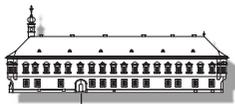


André Vauchez

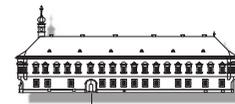
Le prophétisme médiéval d'Hildegarde de Bingen à Savonarole

[A stampa in "Public Lecture Series Publications", XX (1999) © Collegium Budapest 1999 – Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]



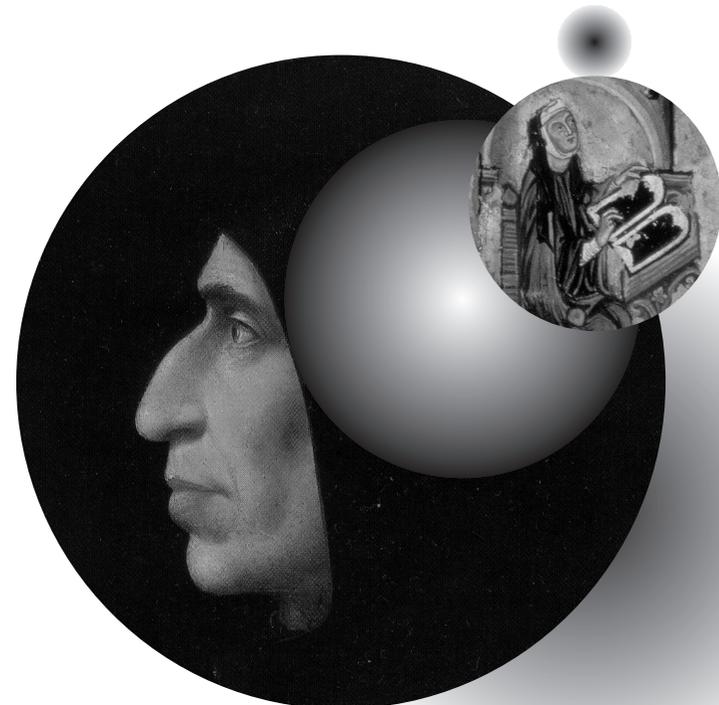
André Vauchez, né à Thionville en 1938, est ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure et ancien Membre de l'Ecole française de Rome, Agrégé d'histoire, Docteur es Lettres, il a été successivement assistant puis maître-assistant à la Sorbonne (1968-1972), directeur des études médiévales à l'Ecole française de Rome (1972-1979), maître de recherche au CNRS et professeur aux universités de Rouen et de Paris X-Nanterre, où il a enseigné l'Histoire du Moyen Age de 1982 à 1995. Depuis cette date, il est directeur de l'Ecole française de Rome. De 1991 à 1995, il a été Membre de l'Institut universitaire de France.

Il est l'auteur de nombreux ouvrages dans le domaine de l'histoire religieuse de la France et de l'Italie, en particulier *La Spiritualité du Moyen Age occidental* (Paris, 2e éd., 1994), *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age* (Rome, 2e éd. 1988), *Les Laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses* (Paris, 1987); *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age* (Paris, 1999). Sous sa direction ont été publiés les trois volumes médiévaux (t. IV, V, et VI) de l'*Histoire du Christianisme* (Paris, 1990-1993), le tome 1er de la *Storia dell'Italia religiosa* (Rome, 1993) et le *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Age* (Paris, 1997; trad. italienne: Rome, 1998-1999). Il est membre du Comité des travaux historiques et scientifiques, du Comité pontifical des sciences historiques et de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Institut de France), ainsi que directeur de la *Revue Mabillon*.



André Vauchez

Le prophétisme médiéval d'Hildegarde de Bingen à Savonarole



André Vauchez

**Le prophétisme médiéval
d' Hildegarde de Bingen à Savonarole**

Public Lecture Series No. 20

1999

ISSN: 1217-582X
ISBN: 963-8463-14 7
Graphics: Gerri Zotter
Typeset by: Edit Farkas
Printed by: Séd Nyomda, Szekszárd.

© Collegium Budapest 1999

COLLEGIUM BUDAPEST
Institute for Advanced Study

H-1014 Budapest
Szentháromság utca 2.
Telephone: (36-1) 45 77 600
Fax: (36-1) 375 95 39
E-mail: collegium.budapest@colbud.hu

La difficulté de définir la nature exacte et la place du prophétisme au sein du christianisme tient à une contradiction que l'on voit apparaître dès les premiers temps de la nouvelle religion. D'un côté en effet, avec l'Incarnation du fils de Dieu, sa Passion et sa Résurrection, le rôle qu'avaient joué les prophètes d'Israël, dont Jean-Baptiste avait été le dernier, est achevé, puisque toutes leurs annonces ont trouvé leur point d'aboutissement et leur réalisation en Jésus-Christ. Aussi les évangiles vont-ils, à la génération suivante, fixer une révélation désormais complète qui ne saurait être modifiée ou enrichie. Mais, par ailleurs, les Apôtres reçurent le Saint-Esprit à la Pentecôte et Jean, en tant qu'auteur de l'Apocalypse, fut considéré dès l'origine comme un voyant et un prophète dans la mesure où il annonçait les tribulations à venir. S. Paul, pour sa part, énumérant dans la première Epître aux Corinthiens (I Cor., 12, 8-10) les neuf dons de la grâce divine, ou charismes, à travers lesquels la présence de l'Esprit se manifestait dans les communautés chrétiennes et chez les baptisés, y inclut le don de prophétie, associé à celui du discernement des esprits et au don d'interprétation. Bien qu'il n'ait pas précisé ce qu'il entendait exactement par là, l'Apôtre des Gentils semble avoir désigné sous le nom de prophétie la capacité de comprendre les passages obscurs de l'Ecriture et de lire les signes qui devaient annoncer l'approche de la fin des temps et du retour glorieux du Sauveur.

Une fois passés les premiers siècles, on ne parla plus guère du prophétisme dans l'Eglise d'Occident, si ce n'est à propos de certains saints évêques ou abbés auxquels les hagiographes attribuent le don de prophétie, qui s'identifie le plus souvent à la capacité de lire dans les coeurs et de deviner les pensées cachées. Tout se passe comme si l'institution ecclésiastique avait accaparé à son bénéfice exclusif les charismes évoqués par S. Paul, tout comme le monachisme, à la même

1. Cf. B. McGinn, "Prophetic Power in Early Medieval Christianity", dans *Lo statuto della profezia nel Medio Evo*, sous la dir. de G. L. Potestà et R. Rusconi (= *Cristianesimo nella storia*, 17, 1996, p. 251-270).

époque, semble avoir monopolisé la dimension eschatologique du christianisme.¹ Aussi un des faits majeurs de l'histoire religieuse du Moyen Age est-il constitué par le développement, à partir du XII^e siècle, d'un courant prophétique à l'extérieur des structures hiérarchiques de l'Eglise. A cet égard, la décision prise en 1147 par le pape Eugène III et par saint Bernard d'approuver les visions de la moniale Hildegarde de Bingen († 1179) constitue une date importante et un point de départ ².

1- D' Hildegarde de Bingen à Joachim de Flore : Bible et histoire

Il convient donc d'insister sur le tournant que marquent l'oeuvre et l'action de sainte Hildegarde de Bingen (†1179), qui, dès la fin du Moyen Age, fut souvent appelée la "Sibylle teutonique" ou "rhénane". Abbessse d'un monastère bénédictin de Rhénanie, elle commença en 1141 à mettre par écrit ses visions et rédigea plusieurs traités où sont évoqués des sujets très variés, comme le *Scivias*, *Le Livre de vie des mérites* et le *Livre des oeuvres divines* ³. Elle a également entretenu une abondante correspondance avec les plus hautes autorités de la chrétienté - papes, empereurs, rois -, mais aussi avec des abbesses ou de simples prêtres qui la sollicitaient pour obtenir des conseils. Surtout, elle fut tenue en grande estime par plusieurs papes de son temps en raison de son zèle pour la réforme du clergé et de son engagement en faveur de l'Eglise romaine dans le long conflit qui l'opposait alors à l'empereur Frédéric I^{er} Barberousse.

2. Comme l'a bien montré P. Alphanéry, "De quelques faits de prophétisme dans les sectes latines antérieures au Joachimisme", dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 52, 1905, p. 172-218.

3. Oeuvres "prophétiques" d'Hildegarde: *Scivias*, éd. A. Führkötter, 2 vol., Turnhout, 1978 ("Corpus christianorum, Continuatio medievalis", 43); *Liber vitae meritorum*, éd. J. B. Pitra, in *Analecta sacra*, t. VIII, Paris, 1882, p. 7-244; *Liber divinorum operum*, in PL. 197, c. 739-1036, trad. française par B. Gorceix, *Le Livre des oeuvres divines*, Paris, 1982; 145 lettres adressées à Hildegarde avec les réponses qu'elle y fit se trouvent dans la Patrologie Latine, 197, c. 145-382, sous le titre de *Liber epistolarum*; 164 autres lettres ont été éditées par J. B. Pitra, dans le t. VIII des *Analecta sacra*, Paris, 1882, p. 328-440 et 518-

moine Gebeno d'Eberbach ⁴.

Chez Hildegarde, la prophétie est indissociable de la vision ⁵. L'abbesse du Rupertsberg fut en effet avant tout une visionnaire - nullement une mystique - qui se contentait de décrire à ses secrétaires ce qu'elle percevait et de leur dicter les paroles que Dieu lui adressait. Pour elle, l'expérience prophétique se définit essentiellement comme un retour au langage des origines, avant le péché, quand l'homme était encore capable de dire spontanément une parole spirituelle. Aussi insiste-t-elle sur le fait qu'Adam fut le premier prophète de l'humanité. Après la chute et jusqu'à l'Incarnation du Verbe, cette parole "primordiale" est devenue obscure et cachée. Mais depuis la venue du Christ en ce monde et en attendant son ultime retour, elle a été donnée à certains fidèles pour avertir leurs contemporains de la venue des derniers temps et les encourager à changer de comportement, tant que cela était encore possible. A ses yeux donc, le rôle du prophète n'est nullement de prédire l'avenir et l'on trouve dans son oeuvre une critique virulente des astrologues, présentés comme des êtres diaboliques qui essaient - vainement d'ailleurs - d'arracher à Dieu ses secrets. Il consiste à révéler à l'humanité pécheresse les merveilles de Dieu et à expliciter pour elle le message divin et ses exigences.

Contrairement à l'idée qu'on se fait parfois d'elle, Hildegarde n'est donc pas particulièrement obsédée par la fin des temps, ni par la venue de l'Antéchrist ou la disparition prochaine du monde: il faut certes se préparer à ces événements, mais sans angoisse et en sachant qu'ils ne sont sans doute pas imminents. Pour elle, l'humanité est bien entrée dans la dernière phase de son histoire, qui sera marquée par des conflits d'une

4. Gebeno d'Eberbach, *Pentachronon sive Speculum futurorum temporum*, éd. J. B. Pitra, *Analecta sacra*, t. VIII, Paris, 1882, p. 483 sq.

5. Les développements qui suivent et s'inspirent de la thèse de S. Gouguenheim, *La Sibylle du Rhin. Hildegarde de Bingen, abbessse et prophétesse rhénane*, Paris, 1996; cf. aussi S. Gouguenheim, s.v. "Hildegarde de Bingen", dans *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, t. VI (sous la dir. de A. Vauchez), Paris, 1986, p. 173-178, et C. Maier, "Hildegarde de Bingen, Profezia e esistenza letteraria", dans *Cristianesimo nella Storia*, 17, 1996, p. 271-303.

Mais ses propres oeuvres eurent moins de succès qu'une compilation regroupant certains de ses textes prophétiques, réalisée et diffusée au début du XIII^e siècle sous le titre de *Speculum futurorum temporum* par le contexte, la fonction du prophète - ou plutôt de la prophétesse - car, selon sa propre expression, "Dieu va chercher ce que les hommes méprisent, puisque les hommes méprisent Dieu" - est celle d'un suppléant : à une époque où les responsables laïcs, mais aussi ecclésiastiques, se montraient souvent incapables de faire face aux responsabilités qui leur incombaient vis-à-vis du peuple chrétien dont Dieu leur avait confié la direction, le rôle que s'assignait Hildegarde était de les rappeler à leurs devoirs et de fustiger leur faiblesse, fût-ce celle du pape Anastase IV qui s'exposa à ses reproches pour la pusillanimité dont il faisait preuve face à l'empereur. En extrapolant à partir de la situation chaotique qui était celle de la chrétienté de son temps, la moniale annonce en outre la venue d'une persécution générale qui obligera les clercs à renoncer à leur mondanité pour se transformer en ermites, proches de Dieu. Elle prédit aussi l'avènement d'un ordre nouveau qui supplantera les prêtres dans leurs fonctions pastorales et la victoire finale de la vraie foi, grâce à l'action de quelques évêques zélés dont les efforts seront secondés par certains princes temporels ⁶.

Si intéressante soit-elle, l'eschatologie d'Hildegarde reste traditionnelle sur bien des plans. En particulier, l'idée que l'histoire puisse avoir un sens autre que moral lui est totalement étrangère et l'on ne peut trouver dans ses oeuvres la moindre trace de messianisme ou de millénarisme. Au contraire, dans une perspective typiquement monastique, l'abbesse la conçoit comme un long et inéluctable déclin ("*mundus senescit*", le monde devient vieux) par rapport à la perfection des origines. Le temps, sans épaisseur ni consistance propre, constitue pour elle un simple espace à l'intérieur duquel l'humanité, en exil sur cette terre, se déplace dans

6. Sur cette prophétie d'Hildegarde et l'utilisation polémique qui en fut faite au XIII^e siècle, cf. K. Kerby-Fulton, "Hildegard of Bingen and Anti-Mendicant Propaganda", dans *Traditio*, 43, 1987, p. 386-399.

l'attente du Jugement Dernier. Alors Dieu repliera le firmament comme un rouleau de parchemin, marquant ainsi la fin d'une histoire qu'Hildegarde, dans une perspective très grégorienne, conçoit comme centrée sur la notion de Justice. Dans ce cadre, elle définit une conception du prophétisme parfaitement acceptable pour la hiérarchie ecclésiastique, le rôle du prophète consistant à éclairer les hommes et à les mettre sur le droit chemin en vue du Jugement final.

Mais d'autres conceptions se firent jour à la même époque, qui est marquée par une redécouverte de la notion de prophétie et par un effort constant des théologiens en vue de mieux la définir en lui donnant un double enracinement, biblique et historique. Au lendemain de la Querelle des Investitures, les grandes institutions qui s'étaient développées au XI^e siècle et qui s'affrontèrent tout au long du XII^e siècle pour la direction de la société occidentale - l'Eglise d'une part, l'Empire et les monarchies nationales de l'autre - cherchèrent en effet à conférer à leur pouvoir un fondement théorique systématique. Pour s'attribuer un rôle majeur dans l'histoire chrétienne, elles cherchèrent à se situer par rapport à ses axes fondamentaux qui étaient la Création, l'Incarnation et le Jugement dernier. Car, dans la perspective des intellectuels de ce temps qui étaient presque tous des clercs, un rôle dans le présent ou dans le futur ne pouvait être véritablement justifié que s'il se trouvait préfiguré - et donc prophétisé - dans l'Ancien Testament. Ce qui s'est passé avant la première venue du Christ ou ce qui se passera à son retour, à la fin des temps, a déjà été en quelque sorte joué une première fois sous l'ancienne Alliance. Il s'agit donc de s'approprier le temps dans sa totalité dans le cadre d'une vision globalisante de l'histoire humaine. Au cours du XII^e siècle, la revendication du pouvoir terrestre - que nous appelons politique, mais qui n'avait pas que cette dimension pour les contemporains d'Alexandre III et de Frédéric Barberousse - de la part de la papauté et de l'Empire est allée de pair avec un intérêt croissant pour l'histoire humaine, à la fois

7. B. Obrist, "Image et prophétie au XII^e siècle: Hugues Saint-Victor et Joachim de Flore", dans *MEFRM*, 98, 1986, p. 35-63.

comme passé et comme devenir. Comme l'a bien montré Barbara Obrist, les conceptions néoplatoniciennes du temps retrouvent alors une actualité, puisque, selon Platon, le temps est une figure de l'éternité. Dans cette perspective, il devenait possible d'attribuer au devenir sinon la perpétuité, du moins une continuité interminable, une sorte d'éternité dans le temps ⁷. Pour justifier cette prétention d'échapper à la loi universelle du changement et d'arrêter le cours de l'histoire au niveau d'une chrétienté idéale, anticipation et préfiguration *hic et nunc* du Royaume de Dieu sur terre, les institutions qui voulaient en prendre la tête devaient trouver appui dans l'Écriture Sainte, dans le cadre d'une interprétation allégorique ou mystique de cette dernière. D'où le recours à quelques interprètes éclairés, susceptibles de jouer le rôle de médiateurs entre la lettre et son esprit, le visible et l'invisible. L'exégète absorbe alors les fonctions du prophète, tandis que la prophétie est définie par Abélard comme "la grâce d'interpréter et d'exposer les paroles divines" et par Hugues de Saint-Victor comme "une inspiration divine qui fait connaître l'avènement des choses cachées dans leur vérité immuable" ⁸. On en revient ainsi à la conception de S. Augustin, qui voyait en elle une compréhension intellectuelle des signes visibles, et surtout à celle de Grégoire le Grand pour qui la prophétie ne se rapportait pas spécifiquement à la prédiction d'événements à venir mais, plus généralement, au fait de mettre en lumière ce qui est caché car "les temps de la prophétie s'harmonisent entre eux en vue de faire preuve, afin que soit démontré par le futur le passé et par le passé le futur" ⁹.

Au début du XIII^e siècle, le prémontré Bernard de Fontcaude, dans sa

8. Abélard, *Commentaria super S. Pauli epistolam ad Romanos*, PL. 210, c. 912; Hugues de Saint-Victor, *De Scripturis et scriptoribus sacris*, PL. 175, c. 24.

9. S. Augustin, *De Genesi ad litteram*, XII, 9, 20; Grégoire le Grand, *Homelia in Ezechielem*, I, 1, PL. 76, c. 787.

10. Bernard de Fontcaude, *Adversus Valdenses*, PL. 204, c. 806.

11. H. Mottu; "La Mémoire du futur: signification de l'Ancient Testament dans la pensée de Joachim de Flore", dans *L'Età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore*, sous la dir. de A. Crocco, San Giovanni in Fiore, 1986, p. 15-28.

réfutation des Vaudois qui prétendaient bénéficier d'inspirations prophétiques, réaffirme le sens catholique de la notion qui est à la fois "annonce des choses futures, révélation des choses cachées ou exposition des mystères les plus secrets", ce qui excluait l'accès à la fonction prophétique de laïcs incultes ¹⁰. Enfin, c'est également dans cette ligne exégétique, fondée sur une conception de l'histoire comme anamnèse du passé vétéro-testamentaire, qu'il faut situer le personnage et l'oeuvre de Joachim de Flore († 1202), même si celui-ci devait donner au prophétisme médiéval une nouvelle orientation ¹¹.

Il n'est pas question d'évoquer ici le destin et l'oeuvre de l'abbé calabrais, dont l'importance a été justement remise en lumière, depuis une cinquantaine d'années, par des esprits aussi divers qu'Ernesto Buonaiuti, Herbert Grundmann, Marjorie Reeves ou Henri de Lubac ¹². Bornons-nous à rappeler que ce réformateur insatisfait de l'ordre cistercien se vit reconnaître de son vivant par les papes Lucius III et Urbain III la charge d'expliquer les Écritures ("*onus interpretandi Sacram Scripturam*"). Avec lui en effet, le prophétisme acheva de se renouveler en s'appliquant à l'exégèse biblique. Ce faisant, l'abbé de Flore fut à l'origine d'une tradition qui devait se prolonger jusqu'à la fin du Moyen Age et dont les figures les plus marquantes furent les franciscains Hugues de Digne et Pierre de Jean Olieu (ou Olivi), ainsi que le laïc Arnaud de Villeneuve, sans parler des auteurs anonymes des nombreux traités qui circulèrent après 1240 sous le nom de Joachim et que les historiens désignent comme "pseudo-joachimites". En fait, Joachim innova surtout en accordant au livre de l'Apocalypse une signification historique et en en faisant la clé d'une lecture théologique de l'histoire. Rompant avec l'interprétation du dernier livre du Nouveau Testament qui avait prévalu dans l'Eglise depuis

12. On trouvera la liste des oeuvres authentiques de Joachim et celle des principaux écrits pseudo-joachimites dans l'ouvrage classique de M. Reeves, *Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, 1969, p. 541 sq. Sur Joachim de Flore, cf. E. Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore, i tempi, la vita, il messaggio*, Rome, 1931; H. Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Floris*, Marburg, 1950; H. de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. I: *De Joachim à Schelling*, Paris-Namur, 1978.

S. Augustin, il vit en lui l'ultime message chrétien, à la fois tourné vers le passé et vers le nouvel âge à venir: celui qui verrait la pleine manifestation et le triomphe de l'Esprit. Dans le droit fil d' Hildegarde, Joachim refuse de donner au prophétisme le sens d'une prédiction. Il se sépare d'elle cependant en affirmant que le prophète n'est pas celui qui voit mais celui qui comprend, c'est-à-dire qui interprète les Ecritures, en se montrant attentif à la parole de l'Esprit. Lui aussi refusa le titre de prophète, se reconnaissant simplement la capacité de déchiffrer les signes des temps et de percevoir les interventions de Dieu en ce monde dans une perspective eschatologique. Mais ces protestations d'indignité ou de modestie ne doivent pas nous faire oublier qu'avec Joachim de Flore, l'histoire de l'Eglise et de l'humanité se trouva investie pour la première fois d'une signification positive, dans la mesure où il la présente dans ses oeuvres comme un temps de croissance et de montée vers un âge de l'Esprit, où ce qui est déjà donné mais reste encore caché se révélera en plénitude ¹³.

2- Accaparement de la fonction prophétique par les clercs et essor du prophétisme contestataire (v. 1230 - milieu XIV^e siècle)

Au cours du XIII^e siècle, la prophétie fit l'objet d'une réflexion très approfondie de la part de théologiens universitaires. Ces derniers se posèrent en effet, dans le cadre de leur enseignement et de leur réflexion personnelle, un certain nombre de questions au sujet de la nature du don prophétique: est-il de l'ordre de la grâce sanctifiante ou du charisme? S'agit-il d'un état momentané ou représente-t-il une sorte de prédisposition acquise? Quelle part l'intelligence prend-elle à l'acte prophétique et comment Dieu intervient-il dans le processus d'illumination de l'esprit humain? Les images qui accompagnent souvent

13. G.L. Potestà, "Progresso della conoscenza teologica e critica del profetismo in Gioacchino da Fiore", dans *Cristianesimo nella Storia*, 17, 1996, p. 305-334, et B. McGinn, "Joachim of Fiore's Tertius Status. Some Theological Appraisals", dans *L'Età dello Spirito*, cit., p. 217-238.

14. Voir à ce sujet l'importante étude de J. Torrell, *Théorie de la prophétie et de la*

la révélation prophétique sont-elles nécessaires à la réception du message par le prophète ou utiles seulement à sa diffusion, à la manière d'un procédé pédagogique efficace? ¹⁴

Tous ces débats théoriques, si intéressants soient-ils, ne doivent pas nous dissimuler que, dans la pratique, les théologiens scolastiques du XIII^e siècle furent presque tous d'accord pour déclarer que le temps du prophétisme, sous sa forme biblique, était passé et que la fonction prophétique était désormais exercée par les clercs dans l'exercice de leur ministère pastoral. Ainsi le franciscain Guibert de Tournai († v. 1284) n'hésita pas à affirmer que ces derniers avaient pour office de prophétiser, c'est-à-dire de voir plus loin et plus clairement que la masse des fidèles. Pour lui, le rôle de ces "prophètes" n'était pas de prévoir le futur, mais de progresser dans la voie vertueuse, de désirer les biens spirituels et non les temporels, d'annoncer l'évangile et de rappeler aux hommes leurs fins dernières, à savoir la mort et le jugement. Dans cette perspective réductrice, le ministère prophétique se ramène, en dernier ressort, à la prédication, surtout à celle des docteurs qui savent mieux que quiconque lire et interpréter correctement les Ecritures ¹⁵. S. Thomas d'Aquin va dans le même sens: sans exclure la possibilité d'un prophétisme non doctoral et, tout en soulignant la supériorité du prophète par rapport au prêtre, il considère cependant la prophétie comme un simple moyen d'édification, dont le critère d'authenticité est l'utilité pour le salut commun ¹⁶. En effet, face à la grande tradition prophétique de la culture musulmane et juive, avec Mahomet et Moïse, la prophétie chrétienne néotestamentaire ne saurait avoir de sens pour le développement d'une

15. N. Bériou, "Saint François, premier prophète de son ordre d'après les sermons du XIII^e siècle", dans *Les Textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII^e-XVI^e siècles)*, Actes de la table ronde de Chantilly (1978), Rome, 1990, p. 577-588.

16. Cf. A. Ghisalberti, "Il lessico della profezia in S. Tommaso d'Aquino", dans *Cristianesimo nella Storia*, 17, 1996, p. 349-368.

17. *Thomae Aquinatis Summa theologiae*, IIa IIae, 5, 171-178 en particulier p. 171 et 175. On notera aussi que l'Aquinat n'exclut pas les femmes de la fonction prophétique, en se référant à des exemples de l'Ancien Testament (en particulier la prophétesse Hulda,

Révélation qui a trouvé son achèvement en Jésus Christ; elle n'a plus désormais aucun rôle à jouer, si ce n'est celui d'aider les fidèles et la communauté chrétienne à mieux mettre en pratique le message évangélique. En tant que telle, elle demeure certes nécessaire à l'Eglise et à la communauté politique, mais sa place ne saurait être que modeste et, en tout cas, seule la hiérarchie ecclésiastique est compétente pour se prononcer sur son authenticité. On notera cependant avec intérêt que Thomas d'Aquin, dans sa Somme théologique, a ajouté à la liste traditionnelle des charismes empruntée à S. Paul celui du *raptus* (le rapt), perte de la sensibilité corporelle qui marque le terme de l'ascension mystique, qu'il définit comme "un degré spécial de la prophétie" ¹⁷. Cette précision devait être lourde de conséquences dans l'histoire de la spiritualité occidentale, dans la mesure où elle établit un pont et une continuité entre vie mystique et dons charismatiques.

À partir de la fin du XIII^e siècle, le processus de cléricisation et de marginalisation de la prophétie commença à être sérieusement remis en cause. Ainsi, le théologien laïc et médecin du pape Arnaud de Villeneuve (†1314) revendiqua pour lui le droit de rechercher dans la Bible et chez les prophètes les signes annonciateurs de la fin, dont il pressentait l'imminence et, dans divers traités dont certains furent écrits ou aussitôt traduits en langue catalane, il s'efforça de trouver dans l'Apocalypse, mais aussi dans le Livre de Daniel et certaines Epîtres de S. Paul, des indications temporelles précises permettant de déterminer le temps de la venue de l'Antéchrist ¹⁸. Arnaud se situe sans aucun doute dans le sillage de Joachim de Flore, dans la mesure où il revendique la fonction de *speculator* - l'exégète devient prophète en accédant à la compréhension des signes des temps et en devenant l'interprète et le révélateur - et où, pour lui, l'histoire allait vers son terme à travers une actualisation progressive du message évangélique. Mais ce processus allait de pair avec une exaspération des conflits entre les forces du Bien et celles du Mal,

18. Sur ce personnage, cf. J. M. Pou y Marti, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Vic, 1930, p. 34-110, et M. Battlori (éd.), *Arnau de Villanova, Obras Catalanes, I: Escrits religiosos*, Barcelone, 1947.

dont le stade ultime devait constituer le prélude à l'instauration sur terre d'un véritable règne du Christ. Pour identifier les prodromes de cette crise eschatologique majeure et se préparer à l'affronter, Arnaud, à la différence de Joachim, ne s'appuie pas seulement sur la Bible ou sur l'Apocalypse, mais également sur divers textes prophétiques, comme les écrits du Pseudo-Méthode et d'Eusèbe d'Alexandrie, les Livres sibyllins et surtout l'"Oracle angélique" attribué à l'ermite Cyrille. Annonçant des événements futurs, ces révélations étaient surtout dénonciatrices des désordres profonds de la société chrétienne, en particulier des "faux religieux" - identifiés par lui aux Frères prêcheurs - dont la perversité constituait le signe le plus évident de la proximité de la venue de l'Antéchrist. Pour lui, la compréhension en profondeur de la Parole est un don de Dieu, qui peut choisir pour être son interprète des personnes jugées indignes ou incapables par les savants ou les théologiens. Lui-même, bien que laïc marié et d'origine modeste, n'hésita pas à se présenter comme la "Trompette du Seigneur", le héraut choisi par lui pour abattre les trois formes d'orgueil qui menaçaient l'Eglise et la société de son temps: l'argent, la puissance et la science. Avec Arnaud de Villeneuve s'opère une conjonction, au sein de la fonction prophétique, entre la dénonciation de la corruption de l'Eglise, conséquence de sa rupture avec l'idéal originel du christianisme, et l'annonce des temps futurs.

Cette conception fut reprise, sur un registre un peu différent, par le franciscain aquitain Jean de Roquetaillade (+ v.1366) qui passa une bonne partie de sa vie en prison, d'abord dans les couvents de sa province d'origine, puis au palais des papes d'Avignon, pour avoir affirmé de façon excessive et importune l'imminence de la venue de l'Antéchrist ¹⁹. Lui non plus ne se considère pas comme un prophète, mais comme un simple instrument de la Providence, comparable tout au plus à l'ânesse de

19. Sur Jean de Roquetaillade, cf. infra, p. 12-13 (des 1^{res} épreuves).

20. Sur l'oracle de Cyrille, cf. la thèse (inédiée) de l'Ecole des Chartes de M. Boilloux, *Etude d'un commentaire prophétique du XIV^e siècle. Jean de Roquetaillade et l'oracle de Cyrille (v. 1345-1349)*, Paris, 1993.

Balaam dont parle l'Ancien Testament. Mais, à la différence de ses prédécesseurs, Roquetaillade - très proche sur ce point d'Hildegarde de Bingen - est un authentique visionnaire, qui affirme avoir été gratifié de plusieurs apparitions de la Vierge Marie pendant ses années d'incarcération ou avoir été transporté par Dieu en esprit dans des endroits très éloignés de ceux où il résidait, comme les rivages de la mer de Chine où il eut une vision de l'Antéchrist enfant. Mais, en même temps, le franciscain se situe dans la ligne de Joachim et d'Arnaud de Villeneuve, dans la mesure où il affirme avoir reçu l'intelligence spirituelle des Ecritures, qu'il s'agisse des prophètes de la Bible (Ezéchiël, Daniel, Jean en tant qu'auteur de l'Apocalypse, etc.) ou d'auteurs "modernes" inspirés, comme Hildegarde, Joachim de Flore et le dominicain Robert d'Uzès, ou encore de divers textes prophétiques comme l'Oracle de Cyrille ou le *Liber de Flore* ²⁰.

La principale originalité de Jean de Roquetaillade réside dans la place qu'il a réservée dans son oeuvre aux événements les plus contemporains et dans l'attention particulière qu'il a portée à l'histoire religieuse et profane de son temps: troubles politiques d'Italie du Sud et d'Espagne, épisodes de la Guerre de cent Ans qui commençait d'opposer la France à l'Angleterre, problèmes de l'Orient proche ou lointain; mais aussi conflits, au sein de l'ordre franciscain, entre les partisans de l'idéal de perfection évangélique de son fondateur et ceux qui l'avaient trahi. La nécessité où il s'est trouvé, en vertu de sa propre méthode, de faire concorder ses prévisions avec l'évolution du cours de l'histoire la plus récente a d'ailleurs obligé Roquetaillade à procéder à plusieurs reprises à des ajustements d'un ouvrage à l'autre. Ainsi, la mort prématurée, en 1355, du jeune prince Louis de Sicile, dont il avait fait l'incarnation de l'Antéchrist dans le *Liber secretorum eventuum* achevé en 1349, l'obligea à chercher une autre figure de mauvais souverain - en l'occurrence le roi de Castille Pierre Ier le Cruel - à laquelle identifier ce personnage qui occupe dans

21. Sur Olieu (ou Olivi), cf. D. Burr, "Olivi on Prophecy", dans *Cristianesimo nella storia*, 17, 1996, p. 369-392.

son oeuvre une place si importante.

En dernière analyse, l'intérêt que présente à nos yeux l'oeuvre de Roquetaillade tient moins à ses prédictions - même si celle d'un schisme pontifical, en particulier, lui valut une grande célébrité posthume dans toute la chrétienté après 1378 - ou à ses convictions spirituelles, très influencées par celles de Pierre de Jean Olieu, qu'à son souci d'établir jusque dans le détail une connexion étroite et précise entre l'eschatologie et les événements politiques ²¹. Avec lui se fait jour une conception historicisante du prophétisme, visant à déterminer les modalités et le moment de la crise eschatologique dont il avait pressenti l'imminence et dont le paroxysme devait être atteint, selon lui, dans les années 1365-69. Ainsi, dans son *Liber Ostensor*, composé à Avignon en 1356, le franciscain prétend "apporter des preuves sûres qui, par le moyen de calculs et de déterminations infaillibles, annoncent les événements futurs avec une certitude plus grande qu'à travers les miracles et les prodiges". La prophétie, qui doit prouver son authenticité par une vérification de type expérimental, se rapproche ainsi de la futurologie. Mélange étonnant des genres qui nous renvoie, en fin de compte, à la délicate question des rapports entre religion, imaginaire et science à l'aube de la Renaissance.

3- De Ste Brigitte à Savonarole :

Le prophétisme entre socialisation du mysticisme et messianisme politique

A partir du milieu du XIV^e siècle, le courant prophétique connu en Occident un développement considérable, qu'il convient évidemment de relier aux malheurs du temps (épidémies de peste et crise économique, guerres sans fin, schisme dans l'Eglise, etc.) mais qui relève également

22. Sur ce phénomène nouveau, cf. le recueil d'études "Parole inspirée et pouvoir charismatique", dans *MEFRM*, 98, 1986, p. 7-327; A. Vauchez, *Les Laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, 1987, p. 189-286, et A. Valerio (éd.), *Donne, potere e profezia*, Naples, 1995.

23. Les études sur Ste Brigitte se sont multipliées ces dernières années. Cf. les actes du colloque *Santa Brigida profeta dei nuovi tempi (Rome, 3-7 octobre 1991)*, Cité du Vatican, 1993, et la revue historique *Birgittiana* publiée à Naples depuis 1996.

d'autres facteurs. Un des traits les plus originaux de cette époque est le rôle important qu'y ont joué les femmes²². En effet, à la faveur de la crise générale des institutions, celles-ci firent alors irruption sur le devant de la scène et finirent par monopoliser une fonction qui, à l'exception d'Hildegarde, avait été jusque là exercée exclusivement par des hommes. Parmi les nombreuses visionnaires et prophétesses qui affirmèrent alors avoir été chargées par Dieu de délivrer aux hommes des révélations sur le présent et l'avenir, il convient de faire une place particulière à Ste Brigitte de Suède (1303-1373) que l'on peut considérer comme une figure emblématique de ce courant²³. Sans entrer dans les détails de sa biographie, on rappellera que cette grande dame de la haute aristocratie suédoise, mariée et mère de huit enfants, réputée pour sa piété, commença à avoir des visions et à entendre Dieu lui parler peu avant la mort de son mari, en 1344. La nécessité de se convertir à une vie totalement spirituelle lui fut signifiée par des mouvements convulsifs de son coeur, qu'elle interpréta comme le signe que Dieu en avait pris possession et qu'elle devait désormais vouer sa vie à l'Époux céleste. Avec cet échange des coeurs, le prophétisme brigittin se situe délibérément du côté de la vie mystique, dont il devient en quelque sorte l'expression publique.

Les premières visions de Brigitte concernèrent d'abord le monastère qu'elle désirait fonder à Vadstena et l'ordre religieux nouveau - celui du Saint-Sauveur - qu'elle rêvait d'y instituer et dont les constitutions furent finalement approuvées en 1370 par le pape Urbain V. Mais elle ne tarda pas à s'immiscer dans les troubles politiques que connaissait alors la Suède, soutenant la haute noblesse contre le roi Magnus, soupçonné de vouloir s'adonner à l'exercice solitaire du pouvoir. En 1349, au cours d'une grande vision qui devait orienter définitivement toute son existence, le Christ élargit sa mission en lui ordonnant de se rendre à Rome et en lui promettant qu'elle verrait le pape et l'empereur revenir dans la Ville éternelle, ce qui se produisit effectivement en 1368, quand Urbain V et

24. Cf. H.T. Gilkaer, *The Political Ideas of Brigitta and her Spanish Confessor Alfonso Pecha*, Odense, 1993.

Charles IV entrèrent ensemble dans la basilique de Saint-Pierre. Mais, avant de voir l'accomplissement de cette promesse, elle avait milité avec passion pendant près de vingt ans pour le retour de la papauté sur les bords du Tibre, animée par la conviction que le successeur de Pierre devait venir résider dans la Ville dont il était l'évêque pour y prendre la tête du mouvement général de réforme de l'Église qu'elle appelait de tous ses voeux. Pendant ce séjour italien, elle fit la connaissance d'un évêque espagnol qui avait abandonné son siège pour se faire ermite, Alphonse Pecha. Ce dernier devint son directeur de conscience et assura après sa mort, survenue en 1373, la mise en forme et la diffusion des Révélations. C'est à lui en effet qu'on doit la constitution du corpus prophétique brigittin, qui se présente, à partir de 1392, sous la forme de sept livres, auquel il convient d'en ajouter un huitième, le *Liber coelestis imperatoris ad reges*, regroupant les révélations et avertissements adressés par Brigitte aux souverains temporels²⁴. Partisan du pape romain Urbain VI lors du Grand Schisme de 1378, Alphonse Pecha (ou de Vadaterra) utilisa l'oeuvre de Brigitte, très attachée, nous l'avons vu, au retour à la papauté à Rome, pour démontrer la légitimité de l'obédience romaine et nier celle des papes d'Avignon. Après la mort d'Alphonse, un livre supplémentaire, regroupant des Révélations que ce dernier avait laissées de côté, fut constitué et diffusé à partir de la Suède sous le titre de *Revelationes extravagantes*.

Les écrits de Ste Brigitte connurent, au XV^e siècle, une large diffusion dans les pays relevant de l'obédience romaine²⁵: en Italie certes et dans les pays scandinaves, mais également en Angleterre et en Allemagne où un

25. Sur la diffusion - ou le rejet - des oeuvres de Ste Brigitte dans les divers pays de la chrétienté aux XIV^e et XV^e siècles, cf. A. Vauchez *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*. Paris, 1999, p. 162-174

26. U. Montag, *Das Werk der heiligen Brigitta von Schweden in oberdeutscher Überlieferung*, München, 1968; *Revelationes sanctae Brigidae*, éd. G. Durante, Rome, 1628. La traduction française - très médiocre - de J. Ferraige (4 vol., Paris, 1624) a été rééditée à Avignon en 1850.

27. Sur ces thèmes, cf. I. Fogelqvist, *Apostasy and Reform in the Revelationes of St. Brigitta*, Stockholm, 1993.

théologien de Leipzig, Johannes Tortsch composa vers 1430, à partir des prophéties de la "Sibylle du Nord", une compilation abrégée qui circula sous le titre de *Onus mundi, id est prophecia de malo futuro ipsi mundo superventuro* et connut un grand succès dans les pays germaniques. L'ensemble du corpus brigittin fit l'objet d'une édition incunable à Lübeck en 1492, suivie d'une seconde édition à Nuremberg en 1500, à la demande de l'empereur Maximilien. Luther la traita de folle dans ses écrits, mais la Contre-Réforme remit au goût du jour ses Révélations qui furent rééditées à Rome en 1628 par Gonsalvo Durante ²⁶.

Avec Ste Brigitte et, de façon plus générale, le courant visionnaire féminin de la fin du XIV^e et du XV^e siècle, on tourne le dos au prophétisme "spéculatif" et exégétique qui avait prédominé en Occident de Joachim de Flore à Jean de Roquetaillade, pour revenir à un message beaucoup plus moralisant, axé sur la colère de Dieu: à cause des péchés de l'humanité, le Christ s'est détourné de son peuple et rien n'empêche plus le Créateur de lui infliger de sévères châtements; les Suédois furent d'abord visés, dans la mesure où il se montraient incrédules, superstitieux et immoraux, mais bientôt la malédiction s'étendit à l'ensemble du peuple chrétien qui avait un urgent besoin de réforme, tant dans sa tête que dans ses membres ²⁷. Le fossé entre un monde corrompu et un Dieu courroucé était devenu si profond, à ses yeux, que seuls des intermédiaires privilégiés pouvaient encore espérer le combler, de façon à assurer le salut de l'humanité. Marie, qui intercède traditionnellement pour les pécheurs, avait choisi Brigitte pour la représenter sur terre. Pour la première fois dans l'histoire religieuse de l'Occident se manifeste, dans l'oeuvre de la visionnaire suédoise, un lien étroit entre prophétie et mariophanie. On voit également s'affirmer dans son oeuvre l'idée selon laquelle le monde, ayant été perdu par Eve, devait être régénéré par une créature du même sexe, qui n'était autre que Brigitte. Dieu avait choisi cette femme laïque inculte à cause de la trahison des clercs, auxquels Dieu avait confié la responsabilité des âmes mais qui étaient devenus infidèles à leur mission.

28. A. Vauchez, *Les Laïcs au Moyen Age*, cit., p. 268-272.

C'est donc à la prophétesse qu'incombe la charge redoutable de convaincre les hommes que la colère de Dieu peut encore être apaisée avant le châtement suprême qui ne tardera pas à s'abattre sur eux. On en revient en quelque sorte, deux siècles plus tard, à l'eschatologie judiciaire qui caractérisait déjà l'oeuvre d'Hildegarde de Bingen, et à l'affirmation de la fonction de suppléance exercée par le prophète. Ce dernier peut attaquer très durement le clergé et Brigitte ne s'est pas privée de le faire, même vis-à-vis des papes de son temps. Mais son message est fondamentalement conservateur, la critique des membres indignes ou pusillanimes de la hiérarchie visant non à contester le rôle de l'institution ecclésiastique mais, au contraire, à améliorer son fonctionnement. Aussi n'est-il pas étonnant que Ste Birgitta ait été canonisée par le pape romain Boniface IX en 1391 et que, malgré les très vives controverses que souleva l'appréciation de sa sainteté et du degré d'inspiration de ses Révélations aux conciles de Constance et de Bâle de la part d'un certain nombre de théologiens (en particulier du français Jean Gerson), cette décision ait été - fait unique dans les annales de la sainteté - confirmée à deux reprises par la papauté au XV^e siècle ²⁸.

Un des aspects les plus intéressants de la prophétie à la fin du Moyen Age est constitué par la diffusion, beaucoup plus large qu'auparavant, que connut ce genre littéraire. A partir de la seconde moitié du XIV^e siècle en effet, les prophéties - en latin ou, de plus en plus, en langues vulgaires - finirent par toucher non seulement les clercs - qui en étaient très friands, comme en témoignent les inventaires de bibliothèques qui ont été conservés - mais aussi de larges secteurs de la noblesse et de la bourgeoisie, voire même certains milieux modestes comme les artisans ou une élite paysanne. Les enquêtes en cours pour les derniers siècles du Moyen Age révèlent en effet l'existence de nombreux manuscrits

29. Sur cette littérature, cf. H. Millet et D. Rigaux, "Ascende Calve. Quand l'historien joue au prophète", dans *Studi medievali*, 3e série, 33, 1992, p. 695-720, et R. E. Lerner, O. Schwartz, *Propaganda miniata: le origini delle profezie papali Ascende Calve*, Milan 1994.

30. P. Alphanéry, art.cit. *supra*, n.2.

contenant des collections ou des textes prophétiques, parfois assez obscurs pour être appliqués à des situations diverses. On y trouve aussi des recueils illustrés, comme les *Vaticinia de summis pontificibus*, suites de représentations symboliques des papes récents et futurs commentées par des formules souvent sibyllines ²⁹. Dans ce contexte nouveau, on assista à la mise en circulation de quantités de prophéties anonymes ou attribuées de façon volontairement erronée à de grands noms comme Joachim de Flore, Merlin ou Brigitte, mis au service des causes les plus variées: apologie de la pauvreté au sein de l'ordre franciscain, critique de la papauté d'Avignon, mais aussi exaltation du rôle providentiel des grandes maisons royales de l'époque: Angevins de Naples, rois d'Aragon ou de Castille, de France ou d'Angleterre, ou empereurs. Ces textes, volontairement ambigus, forgés *post eventum* par de véritables officines au service de telle ou telle dynastie soucieuse de propagande ou d'un cardinal ambitieux, peuvent être qualifiés d' "apocalypses de faction", selon l'heureuse expression de P. Alphanéry ³⁰.

On est bien loin, à ce niveau, de la haute spiritualité qui animait les oeuvres d'un Joachim de Flore ou d'un Pierre de Jean Olieu. Mais la vulgarisation même de cette littérature indique qu'elle était devenue un véritable instrument de pouvoir, susceptible d'influencer l'opinion et de la mobiliser en faveur de certaines causes. On ferait d'ailleurs fausse route en interprétant ce phénomène comme la survivance d'une mentalité archaïque. A travers les prophéties - authentiques ou apocryphes - et autres "prognostications" s'exprime, bien sûr, le désir des contemporains de se rassurer face aux malheurs des temps et à des changements dont la signification leur échappait. Mais leur succès, à la fin du Moyen Age, répond aussi à une volonté, très moderne, de prévoir l'avenir pour mieux le maîtriser et, si possible, s'y préparer. Il est significatif à cet égard que

31. G. Zarri, *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Turin, 1991.

32. C. Leonardi, "Jérôme Savonarola et le prophète dans l'Eglise", dans A. Vauchez (éd.), *Les Textes prophétiques et la prophétie...*, cit., p. 299-306, et id., "Girolamo Savonarola: santità e profezia", dans *Agiografia nell'Occidente cristiano: i secoli XIII-XV*, Rome, 1980, p. 57-77.

presque tous les grands de ce monde aient alors cherché à apprivoiser les prophètes et les visionnaires, voire à les attacher à leur service, comme l'a montré Gabriella Zarri dans son beau livre sur *Le Sante vive*, ces femmes inspirées, laïques ou religieuses, que les princes italiens de la Renaissance, à commencer par certains papes, consultaient avant de prendre des décisions importantes sur le plan diplomatique et militaire ³¹. Mais les femmes n'étaient pas seules en cause, comme le montre l'exemple de S. François de Paule que Louis XI fit sortir de sa grotte calabraise pour en faire à la fois son guérisseur et son conseiller dans le domaine politique et religieux.

Malgré toutes les différences qui existaient entre eux, ces textes prophétiques finirent par constituer, au XV^e siècle, les véhicules privilégiés d'une idéologie à la fois réformiste et contestataire où s'exprimait la déception des fidèles face à l'incapacité de l'Eglise à se réformer ou leur exaspération face au comportement des clercs. Aussi n'est-il nullement étonnant que le courant prophétique ait fini, dans certain cas, par entrer en conflit ouvert avec l'institution ecclésiale.

Le cas le plus remarquable, à cet égard, est celui de Savonarole, qui fut le premier à retourner le charisme prophétique contre une hiérarchie ecclésiastique incapable de fournir une réponse à l'échec de la chrétienté, à cause de sa corruption sur le plan éthique ³². Dans son *De veritate prophetica*, rédigé après sa condamnation par le pape Alexandre VI, le 13 mai 1497, le prédicateur florentin explique en effet que, face à une telle situation, l'aspiration à une régénération de l'Eglise n'avait plus d'autre issue qu'un appel à la colère de Dieu, afin que ses fléaux s'abattent sur ceux qui détenaient le pouvoir dans l'Eglise et qui en profitaient pour la détruire, au lieu de la maintenir en état et de l'édifier. Du reste, ajoute Savonarole, si le Christ allait aujourd'hui à Rome, il y serait certainement recrucifié... Pour lui, la prédication contre la hiérarchie trouve sa justification dans le fait qu'elle lui est imposée par l'Esprit-Saint qui l'avait gratifié de ce charisme: aussi n'avait-t-il pas d'autre choix que

33. D. Weinstein, *Savonarola et Florence*, Paris, 1973, en particulier p. 32.

d'obéir à l'Esprit, et non au pape. De Savonarole à Luther, le drame du prophète, à l'époque de la Renaissance, réside dans le fait qu'il s' était produit, au cours des derniers siècles du Moyen Age, une telle concentration de pouvoirs autour de la papauté que s'était ainsi créée une structure formelle qui ne fonctionnait plus que pour elle-même, si bien qu'on ne pouvait plus annoncer valablement la Parole de Dieu sans mettre en cause son existence même. Dans ce contexte, l'exercice du charisme prophétique répondait aux yeux du dominicain à une sorte de nécessité de salut public (*munus publicum*), le rôle du prophète étant de procéder à une constante vérification de l'authenticité de la pratique chrétienne à partir de la Parole révélée et à une dénonciation de tous les comportements contraires à la loi évangélique, à commencer par ceux de la hiérarchie. Chez Savonarole, la rudesse de cette revendication était tempérée par l'affirmation du primat spirituel de la charité, qui le conduisit à refuser de recourir aux moyens politiques pour réaliser son programme et fit de lui un "prophète désarmé" ³³. Luther n'aura pas les mêmes scrupules et n'hésitera pas à s'appuyer sur les princes temporels pour inscrire dans les faits son message réformateur. Mais, avec lui, le prophétisme était arrivé à un tournant de son histoire, avant d'être rejeté sur les marges aussi bien par l'Eglise romaine, qui condamna la diffusion des révélations privées au concile de Latran V (1512/17), que, plus tard, dans les Eglises établies issues de la Réforme.

La carrière du prophétisme n'était pas pour autant terminée: banni de l'Eglise après la reprise en main de la situation par la papauté qui marqua la seconde moitié du XV^e siècle, il se reporta sur l'Etat monarchique. Lors de la période précédente, les prophéties avaient souvent servi à légitimer les prétentions politiques de telle ou telle dynastie. Désormais, leurs auteurs en appellent aux souverains pour qu'ils prennent la tête de la chrétienté et assurent son salut, compromis par les turpitudes des clercs. En France, de nombreux textes présentèrent le roi Charles VIII, contemporain de Savonarole, comme le porteur d'un renouveau de type messianique et les Guerres d'Italie comme la première étape d'un Passage qui allait enfin permettre de repousser les Turcs et de

délivrer la Terre Sainte. En Espagne, à la même époque, l'unification du pays, l'expulsion des Juifs et la victoire de Grenade qui marquait la fin de l'emprise islamique dans la péninsule furent considérés comme des événements ayant une consonnance eschatologique: un souverain providentiel (les rois catholiques, puis Charles Quint) allait reconquérir Jérusalem et, avec la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb - lui-même grand amateur de prophéties - un monde nouveau lui était promis. Ce climat d'exaltation, entretenu par la diffusion de l'imprimerie, allait durer jusque dans les années 1530 et retomber ensuite, lorsque le pouvoir royal et l'Etat moderne, en France comme en Espagne, se sentiront assez fort pour pouvoir se passer de ces alliés compromettants et parfois incontrôlables qu'étaient les prophètes et les réduiront au silence.

En dernière analyse, il apparaît nettement que le prophétisme, au cours des derniers siècles du Moyen Age, s'est développé selon deux axes différents: l'un, purement ecclésial, ne s'intéresse qu'à la réforme de l'Eglise et à l'amélioration individuelle des chrétiens dans la perspective du Jugement Dernier qui approche. Ce courant "judiciaire" et moraliste est surtout représenté par des femmes, d'Hildegarde de Bingen à Brigitte de Suède; il ne critique la hiérarchie et les clercs que dans la mesure où ces derniers ne remplissaient pas les devoirs propres à leur *officium*; le second, issu de Joachim de Flore et plus contestataire, ne s'est pas contenté de dénoncer les vices ou les insuffisances des personnes. Il relativise les institutions de la chrétienté en faisant une large place à l'histoire, conçue et présentée comme le temps d'une croissance. D'où une attention marquée, chez certains tenants de cette conception, au jeu des forces politiques et sociales et à leur importance dans le devenir de l'Eglise et du monde, qui peut même aller, chez un Jean de Roquetaillade, jusqu'à intégrer dans le message délivré une certaine dose de messianisme et de millénarisme. Dans cette perspective, le rôle du prophète consiste moins à essayer de convaincre les individus ou les groupes de s'amender qu'à discerner dans les événements les signes annonciateurs de la grande crise eschatologique à la faveur de laquelle l'Eglise et l'humanité

effectueront un saut qualitatif qui leur permettra de s'arracher aux pesanteurs du présent. Ainsi, à côté d' un prophétisme passiste, tendu vers le retour à la perfection des origines et l'âge d'or, s'affirme, aux derniers siècles du Moyen Age, un courant que l'on peut qualifier de "progressiste", au sens étymologique du terme, dans la mesure où, loin de voir dans le temps de l'histoire un simple écoulement ou un facteur de dégradation, il lui a reconnu une valeur positive en tant qu' instrument de changement et de renouvellement.

COLLEGIUM BUDAPEST PUBLICATIONS
(July 1999)

PUBLIC LECTURE SERIES

- No. 1 Wolf Lepenies *Die Übersetzbarkeit der Kulturen. Ein europäisches Problem, eine Chance für Europa*
- No. 2 Saul Bellow *Intellectuals in the Period of the Cold War*
- No. 3 Georges Duby *A történelem írása. (L'écriture de l'histoire)*
- No. 4 Robert M. Solow *Understanding Increased Inequality in the U.S.*
- No. 5 Edmond Malinvaud *The Western European Recession: Implications for Policy and for Research*
- No. 6 Reinhart Koselleck *Goethes unzeitgemässe Geschichte*
- No. 7 Clifford Geertz *Primordial Loyalties and Standing Entities: Anthropological Reflections on the Politics of Identity*
- No. 8 David Stark *Recombinant Property in East European Capitalism*
- No. 9 Claus Offe *Designing Institutions for East European Transitions*

- No. 10 Françoise Héritier-Augé *Un problème toujours actuel: l'inceste et universelle prohibition*
- No. 11 Jesse H. Ausubel *The Liberation of the Environment: Technological Development and Global Change*
- No. 12 Helga Nowotny *The Dynamics of Innovation. On the Multiplicity of the New*
- No. 13 Stephen Holmes *Cultural Legacies or State Collapse? the Postcommunist Dilemma*
- No. 14 Martin Kohli *The Problem of Generations: Family, Economy, Politics*
- No. 15 Thomas R. Mark *Shakespeare as Literature*
- No. 16 Karl E. Webb *Rainer Maria Rilke und die bildende Kunst*
- No. 17 Thomas Luckmann *The Moral Order of Modern Societies, Moral Communication, and Indirect Moralising*
- No. 18 Peter Por zur *'Bruchstellen seines immensen Stoffes': Poetik von Rilkes Neue Gedichte*
- No. 19 Giuseppe Vedovato *La Hongrie vers l'Europe: de la vocation à l'intégration*
- DISCUSSION PAPER SERIES*
- No. 1 János Kornai *Transformational Recession. A General Phenomenon Examined through the Example of Hungary's Development*
- No. 2 Victor Karády *Beyond Assimilation: Dilemmas of Jewish Identity in Contemporary Hungary*
- No. 3 Susan Rubin *The Politics of Postmodernism After the Wall, or, What Do We Do When the Ethnic*
- Suleiman

- Cleansing Starts?*
- No. 4 Jens Brockmeier *Translating Temporality? Narrative and Cultural Meanings of Time Schemes*
- No. 5 Thomas Y. Levin *Cinema as Symbolic Form. Panofsky's Film Theory*
- No. 6 János Kornai *Legfontosabb a tartós növekedés*
- No. 7 János Kornai *Lasting Growth as the Top Priority: Macroeconomic Tensions and Economic Policy in Hungary*
- Government*
- No. 8 T.K. Oommen *Reconciling Equality and pluralism. An Agenda for the Developed Societies*
- No. 9 John M. Litwack *Strategic Complementarities and Economic Transition*
- No. 10 Rogers Brubaker *National Minorities, Nationalizing States, and External Homelands in the New Europe*
- No. 11 Leonhard Schmeiser *Zur Kontroverse zwischen Leibniz und Clarke über die Philosophie Newtons*
- No. 12 Anton Pelinka *Leadership, Democratic Theory, and the 'Lesser Evil'*
- No. 13 Andrei Pippidi *About Graves as Landmarks of National Identity*
- No. 14 Alessandro Cavalli *Patterns of Collective Memory*
- No. 15 Jürgen Trabant *Thunder, Girls and Sheep, and Other Origins of Language*
- No. 16 Iván Szelényi *The Rise of Managerialism: 'The New Class' After the Fall of Communism*
- No. 17 Thomas A. Sebeok *Semiotics and the Biological Sciences: Initial Conditions*
- No. 18 János Kornai *The Dilemmas of Hungarian Economic Policy*
- No. 19 János Kornai *Négy jellegzetesség. A magyar fejlődés politikai gazdasági megközelítésben*

- No. 20 Claude Karnoouh *Le réalisme socialiste ou la victoire de la bourgeoisie*
- No. 21 Claude Karnoouh *Postcommunisme/Communisme. Le conflit des interprétations*
- No. 22 Ale Debeljak *On the Ruins of the Historical Avant-Garde: The Institution of Art and Its Contemporary Exigencies*
- No. 23 János Kornai *Paying the Bill for Goulash-Communism: Hungarian Development and Macro Stabilization in a Political-Economy Perspective*
- No. 24 Erzsébet Szalai *Two Studies on Transition: Intellectuals and Value Changes: Notes from the Belly of a Whale. A World Falling Apart*
- No. 25 Martin Krygier *Virtuous Circles: Antipodean Reflections on Power, Institutions, and Civil Society*
- No. 26 Alexei Shevtchenko *The Philosophical Experience of M.K. Mamardashvili as the Reconstruction of Metaphysics in the Post-classical Age*
- No. 27 Alexei Shevtchenko *The Concept of 'Transformed Form' and the Problem of the Unconscious*
- No. 28 György Csepeli, Ferenc Erős, Mária Neményi, and Antal Örkény *Political Change -- Psychological Change: Conversion Strategies in Hungary during the Transition from State Socialism to Democracy*
- No. 29 John Bátki *Woman as Goddess in Krúdy's Sunflower.*
- No. 30 Julia Szalai *Two Studies on Changing Gender Relations in Post-1989 Hungary*
- No. 31 Claude Schkolnyk *L'utilisation du mythe en politique. Le centenaire de Petöfi*

- No. 32 János Kornai *The Citizen and the State: Reform of the Welfare State*
- No. 33 János Kornai *Adjustment without Recession. A Case Study of Hungarian Stabilisation*
- No. 34 Victor Neumann *Multicultural Identities in a Europe of Regions. The Case of Banat County*
- No. 35 Katalin Fábíán *Within Yet Without. Problems of Women's Powerlessness in Democratic Hungary*
- No. 36 Éva Hoós *At the Crossroads of Ancient and Modern. Reform Projects in Hungary at the End of the Eighteenth Century*
- No. 37 László Csontos, János Kornai and István György Tóth *Tax Awareness and the Reform of the State*
- No. 38 György Márkus *Antinomies of Culture*
- No. 39 Ion Ianoși *Leben als Überleben. Ein ost-europäisches kulturelles Bekenntnis*
- No. 40 Zsolt Enyedi, Ferenc Erős, and Zoltán Fábíán *Authoritarianism and the Ideological Spectrum in Hungary*
- No. 41 Grażyna Skapska *The Paradigm Lost? The Constitutional Process in Poland and the Hope of a 'Grassroots Constitutionalism'*
- No. 42 Marina Glamocak *Les processus de la transition*
- No. 43 Pavel Campeanu *Transition and Conflict*
- No. 44 Claude Karnoouh *Un logos sans ethos. Considérations sur les notions d'interculturalisme et de multiculturalisme appliquée à la Transylvanie*
- No. 45 Benoît de Tréglodé *L'homme nouveau en république*

- No. 46 Robert Wokler *The Enlightenment. The Nation-State and the Primal Patricide of Modernity*
- No. 47 Diane Masson *Le Mémoire de l'Académie serbe des sciences et des arts de 1986. Tentative de reconstitution d'un prodrome au conflit dans l'ex-Yougoslavie*
- No. 48 János Kornai *The Borderline between the Spheres of Authority of the Citizen and the State. Recommendations for the Hungarian Health Reform*
- No. 49 Jerzy Hausner *Security through Diversity. Conditions for Successful Reform of the Pension System in Poland*
- No. 50 Assar Lindbeck *Lessons from Sweden for Post-Socialist Countries*
- No. 51 Stephan Haggard, Robert Kaufman, Matthew Shugart *Politics, Institutions and Macroeconomic Adjustment. Hungarian Fiscal Policy-Making in Comparative Perspective*
- No. 52 Joan M. Nelson *The Politics of Pension and Health Care Delivery Reforms in Hungary and Poland*
- No. 53 Vito Tanzi *Essential Fiscal Institutions in Selected Economies in Transition*
- No. 54 Vladimir Gimpelson *The Politics of Labour Market Adjustment*
- No. 55 Béla Greskovits *Brothers-in-Arms or Rivals in Politics? Top Politicians and Top Policy Makers in the Hungarian Transformation*
- No. 56 Roland Habich Zsolt Spéder *Winners and Losers: Transformational Outcomes in a Comparative Context*
- No. 57. George Barany *LandesBaumeister Csicsinyi and*

*Hungarian Political Culture: Observations
about a Shifting Concept and a Shifting
Man*

No. 58. János Kornai

The System Paradigm

No. 59. János Kornai

*Hardening the Budget Constraint:
The Experience of Post-Socialist Countries*

WORKSHOP SERIES

No. 1 Hans-Henning *Előadások a műfordításról [Lectures on
Literary*

Paetzke (ed.) *Translation]*

No. 2 Jürgen Trabant (ed.) *Origins of Language*

No. 3 Ludwig Salgo (ed.) *The Family Justice System: Past and
Future, Experiences and Prospects*

No. 4 *Les tensions du post-communisme/Strains of Postcommunism*

No. 5 *Conference on Centres of Excellence*

No. 6 *Buchpräsentation - Historische deutschsprachige
Buchbestände in*

Ungarn - 26. Oktober 1998

No. 7 Hans-Georg *Institution Building in the New
Democracies*

Heinrich (ed.) *Studies in Post-Post-Communism*