



Chronos- Revue d'Histoire de l'Université de Balamand, is a bi-annual Journal published in three languages (Arabic, English and French). It deals particularly with the History of the ethnic and religious groups of the Arab world.

Journal Name: Chronos

ISSN: 1608-7526

Title: The Medieval Prophecy in the French Kingdom: Divine Light and Human Darkness

Author(s): Anne Mériaux

To cite this document:

Mériaux, A. (2018). The Medieval Prophecy in the French Kingdom: Divine Light and Human Darkness. *Chronos*, 32, 157-175.
<https://doi.org/10.31377/chr.v32i0.118>

Permanent link to this document: DOI: <https://doi.org/10.31377/chr.v32i0.118>

Chronos uses the Creative Commons license CC BY-NC-SA that lets you remix, transform, and build upon the material for non-commercial purposes. However, any derivative work must be licensed under the same license as the original.



LA PROPHÉTIE MÉDIÉVALE DANS LE ROYAUME DE FRANCE : LUMIÈRE DIVINE ET TÉNÈBRES HUMAINES

ANNE MÉRIAUX¹

Les multiples catastrophes de la fin du Moyen Âge — perte des États latins d'Orient (chute de Tripoli en 1288 puis de Saint-Jean d'Acre en 1291), guerre de Cent Ans (1337-1453), Grand Schisme d'Occident (1378-1417), etc. —, entraînent un important courant eschatologique, nourri d'écrits prophétiques divers circulant dans tout l'espace de la Chrétienté. Le Bas Moyen Âge est en effet « un temps d'attente », pour reprendre l'expression d'Heinz Zahrnt, professeur de théologie à Hambourg (Zahrnt 1970 : 13), un temps simultanément marqué par la mélancolie et le sentiment d'un recommencement imminent, un temps donc où les hommes ont soif de la parole de Dieu.

Dans le Royaume de France, un phénomène particulier fait écho à ces prophéties : de la fin du XIII^e siècle à la mi-XV^e, des solitaires, ermites et humbles femmes, vont trouver les autorités établies pour leur transmettre un message qu'ils disent avoir reçu de Dieu². Ce sont pour la plupart des « individus de l'entre-deux » : par leur mode de vie, ils ne sont plus vraiment des laïcs, tout en demeurant hors des cadres religieux établis ; de plus, ils sont souvent issus des régions frontalières du royaume, donc d'une France marginale. La réception du message divin distingue cette prophétie inspirée de la prophétie astrologique, que nous appellerons pronostique, de même que de la prophétie oraculaire, qui s'apparente à la prescience, certaines personnes

¹ Université Paris-Ouest Nanterre.

² La véracité de cet envoi n'est évidemment pas l'objet de ce travail ; ce qui m'importe ici, c'est d'analyser à l'aune de la lumière ce phénomène prophétique auquel croyaient de très nombreuses personnes au Bas Moyen Âge.

ayant la capacité de répondre à une question posée, qu'elle concerne le passé, le présent ou l'avenir³.

Mais les sources⁴ qui mentionnent ces envoyés évitent de les qualifier de prophètes, le substantif n'étant utilisé qu'en négatif pour qualifier les imposteurs, ou, mais avec une majuscule, pour les prophètes bibliques reconnus, jusqu'à Jean-Baptiste.

L'Église officielle se méfie en effet de la mystique sous toutes ses formes, en raison notamment de l'impossibilité rationnelle et doctrinale à définir sa provenance. « Comment pouvons-nous savoir *et éprouver si les esprits sont de Dieu* (Première Épître de Jean 4, 1) ? » écrit en 1402 le théologien Jean Gerson dans son traité sur le discernement des vraies visions des fausses (Gerson, *De Distinctione verarum visionum a falsis* : 44C). La prophétie n'est-elle pas superflue pour la religion chrétienne qui a reconnu son Messie et fait de Jean-Baptiste le sceau de la Révélation ?

Ne pouvant cependant nier l'esprit de prophétie, attesté par de nombreux versets néotestamentaires⁵, l'Église d'Occident va chercher à le juguler et surtout à s'accaparer la capacité du discernement. Or, toute prophétie véritable vient d'une révélation ou illumination, ou bien encore, selon saint Thomas d'Aquin, est « obtenue sous la lumière de l'Esprit Saint » (Thomas d'Aquin, *Somme théologique* : 11). La lumière constitue en effet le seul garant de l'authenticité de la prophétie, qu'elle soit reçue par une vision imaginative, une vision extérieure ou encore une vision purement intellectuelle. Mais cette lumière, qui ouvre l'Ancien Testament, « Que la lumière soit » (Genèse 1, 3), s'incarne dans le Christ au commencement de l'Évangile selon saint Jean (Jean 1, 1-9) : « Le Verbe était la vraie lumière qui, en venant dans le monde,

³ Exemple concret : *Le Mystère du siège d'Orléans*, composé avant 1435 semble-t-il, développe longuement la triple annonce de la mort prochaine de William Glasdale, capitaine anglais qui a outragé Jeanne d'Arc lors du siège : la première prophétie est astrologique, celle de Jean des Bouillons qui avertit le soldat à demi-mot ; la deuxième est un songe prémonitoire ; enfin la troisième est une prophétie comminatoire, c'est la malédiction que lui explique Jeanne d'Arc car il a blasphémé l'envoyée de Dieu. Et effectivement, il se noie lors de l'assaut des Tourelles, le 7 mai 1429, éprouvant le sort des blasphémateurs selon une ordonnance tombée en désuétude.

⁴ J'ai consulté essentiellement six types de sources : 1) Livres de visions pour trois prophètes, 2) Vies de bienheureux et de saints et procès de canonisation, 3) Chroniques, annales, mémoires et journaux, 4) Lettres, 5) Traités eschatologiques et théologiques, 6) Sources littéraires.

⁵ Le passage le plus cité au Moyen Âge est la Première Épître de Paul aux Corinthiens sur les sept dons de l'Esprit (4, 4-11), qui distingue « la prophétie » du « discernement des esprits ». Ces sept dons du Saint-Esprit sont des qualités créées par Dieu en l'homme pour le rendre docile à l'action de l'esprit : sagesse, intelligence, science, crainte de Dieu, conseil, force et piété (Isaïe, 11, 1-3).

illumine tout homme ». La Révélation est donc lumière et parole.

Quel rôle la lumière divine joue-t-elle dans le prophétisme occidental de la fin du Moyen Âge ? Peut-elle accréditer le message prophétique délivré par un simple mortel ?

Après une brève présentation des individus qui ont délivré un message prophétique, j'analyserai le rôle de la lumière en suivant trois axes : tout d'abord, je m'attacherai aux modalités de réception de la parole prophétique, et notamment aux liens entre voix lumineuse et vision ; je présenterai ensuite les *troubles et obscures parolles* du message révélé et terminerai par le rôle indispensable de la lumière divine pour discerner les esprits.

Les envoyés, des « individus de l'entre-deux »

Douze personnes — dans les limites du Royaume de France — cadrent parfaitement avec la démarche prophétique, six ayant délivré un unique message, trois plusieurs, et trois ayant rédigé un livre entier.

Les six personnes ayant eu une vocation prophétique unique sont tous des hommes, d'âge mûr, de statuts et d'origines géographiques variés. Ils se sont succédé sur une courte période, de 1356 au début des années 1460, et délivrent essentiellement un message politique, dans un contexte difficile pour la royauté et la papauté.

Chronologiquement, le premier est le vavasseur de Champagne, ou écuyer de Bassigny, envoyé auprès de Jean II avant la bataille de Poitiers en 1356 pour le convaincre de ne pas se battre, le rapport de force étant défavorable au roi de France que veut sauver le Seigneur. Mais le roi ne l'écoute pas, subit en conséquence une grave défaite et est même emprisonné par le roi d'Angleterre. En 1386, un ermite français, confiant et naïf, se rend à Gênes où se trouve alors le pape de Rome Urbain VI pour lui demander de se désister en faveur du vrai pontife selon Dieu qui l'envoie, le pape d'Avignon Clément VII. Ses contemporains Hug et Robert l'Ermite ont été envoyés auprès de Charles VI pour délivrer une recommandation de politique, intérieure pour Hug en 1388 (réduire les impôts), et extérieure pour Robert en 1392 (faire la paix avec l'Angleterre). Un dernier roi de France, Charles VII, reçoit dans les dernières années de sa vie, soit en 1460 probablement, la visite d'un « saint homme » : cet anonyme se rend deux fois auprès du roi, non qu'il ait reçu plusieurs messages, mais parce que le roi n'a pas obtempéré et

ne s'est pas rendu en croisade comme l'exigeait le Seigneur. Le dernier cas de message unique concerne le prieur chartreux Hervé du Pont qui assura le connétable Arthur de Richemont du succès de la prise de Meaux en 1439 : mais ce cas est problématique, car le supérieur ne reconnaît pas explicitement être l'envoyé, ce qui est contraire à la démarche prophétique.

Des appelés qui ont délivré plusieurs messages, un seul est exemplaire. Il s'agit du solitaire Jean de Gand, qui quitta son ermitage jurassien pour se rendre auprès de deux rois, Henri V et Charles VII, entre 1421 et 1422⁶. Son double message est cohérent et patriotique : au roi d'Angleterre Henri V, il annonce la perte du royaume de France, tandis qu'au jeune Dauphin de France Charles, en proie au doute et aux contestations, il assure la légitimité et la postérité, deux conditions nécessaires au recouvrement de son royaume et à son couronnement.

En revanche la vocation prophétique de Jeanne-Marie de Maillé, morte en 1414, est plus discutable. La *Vie* de cette sainte femme ne mentionne qu'une prophétie sur la venue du roi à Tours, lequel vint effectivement plusieurs années après, en 1395, par la porte occidentale comme elle l'avait prédit alors que tout le monde l'attendait à l'est de la ville⁷. Une seconde prophétie, citée par le huitième témoin du procès de canonisation, apparaît tout aussi anecdotique et anodine : vers 1396, alors que ce dernier parlait avec Jeanne-Marie dans le château de Laval, il l'avait interrogée sur le Schisme et l'union de l'Église ; elle lui avait alors répondu qu'« après de nombreuses discussions et rencontres à ce sujet, la paix sera dans l'Église, et le premier pontife suprême sera de l'Ordre des Mineurs »⁸ ; en 1409, lorsque le concile de Pise a élu Alexandre V, le témoin s'est donc souvenu de ses paroles et s'est dit « que cette dame avait l'esprit de prophétie en elle »⁹, oubliant que ce pape n'a régné que huit mois et qu'il fallut attendre l'élection de Martin V en 1417 pour que le Schisme prenne fin.

⁶ Il se serait rendu deux fois auprès du roi anglais, pour réaffirmer son message, et peut-être également plusieurs fois auprès du roi français.

⁷ La *Vita* mentionne cependant qu'elle reçut plusieurs prophéties concernant le Royaume de France, malheureusement non explicitées : « *Et ibi post multarum instantiam precum spiritu prophetico illustrata, plurima in Regnum Francie ventura luculenter aspexit...* » (*Acta sanctorum martii* 1968 : 743B).

⁸ Témoignage du prêtre et chartreux Jacques Huas : « *post plura verba & colloquia habita de ista materia, quod esset pax in Ecclesia ; & quod primus Summus Pontifex tunc futurus esset Ordinis Fratrum Minorum* » (*Acta sanctorum martii* 1968 : 759E).

⁹ « *Quod ipsa Domina habebat in se spiritum prophetiae* » (*Acta sanctorum martii* 1968 : 759E).

Quant à Jeanne d'Arc, morte en 1431, elle ne peut pas être considérée comme une simple envoyée : elle ne se contente pas en effet de délivrer un message, mais l'accomplit corps et âme. Les éléments de sa mission varient d'ailleurs selon les sources qui ne s'accordent que sur deux points : lever le siège d'Orléans et faire sacrer le Dauphin Charles. Certaines sources ajoutent qu'elle avait aussi pour mission de chasser les Anglais du royaume, d'autres de délivrer le duc d'Orléans, et d'autres encore de reconquérir la Terre Sainte.

Les trois visionnaires qui nous ont laissé un livre prophétique entier sont trois personnes fort différentes qui ont cependant en commun d'avoir rédigé une œuvre cohérente, composée de visions successives.

La première est le dominicain Robert d'Uzès, mort en 1296, à 33 ou 34 ans, après avoir achevé deux ouvrages prophétiques, le *Livre des Visions* et le *Livre des Sermons de Dieu*. Si Robert d'Uzès a rédigé deux manuscrits, c'est en raison d'un mode de réception différent du message divin : son premier ouvrage est constitué de visions, tandis que le second l'est de paroles, dont la valeur apparaît bien supérieure au visionnaire, nous confirmant ici dans l'idée que la prophétie est avant tout parole incarnée. Quant à leur contenu, les deux ouvrages dénoncent les tribulations de l'Église et de la papauté, soutiennent l'éphémère Célestin V et annoncent la venue d'un pape angélique, prélude à celle de l'Antéchrist.

Deux femmes nous ont laissé un ouvrage homonyme appelé *Livre des Révélations* contenant de semblables attaques contre les abus de l'Église, cause de ce Schisme auquel elles tentent toutes deux de mettre fin. Mais celui de Constance de Rabastens, veuve qui disparaît de nos sources en 1386 alors qu'elle est emprisonnée à Toulouse, poursuivie par l'Inquisition, est un des rares soutiens au pontife romain désavoué par l'ensemble des prélats français ; il confirme cependant l'impossibilité populaire à concevoir le chef de la Chrétienté d'Occident ailleurs que dans Rome. Le *Livre des Révélations* de Marie Robine, recluse au cimetière d'Avignon jusqu'à sa mort en 1399, soutient le pontife avignonnais, avant de s'en désolidariser et d'appeler le roi de France Charles VI à agir pour mettre fin au Schisme.

Cette rapide présentation est l'occasion de rappeler trois points essentiels. Tout d'abord, les sources, évidemment lacunaires, sont de nature aussi diverse que le phénomène prophétique lui-même au Moyen Âge. Je m'appuierai d'ailleurs sur d'autres exemples plus célèbres de prophètes, ainsi que sur quelques prophéties, pour illustrer cette variété. Ensuite, notre connaissance

de ce phénomène souffre du filtre de l'écrit, un filtre détenu au Moyen Âge par des hommes souvent inquiets du contenu subversif des messages. Enfin, ces hommes étaient fort enclins à se méfier des femmes, suspectes *a priori* d'être des pseudo-prophétesses puisque par essence plus réceptives que les hommes aux phénomènes paramystiques et donc aussi diaboliques car, selon le mot de Tertullien : « Femme, tu es la porte du diable »¹⁰.

Modalités de réception de la parole prophétique : voix et lumière

Pour s'adresser aux hommes, Dieu peut utiliser sa parole, envoyer des messagers divins ou encore leur apparaître, ce qui signifie que les prophètes sont les destinataires de voix ou de visions, très souvent lumineuses, lesquelles doivent adresser au destinataire un message et surtout un envoi, élément constitutif de la démarche prophétique¹¹.

Ce message est très clairement exprimé pour le vavasseur de Champagne. En 1356, il entend « *une voix horrible et espouventable* (dans le sens de terrifiante) », qui lui est « *aparü* » ; à la troisième intervention de la voix, la chronique détaille davantage les modalités de la réception : « *Et lors qu'il vint là, il vit une tres grant clarté cheoir ou descendre du ciel merveilleusement espouventable. Et la voix lui dit de rechief (...)* » (*Chronique des quatre premiers Valois* : 46-48). La voix prophétique est en effet terrible et lumineuse selon les dires des envoyés. Elle est une intrusion surnaturelle du divin dans les affaires humaines. D'après le procès de condamnation, la première fois que Jeanne d'Arc entendit la voix, elle était également accompagnée d'une grande clarté, de flammes ou de rayons ; avec le temps, cette voix devient encore plus pressante, plus forte et surtout plus claire (Beaune 2004 : 305-317). Les hommes ont donc bien du mal à distinguer ce qui relève de la voix de ce qui est lumière, d'autant plus que la voix semble même parfois se jouer des visionnaires et se dissimuler, comme il est arrivé à Marie Robine : « j'ai entendu une voix mais je n'ai pas vu la voix qui parlait »¹².

¹⁰ « *Mulier ! Tu es diaboli ianua* », *De cultu feminarum*, I, 1.

¹¹ Des témoignages de voix seule, extrahumaine et venue du ciel, se rencontrent dans les sources comme moyen privilégié d'admonition des rois (Jean d'Outremeuse, *Ly Myreur des histours*, à propos de la trop lourde fiscalité de Philippe IV en 1313), ce qui ne fait pas d'eux des prophètes car il manque un élément primordial, le message.

¹² « *Audivit quamdã vocem sed vociferantem non vidit* » (Marie Robine, *Le livre des révélations* : 252).

Le cas de Robert l'Ermitte est particulièrement significatif. Ce petit noble normand, né Robert le Menot, s'en retourne d'un pèlerinage au Proche-Orient lorsque son navire essuie une tempête. Alors que les éléments déchaînés se calment, Robert aperçoit « *une fourme d'ymage plus clère que nul cristal* », soit une lumière, qui se met à lui parler : Robert aura la vie sauve, et devra se rendre le plus vite possible auprès du roi de France pour lui ordonner de faire la paix avec le roi d'Angleterre, prélude à la croisade. Il est intéressant de noter au passage la concordance du message, la paix, avec la symbolique biblique de la navigation : en effet, après que l'Arche de Noé se fut enfin posée, Dieu mit un arc-en-ciel dans la nuée, symbole de paix et signe de son alliance avec les hommes (*Genèse* 8 et 9, 1-17). La chronique de Jean Froissart réitère alors l'assimilation de la voix et de la lumière, en précisant : « *Sus celle parolle la clareté de la voix s'esvanuy, et Robert demoura tout pensif, et toutesvoies il retint tout ce que il avoit veu et ouy, à divine chose* » (Froissart, *Chroniques* : XV, 189-190). De retour en France, il change ses vêtements, adopte un simple habit de drap gris et met son nom en adéquateur, se faisant appeler désormais Robert l'Ermitte. Grâce à ses relations à la cour, il parvient à être reçu par Charles VI, lequel ne peut prendre de décision sans son oncle Philippe de Bourgogne. Ce dernier, plus sensible aux prédictions astrologiques que prophétiques semble-t-il, se dit cependant qu'il n'a rien à perdre et laisse venir cet envoyé céleste aux négociations de paix qui se tiennent à Leulinghem¹³. Et la paix est signée en 1393.

Le plus souvent, vision et voix se manifestent conjointement¹⁴, comme dans l'Écriture qui qualifie souvent de visions les révélations prophétiques et même les révélations qui sont faites : « *Après ces événements, la parole de Yahvé fut adressée à Abraham en une vision* », trouve-t-on dans la *Genèse* (15, 1), assimilant ici parole et vision. Mais il s'agit d'un exemple biblique. L'homme peut-il, lui, être en contact avec le divin par ses sens humains ? Autrement dit, reçoit-il, au Moyen Âge, une voix intérieure ou extérieure ?

¹³ « *Ou cas que ce Robert l'Ermitte remonstroit ce fait par manière de miracle et vision divine* » (Froissart, *Chroniques* : XV, 192).

¹⁴ Le Florentin Savonarole prêche ainsi lors du Carême de 1493, hanté par l'Apocalypse qu'il commente depuis 1490 : « *J'ai vu dans les cieus un glaive suspendu et j'ai entendu ces mots : Ecce gladius Domini super terram cito et velociter. Le glaive tomba aussitôt et, dans sa chute, provoqua des guerres, des massacres et des maux sans nombre !* ». Mais le dominicain ne précise pas si cette voix était intérieure ou extérieure. (Labande-Mailfert 1975 : 208).

Le cas de l'Italienne Catherine de Sienne, morte en 1380, est intéressant. Au tout début de sa *Vita*, elle déclare à son confesseur Raymond de Capoue : « *Soyez bien certain, mon père, me disait-elle, que rien de ce qui regarde les voies du salut ne m'a été enseigné par les hommes ; c'est mon Seigneur et Maître, c'est l'Époux chéri de mon âme, Notre Seigneur Jésus-Christ, qui me l'a révélé par ses inspirations et ses apparitions. Il me parlait comme je vous parle maintenant à vous-même* » (*Vie de sainte Catherine de Sienne* 1877 : I, 63). Mais un autre dominicain, le Siennois Thomas Nacci de Caffarini, a écrit un supplément à cette *Vita* jugée trop courte par les disciples de Catherine. Bien qu'il soit un des premiers fidèles de la sainte, il ajoute un paragraphe qui tempère le naturel de la conversation : c'est avec l'âme qu'elle communique avec Dieu, qui l'illumine, et non avec ses sens trop humains : « *Il est vrai que ni l'enfant ni le feu dont on vient de parler, elle ne les voyait avec les yeux du corps, mais avec ceux de l'âme, que Dieu illuminait d'une manière surnaturelle ; car elle ne pouvait ouvrir les yeux pour contempler et adorer le saint Sacrement, sans être aussitôt ravie en extase et privée de l'usage des sens* » (*Vie de sainte Catherine de Sienne* 1877 : II, 175).

La plupart des visionnaires mentionnent simplement, « j'ai entendu une certaine voix », (en latin *quamdam vocem*), sans plus de précision. Ainsi, Marie Robine qui écrit à Charles VI : « *j'ai eu une vision tout à fait admirable, j'ai entendu et compris une voix qui s'adressait à moi par la vertu divine et selon la volonté de Dieu* »¹⁵ ; ou encore la Vie de Jeanne-Marie de Maillé qui mentionne à plusieurs reprises qu'elle a entendu une « certaine voix », attribuée quelquefois au Seigneur, lui indiquant ce qu'elle doit faire¹⁶ ou lui enseignant l'Écriture¹⁷. Dieu lui envoie même une lumière admirable

¹⁵ « *Vidi visionem quamdam valde mirabilem, et audivi, ac intellexi vocem quamdam per virtutem divinam et secundum Dei voluntatem me alloquentem et dicentem michi (...)* » (Marie Robine, *Le livre des révélations* : 248).

¹⁶ Alors qu'elle est chassée de l'hospice Saint-Martin de Tours, une voix la guide à l'église où elle trouve refuge : « *audivit quamdam vocem dicentem sibi : « O carissima filia, vis tu elongare te a me ? »* » (*Acta sanctorum martii* 1968 : 741F). Un peu plus tard, dans la même ville de Tours, alors que des prêtres veulent la chasser de la chapelle Saint-Michel de l'église Sainte-Marie à l'approche de la fête du saint, une voix l'appelle au tabernacle du corps du Christ où elle reçoit ensuite une vision de ce même Christ « *In altercatione mentis posita, audivit quamdam vocem de caelo dicentem sibi, « Veni ad tabernaculum Corporis Christi »* » (*Acta sanctorum martii* 1968 : 742C).

¹⁷ La nuit précédent le Vendredi saint, alors qu'elle lit l'Évangile de la Passion, elle est enlevée en esprit et entend la voix du Seigneur la réprimandant, une voix « *magnifique et admirable, souveraine et terrible* » : « *rapta fuit in spiritu, [...] & vocem Domini audivit, pro sua culpa durissime increpantis. Vox illa magnifica & mirabilis, dominatius & terribilis apparebat* ». (*Acta sanctorum martii* 1968 : 741F).

pour la guider le soir au retour de l'église : il s'agit bien évidemment ici d'une lumière physique, réelle, venant compenser l'obscurité de la ville de Tours.

La vision la plus authentique est celle reçue éveillé. Elle peut être introduite par un simple changement de temps, le passé simple indiquant alors la modification radicale du statut, de l'état normal à celui de visionnaire. La vision 35 de Robert d'Uzès débute ainsi : « La semaine de Pâques, je disais les complies et fus voyant dans l'esprit de Dieu »¹⁸.

Mais plus souvent, pour marquer la rupture, l'âme est emportée, sans que les visionnaires précisent toujours l'agent actif, comme Jeanne-Marie de Maillé, simplement « enlevée en esprit » alors qu'elle lit l'Évangile la veille du Vendredi saint¹⁹. Robert d'Uzès, toujours très rigoureux, décrit précisément le processus pour sa troisième vision : « Et il arriva que, alors que j'étais encore à l'état de veille, le souffle du Seigneur m'enleva en esprit et il m'établit à Rome »²⁰. Au souffle du Dieu unique répondent les « deux esprits de flamme ou de feu » de Marie Robine, qui emportent son âme dans de très nombreuses visions (2, 5, 6 et 7). La onzième vision décrit un transport quasi physique, avec déplacement géographique comme pour Robert d'Uzès précédemment : « L'an du Seigneur 1399, le 12 du mois d'octobre, Marie, écoutant la messe, fut emportée par deux esprits de flamme ou de feu. Et elle fut transportée vers une vision de paix »²¹. La mystique Hadewijch d'Anvers, souvent guidée par un 'ange' ou par un 'champion', décrit son *raptus* en des termes identiques : « *Une nuit de Noël, alors que j'étais couchée, accablée, je fus enlevée en esprit. Là je vis un abîme tourbillonnant très profond, vaste et très sombre* » (Epiney-Burgard et Zum Brunn 1988 : 151). La distinction entre mystique et prophète est donc bien ténue et difficile à établir, car ces deux expériences requièrent une relation privilégiée avec Dieu. Mais si la réception de la prophétie est personnelle, comme l'est l'expérience mystique, la délivrance du message est au contraire un acte public nécessitant des signes ostentatoires d'authentification, et ce d'autant plus que ce message est rarement d'une clarté lumineuse.

¹⁸ Vision 35, *De l'Église au temps de l'Antéchrist* : « *septimana pasche, me completorium dicente fui videns in spiritu Dei* » (Robert d'Uzès, *Livre des Visions et Livre des Sermons de Dieu* : 287).

¹⁹ « *Rapta fuit in spiritu* » (*Acta sanctorum martii* 1968 : 741F).

²⁰ Vision 3, *Du futur statut de l'Église et de certains pontifes* : « *Et factum est, dum adhuc vigilarem, spiritus Domini assumpsit me in spiritu et statuit in civitate Romana* » (Robert d'Uzès, *Livre des Visions et Livre des Sermons de Dieu* : 274).

²¹ « *Anno domini 1399 die 12 mensis octobris Maria, audiendo missam, fuit rapta per duos spiritus flammeos seu ignitos. Et fuit portata ad visionem pacis* » (Marie Robine, *Le livre des révélations* : 259).

Le message prophétique : *de troubles et obscures parolles*²²

Les messages prophétiques sont en effet souvent énigmatiques, sibyllins dirions-nous aujourd'hui²³, ne révélant leur pleine signification qu'*a posteriori*, *ex eventu*. Aussi ont-ils longtemps semblé des élucubrations, notamment pour les historiens du rationaliste XIX^e siècle qui ne reconnaissaient que Jeanne d'Arc. Pourtant, dans l'Ancien Testament déjà, les prophètes bibliques s'exprimaient par songes, visions ou énigmes, etc., que seuls les événements futurs pouvaient expliquer car ils étaient incompréhensibles aux hommes, « stupides », « aveugles » et « ivres » selon le prophète Isaïe (29, 11-12) :

*Et toutes les visions sont devenues pour vous
comme les mots d'un livre scellé
que l'on remet à quelqu'un qui sait lire en disant : « Lis donc cela ».
Mais il répond : « Je ne puis, car il est scellé ».
Et on remet le livre à quelqu'un qui ne sait pas lire
en disant : « Lis donc cela ».
Mais il répond : « Je ne sais pas lire ».*

Au Moyen Âge, Pierre d'Ailly est l'un des rares théologiens à s'inscrire dans cette conception biblique. Dans son second traité intitulé de façon éloquente *Des faux prophètes*, rédigé vers 1380, il s'appuie sur la Deuxième Épître de Pierre, comparant la prophétie à une lampe éclairant un lieu obscur, pour justifier le fait qu'il est normal que la prophétie soit énigmatique et obscure²⁴. Mais la plupart des auteurs qui mentionnent cette obscurité n'y voient pas un gage d'authenticité. Selon Geoffroy de Monmouth, les auditeurs des prophéties de Merlin²⁵ sont stupéfaits « *par le caractère équivoque de ses*

²² Citation de la chronique de Jean Le Bel (Le Bel, *Chronique* : 274).

²³ Mais ce n'est qu'au début du XIX^e siècle que l'adjectif devient plus courant au figuré pour qualifier ce dont le sens est caché, symbolique.

²⁴ « *Et hoc dicitur, quia est de ratione Prophetiae proprie dictae, quod sit cum aenigmate & aliquali obscuritate. Juxta illud 2. Petri I. ubi Prophetia comparatur lucernae lucenti in caliginoso loco, & ideo debet esse aenigmatica & imaginaria visio* » (Pierre d'Ailly, *De falsis prophetis* : I, 527B).

Les deux traités de Pierre d'Ailly sont de longs commentaires de l'Évangile selon saint Matthieu (7, 15-20), *Attendite a falsis Prophetis*, Gardez-vous des faux prophètes.

²⁵ Si la référence au mythique Merlin peut surprendre aujourd'hui, il faut rappeler qu'au Moyen Âge il était considéré comme le prototype des prophètes d'Occident et donc reconnu par tous les auteurs, y compris les théologiens.

paroles » (Monmouth, *Histoire des rois de Bretagne* : 174) dont ils ne peuvent cependant remettre en cause la véracité puisque le jeune homme est le seul à avoir su expliciter précédemment les raisons de l'effondrement de la tour, sise sur un étang souterrain. La traduction française de Wace se contente donc de retranscrire la seule vie de Merlin, en expurgant les prophéties inintelligibles au traducteur, comme il en avertit ses lecteurs²⁶.

Les textes des exégètes des prophéties n'échappent pas à ce jugement. L'anthologie ayant appartenu au XIII^e siècle au maître en théologie de Paris, Pierre de Limoges, explique que les livres du vénérable Joachim de Flore ne sont pas clairs pour tout le monde, notamment parce qu'ils contiennent des mystères cachés (Beriou 1986). Le chroniqueur Jean Le Bel, repris ensuite par Jean Froissart, qualifie les prédictions de Jean de Roquetaillade de « *troubles et obscures parolles* » (Le Bel, *Chronique* : 274) ; le texte de Telesphore ou encore le fameux *Karolus filius Karoli* (Charles fils de Charles) du messianisme français semblent bien hermétiques. Les exemples de ce type sont légion dans les sources et aboutissent même, au XV^e siècle, à quelques cas de parodies anonymes²⁷.

Le visionnaire lui-même peut être effrayé par le caractère ténébreux du message qu'il reçoit. Bien que choisi, il reste un être humain à l'entendement limité. La révélation 29 de Robert d'Uzès prouve qu'il ne comprend pas tout ce qu'il écrit et qu'il partage l'opinion de ses familiers, inquiets qu'il ne soit abusé par le diable et lui demandant d'écrire dans son livre « l'interprétation des mots qui sont cachés et inconnus »²⁸. Mais Robert n'obtient aucune explication et ne peut échapper à son destin d'instrument de Dieu, comme Jonas, le prophète récalcitrant de la Bible. En revanche, Marie Robine reçoit

²⁶ *Dunc dist Merlin les prophecies*

Que vos avez, ço crei, oïes,

Des reis ki a venir esteient,

Ki la terre tenir deveient.

Ne vuil sun livre translater

Quant jo nel sai interpreter (*Le roman de Brut de Wace* : 399 (vers 7535-7540)).

²⁷ En Espagne, la *Profecia de Evangelista*, écrite entre 1480 et 1492 (Guadalajara Medina 1996 : 327). En France, *Le dialogue entre Arthur Roy des Bretons et Guinglaff*, composé alors que se préparait l'expédition franco-bretonne en Normandie (août 1449-août 1450) (Le Pelletier 1975 : IV, 1426-1441).

²⁸ « *Et dixi : « Domine Deus Ihesus Christe, quidam ex consiliariis meis, qui etiam dicunt quod illusum sum, dicunt michi : 'Scribe in libro interpretationum verborum horum que abscondita sunt et incognita nobis, prout dicis te nosse'. Ego autem quid in hoc sim facturus, nescio, aequaliter autem verbis eorum consencio* ». » (Robert d'Uzès, *Livre des Visions* et *Livre des Sermons de Dieu* : 308).

plusieurs fois une vision explicative, notamment à la suite d'une « vision tout à fait obscure, si obscure qu'elle n'osa point dire un seul mot de cette vision pendant toute la journée »²⁹ ; Dieu la lui explique le lendemain, recréant son âme après l'avoir anéantie³⁰. Le plus souvent cependant, ce sont les 'secrétaires' des visionnaires qui hésitent à retranscrire des visions qui leur semblent trop absconses ou dangereuses.

Hildegarde de Bingen, Angèle de Foligno, Constance de Rabastens, Catherine de Sienne et bien d'autres femmes ont souffert, à des degrés divers, de l'incompréhension tenace de leurs scribes. Car il n'est pas donné à tous de comprendre les visions, et ce depuis les temps bibliques. Les exemples de Pharaon et de Nabuchodonosor sont abondamment cités au Moyen Âge pour justifier le don de compréhension des prophéties, distinct de la réception de celles-ci. Certains visionnaires voient cependant de façon claire, lumineuse donc, les desseins de Dieu, mais ne peuvent transmettre cette connaissance. Soit en raison de la vanité du langage humain face aux choses divines, ineffables, comme l'explique à son confesseur Catherine de Sienne, reconnue bien ultérieurement Docteur de l'Église³¹ ; soit, plus souvent, en raison de l'incompréhension des hommes, comme pour Jeanne-Marie de Maillé qui « vit clairement et connut avec certitude tout ce qui est connu dans l'Ancien et le Nouveau Testament »³², tout en refusant que l'on divulgue cette vision. Cette femme, pourtant noble, insérée dans un réseau protecteur (Vauchez 1984), craint certainement les poursuites des hommes d'Église qui se sont arrogé l'art de discerner l'origine des visions.

Ce qui peut se retourner contre eux ! Ainsi, Constance de Rabastens est chargée par sa voix de répondre de la même manière, c'est-à-dire « obscure », à l'Évêque de Narbonne qui lui avait posé une question piège, et ce par une lettre anonyme en 1384 : « *Il demandait qu'elle lui signifiât la situation de l'Église, à qui l'on devait croire entre les deux Papes élus, si le Schisme*

²⁹ « *Et fuit ei ostensa una visio valde obscura, et sic obscura quod unicum verbum illius visionis non fuit ausa dicere tota ille die...* » (Marie Robine, *Le livre des révélations* : 254).

³⁰ « *Die vero sequenti in mediante hora fere sexta, Deus per suam potentiam ostendit prefate Marie declarationes visionis sue (...)* » (Marie Robine, *Le livre des révélations* : 254).

³¹ « *Il y a tant de distance entre ce que mon esprit a contemplé lorsqu'il était ravi en Dieu, et tout ce que je pourrais vous dire, que je croirais mentir en vous en parlant* » (*Vie de sainte Catherine de Sienne* 1877 : I, 171-172).

³² « *Tantaque fuit mens eius revelatione divina illustrata, ut magnalia Dei, quae in veteri & novo Testamento continentur, clare videret & etiam certitudinaliter agnosceret* » (*Acta sanctorum martii* 1968 : 741F).

durera longtemps, et de la guerre des rois quelle serait la fin » (Constance de Rabastens, *Livre des Révélations* : 192).

Bien que reçue dans la lumière, la parole prophétique médiévale se caractérise donc le plus souvent par son obscurité, nécessitant dès lors l'intervention de « spécialistes » capables de discerner l'origine de la vision.

Le discernement des esprits à l'aune du *lumen* divin

Pour les hommes du Moyen Âge, le faux prophète est un oxymore : il n'est pas de supercherie consciente, contrairement au cas des nombreux faux prophètes de l'Ancien Testament. En revanche, les visionnaires peuvent être abusés par les démons, qui font irruption sur la scène européenne occidentale dans les années 1280-1330, un phénomène qui culmine dans les années 1430 (Boureau 2004). Tout le problème est donc de discerner l'origine de la vision : vient-elle de Dieu ou du diable ?

Pour les théologiens, les visions peuvent être de trois sortes : elles peuvent être imaginatives, extérieures — oculaires ou corporelles —, ou encore purement abstraites ou intellectuelles. Robert d'Uzès maîtrise la distinction scolastique qu'il rappelle en tête de son *Livre des visions*, expliquant qu'il reçut ses révélations « en songe par des visions imaginatives »³³, « éveillé, par les mêmes visions »³⁴ et enfin « dans un texte, extérieur ou intérieur, par de nombreuses métaphores, avec leurs significations »³⁵. De même, le confesseur de Constance de Rabastens, rédacteur de ses révélations, a jugé nécessaire lui aussi de rappeler dans un prologue la position de l'Église envers les visionnaires, et notamment la fameuse distinction sur les trois types de vision, « *corporelle, imaginative ou spirituelle* » (Constance de Rabastens, *Livre des Révélations* : 174).

³³ « *In sompnis per ymaginativas visiones* » (Robert d'Uzès, *Livre des Visions* et *Livre des Sermons de Dieu* : 272).

³⁴ « *In vigilia per easdem visiones* » (Robert d'Uzès, *Livre des Visions* et *Livre des Sermons de Dieu* : 273).

³⁵ « *In verbo exteriori aut interiori per metaphoras multas cum declaracionibus earundem* » (Robert d'Uzès, *Livre des Visions* et *Livre des Sermons de Dieu* : 273).

Deux siècles plus tard, la formulation du prophète-réformateur³⁶ Savonarole est proche de celle de Robert d'Uzès, mais omet les visions textuelles, restreignant ainsi le phénomène prophétique à une réception ; dans le *Compendio di rivelazioni* du 18 août 1495, il écrit « *qu'il avait éprouvé par lui-même toutes les espèces de visions, directes à l'état de veille, en rêve, en imagination, toutes authentifiées par l'aura lumineuse qui les distingue des fausses visions* » (Mounin 1960 : 113). Or cette « aura lumineuse », n'est-elle pas le *lumen* de saint Thomas d'Aquin ?

La *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, inachevée à sa mort en 1274, est la première à inclure un traité intitulé *De prophetia*. Jusqu'au XIII^e siècle, la question de l'attribution des fonctions charismatiques et prophétiques ne s'était pas posée véritablement, essentiellement faute de contestations : en 1147, le synode de Trèves auquel assistait le pape Eugène III avait donc autorisé Hildegarde de Bingen à publier ses écrits dont la teneur ne remettait pas en cause les fondements de l'Église. Il est vrai que Bernard de Clairvaux, avec lequel elle était en correspondance, était intervenu en sa faveur, et que le pape appartenait lui aussi à l'ordre cistercien.

Le *De prophetia*, composé de huit questions consacrées aux « *charismes relatifs à la connaissance surnaturelle* » selon Jean-Pierre Torrell (Thomas d'Aquin, *Somme théologique* : 12), marque une étape décisive et fait encore pour partie autorité³⁷. Mais Thomas d'Aquin ne parvient pas, pas plus qu'aucun de ses prédécesseurs, à rendre autonome le processus cognitif de l'homme : selon lui, le prophète est « *en fait d'abord l'homme à qui a été communiquée une certaine connaissance du plan de Dieu sur l'humanité et qui a mission d'annoncer la Parole perçue dans la révélation ainsi obtenue sous la lumière de l'Esprit Saint* » (Thomas d'Aquin, *Somme théologique* : 11). En revanche, il est le premier à dissocier deux temps essentiels dans ce processus, transposant l'analyse de la connaissance naturelle aristotélicienne

³⁶ Le mot prophète est alors accepté, ce que confirme Machiavel, qui utilise cependant le mot comme un synonyme de réformateur lorsqu'il écrit : « *Pour bien entendre ce point, il faut examiner si les réformateurs ont le pouvoir de s'imposer, ou s'ils dépendent d'autrui ; [...] Voilà pourquoi tous les prophètes armés furent vainqueurs, les prophètes sans armes déconfits. [...] C'est ce qui, à notre époque, est arrivé à frère Jérôme Savonarole : il s'écroula en même temps que ses réformes sitôt que la multitude cessa d'y croire...* » (Machiavel, *Le Prince* : 30-31).

³⁷ Des auteurs du XX^e siècle, ne parvenant toujours pas à distinguer la part de Dieu et la part de l'homme dans la connaissance prophétique, ont imaginé la théorie de la « dictée » sous laquelle rédigeaient les écrivains bibliques, accreditant ainsi la thèse d'un surnaturel plaqué.

à la prophétie : il distingue ainsi la réception des choses communiquées au prophète (*acceptio rerum*) et la manière dont ce dernier se les approprie et en juge (*iudicium*). Si l'acte de connaissance n'est pas immanent au prophète, la prophétie n'est pas non plus un *habitus*, soit une disposition permanente de l'esprit.

Un siècle plus tard, Pierre d'Ailly, théologien reconnu du royaume de France, échoue également à définir la prophétie alors qu'il prend la plume pour confondre les faux prophètes de son temps.

Après avoir d'abord rappelé la définition de Cassiodore qui fait alors autorité et selon laquelle « la prophétie est une inspiration ou une révélation divine qui annonce ou prophétise les événements en stricte conformité avec la vérité »³⁸, Pierre d'Ailly s'attache à définir la prophétie, le mot pouvant s'entendre pour l'objet de la prophétie ou l'acte prophétique³⁹. Elle diffère de la lumière béatifique car « elle n'est pas toujours par Dieu, de Dieu, en Dieu »⁴⁰. Il hiérarchise ensuite les différents modes de prophétie : si la prophétie reçue par la seule inspiration du Saint-Esprit, rare, est la plus digne⁴¹, son plus haut degré est cependant lorsque le prophète voit quelqu'un lui parler ou lui expliquer quelque chose de diverses manières⁴², que ce soit Dieu ou ses anges, qui sont des instruments intermédiaires entre le Créateur et les hommes⁴³. Toute prophétie véritable, et non instinct naturel, ne peut donc venir que d'une révélation ou illumination, dont il est cependant impossible de prouver la véracité. Et si les hommes n'ont qu'une doctrine conjoncturelle pour distinguer le vrai du faux, c'est que Dieu l'a voulu, afin qu'ils demeurent

³⁸ « *Prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians vel prenuntians* » (Pierre d'Ailly, *De falsis prophetis* : I, 525C), extrait de Cassiodore, *Expositio Psalmorum*, Praef. I.

³⁹ « *Prima est, quod licet Prophetia multipliciter accipiatur ; quia quandoque pro objecto Prophetiae, scilicet pro ipso prophetico denuntiato, quandoque vero pro ipso actu prophetandi* » (Pierre d'Ailly, *De falsis prophetis* : I, 525D).

⁴⁰ « *Licet Prophetia sit divina inspiratio, tamen non semper est in mente a Deo, vel de Deo, vel in Deo, & per hoc etiam lumen propheticum differt a lumine beatifico* » (Pierre d'Ailly, *De falsis prophetis* : I, 526C).

⁴¹ « *Ex quo primo sequitur, quod licet ille modus Prophetiae sit ceteris dignior, ex quo scilicet ex sola Spiritus sancti inspiratione* » (Pierre d'Ailly, *De falsis prophetis*: I, 526D).

⁴² « *Prophetia esse altior, quando Propheta non solum videt signa verborum aut factorum, sed etiam aliquem sibi colloquentem, aut per huiusmodi signa aliquid demonstrantem* » (Pierre d'Ailly, *De falsis prophetis* : I, 527C).

⁴³ « *Ideo illuminationes hominum sunt a Deo, mediantibus Angelis, quasi mediantibus instrumentis* » (Pierre d'Ailly, *De falsis prophetis* : I, 527D).

toujours en éveil, conformément aux Évangiles⁴⁴, ce que le Seigneur rappelait encore au visionnaire Robert d'Uzès à la fin du XIII^e siècle : « Quand j'étais encore parmi vous j'ai annoncé l'avenir. *Tenez-vous prêt, parce que vous ne savez pas l'heure, mais elle est proche* »⁴⁵.

En somme, les modalités de réception de la prophétie dans le royaume de France à la fin du Moyen Âge conjuguent les sens de l'ouïe et de la vue, faisant du visionnaire le réceptacle d'une parole et d'une lumière qu'il nomme d'essence divine. Mais ce faisant le visionnaire, en rapport immédiat avec le divin, court-circuite la voix officielle de l'Église ; or parallèlement, cette dernière conçoit très difficilement toute médiation entre Dieu et l'homme comme en témoignent les nombreuses controverses concernant la possibilité de jouir de la vision béatifique avant la Fin des Temps. L'Occident chrétien se rationalise et se méfie de tous les phénomènes mystiques, qu'ils soient ou non accompagnés de lumière divine. En effet, la présence de la lumière n'est pas un garant suffisant pour authentifier l'origine du phénomène.

En outre, le référent obscur, funeste et ténébreux de la prophétie exacerbe les esprits, provoquant un phénomène de rejet à l'encontre de ces prophètes de malheur. Qu'ils sachent discerner les esprits importe peu : ce n'est pas à eux d'en décider et l'Église ne veut plus entendre leurs messages comminatoires. L'impossibilité rationnelle et doctrinale à définir la provenance de la prophétie justifie alors son rejet et la maintient dans un cercle ténébreux et suspect où se meuvent astrologues, sorciers et autres personnages peu 'catholiques' des Temps modernes.

L'Église a donc réussi à juguler le pouvoir charismatique tout au long du Moyen Âge, confinant le phénomène prophétique à quelques cercles très restreints, pis encore, en le vidant de sa substance subversive. Imprégnant peu à peu toutes les sphères de la pensée, la prophétie perd ainsi son efficacité en devenant une référence anodine : elle est partout et nulle part. Mais n'en est-il pas de même de la lumière, et de son antithèse, la ténèbre ?

⁴⁴ Mt 14, 36-44 ; Mc 13, 32 et 35 ; Lc 17, 26-27 et 34-35 ; 12, 39-40.

⁴⁵ « *Nunciavi dum apud vos eram adhuc que ventura sunt. Estote parati, quia nescitis horam, sed prope est* » (Robert d'Uzès, *Livre des Visions* et *Livre des Sermons de Dieu* : 294-295).

BIBLIOGRAPHIE

Sources

- PIERRE D'AILLY, *De falsis prophetis*, in Jean Gerson, *Opera omnia*, éd. Pin E., reprod. Hildesheim/Zürich/New York, Olms G., 1987, t. I, c. 489-510, 511-603.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. La prophétie 2a-2ae, questions 171-178*, traduction et annotations Synave P. et Benoît P., 2e éd. Torrell J.-P., Paris, Cerf, 2005, 403 p.
- RAYMOND DE CAPOUE, *Vie de sainte Catherine de Sienne*, éd. Cartier E., Paris, Poussielgue frères, 2 vol., 1877.
- CASSIODORE, *Expositio Psalmorum*, éd. Adriaen M., in *Corpus Christianorum Series Latina* 97, 1958, 640 p.
- CHRONIQUE DES QUATRE PREMIERS VALOIS (1327-1393)*, éd. Luce S., Paris, Société de l'Histoire de France, 1862, 355 p.
- LE DIALOGUE ENTRE ARTHUR ROY DES BRETONS ET GUINGLAFF*, éd. Le Pelletier L., in *Dictionnaire de la langue bretonne suivi de textes littéraires et de quelques études*, Rennes, Bibliothèque municipale, 4 vol., 1975, 1534, 100 p.
- JEAN FROISSART, *Chroniques*, éd. Kervyn de Lettenhove, Bruxelles, Devaux V., 25 vol., 1867-1877.
- JEAN GERSON, *De Distinctione verarum visionum a falsis*, in *Œuvres complètes*, t. 3, *L'œuvre magistrale*, éd. Glorieux P., Paris, Desclée et Cie, 1963, 342 p.
- KAROLUS FILIUS KAROLI*, in Chaume M., « Une prophétie relative à Charles VI », *Revue du Moyen Âge latin* 1947/3, 1947, pp. 27-42.
- JEAN LE BEL, *Chronique*, éd. Viard J. et Déprez E., réimpr. Paris, Champion H., 2 t. en 1 vol., 1977, p. 356-403.
- MACHIAVEL, 1983, *Le Prince*, trad. Anglade J., Paris, Le livre de poche, 303 p.
- GEOFFROY DE MONMOUTH, *Histoire des rois de Bretagne*, trad. Mathey-Maille L., Paris, Les Belles Lettres, 2004, 352 p.
- LE MYSTÈRE DU SIÈGE D'ORLÉANS*, éd. Gros G., Paris, Librairie générale française, 2002, 1049 p.
- JEAN D'OUTREMEUSE, *Ly Myreur des histors*, éd. Bormans S., Bruxelles, Hayez, 7 vol., 1864-1887.

- CONSTANCE DE RABASTENS, *Livre des Révélations*, éd. Hiver-Bérenguier J.-P., in *Constance de Rabastens, mystique de Dieu ou de Gaston Fébus ?*, Toulouse, Privat, 1984, 208 p.
- MARIE ROBINE, *Le livre des révélations*, éd. Tobin M., in *Mélanges de l'École française de Rome — Moyen Âge* 98/1, 1986, pp. 248-264.
- LE ROMAN DE BRUT DE WACE, éd. Arnold I., Paris, Société des anciens textes français, 2 vol., 1938-1940, 836 p.
- TELESFORE, *Die Prophezeiung*, éd. Donckel E., in *Archivum Franciscanum Historicum* 26, 1932, pp. 29-104.
- TERTULLIEN, *De cultu feminarum (De l'ornement des femmes)* <http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/tertullien%5Ffem%5F01/texte.htm>
- ROBERT D'UZÈS, *Livre des Visions et Livre des Sermons de Dieu*, éd. Bignami-Odier J., in « Les visions de Robert d'Uzès O.P. († 1296) », *Archivum Fratrum Praedicatorum* 25, 1955, pp. 258-310.
- VITA DE JEANNE-MARIE DE MAILLÉ, *Acta sanctorum martii*, t. III, 1968, pp. 735-765.

Études

- ALONSO-SCHOEKEL L., 1971, *La parole inspirée, l'Écriture sainte à la lumière du langage et de la littérature*, Paris, Cerf, 407 p.
- BARNAY S., 2012, *La parole habitée*, Paris, Point, 302 p.
- BEAUNE C., 2004, *Jeanne d'Arc*, Paris, Perrin, 475 p.
- BÉRIOU N., 1986, « Pierre de Limoges et la fin des temps », in *Mélanges de l'École française de Rome — Moyen Âge* 98/1, pp. 65-107.
- BOUREAU A., 2004, *Satan hérétique. Histoire de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Jacob O., 319 p.
- CAROZZI C. et TAVIANI-CAROZZI H., 1999, *La Fin des temps : terreurs et prophéties au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 248 p.
- COHN N., 2011, *Les fanatiques de l'Apocalypse : courants millénaristes révolutionnaires du XIII^e au XVI^e siècle*, Bruxelles, Aden, 473 p.
- ÉPINEY-BURGARD G. et Zum Brunn E., 1988, *Femmes Troubadours de Dieu*, Turnhout-Paris, Brepols, 235 p.
- GUADALAJARA MEDINA J., 1996, *Las profecias del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 506 p.
- LABANDE-MAILFERT Y., 1975, *Charles VIII et son milieu : 1470-1498, la jeunesse au pouvoir*, Paris, Klincksieck C., 615 p.

- MOUNIN G., 1960, *Savonarole*, Paris, Le Club français du livre, 216 p.
- REEVES M., 1969, *The influence of prophecy in the later Middle Ages. A study in Joachimism*, Oxford, Clarendon Press, 575 p.
- TORRELL J.-P., 1992, *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Age. XII^e-XIV^e siècles : études et textes*, Fribourg, Editions universitaires, 348 p.
- VAUCHEZ A., 1984, « Influences franciscaines et réseaux aristocratiques dans le Val de Loire. Autour de la bienheureuse Jeanne-Marie de Maillé (1331-1414) », in *Revue d'histoire de l'Église de France* 70, pp. 95-105.
- VAUCHEZ A., 1999, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 275 p.
- VAUCHEZ A. (dir.), 2012, *Prophètes et prophétisme*, Paris, Seuil, 475 p.
- ZAHRNT H., 1970, *Dans l'attente de Dieu. L'Église avant la Réformation*, Paris, Casterman, 180 p.