pour la toute-puissance divine qui peut, jusqu'au dernier moment, choisir de se manifester comme elle

<sup>80</sup> Salimbene, *Cronica*, p. 264 : « Horrui cum audirem, et vix potui credere. Eram enim Iohachita et credebam et expectabam et sperabam quod adhuc Fridericus maiora mala facturum quam illa que fecerat, quamvis multa fecissent ». Voir aussi p. 675 : « Tunc tetigit me frater Geradinus de Parma, qui fuit magister fratris Bonagratie, et dixit michi : 'Audi quod mortuus est imperator, qui usque modo fuisti incredulus. Dimitte ergo tuum Ioachym et stude sapientie, fili mi, et letifica cor meum, ut possis exprobranti respondere sermonem'. »

<sup>81</sup> Salimbene, *Cronica*, p. 463 : « Audiens hec omnia frater Bartholomeus dixit michi : 'Et tu similiter Ioachita fuisti'. Cui dixi 'Verum dicitis. Sed postquam mortuus est Fridericus, qui imperator iam fuit, et annus millesimus ducentus sexagesimus est elapsus, dimisi totaliter istam doctrinam et dispono non credere nisi que videro' ».

<sup>82</sup> Salimbene, *Cronica*, p. 812 : « Erat enim monoculus et truffator et maximus baratator, sicut postea demonstravit eventus. ergo ille ne mendax inveniretur, asportavit omnia que lucratus fuerat et, insalutatis hospitibus recedens ab eis, abiit viam suam. »

<sup>83</sup> Salimbene, *Cronica*, p. 823-824.

<sup>84</sup> Salimbene, *Cronica*, p. 745-750, qui utilise l'authentique *Tractatus super quatuor evangelia* et le *Super Hieremiam*.

l'entend<sup>85</sup>. Comme l'a montré David Burr, dans son commentaire de l'Apocalypse, Pierre de Jean Olivi est également soucieux de présenter des plages d'incertitude plutôt que des dates exactes<sup>86</sup>. C'est précisément sur ce point que ses disciples languedociens n'ont pas suivi sa leçon, en précisant les années des événements attendus, ce qui les a conduit à entrer dans une dissidence ouverte lorsque les échéances sont arrivées<sup>87</sup>. En revanche, Salimbene accepte désormais cette réserve, et c'est à ce titre qu'il peut dire « ne croire que ce qu'il verra » ; une telle prise de position ne l'empêche nullement de continuer de recourir à des schémas interprétatifs qui demeurent joachimites dans leur inspiration.

Ce point me paraît crucial pour comprendre la place habituelle que tiennent les prophéties dans la culture médiévale. L'entêtement de Gherardino ou de Jean de Parme est une attitude exceptionnelle ; la croyance habituelle aux prophéties se limite plutôt à admettre une éventualité, plus ou moins forte, que les faits annoncés se produiront à la date indiquée, sachant que Dieu peut toujours changer d'avis entre temps, et que ses interprètes humains sont faillibles. L'obscurité des textes et la malléabilité des typologies qu'ils emploient les rendent susceptibles d'être compris en plusieurs sens, et d'être reformulés ou réécrits en fonction de nouvelles circonstances. En d'autres termes, pour compléter l'analyse précédente, si les prophéties doivent se présenter, par nécessité, sous une forme indécise, leur interprétation elle-même doit conserver un même degré d'indétermination. [281]

Dans un registre différent, il est utile d'examiner les limites de la crédulité aux prophéties. Le cas suivant, particulièrement bien documenté et peu étudié, est pourtant remarquable puisqu'il met aux prises un roi de France, son principal conseiller, un légat papal et une mystique célèbre. Pierre de la Broce, chambellan de Louis IX depuis 1266, était parvenu à exercer une emprise très forte sur son héritier, dès avant la mort du roi, et plus encore après l'avènement de Philippe III, obtenant des donations considérables et exerçant un rôle majeur dans le gouvernement du royaume<sup>88</sup>. Le second mariage du roi avec Marie de Brabant, en 1274, pouvait mettre en péril cette position dominante ; Pierre de la Broce mit à profit le décès inopiné du fils aîné du roi, né de sa première épouse, Yolande d'Aragon, pour tenter de discréditer le camp brabançon en faisant courir, par un cousin de sa femme, Pierre de Benais, alors doyen de Bayeux, une rumeur d'empoisonnement dont la responsabilité était imputée à l'entourage

<sup>85</sup> Salimbene, *Cronica*, p. 360 : « Abbas Joachim non limitavit omnino aliquem certum terminum, licet videatur quibusdam quod sic; sed posuit plures terminos dicens : 'Potens est Deus adhuc clariora demonstrare misteria sua, et illi videbunt, qui supererunt'. »

<sup>86</sup> D. Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom* ; voir aussi « Epistola ad fratrem R. ».

<sup>87</sup> S. Piron, « La critique de l'Église chez les Spirituels languedociens », dans *L'anticléricisme en France méridionale, milieu XII<sup>e</sup>- début XIV<sup>e</sup> siècle* (Cahiers de Fanjeaux, 38), Toulouse, 2003, p. 77-109.

<sup>88</sup> Ch.-V. Langlois, *Le règne de Philippe III le Hardi*, Paris, 1887, p. 13-20.

de la reine Marie. Le nœud du stratagème consistait à faire annoncer par un chanoine de Laon une prophétie qui aurait été révélée à deux béguines de Brabant, annonçant que si le roi ne se repentait, dans les six mois, de son « péché contre nature », son fils en mourrait<sup>89</sup>. L'affaire est notamment connue par une déposition très détaillée de Simon de Brion, futur pape Martin IV, alors légat pontifical en France et proche du roi.

Sans entrer dans le dédale des manœuvres déployées par Pierre de Benais, le premier point à retenir est la réaction de Philippe III, lorsqu'il apprend que la mort de son fils s'est produite dans le délai annoncé par la prophétie : « Et lors li Rois fu moult corrociez et moult a mesese, et se douta que l'en n'eust enpoisoné son fil, por faire croire la parole qui avoit esté dite de lui dou péchié desusdit »<sup>90</sup>. Sans hésitation, le roi identifie l'existence d'un complot, mais la causalité qu'il invoque est sensiblement différente de celle qui nous viendrait en premier lieu à l'esprit. Prestige de la prophétie, au lieu d'envisager que l'oracle ait été forgé après coup pour maquiller un crime en punition surnaturelle, c'est l'empoisonnement qui est censé avoir été commis afin que la prophétie se réalise. Il restait néanmoins à déterminer si la manipulation visait à discréditer l'entourage de la reine, ou si celui-ci en était [282] au contraire responsable. Pour en avoir le cœur net, décision fut aussitôt prise de remonter à la source pour comprendre ce qu'avaient véritablement dit les béguines. Il n'a pas fallu moins de quatre ambassades pour parvenir à un résultat. Outre la barrière de la langue, qui requérait la présence d'un traducteur, Pierre de Benais était parvenu à se charger de la première entreprise, rajoutant de l'huile sur le feu en laissant entendre que les béguines étaient au courant de l'empoisonnement. Quand Elisabeth de Spalbeek comprit finalement, en janvier 1278, le sens des révélations qu'on lui imputait, elle partit d'un éclat de rire<sup>91</sup>. Six mois plus tard, sans que les raisons du jugement soient rendues publiques, le puissant Pierre de la Broce fut condamné et pendu. D'autres malversations et trahisons alourdissaient son cas, mais l'affaire de la fausse prophétie avait dû également peser dans la balance.

De cet échec, on peut tirer plusieurs leçons. Le premier concerne le mauvais calibrage de la prophétie ; trop récente, trop spécifique, accusant trop précisément le roi, elle était en outre issue d'une source trop proche. Elisabeth de Spalbeek, béguine stigmatisée, avait été prise comme cible en

---

<sup>89</sup> L'enquête, conservée dans le carton Arch. Nat. J 429, a été éditée par J. De Gaulle, « Documents historiques », *Bulletin de la société de l'histoire de France*, 1, 1844, p. 87–100 (que j'utilise) et L. Delisle, *Cartulaire normand de Philippe-Auguste, Louis VIII, saint Louis et Philippe le Hardi*, Caen, 1887, n° 927. Le récit de Langlois, *Le règne*, p. 22-30, doit être complété par R. Kay, « Martin IV and the fugitive bishop of Bayeux », *Speculum*, 40, 1965, p. 460-483 et J. Njus, « The Politics of Mysticism : Elisabeth of Spalbeek in Context », *Church History*, 77, 2008, p. 285-317. Voir aussi W. C. Jordan, « The Struggle for Influence at the Court of Philip III : Pierre de la Broce and the French Aristocracy », *French Historical Studies*, 24, 2001, p. 439-468.

<sup>90</sup> De Gaulle, « Documents », p. 89.

<sup>91</sup> De Gaulle, « Documents », p. 97 : « Et Ysabias s'esmerveilla mout de ces paroles et commença a rire ».

raison de sa réputation de sainteté et de ses liens avec la dynastie brabançonne. En dépit de la distance linguistique, il avait été possible de l'interroger. Qu'elle ait ou non dit quoi que ce soit à quiconque, à quelque moment de l'affaire, lorsqu'elle fut mise face à l'exigence d'une vérité judiciaire, la distance énigmatique indispensable au maintien d'une parole prophétique fut d'un coup anéantie. Un autre enseignement à retenir concerne la forme de transmission des oracles. Bien que l'affaire soit passionnante à examiner du point de vue des stratégies de communication et de manipulation des opinions, son fiasco démontre l'infériorité en ce domaine de l'oralité face à la culture écrite. Pour être efficace, la prophétie doit passer par un support écrit ; il vaut également mieux qu'elle soit anonyme, cryptée et reçue d'une source lointaine à laquelle il ne soit pas possible d'accéder, sous peine de s'exposer au rire de la sibylle.

#### CONTRE-EXEMPLES : LA REVENDICATION PROPHÉTIQUE

À peine cette conclusion énoncée, surgit immédiatement la question d'une parole prophétique revendiquée comme telle. Les noms qui viennent aussitôt à l'esprit ne sont pas les moindres. Un article entier serait nécessaire pour rendre compte, dans toute leur subtilité, des multiples interprétations qui ont été données du prophétisme de Dante, qui oscillent entre des polarités religieuses ou politiques<sup>92</sup>. Pour s'en tenir aux perspectives tracées dans le [283] présent article, il suffit de rappeler quelques évidences. La *Commedia*, dont l'action se déroule durant la semaine pascale de 1300, mais qui a été rédigée avec un décalage de dix ans ou plus, donne lieu à de nombreuses prophéties *ex eventu*, les personnages rencontrés par Dante durant son pèlerinage dans l'au-delà annonçant des événements survenus entre temps. D'autres présages sont moins précisément déterminés, le cas le plus fameux étant celui du *veltro*, chien de chasse représentant un justicier à venir (*Inf.* I, 101-102). De façon plus générale, dans l'écriture même du poème qui recourt souvent à des énigmes et des désignations métaphoriques, on peut entendre l'écho de certains traits stylistiques des prophéties anonymes. Assurément, la littérature prophétique que l'on vient d'évoquer est une composante de l'univers culturel au sein duquel s'exprime le poète.

Il me semble plus utile d'aborder la question dans une autre perspective, non pas à partir de l'écrivain mais de la personne publique. Car c'est bien en cette qualité que Dante a d'abord occupé une posture prophétique dans ses

<sup>92</sup> Pour ne donner que quelques titres : E. Buonaiuti, *Dante come profeta*, Modena, 1936 ; B. Nardi, « Dante profeta », dans Id., *Dante e la cultura medievale : nuovi saggi di filosofia dantesca*, Bari, 1942, p. 258-334 ; N. Mineo, *Profetismo e apocalittica in Dante : strutture e temi profetico-apocalittici in Dante, dalla Vita nuova alla Divina Commedia*, Catania, 1968 ; R. Morghen, *Dante profeta : tra la storia e l'eterno*, Milan, 1983 ; M. Reeves, « Dante and the Prophetic View of History » (1980) repris in Ead., *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe*, Aldershot, 1999 ; E. Pasquini, *Dante e le figure del vero. La fabbrica della Commedia*, p. 149-178 ; E. Brilli, *Firenze e il profeta. Dante fra teologia e politica*, Roma, 2012.

trois grandes épîtres politiques, largement diffusées au moment de la descente en Italie de l'empereur Henri VII. La première (Ép. IV), adressée à tous les titulaires des pouvoirs civils de la péninsule, vers octobre 1310, alors qu'Henri vient traverser les Alpes, appelle les Italiens à se porter à la rencontre de leur roi. La seconde (Ép. V), en mars 1311, menace de ruine et de désolation la ville rebelle de Florence. La troisième (Ép. VI) adresse le mois suivant des reproches à l'empereur qui s'attarde en Lombardie, au lieu de se mettre en marche contre les Florentins. Ces trois documents doivent être saisis dans leur unité pour comprendre en quel sens Dante s'est, à ce moment précis, considéré comme prophète<sup>93</sup>.

Le style prophétique de ces déclarations publiques, nourries de réminiscences bibliques, classiques et patristiques, est indéniable<sup>94</sup>. Plus remarquable encore, Dante va jusqu'à se réclamer ouvertement d'un « esprit prophétique » (*presaga mens mea*)<sup>95</sup>. Il ne se fonde pourtant sur aucune révélation, ni aucun don surnaturel. La clé plus évidente est donnée par [284] l'ouverture de l'Ép. IV qui annonce « un moment propice » : *Ecce nunc tempus acceptabile* (II Cor. 6,2) : l'arrivée de l'empereur élu à Milan et son couronnement comme roi d'Italie sont présentés comme un moment messianique qui ouvrira une pacification générale du royaume, uniquement comparable à la paix universelle qui coïncida avec l'incarnation du Seigneur. C'est la marche même des événements qui constitue le présage qu'interprète le poète. De fait, l'hiver 1310-1311 en Lombardie a constitué un rare moment d'enthousiasme politique. Dans ce prophétisme au présent, Dante ne fait pas autre chose qu'énoncer publiquement sa compréhension d'une situation historique exceptionnelle. Comme le montrent les argumentaires déployés dans ces écrits, cette compréhension se fonde sur une doctrine politique, déjà esquissée dans le quatrième livre du *Convivio* et pleinement développée par la suite dans la *Monarchia*. La paix, nécessaire à l'accomplissement du genre humain, requiert l'empire universel. Cette doctrine prend appui aussi bien sur des arguments théologiques que rationnels ou historiques : en elle convergent les deux plans, théologique et philosophique, épistémologiquement distincts, et pourtant mutuellement compatibles, sur lesquels Dante a bâti son équilibre intellectuel original. Leur conciliation dans ces déclarations politiques, à une date où la rédaction de la *Commedia* est déjà engagée, en est la meilleure preuve.

Cette position de prophète du présent ne se résume pas à l'annonce d'un événement imminent ; elle fournit également l'assise des reproches adressés par la suite, une fois le moment d'enthousiasme retombé, aussi bien aux rebelles florentins qu'au souverain négligent, tardant à accomplir la mission

<sup>93</sup> En dernier lieu, A. Montefusco, « Le *Epistole* di Dante : un approccio al *corpus* », *Critica del testo*, 14, 2011, p. 401-457.

<sup>94</sup> E. Brilli, « Reminiscenze scritturali (e non) nelle epistole politiche dantesche », *La Cultura*, 45, 2007, p. 439-455.

<sup>95</sup> Ep. V, 4 : « Et si presaga mens mea non fallitur, sic signis veridicis sicut inexpugnabilibus argumentis instructa prenuntians, urbem diutino merore confectam in manus alienorum tradi finaliter ».

qui lui incombe. Bien que la forme écrite soit d'une nature très différente, il faut reconnaître une posture semblable au fondement du « poème sacré ». C'est parce qu'il a compris le sens de l'histoire humaine que le poète est capable de s'en faire le juge universel. Autrement dit, pour prendre la mesure complète du prophétisme de Dante, il est nécessaire de saisir ce qui fait l'unité de son projet de poète et d'intellectuel engagé, sans en négliger aucun aspect.

Si le moment politique était exceptionnel, l'œuvre qui en a résulté l'est tout autant, et l'entreprise n'a évidemment jamais été reproduite par la suite. Pour autant, il est impossible d'ignorer son effet sur la culture prophétique italienne. C'est en effet dans la stricte lignée de la *Commedia* que l'on voit apparaître, dans les milieux florentins de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, la rédaction de prophéties qui sont, pour la première fois, signées de leurs auteurs<sup>96</sup>. [285]

Le cas de Jeanne d'Arc permet également de redistribuer toutes les catégories présentées jusqu'à présent<sup>97</sup>. Sa dimension prophétique ne se fonde pas dans son expérience visionnaire, qui n'en est pas une à proprement parler ; les « voix » des saintes et des anges qu'elle entend représentent davantage une sorte de dialogue ouvert au sein de sa conscience que des révélations surnaturelles. Le ressort de son action ne se comprend pas sans faire référence à différents échos de prophétisme textuel. C'est en tout cas de la sorte qu'elle a été reçue. L'un de ses examinateurs à Poitiers se souvenait des prophéties de Marie Robine d'Avignon qui s'était présentée à Charles VI, trente ans plus tôt, en précurseur d'une vierge qui viendrait sauver le royaume ; des conseillers du dauphin surent trouver chez Geoffroy de Monmouth un passage de Merlin adapté au cas de Jeanne (la fameuse prophétie du « bois chenu »). Mais elle-même semble déjà avoir été mise en mouvement par d'autres échos prophétiques. Durand Laxart se souvient ainsi l'avoir entendu dire : « N'a-t-il pas été dit autrefois que la France désolée par une femme serait restaurée par une Pucelle » ? Cette formule est la simple transposition d'un lieu commun théologique opposant Ève et Marie : l'humanité, perdue par le péché de la première femme, sera sauvée par la Vierge enfantant le Christ. L'adaptation à la situation française qu'a dû entendre Jeanne visait la reine Isabeau de Bavière qui, pour avoir signé le traité de Troyes (1420), était accusée d'avoir cédé le royaume aux Anglais et aux Bourguignons. En se proposant d'accomplir elle-même cette prophétie, Jeanne en comprend toutes les résonances. Dès qu'elle accepte ce que Dieu attend d'elle, elle fait vœu de chasteté. Le but de sa mission est

<sup>96</sup> A. Montefusco, « Indagine su un fraticello al di sopra di ogni sospetto: il caso di Muzio da Perugia (con delle prime osservazioni su Tomasuccio, frate Stoppa e i fraticelli di Firenze) » (à paraître).

<sup>97</sup> C. Beaune, *Jeanne d'Arc*, Paris, 2004, p. 86-114 ; D. Fraioli, « The Literary Image of Joan of Arc : Prior Influences », *Speculum*, 56, 1981, p. 811-830 ; A. Vauchez, « Jeanne d'Arc et le prophétisme féminin des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècle » (1982), repris in *Les laïcs au Moyen Âge: Pratiques et expériences religieuses*, Paris, 1987

purement politique, mais son accomplissement garde une forte coloration religieuse. La marche vers Reims est ainsi vécue comme une forme de croisade à l'intérieur du royaume, scandée par des cérémonies religieuses. Jeanne réclame, ou plutôt rêve d'une armée en état de grâce. La rencontre du prédicateur franciscain frère Richard ajoute une touche apocalyptique à son action, qui n'appartient pas au noyau initial de ses préoccupations<sup>98</sup>. Si l'on peut définir Dante comme un prophète du présent, Jeanne d'Arc se comprend comme prophétesse au présent, qui se donne elle-même la mission d'accomplir une attente que les prophéties ne faisaient qu'attiser. L'efficacité ici ne se tient ni dans le texte, ni dans la parole qui l'interprète, mais dans le passage à l'acte. [286]

### CONCLUSION

L'usage du singulier, retenu dans le titre de cet article, ne visait évidemment pas à identifier une quelconque unité de la prophétie médiévale ; il en a fait du moins ressortir la singularité majeure. Le prophétisme dans l'Occident chrétien est très exactement soumis à ce que Gregory Bateson définit comme une situation de « double bind » : des injonctions contradictoires le rendent à la fois nécessaire et impossible. Une fois achevé le cycle de l'Incarnation, et que l'Église a reçu sa mission pneumatique, il n'y a, en toute rigueur, plus aucun contenu nouveau à révéler, sinon à explorer inlassablement le sens de l'événement passé ; l'énergie prophétique doit logiquement basculer vers le passé et l'interprétation des Écritures. Pourtant, le christianisme demeure une religion de l'histoire, placée dans une attente eschatologique impossible à éliminer. De plus, si le modèle des prophètes d'Israël n'est plus imitable, leur discours, appris par cœur et répété à loisir, demeure une source d'inspiration constante, dans différents registres culturels et sociaux.

Le modèle le plus caractéristique qui naît de cette tension est celui de la dissociation entre un texte inspiré, d'origine et de forme généralement exotiques et obscures, et une parole qui ne fait que l'interpréter, sans revendiquer pour elle-même d'autorité propre, et qui doit, comme on l'a vu, pratiquer la dénégation pour exprimer sa capacité prophétique. Une fois passées en revue les formes que prend ce prophétisme, la question peut être placée à un autre niveau. L'Église a capté à son profit la légitimation de l'Esprit, mais il lui est difficile d'en conserver le monopole, puisque le témoignage des apôtres eux-mêmes montre que l'esprit de prophétie n'attend que d'être réactivé. Le renouveau du prophétisme à partir du XII<sup>e</sup> siècle accompagne la croissance de la bureaucratie ecclésiale. Il y a là une dialectique qui mérite d'être approfondie. Elle demande à être analysée en tenant compte d'un autre aspect. Les exemples donnés n'ont pas été choisis totalement par hasard ; ils ont conduit à insister davantage sur les enjeux

---

<sup>98</sup> E. Delaruelle, « L'antéchrist chez S. Vincent Ferrer, S. Bernardin de Sienne et autour de Jeanne d'Arc », (1960) repris dans Id., *La piété populaire au Moyen Âge*, Turin, 1975.

politiques qui mobilisent l'activité prophétique que sur les questions strictement religieuses. Ce choix visait à suggérer qu'il n'y a pas lieu d'opposer les deux types de préoccupations ; une compréhension achevée du prophétisme médiéval, qui se prolonge à l'époque moderne, demanderait de saisir au contraire l'unité en laquelle ces dimensions se nouent.