

# L'ecclésiologie franciscaine de Jean de Roquetaillade. A propos d'une édition récente

Sylvain Piron

► **To cite this version:**

Sylvain Piron. L'ecclésiologie franciscaine de Jean de Roquetaillade. A propos d'une édition récente. Franciscan Studies, 2007, 65, pp.281-294. halshs-00268124

**HAL Id: halshs-00268124**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00268124>**

Submitted on 31 Mar 2008

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

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

## **L'ecclésiologie franciscaine de Jean de Roquetaillade. A propos d'une édition récente**

[paru in *Franciscan Studies*, 65, 2007, p. 281-294]

La publication du *Liber ostensor* du prophète et visionnaire franciscain Jean de Roquetaillade est un évènement pour les études médiévales<sup>1</sup>. Ce volumineux ouvrage, rédigé à Avignon au cours de l'été 1356, constitue une somme de la littérature prophétique qui convoque, commente et confronte une myriade d'écrits de diverses origines. Il apporte, pour les études franciscaines, un témoignage irremplaçable sur les conflits et les luttes de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle opposant les différentes tendances et fractions franciscaines entre elles et à la papauté avignonnaise. De façon plus inattendue, on y découvre aussi un long traité de la perfection évangélique (p. 651-803), inspiré des modèles du siècle précédent (Bonaventure, Pecham, Olivi). Par de multiples aspects, ce texte constitue également une source passionnante pour l'histoire culturelle et politique du quatorzième siècle. Son édition critique, attendue depuis longtemps, répond pleinement aux attentes qu'elle suscitait.

Enfermé dans la prison pontificale, dite du Soudan, depuis l'été 1349, après avoir passé plus de quatre ans dans des geôles franciscaines, Jean de Roquetaillade occupe alors une position paradoxale à la curie. Après avoir échappé à plusieurs jugements pour hérésie, déclaré seulement 'fantasticus', il est pourtant loin d'être un illuminé « perdu dans ses imperturbables supputations » comme l'écrit un peu rapidement l'un des textes [282] introductifs (p. 12). Informé de toutes les affaires de la chrétienté, Roquetaillade se révèle un excellent analyste de la politique européenne, ecclésiastique et séculière. La façon dont il analyse le rôle joué par la fournée de jeunes cardinaux limousins nommés par Clément VI lors de l'élection de son successeur, Innocent VI, (p. 181) relève davantage de la prospective politique que du prophétisme. De même, son pronostic d'un conclave élisant successivement deux papes (p. 198), qui a été perçu après coup comme annonçant le grand schisme, se fonde sur une perception exacte des tensions présentes au sein du collège cardinalice et de l'ordre franciscain. Sa renommée lui vaut d'être consulté par différents cardinaux, notamment par Élie Talleyrand de Périgord, cardinal protecteur de l'ordre des frères mineurs à qui le *Liber ostensor* est adressé. Dans sa prison, il dispose de nombreux ouvrages qui lui sont parfois

<sup>1</sup> Jean de Roquetaillade, *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*, édition critique sous la direction d'André Vauchez, par Clémence Thévenaz Modestin et Christine Morerod-Fattebert, avec la collaboration de Marie-Henriette Jullien de Pommerol, sur la base d'une transcription de † Jeanne Bignami Odier (Sources et documents d'histoire du Moyen Age, 8) (Rome : Ecole française de Rome, 2006), xiv + 1041 p. Tous les renvois à ce volume sont placés, entre parenthèses, dans le corps du texte.

transmis de l'extérieur, ainsi que le fait ce « religieux dévôt » qui lui apporte un texte rare dont il ignorait l'existence (p. 327). Son activité principale est l'écriture – écriture abondante, répétitive, dont seule une faible partie est conservée (plus de vingt titres d'ouvrages perdus sont répertoriés), qui a pour unique objet l'annonce d'une crise apocalyptique prochaine, dont la description est renouvelée et précisée d'œuvre en œuvre. De cet effort, le *Liber ostensor* est la synthèse et l'apothéose, ce qui en fait tout le prix.

La lettre de dédicace au cardinal de Périgord (p. 107-109) permet de saisir les différents objectifs poursuivis par l'ouvrage. Il s'agit, en premier lieu, pour Roquetaillade, de justifier ses propres positions qui ont été déformées par ses adversaires dans des versions corrompues de ses précédents écrits. Mais, vu le rôle joué par le cardinal dans le « gouvernement du monde », il ne convient pas que ce dernier ignore les prophéties sur lesquelles se fonde le franciscain, dispersées dans d'innombrables textes. Le troisième point évoqué pourrait correspondre à une véritable commande de la part du cardinal, puisqu'il s'agit de lui fournir des conseils à propos de la légation dont il est chargé, en vue de négocier une paix entre les rois de France et d'Angleterre. Clause de précaution, Roquetaillade demande enfin au protecteur des frères mineurs de corriger ses propos.

La construction de l'ouvrage semble prise sous la contrainte de ces différentes intentions. D'une part, le franciscain cherche à renouveler sa démonstration que « les temps approchent » ; de l'autre, il essaie d'en tirer des éclairages sur la situation présente, à l'usage immédiat du cardinal. Après avoir énoncé ses sept « conclusions », Roquetaillade revient dans le deuxième traité sur le point d'ancrage de toutes ses spéculations, qu'il partage avec Arnaud de Villeneuve<sup>2</sup> : les derniers versets du livre de Daniel annoncent le début du règne de l'antéchrist pour 1365 ; les tribulations préalables [283] commenceront dès 1360. Les deux traités suivants décrivent les principaux événements de la décennie à venir dont le plus marquant est l'apparition d'un « réparateur », pape franciscain secondé d'un fidèle cardinal appartenant au même ordre. Roquetaillade fait ici appel à différentes prophéties, qu'elles soient célèbres ou inconnues par ailleurs, tel le texte intitulé *Cum necatur flos ursi* qui lui a été transmis par une « personne amie » huit jours après que la Vierge lui eut montré ce livre à l'occasion d'une vision, le 9 mai précédent. La réception de ce texte a dû constituer l'une des principales impulsions pour la rédaction du *Liber ostensor* ; son exposition permet de

---

2 À ce propos, voir en dernier lieu, Gian Luca Potestà, « L'anno dell'Anticristo. Il calcolo di Arnaldo di Villanova nella letteratura teologica e profetica del XIV secolo », *Rivista di storia del cristianesimo* 4 (2007): 431-463.

formuler des commentaires sur le conflit franco-anglais et d'annoncer par avance au cardinal de Périgord l'échec de sa mission de paix.

Le schéma d'ensemble mis en place dans ces premiers traités est ensuite complété, en relevant les convergences mutuelles de nombreux autres textes prophétiques (tr. 5-7, 10) ou en notant différents signes précurseurs apparus depuis l'année 1345, laquelle occupe une place majeure dans l'architecture temporelle de Roquetaillade (tr. 8). Le neuvième traité, qui s'interroge sur le rôle dévolu à un « annonciateur » (*denunciator*) des temps futurs, constitue un remarquable exercice d'auto-justification qui permet au franciscain emprisonné de donner un récit saisissant de ses malheurs. Avec le onzième traité, qui occupe à lui seul un tiers de la totalité du *Liber*, l'attention bascule vers le sort, passé et futur, de l'ordre des frères mineurs. C'est à propos du petit nombre d'élus qui ont su rester jusqu'à cette date tout à la fois fidèles à l'idéal de pauvreté évangélique et obéissants à l'égard des souverains pontifes, et qui seront la semence du renouvellement de l'Église dans le millénaire de paix qui suivra les combats à venir, que Roquetaillade insère une longue apologie de la perfection évangélique. Le douzième traité, qui clôt l'ouvrage, a valeur de confirmation de l'ensemble de la démarche en présentant des prophéties qui se sont effectivement réalisées au cours du siècle passé.

Comme l'ont bien noté les éditeurs, ce n'est que progressivement que l'auteur annonce son plan, comme s'il en prenait conscience lui-même après coup seulement, au fil de l'écriture. On peut d'ailleurs se demander si l'ouvrage n'a pas bifurqué en cours de route. Au-delà du quatrième traité, Talleyrand-Périgord n'apparaît plus en tant qu'interlocuteur. Par la suite, il est parlé de lui à la troisième personne (p. 406, 530) et Roquetaillade s'adresse désormais à un lecteur anonyme. Bien qu'aucun élément matériel ne vienne étayer cette conjecture, il semble bien que la rédaction de l'ouvrage ait changé de destinataire au-delà de ce quatrième traité – soit qu'un premier jet ait alors été remis au cardinal de Périgord, soit que Roquetaillade ait poursuivi sa rédaction en abandonnant son intention initiale.

Pour venir à bout de l'édition d'un tel monument, André Vauchez a dirigé pendant des années une équipe nombreuse, en prenant en premier lieu appui sur les recherches menées sur Roquetaillade par Jeanne Bignami [284] Odier sa vie durant – de sa thèse de l'École des chartes de 1925 à son dernier article de synthèse paru en 1981<sup>3</sup>. Sa transcription du seul manuscrit contenant le *Liber ostensor* (Vatican, Rossiano 753) a servi de base à l'édition. Ce

3 Jeanne Bignami Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupescissa)*, (Paris: Vrin, 1952) ; ead., « Jean de Roquetaillade (de Rupescissa), théologien, polémiste, alchimiste », *Histoire Littéraire de la France* (Paris : Imprimerie nationale, 1981), t. 41, 75-284.

témoin unique, datant du XIV<sup>e</sup> siècle, n'est pas sans défauts. Les corrections que réclamaient l'établissement du texte ont été effectuées avec un doigté très sûr par Christine Morerod-Fattebert. Le texte même est entourée d'un abondant apparat. Plusieurs préfaces thématiques, signées de différents collaborateurs, restituent les divers contextes, religieux et politiques, évoqués dans le *Liber*. Après une présentation du manuscrit et une analyse de la structure du texte, un plan très détaillé de l'ouvrage est fourni (p. 63-97). Les subdivisions ainsi établies se retrouvent, insérées au fil du texte, afin d'en guider la lecture. Celle-ci est de plus aidée par de nombreuses notes contextuelles, souvent fort copieuses. À la suite du texte figure l'édition d'un résumé médiéval du *Liber ostensor*, établi à partir de deux témoins (p. 857-863). Les sources prophétiques de Roquetaillade sont ensuite présentées dans un dossier qui offre également, dans le cas de certains inédits, une récapitulation des différents passages cités au fil du *Liber ostensor*. Bibliographie, index des citations bibliques, des personnes et des lieux complètent ce très riche volume.

La composition du livre et l'abondance des commentaires témoignent d'une double visée. L'édition critique du texte latin strictement entendue est de fait accompagnée d'un ensemble d'études sur le *Liber ostensor*, et même d'un commencement de traduction si l'on considère le degré de précision atteint par le résumé de l'ouvrage. Le niveau d'explication auquel se situent certaines notes qui exposent des notions de base de la culture médiévale confirme cette volonté de rendre le texte accessible à un large public. Mais en dépit des nombreux points d'appui fournis au lecteur, la difficulté de l'œuvre demeure, qui tient autant à son latin raboteux qu'au genre ingrat que constitue le commentaire de prophéties obscures. Quant à l'effort d'élucidation des sous-entendus et des allusions présents dans le texte, il rencontre inévitablement ses limites, en laissant dans l'ombre certains points qui ne sont parfois pas sans importance pour la compréhension de l'œuvre. Dans les pages qui suivent, je voudrais apporter quelques compléments d'information qui viseront principalement à mettre en relief certains traits de l'ecclésiologie franciscaine de Jean de Roquetaillade, à la suite des remarques introductives d'André Vauchez sur ce thème (p. 26-33).

Tout d'abord, quelques erreurs minimales peuvent être corrigées. Les *pauperes fratres de penitentia* mentionnés dans le quatrième traité (p. 231) ne sont en rien les frères sachs ; le contexte indique clairement qu'il est ici [285] question des persécutions subies à partir de 1317 par les béguins de Languedoc, pour la plupart membres du tiers ordre franciscain. L'entrée d'index qui leur est consacrée témoigne d'un autre malentendu en associant aux

béguins l'étrange catégorie de « cathares bégards », qui en réalité issue d'un simple contresens. Commentant un extrait d'Hildegarde de Bingen (p. 580-581), Roquetaillade explique que les hérétiques dont parlait l'abbesse étaient en son temps des cathares, mais qu'il faut à présent y voir les bégards condamnés lors du Concile de Vienne, sans aucunement confondre les deux groupes. Ailleurs, une formule décrite comme un « proverbe logique » (*maxima logicalis*) - *unicuique experto in sua sciencia credendum est* (p. 119) – peut être identifiée ; il s'agit de l'une des maximes qui scandent les *Summulae logicales* de Pierre d'Espagne, souvenir des études universitaires de Roquetaillade qu'il n'est pas sans intérêt de relever<sup>4</sup>. De même, il aurait été bon de vérifier l'exactitude d'une citation de *Quia vir reprobus* (p. 586), tant il est inattendu de voir l'auteur se ranger ici derrière l'autorité de Jean XXII.

En plusieurs cas, des travaux récents sont ignorés. Une longue note due à Jeanne Bignami Odier rappelle les discussions remontant aux années 1920 au sujet de l'authenticité d'un traité de Bonagrazia de Bergame sur l'accord entre les décrétales *Exiit qui seminat* et *Cum inter nonnullos* (p. 595) ; ces remarques sont à présent dépassées par la mise au point proposée par Eva L. Wittneben<sup>5</sup>. De semblables lacunes bibliographiques se retrouvent dans le dossier concernant les sources prophétiques. L'oubli le plus étonnant concerne les *Vaticinia de summis pontificibus*. La notice qui leur est consacrée ignore l'article d'Orit Schwartz et Robert E. Lerner consacré à la série *Ascende calve*<sup>6</sup> qui contient une édition des textes accompagnant les figures des papes, à l'occasion de laquelle le *Liber ostensor* est du reste mis à profit. Ce travail précieux propose une datation vers 1328-1330, plus convaincante que la datation tardive mentionnée ici (p. 884). L'édition des *Revelationes* du pseudo-Méthode, annoncée comme étant en préparation, est en réalité publiée depuis quelques années<sup>7</sup>. L'édition très récente des extraits d'Hildegarde [287] de Bingen utilisés par Roquetaillade est certes signalée, mais dans le corps de l'ouvrage, les notes ne renvoient pas à ce volume<sup>8</sup>.

4 Cf. Petrus Hispanus, *Summulae logicales*, (Venise : 1572, repr. Hildesheim : Olms, 1981) fol. 170r.

5 Eva L. Wittneben, *Bonagratia von Bergamo. Franzikanerjurist und Wortführer seines Ordens im Streit mit Papst Johannes XXII*, (Leiden : Brill, 2003).

6 Orit Schwartz, Robert E. Lerner, « Illuminated propaganda: the origins of the 'Ascende calve' pope prophecies », *Journal of Medieval History* 20 (1994): 157-191, traduction italienne : *Propaganda miniata: Le origini delle profezie papali Ascende calve* (Milan: Biblioteca francescana, 1994).

7 W.J. Aerts, G.A.A. Kortekaas ed., *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen* (Leuven : Peteers, 1998).

8 *La obra de Gebenón de Eberbach*, ed. José Carlos Santos Paz (Firenze : SISMEL, 2004). En signe de la vitalité des études sur le prophétisme médiéval, il faut en outre signaler la parution de deux ouvrages importants, postérieurs à l'édition du *Liber ostensor*, qui le complètent utilement : Christian Jostmann, *Sibilla Erithea Babilonica. Papstum und Prophetie im 13. Jahrhundert* (Hannovre : Hahn, 2006) ; Anke Holdenried, *The Sibyl and Her Scribes : manuscripts and interpretation of the Latin Sybilla Tiburtina c.*

Ces lacunes bibliographiques sont probablement imputables à la nature d'un travail collectif, mené dans la durée, et dont des parties rédigées de longue date n'ont pas été suffisamment mises à jour avant l'impression du volume. Sur deux autres points, l'équipe éditoriale semble s'être reposée sur les recherches de Jeanne Bignami Odier sans en percevoir les limites. Cette dernière s'était intéressée de près au *Liber Mariaon*, rapportant les visions du moine Serge, précepteur chrétien de Mahomet, au point de proposer une édition de sa traduction latine fondée sur le seul manuscrit de Paris, BnF lat. 2599<sup>9</sup>. La notice consacrée ici au *Liber Mariaon* remarque que Hannes Möhring a récemment signalé l'existence d'un autre manuscrit du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>, mais sans préciser qu'il s'agit du manuscrit 367 de la bibliothèque municipale de Bourges. Ce volume, composé vers 1280, mérite pourtant de retenir l'attention en raison de l'éclairage qu'il apporte sur les sources de Roquetaillade. Il contient en effet un dossier d'écrits prophétiques qui correspond exactement à celui que l'on retrouve dans le manuscrit parisien, aux folios 244v-266r. Outre le *Liber Mariaon*, y figurent notamment les extraits d'Hildegarde compilés par Gebeno d'Eberbach, dans une version très caractéristique qui est précisément celle que connaît Jean de Roquetaillade.

La confrontation des manuscrits permet de résoudre un problème textuel que la notice consacrée à Hildegarde ne fait ici qu'effleurer (p. 925-926). Le cod. Paris lat. 2599, postérieur à 1378, n'est certes pas la source du manuscrit utilisée par Roquetaillade en 1356. Les relations entre les manuscrits s'établissent plutôt de la façon suivante : le dossier contenu dans le codex parisien dérive de celui que le visionnaire a eu entre les mains, qui était lui-même étroitement apparenté au manuscrit de Bourges<sup>11</sup>. Ce résultat permet de tirer une conclusion importante. Ce dossier doit être identifié au contenu du manuscrit que le « religieux dévot » a transmis à Roquetaillade dans sa prison. On peut aller plus loin et préciser la date de cette rencontre. Elle doit être placée, avec une forte probabilité, vers le début de l'été 1356. Ce n'est pas un hasard si deux chapitres du *Liber ostensor* (6 et 10) sont consacrés aux commentaires de chacun de ces textes : le franciscain s'y serait attardé précisément parce qu'il en aurait pris connaissance peu de temps auparavant, alors même qu'il était déjà engagé

---

1050-1500, (Aldershot : Ashgate, 2006).

9 Jeanne Bignami Odier, Giorgio Levi della Vida, « Une version latine de l'apocalypse syro-arabe de Serge Bahira », *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 62 (1950): 125-148.

10 Hannes Möhring, *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer ausendjährigen Weissagung* (Stuttgart : Thorbecke, 2000) 128-135.

11 Les relations entre ces manuscrits sont décrites plus précisément dans mon article, « Anciennes sibylles et nouveaux oracles. Remarques sur la diffusion des textes prophétiques en Occident, VII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles », à paraître dans *Les collections textuelles de l'antiquité tardive au Moyen Âge*, Stéphane Gioanni et Benoît Grévin éd. (Rome : Ecole française de Rome, 2008).

dans la rédaction du *Liber*. L'identification de ce dossier autorise une autre observation. Le premier texte qui y figure est une version brève du *Super Hieremiam* pseudo-joachimite, apparemment rédigée dans les années 1250. Aucun usage n'est fait de cette œuvre dans le *Liber ostensor*, sans doute en raison de sa focalisation trop exclusive sur Frédéric II et sa descendance qui ne tiennent plus de rôle majeur chez Roquetaillade. On constate ainsi que ce dernier ne collecte pas aveuglément tous les matériaux prophétiques à sa disposition ; il les sélectionne avec soin, en fonction de ses intérêts, sans chercher par ailleurs à gommer les discordances qu'il peut y trouver.

La connaissance précise que Roquetaillade a du nombre des « martyrs » de la cause de la pauvreté évangélique (p. 452) méritait des commentaires plus précis que la seule indication, due à J. Bignami Odier, que le chiffre de cent treize exécutions concorde avec celui donné par Noël Valois<sup>12</sup>. Ce dernier s'appuyait sur une source indirecte, mentionnant l'existence d'un « martyrologe des spirituels et fraticelles » produit en 1354 à l'occasion d'un procès devant l'inquisition à Carcassonne dans lequel étaient en effet mentionnés les noms de 113 martyrs brûlés depuis l'année 1318<sup>13</sup>. Le procès en question est celui de deux Spirituels franciscains italiens, Jean de Castiglione et François d'Arquata, qui furent ensuite condamnés et exécutés à Avignon<sup>14</sup>. Deux mois après les avoir remis au bras séculier, le cardinal Guillaume Court interrogea Roquetaillade sur son sentiment à l'égard des défunts (p. 446-448), preuve qu'il soupçonnait une collusion entre les dissidents franciscains. Le verbe « portabant » (p. 452, lin. 3) ne signifie donc pas, comme il est suggéré en note, que l'exécution de Jean et François a « porté » à 113 le nombre des victimes, mais plutôt qu'ils « portaient » avec eux la liste des martyrs. Deux versions de ce martyrologe sont connues et [288] ont été récemment publiées, l'une dans la thèse inédite de Louisa Burnham<sup>15</sup>, l'autre par Jaume de Puig i Oliver<sup>16</sup>.

Cette précision importe car elle aide à mieux saisir l'affiliation réelle de Jean de Roquetaillade. Afin de le situer précisément sur l'échiquier franciscain, ses déclarations explicites ne suffisent pas. Il faut en effet tenir compte des stratégies d'argumentation et

12 Jeanne Bignami Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade*, 43, citant Noël Valois, « Jacques Duèse, pape sous le nom de Jean XXII », *Histoire littéraire de la France*, (Paris : Imprimerie nationale, 1914), t. 34, 439.

13 Johann Lorenz Mosheim, *De Beghardis et beguinabus commentarius* (Leipzig : Weidmann, 1790), 499.

14 Sur cette affaire, voir Alexander Patschovsky, « Strassburger Beginenverfolgungen im 14. Jahrhundert », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 30 (1974) 56-198 et Robert E. Lerner, « New Evidence for the Condemnation of Meister Eckhart », *Speculum* 72 (1997), 347-366 (cf. 352-353).

15 Louisa A. Burnham, « *So Great a Light, So Great a Smoke.* » *The Heresy and Resistance of the Beguins of Languedoc (1314-1330)*, PhD. (Evanston : Northwestern University, 2000), 315-320. Une version révisée de cette thèse doit paraître prochainement à Cornell University Press.

16 Jaume de Puig i Oliver, « Notes sobre el manuscrit del *Directorium Inquisitorum* de Nicolau Eimeric conservat a la Biblioteca de l'Escorial (ms. N. I. 18) », *Arxiu de Textos Catalans Antics* 19 (2000): 538-539.



d'écriture d'un homme emprisonné depuis douze ans, soupçonné et guetté de toutes parts et qui parvient néanmoins à échapper à toute condamnation, dans une période où des compagnons moins prudents sont conduits au bûcher. L'importance qu'il accorde aux « martyrs » de la pauvreté évangélique – quelle que soit la réserve d'interprétation qu'il énonce à leur égard – et l'étroite liaison de ces derniers avec les élus, appelés à des actions décisives dans les temps futurs, ou sa détestation des supérieurs indignes, persécuteurs des frères observant la *Règle* (p. 641-648), sont des indices trop flagrants pour que l'on puisse douter de son inscription dans la lignée des Spirituels du Midi. Dans le même sens, on notera la virulence de ses critiques à l'égard de Michel de Césène, dont il rappelle en des termes très vifs qu'avant de s'opposer à Jean XXII au nom de la pauvreté évangélique, il avait lui-même mené la persécution des vrais imitateurs de saint François (p. 636-637). Reste à comprendre la façon dont il exprime et justifie cette affiliation, tout en masquant pour partie ses convictions les plus compromettantes. Pour cela, il est essentiel de ne pas s'en tenir aux seules sources explicites du *Liber ostensor* mais de remonter à des inspirations moins clairement dévoilées.

Martin Aurell a raison de souligner l'importance qu'a eu Arnaud de Villeneuve pour Jean de Roquetaillade (p. 896-901). C'est par lui qu'il connaît la date de venue de l'antéchrist, calculée à partir du livre de Daniel. Il partage avec le médecin catalan un goût pour les prophéties non canoniques, dont ils se font tous deux volontiers les commentateurs. Plus profondément encore, il lui reprend la posture d'annonciateur inspiré des événements à venir, justifiant son engagement par une polygraphie débordante. À juste titre, Robert Lerner les associe dans une même stratégie de « dissidence par l'extase »<sup>17</sup>. Comme Arnaud l'a fait plusieurs fois, on peut soupçonner Jean d'avoir composé lui-même certains textes prophétiques avant de s'en faire l'exégète – le cas de *Cum necatur flos ursi*, qui tient une place centrale dans le *Liber ostensor*, étant l'un des plus manifestes. C'est encore à la même [289] source que l'on peut imputer son intérêt pour l'alchimie et, dans une moindre mesure, pour l'astrologie – laquelle n'a, comme le note pertinemment Jean-Patrice Boudet, qu'un rôle subalterne de confirmatrice de convictions acquises par d'autres moyens (p. 954-956). En dépit de tant de traits communs, il est pourtant exagéré de présenter Arnaud de Villeneuve comme « le maître à penser » de Roquetaillade. Ce rôle est en réalité tenu par un autre personnage à qui Jean doit les véritables lignes de force de son univers intellectuel : son

---

17 Robert E. Lerner, « Ecstatic Dissent », *Speculum* 67 (1992): 33-57.

herméneutique biblique joachimite, les grands traits de son scénario pour les temps futurs et son attachement à la pauvreté évangélique.

Comme l'a fortement marqué R. Lerner dans son « Introduction historique » à l'édition, par Ch. Morerod-Fattebert, du *Liber secretorum eventuum*<sup>18</sup>, qui reste à ce jour la meilleure introduction d'ensemble à l'eschatologie de Jean de Roquetaillade, ce dernier n'a fait, pour l'essentiel, que reformuler et adapter les principaux thèmes de la *Lectura super Apocalipsim* de Pierre de Jean Olivi. Les différences entre les deux perspectives sont notables et significatives, mais elles ne prennent sens qu'une fois reconnue l'identité d'inspiration profonde qui les lie. Jean de Roquetaillade ne connaît pas les œuvres authentiques de Joachim de Fiore et ne s'intéresse qu'à des écrits pseudépigraphes tardifs, tels que le *Liber de Flore*. C'est avant tout à travers la réécriture et l'adaptation franciscaine de l'œuvre de Joachim effectuée par Olivi qu'il est l'héritier de cette tradition. Ce qui est présenté ici comme un vocabulaire « typique » de Roquetaillade (p. 113, n. 2) est en réalité un signe distinctif de ce joachimisme olivien<sup>19</sup>.

La *Lectura super Apocalipsim* n'est évidemment pas citée dans le *Liber ostensor*. Une œuvre condamnée comme hérétique trente ans auparavant pouvait difficilement être alléguée, qui plus est dans une prison avignonnaise. Sa condamnation est d'ailleurs rappelée par Roquetaillade lui-même, afin de se dissocier en apparence d'un texte réprouvé (p. 437). En outre, durant toute sa période d'incarcération, il n'en a probablement pas eu d'exemplaire à portée de main. Le ministre général Guillaume Farinier, qui fit renouveler en 1354 l'interdiction de lire ou de détenir la *Lectura* sous peine d'emprisonnement, obligeant les frères à rendre à leurs supérieurs tout autre ouvrage d'Olivi qu'ils pouvaient posséder<sup>20</sup>, est le même homme qui avait [290] ordonné, dix ans plus tôt, en tant que ministre provincial d'Aquitaine, la première incarcération de Roquetaillade. La possession ou la familiarité avec cette œuvre a pu être un élément déterminant du traitement particulièrement rigoureux qui lui a été infligé dans les années suivantes. Dans de telles circonstances, il est déjà remarquable que Roquetaillade ait le cran de se réclamer d'Olivi, en s'appropriant explicitement deux

18 Christine Morerod-Fattebert (éd.), Robert E. Lerner (introd.), *Le Liber secretorum eventuum de Jean de Roquetaillade*, (Fribourg : Editions universitaires, 1994).

19 Voir en particulier les *Principia in sacra Scriptura*, in David Flood, Gedeon Gál ed., *Peter of John Olivi on the Bible* (St Bonaventure : Franciscan Institute Publications, 1997).

20 M. Bihl, « Statuta generalia ordinis edita in capitulo generali Assisii celebrato communiter Farineria appellata », *Archivum franciscanum historicum* 35 (1942): 185-186. Le renouvellement de cette interdiction, en vigueur depuis 1299, est peut-être lié à l'affaire Arquata-Castiglione : ces derniers furent en effet exécutés à Avignon, trois jours après la Pentecôte, au moment même où se tenait le chapitre général franciscain à Assise.

écrits inoffensifs (*De 14 gradibus amoris, Remedia contra temptationes spirituales*). De tels signes doivent être pris comme reconnaissance d'une dette plus générale.

On peut donc regretter que l'équipe éditoriale n'ait pas davantage mis à profit cette source, en s'appuyant sur l'édition de la *Lectura* présentée dans la thèse de Warren Lewis<sup>21</sup>. Étant donné les circonstances de rédaction du *Liber ostensor*, il ne s'agirait pas tant de chercher des parallèles littéraires, mais plutôt de mettre en lumière des proximités thématiques fortes. Ainsi, lorsque Roquetaillade explique que les prophéties bibliques s'appliquent aussi bien à la venue du Christ dans la chair qu'à sa deuxième venue sous la forme du « réparateur » (p. 612-619), il est au cœur de l'herméneutique olivienne. La différence notable est que pour Olivi, la deuxième venue du Christ dans l'esprit désigne globalement le renouveau de la vie évangélique, accompli à partir de François d'Assise, qui caractérise le sixième âge de l'Église<sup>22</sup>. Le thème du pape angélique, absent chez Olivi, provient initialement des courants Spirituels italiens. Une grande originalité de Roquetaillade est sa reprise de l'idée d'un millénaire de paix générale après la destruction de l'antéchrist. Cette innovation doit d'abord se comprendre comme un déplacement des calculs d'Olivi, qui ne comptait qu'environ sept siècles de paix spirituelle, mais qui, ce faisant, est le premier auteur à avoir accordé une très longue durée au troisième âge annoncé par Joachim<sup>23</sup>.

De semblables opérations de reprise et déplacement de thèmes oliviens chez Roquetaillade peuvent être également repérées dans les pages consacrées à l'idéal de vie franciscain. Le frère auvergnat connaissait à l'évidence la totalité des *Quaestiones de perfectione evangelica* d'Olivi. Une allusion à la treizième question, qui justifie le renoncement à la papauté de Célestin V et la légitimité de l'élection de Boniface VIII, et à la lettre à Conrad de Offida rédigée dans les mêmes circonstances, est bien repérée (p. 636). Roquetaillade reproche ici aux Spirituels de Languedoc passés dans la [291] clandestinité après 1318 (décrits comme des « vagabonds en Italie »), qui se prétendent être les disciples d'Olivi (*sequaces Petri Johannis*), de ne pas être restés fidèles au conseil de leur maître, en entrant en dissidence lors de leur confrontation avec Jean XXII. De la sorte, ils ont à leur tour versé dans l'erreur « acéphaliste » de ceux qui ont, à un moment donné, nié l'autorité d'un pape légitime. Ce reproche marque le point nodal de la fidélité de Roquetaillade à Olivi. L'essentiel était, pour

21 Warren Lewis, *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000. Ecclesiology and Eschatology in the 'Lectura super Apocalipsim*, PhD, Tübingen, 1972. Une version révisée de cette édition doit paraître prochainement.

22 Cf. David Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*, (Philadelphia :University of Pennsylvania Press, 1993).

23 Cf. Robert E. Lerner, « Refreshment of the Saints : The Time After Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought », *Traditio* 32 (1976): 97-144.

eux deux, de maintenir une obéissance vigilante aux supérieurs afin de demeurer au sein de l'Église jusqu'au moment de la bataille décisive. Un peu plus loin, la onzième question *de perfectione evangelica*, portant sur le primat du vœu d'obéissance, est explicitement citée (p. 659). J. Bignami Odier l'avait consultée dans un manuscrit du Vatican, qui est mentionné ici ; on peut désormais la lire dans l'édition de D. Flood et G. Gál<sup>24</sup>.

Il faut s'attarder un instant sur la fonction tactique de cette citation pour en comprendre tout le sel. Elle intervient dans un passage crucial pour l'ecclésiologie de Jean de Roquetaillade. Le deuxième degré de perfection des frères mineurs consiste à observer la *Règle* selon l'intention de saint François – l'observance selon les déclarations pontificales constituant le premier degré de perfection. C'est le *Testament* qui exprime cette intention que l'ensemble de la *Règle* soit observée à la lettre, sans distinguer entre ce qui est énoncé en tant que précepte ou en tant que conseil, en passant donc outre une distinction établie par les bulles de Nicolas III (*Exiit qui seminat*) et Clément V (*Exivi de paradiso*). Le programme de ce deuxième degré correspond au cœur des revendications des Spirituels du Midi et d'Italie au début du XIV<sup>e</sup> siècle, dont les principaux signes de ralliement étaient précisément le recours au *Testament*, le souci de l'observance littérale et le respect de l'« intention » de saint François. La référence à Olivi constituait pour eux un autre élément central. Aussi est-ce à nouveau contre les dissidents passés dans la clandestinité, encore une fois décrits comme « vagabonds acéphalistes », que Roquetaillade invoque leur inspirateur, afin de rappeler que l'observance littérale implique également l'obéissance au pape, à l'Église romaine et au ministre général de l'ordre. Mais ce rappel fonctionne en réalité à double sens. La question sur l'obéissance dit bien davantage que ce que Roquetaillade en tire ici. Certes, Olivi y affirme, en accord avec toute la tradition monastique, que le vœu d'obéissance est le plus élevé des trois vœux, mais avec une nuance très particulière. Il ne l'est que « pris en son sommet », lorsqu'il est conjoint à une observance parfaite du vœu de pauvreté. Dans une autre question que le visionnaire auvergnat connaissait [292] certainement, le théologien languedocien montre que l'obéissance aux supérieurs ne doit être maintenue que tant que ces derniers invitent à l'observance parfaite du vœu de pauvreté ; face à des ordres directement contraires au vœu de pauvreté, la désobéissance serait légitime<sup>25</sup>. En mettant en avant l'aspect le plus

24 *Peter of John Olivi on the Bible*, p. 373-404. On notera au passage que Roquetaillade présente ce texte comme tiré du quatrième livre de sa *Summa*, ce qui confirme l'opinion avancée il y a longtemps par V. Doucet que les *Quaestiones de perfectione evangelica* ont été intégrées à quatrième ce livre lors de l'édition par Olivi de sa *Summa quaestionum*.

25 QPE 14, in Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones de Romano Pontifice*, Marco Bartoli ed. (Grottaferrata : Coll. S. Bonaventura, 2002).

conventionnel de la pensée d'Olivi, afin de dénoncer l'insoumission de ses prétendus sectateurs, Roquetaillade peut se poser en disciple fidèle d'un auteur respectueux des pouvoirs constitués ; dans le même temps, c'est l'essentiel de la doctrine des *Quaestiones de perfectione evangelica* qu'il s'efforce de défendre.

Cet objectif conduit Roquetaillade à modifier la lettre du texte olivien pour en sauver l'esprit, dans des pages d'une grande subtilité tactique consacrées au pouvoir pontifical. La formulation d'Olivi, énoncée en 1279, et sur la base de laquelle ses successeurs étaient allés à la rupture avec Jean XXII en 1317-1318, marquait explicitement l'impossibilité pour le pape d'amoindrir la rigueur de la *Règle* franciscaine, au nom de l'identité de la *Règle* et de l'Évangile. Roquetaillade parvient à gommer le tranchant de tels propos pour en sauvegarder la teneur. Évitant de parler d'une identité de la *Règle* et de l'Évangile, il note seulement que l'accomplissement de tous les conseils de perfection évangélique correspond à l'intention de saint François et qu'il ne saurait être question d'empêcher les frères les plus parfaits d'aller dans cette voie ; le pape ne pourrait donc décréter qu'une telle perfection n'est pas utile au salut. Il lui serait en revanche parfaitement loisible de supprimer purement et simplement l'ordre franciscain, dans l'hypothèse où plus aucun frère n'observerait la *Règle* (p. 723-730). En envisageant ce cas de figure extrême, Jean de Roquetaillade parvient à dénouer la tension qui avait rendu la rupture irréversible en 1317. D'un côté, la plénitude de puissance pontificale est maintenue, mais de l'autre, la valeur intrinsèque de la perfection évangélique l'est tout autant. Elle reçoit même une valeur hiérarchiquement supérieure puisque le souverain pontife ne peut rien contre elle, ce qui était le point essentiel de la doctrine olivienne. Une telle gymnastique doctrinale n'est pas sans rappeler les positions qu'Ubertain de Casale avait été amené à prendre, dans des circonstances comparables, à l'époque du débat sur la pauvreté du Christ et des apôtres<sup>26</sup>.

Il faut reconnaître le même souci tactique à l'œuvre dans l'importance attribuée à l'accord entre la décrétale *Exiit qui seminat* de 1279, qui reconnaissait la valeur de perfection de la pauvreté franciscaine, et la bulle *Cum inter nonnullos* de Jean XXII, qui réfutait la pauvreté totale du Christ. En acceptant ces deux décisions pontificales, Roquetaillade adopte une position légitimiste qui le met à l'abri de tout soupçon en se distançant des différents [293] « acéphalistes » qui ont cru devoir, à un moment ou un autre, rejeter l'autorité d'un pape. Cette grille de lecture lui permet également de dénoncer les « mammonistes » dominicains,

---

26 Cf. Charles T. Davis, « Ubertino da Casale and his Conception of Altissima paupertas », *Studi Medievali* 3 ser., 22 (1981): 1-56.

ennemis de la pauvreté évangélique, qui rejettent le premier texte au nom du second. De la sorte, il lui est également possible de sauver ceux des « martyrs » qui seraient morts uniquement pour avoir voulu défendre, contre l'inquisition dominicaine, le contenu d'*Exiit qui seminat*. La répression des Spirituels et béguins a en réalité débuté en 1317-1318, plus de cinq ans avant la publication de *Cum inter nonnullos*, en novembre 1323 ; cette répression a été elle-même à l'origine du débat sur la pauvreté du Christ et des apôtres d'où est issue cette bulle. Et dans les faits, aucun des béguins du Midi condamné par l'inquisition après 1323 ne l'a jamais été pour avoir défendu l'accord de ces décrétales ; bien au contraire, Prou Boneta, devenue à cette date l'hérésiarque du mouvement, considérait que la bulle de Jean XXII avait constitué le geste ultime marquant l'extinction des pouvoirs sacramentels de l'Église romaine<sup>27</sup>. C'est en réalité Bonagrazia de Bergame, grand adversaire posthume d'Olivi et dénonciateur de ses disciples, qui cherchait alors à réconcilier les deux bulles. Davantage que d'une confusion ou d'une méconnaissance des événements, il me semble plutôt s'agir ici d'une fiction historico-juridique à double détente. Elle permet à Jean de Roquetaillade de requalifier rétrospectivement une dissidence ouverte en défense légitime d'un dogme établi par Nicolas III que, pour finir, Jean XXII n'a pas contredit. Les ennemis de la pauvreté franciscaine, principalement dominicains, peuvent alors être incriminés à deux titres : dans le présent, ils ont tort de penser que les bulles de Jean XXII ont définitivement aboli la valeur de perfection évangélique de la très haute pauvreté franciscaine ; dans le passé, ce sont les inquisiteurs dominicains qui sont à blâmer, pour avoir voulu convaincre des béguins « illettrés » (les *pauperes fratres de penitentia* rencontrés plus haut) de la discordance des décrétales, et d'avoir condamnés au bûcher les récalcitrants.

La recherche de sources oliviennes implicites dans le *Liber ostensor* pourrait se poursuivre de façon plus détaillée. Il est par exemple difficile d'entendre l'éloge de la très haute pauvreté comme source de toutes les vertus (p. 668-688) sans se souvenir de la façon dont Olivi développe les mêmes thèmes<sup>28</sup>. La notion compromettante d'*usus pauper* n'est certes pas mentionnée mais en parlant d'un « usage modéré », Roquetaillade retrouve le vocabulaire employé par Olivi dans ses explications prononcées devant différents chapitres franciscains. L'un des points essentiels de cette doctrine [294] est en revanche explicitement défendu. La

27 Louisa A. Burnham, « The Visionary Authority of Na Prou Boneta », in A. Boureau, S. Piron ed., *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société* (Paris : Vrin, 1999), 319-340, (cf. 330).

28 QPE 8, in Johannes Schlageter, *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Johannis Olivi OFM. Die Frage nach der höchsten Armut* (Werl : Coelde, 1989).

coexistence possible de différents degrés de perfection dans l'observance de la *Règle* (p. 720) déploie ce qui était impliqué dans l'idée olivienne d'une « latitude » de l'usage pauvre<sup>29</sup>.

Une fois mise en évidence, la continuité entre les deux théologiens demande quelques explications historiques. Après 1317, la répression inquisitoriale et l'exil de la plupart des Spirituels languedociens semblerait avoir réduit à néant l'écho de frère Pierre Jean dans le Midi. Pour saisir le maintien d'une influence diffuse au cours des décennies suivantes, le *Liber ostensor* offre un indice précieux en rappelant les intérêts eschatologiques de Géraud du Pescher, enseignant au *studium* de Toulouse dans les années 1330, qui voyait en Édouard III l'empereur positif des derniers temps (p. 186-187). Il faut également compter avec la médiation du commentaire sur Daniel de Barthélemy Sicard, rédigé par ce disciple direct d'Olivi dans la première décennie du quatorzième siècle. Ce dernier comptait la durée de 1290 ans à compter de la passion du Christ, et attendait de ce fait la chute de l'antéchrist pour 1335<sup>30</sup>. Dans le *Liber secretorum eventuum*, Roquetaillade mentionne l'existence d'une telle opinion qu'il a dû entendre dans ses années d'étudiant. De tels indices laissent à penser que le milieu universitaire franciscain de Toulouse, au début des années 1330, était encore perméable à de telles influences<sup>31</sup>. Aucun témoin d'une diffusion manuscrite ne peut l'attester, ce qui se comprend aisément si l'on pense à l'intensité des répressions qu'un Guillaume Farinier a continué à exercer au cours des décennies suivantes, comme ministre provincial puis général.

La notice consacrée à Olivi dans le dossier des sources (p. 933-937), qui se contente de suivre les seules références explicites, peut en conclure que l'attitude de Roquetaillade à son égard est « ambiguë ». En réalité, comme on l'a vu, cette ambiguïté se loge uniquement dans une stratégie d'écriture carcérale. Il importait de la mettre en évidence afin de mieux saisir le sens du *Liber ostensor* et de fournir ainsi une clé de lecture supplémentaire aux futurs lecteurs de cette œuvre majeure qui mettront à profit la somptueuse édition publiée par l'École française de Rome.

SYLVAIN PIRON

*École des hautes études en sciences sociales, Paris*

29 Cf. David Burr, *Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus Pauper Controversy* (Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1989).

30 J'ai présenté ce texte important et méconnu dans « La critique de l'Église chez les Spirituels languedociens », in *L'anticléricisme en France méridionale, milieu XIIIe- début XIVe siècle* (Cahiers de Fanjeaux, 38), (Toulouse: Privat, 2003), 77-109.

31 Dans le même sens, à propos du troubadour Raimon de Cornet, brièvement frère mineur, qui défendait encore la cause des Spirituels vers 1330 à Toulouse : Georges Passerat, « Les outrances verbales d'un troubadour: le cas du spirituel toulousain Raimon de Cornet », *Ibid.*, p. 135-158.