

Études critiques : l'énigmatique actualité de Joachim de Fiore : à propos d'un ouvrage récent

Autor(en): **Lubac, Henri de**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **29 (1979)**

Heft 1

PDF erstellt am: **11.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381131>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ÉTUDES CRITIQUES

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 111 (1979), p. 35-46

L'ÉNIGMATIQUE ACTUALITÉ DE JOACHIM DE FIORE

A PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT

HENRI DE LUBAC, S.J.

Depuis plus d'un siècle déjà, les travaux sérieux sur Joachim de Fiore se sont multipliés. S'ils n'ont pas réussi à percer totalement l'énigme du personnage et de son œuvre, si les interprétations qui en résultent sont encore sur bien des points divergentes, ils ont cependant abouti à maintes conclusions positives, dont la plus importante, et sur laquelle s'établit de plus en plus un large *consensus*, est sans doute l'importance historique considérable reconnue à celui qui, naguère encore, passait aux yeux de beaucoup pour une simple curiosité. Etudes biographiques et doctrinales, exhumations d'écrits perdus ou négligés, publications de textes ou reproductions d'éditions anciennes, recherches (souvent décevantes) des sources et (mieux récompensées) des influences, discussions d'ordres divers, — à cette vaste entreprise ont collaboré de nombreux savants de divers pays, avant tout d'Allemagne et d'Italie, mais aussi d'Angleterre, des Etats-Unis, d'Espagne, etc. En 1957, dans le recueil annuel américain *Traditio*, Morton W. Bloomfield pouvait dresser de cet effort collectif un bilan fort riche, doublé de judicieuses mises au point. Au cours de ces vingt dernières années, l'effort ne s'est pas ralenti, comme le montre le nouveau panorama déployé en 1975 dans les *Mediaeval Studies* de Toronto par Bernard McGinn, de l'Université de Chicago. — Cependant, il faut l'avouer, la contribution de langue française en ce domaine fut et demeure assez maigre. L'article excellent du Père Cyprien Baraut dans le *Dictionnaire de spiritualité* n'est qu'une heureuse exception. Le précieux *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, publié par les Bénédictins de Louvain, qui permet aux non-spécialistes de se tenir au courant, poursuit sa tâche avec une ténacité que tant de circonstances défavorables ne découragent pas, mais il ne peut qu'entretenir chez eux un appétit insatisfait. Aussi le livre récent qui nous arrive de Genève, dû à Henry Mottu¹, doit-il être salué avec reconnaissance. Il est le premier

¹ *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le « Traité sur les Quatre Evangiles »* (Bibliothèque théologique). Préface du Père M. D. Chenu. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1977, 365 p. L'ouvrage est une thèse de doctorat présentée le 17 décembre 1971 à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève.

ouvrage d'ensemble, vraiment scientifique, consacré en notre langue à Joachim de Fiore. Il a le mérite d'être parfaitement informé de la littérature du sujet. Il a celui d'être fondé sur une lecture attentive, qui n'a pas reculé devant des études minutieuses de vocabulaire, des écrits joachimites. Celui encore d'en présenter une interprétation personnelle, qui confirme, parfois de manière originale, les résultats le plus généralement acquis par la critique. Ajoutons que l'auteur, ayant assuré ses bases, ne craint pas de s'engager lui-même dans le grand débat de fond soulevé par le « cas » de Joachim — ou se jetant dans la mêlée, ce qui donne à son ouvrage un intérêt très actuel.

On remarquera aussitôt le sous-titre: « Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le *Traité sur les Quatre Evangiles* ». Sagement, l'auteur a choisi son angle de vision et son champ d'opération. Il n'a pas restreint par là indûment sa perspective, car l'apport essentiel de l'abbé de Fiore consiste bien dans une certaine théologie de l'histoire fondée sur une certaine herméneutique. Il ne s'est pas non plus facilité indûment la tâche, en choisissant d'étudier à fond un seul ouvrage, aisément accessible dans l'édition moderne procurée par Ernesto Buonaiuti; car ce traité (inachevé) sur les quatre évangiles est le dernier en date des ouvrages principaux de Joachim (v. 1200-1202), il en est aussi le plus radical, les grands thèmes joachimites y sont largement exposés; — et l'on voit assez que pour son étude ni la *Concordia*, ni l'*Expositio in Apocalypsim*, ni le *Psalterium decem chordarum* n'ont manqué d'être sérieusement consultés. Même le *Liber Figurarum*, dont l'authenticité complète est cependant douteuse, est pris en considération, comme contemporain du *Tractatus* et pouvant illustrer sa doctrine.

Après une introduction qui rassemble les données historiques indispensables, justifie le choix du *Tractatus*, en expose les traits caractéristiques et présente enfin les motivations de son propre travail, l'auteur étudie le système herméneutique de Joachim en ce qu'il a d'original. Il en explique le « principe régulateur », qui se résume dans le mot, à la signification complexe, de *concordia*, et conclut, à juste titre pensons-nous, que cette « concorde joachimite » imprime à l'exégèse jusqu'alors classique dans la tradition chrétienne « un changement profond », d'où résulte « une herméneutique nouvelle » (ch. 1^{er}). Il montre comment les personnages de l'Écriture sont traités par Joachim non comme des symboles stéréotypés, mais comme des « paradigmes » en quelque sorte créateurs, « les paradigmes symboliques de sa dramatique eschatologique »; l'exégète s'attache spécialement à quelques-uns d'entre eux, parmi lesquels lui-même fait un choix: Siméon, Jean-Baptiste, Jésus, Elie, à travers lesquels s'exprime au mieux la grande espérance joachimite (ch. 2^e). Les « clefs » de ce système exégétique si nouveau sont ensuite examinées de près par une analyse des Noces de Cana et de l'entretien de Jésus avec Nicodème, ainsi que de l'interprétation constamment donnée par Joachim de quelques textes essentiels de saint

Paul et de saint Jean sur l'attente de la connaissance parfaite et la venue de l'Esprit (ch. 3^e). Un chapitre quatrième recueille le fruit de ces analyses pour dégager les grandes lignes de la théologie de l'histoire inaugurée par Joachim de Fiore et sa conception originale du « temps de l'Esprit », liée à sa théorie trinitaire. Enfin, sous le titre évocateur de « l'âge théologique de la révolution », l'auteur, dans une large conclusion, ne mesure pas seulement la portée historique de l'œuvre joachimite, mais s'efforce aussi d'en apprécier la valeur et la fécondité, en la comparant d'une part aux synthèses doctrinales qui jalonnent l'histoire de l'Eglise et d'autre part aux résultats qui lui paraissent les mieux fondés de l'exégèse néotestamentaire.

A l'inverse de quelques interprétations édulcorantes qui ont resurgi dans notre siècle en prenant appui sur certains passages et certains dessins peu clairs du *Liber Figurarum*, l'ouvrage met bien en lumière la profonde nouveauté du joachimisme. Il la montre déjà contenue tout entière *in nuce* dans le principe de la *Concordia*, qui « judaïse le Nouveau Testament » en le réduisant à une lettre. Bouleversant ainsi toute l'ancienne exégèse (qu'il connaît fort bien), Joachim remet en question les édifices doctrinaux que la tradition chrétienne avait fondés sur elle; plus encore, il s'oppose à la construction nouvelle qui s'ébauchait de son temps et qui trouvera sa forme la plus réussie dans la synthèse thomiste. Il est impossible de ne voir en son œuvre qu'un amas de fantaisies, fruit d'un symbolisme aussi aberrant qu'exubérant, que l'historien pourrait négliger. Ce nouveau système d'exégèse a sa cohérence, il opère à sa manière une « réelle structuration du donné scripturaire » — Joachim parle d'une *totius intelligentiae fabrica* — et s'efforce à déceler dans l'histoire, à partir de l'Écriture, un *vivens ordo*. Il doit donc être pris au sérieux. C'est là d'ailleurs ce qui le rend, par rapport à la tradition courante, « hétérodoxe », et c'est là ce qui seul explique le retentissement extraordinaire qu'il a eu au cours des siècles, jusqu'à notre époque, « même sous des formes qui n'ont plus rien à voir avec le christianisme ». Quelque étrange et suranné qu'il nous paraisse, on doit donc admettre que, selon l'expression de Kant, il « donne à penser ».

Deux caractéristiques lui sont essentielles. Joachim de Fiore annonce, dans le déroulement de notre histoire terrestre, un troisième « état », ou troisième « temps », et il proclame que ce troisième temps, qui déjà mûrit dans le secret, sera le temps de l'Esprit. Or il ne le décrit pas seulement à travers des symboles, ou sous une impulsion prophétique: il le trouve directement annoncé par saint Paul et par saint Jean, surtout dans deux textes majeurs, dont H. Mottu montre fort bien, quoique en usant d'euphémismes, signes peut-être d'un certain embarras, qu'il les détourne de leur sens. Il s'agit de 1 Cor. 13, 12 et de Jean 16, 13. « Aujourd'hui, disait Paul, nous voyons dans un miroir, d'une manière confuse, mais alors ce sera face à face »: par cet « aujourd'hui », Joachim veut entendre le deuxième temps, celui du Christ, et par cet « alors » le troisième temps, celui de l'Esprit: exégèse qu'il faut

dire tout au moins «terriblement ambiguë». «Lorsque viendra l'Esprit de vérité, disait Jésus selon saint Jean, il vous enseignera toute vérité»; oublieux de la suite du texte, et spécialement des mots: «il me glorifiera», Joachim conclut, de façon «très discutable», que l'Évangile annonce un temps à venir, bien longtemps après les Apôtres, où le Christ s'effacera devant la révélation de l'Esprit. Pour lui, «tout l'Évangile tend» donc «à devenir quelque chose comme un Protévangile de l'Évangile de l'Esprit». Il va jusqu'à gonfler l'importance d'autres personnages «au détriment de Jésus-lui-même, de sa passion et de son élévation». «Jésus n'est plus *la* Personne autour de laquelle tout s'organise; il devient ... le symbole, le chiffre de l'action d'un autre sujet»: *Spiritus sancti typus*. Symbolisme «redoutable»! Joachim ignore la seigneurie du Christ; «cette lacune exégétique... aura des conséquences incalculables». Si l'œuvre de Jésus est nouvelle par rapport au passé d'Israël, il faut la dire ancienne par rapport à notre avenir, puisqu'elle ne fait que signifier et annoncer, «comme un simple maillon de la chaîne du second âge, la plénitude spirituelle du troisième». Il s'ensuit encore que l'homme spirituel, celui même par qui déjà le troisième âge est «initié», étant animé par l'Esprit, est supérieur au Christ lui-même en son humanité. Nonobstant le *Filioque*, tenacement revendiqué contre les Grecs, «tout se passe» donc chez cet exégète-théologien «comme si l'Esprit se détachait à nouveau du Christ pour ne plus se rattacher qu'au Père». Avec pleine raison Henry Mottu ne cesse d'exposer sous ses différents aspects ce thème majeur, central et omniprésent dans l'œuvre de Joachim. Comment douter dès lors que cette œuvre entière ne remette en cause «la pleine suffisance de l'œuvre salvatrice accomplie une fois pour toutes par Jésus-Christ»?

Notre auteur est cependant en garde contre «une sur-interprétation parfois outrancière» qui tend, par exemple, à faire de Joachim «une sorte de Hegel avant la lettre ou de révolutionnaire de type moderne». Réussit-il toujours, par ses fines analyses, notamment par ses remarques sur l'histoire de mots tels que *mutatio* ou *revolutio*, à se maintenir dans cette attitude prudente? On est tenté d'en douter, lorsqu'on le voit attiré malgré tout par les thèses extrémistes, renouvelées d'Ernst Benz et de quelques autres, d'après lesquelles le chemin qui va de la pensée d'Augustin à celle de Joachim de Fiore nous ferait aboutir «aux transformations de la divinité elle-même dans le monde de l'histoire et par lui»: «renversement» complet de la foi chrétienne, auquel il applique encore l'épithète de «redoutable». On en douterait aussi quelquefois, devant la représentation qu'il semble prêter à Joachim de Fiore du passage de l'Église du Christ à l'Église de l'Esprit. Il est très vrai que ce passage doit s'opérer par une dissolution de la première, en sorte que la seconde, tout en procédant d'elle, doit être vraiment une nouvelle Église. Là est bien le radicalisme de l'attente joachimite. Mais cette attente est-elle provoquée par le spectacle des abus criants qui se sont intro-

duits au cours des âges dans «l'Eglise institutionnelle», dans «l'organisation romaine», «pétrinienne»? Par l'horreur de voir comment fut par elle «confisqué» l'Evangile du Christ? Par le «désespoir» de la voir jamais se repentir, se convertir? En réalité, la «conversion» dont il s'agit n'a rien à voir avec l'idée d'une «repentance», — c'est la conversion de l'eau en vin à Cana: il n'est pas dit que l'eau des urnes de Cana fût impure. Joachim n'est pas tenté de désespoir «par la crise du christianisme historique»; bien au contraire, il met son espoir en sa force génératrice: «si la promesse faite à Abraham s'est trouvée réalisée lorsque la Synagogue a enfanté le Christ, pourquoi l'Eglise désespérerait-elle de pouvoir engendrer, par le don du Saint-Esprit, des fils d'adoption qui progressent... en règne spirituel?» Si l'Eglise du Christ doit bientôt disparaître, c'est parce que le moment approche où elle aura porté son fruit. Sa mission sera accomplie: elle n'avait été prévue et fondée que pour un temps intermédiaire. Dans la mesure où les hommes doivent, bon gré mal gré, servir les desseins divins, l'abbé de Fiore envisage bien une inévitable violence pour l'accouchement de l'avenir, mais cette violence ne sera pas le fait des vrais enfants de l'Eglise luttant, justement indignés, pour une juste cause: elle sera le fait de ses persécuteurs, — le fait du premier Antichrist. Sans doute, comme à peu près tous les hommes d'Eglise en tout temps, Joachim n'a pas manqué de flétrir à l'occasion les vices du clergé, ni le relâchement des moines; mêlé à la politique ecclésiastique de son époque, il a dû en voir de près les côtés moins nobles; mais cela, qui tient peu de place dans son œuvre, n'entre pas en ligne de compte dans la construction de son grand rêve. Il voit se préparer une «émergence», un au-delà. Il ne prêche pas une Réforme. H. Mottu l'a bien vu, et souvent très bien expliqué. On n'échappe pas toutefois à l'impression que, par un paradoxe qui va à l'encontre de sa ligne interprétative, il est revenu par endroits au schéma trompeur qui insérait son héros dans la liste abusive des «précurseurs» de la Réforme.

Nous ne voudrions pas insister sur quelques points de moindre accord qui, pour être non pas tranchés mais simplement élucidés, exigeraient de longs développements. Disons seulement, avant d'en venir au point capital, qu'il nous paraît excessif d'admettre, à la manière de H. Grundmann, que Joachim de Fiore aurait «transformé pour ainsi dire le «temps mort» de la typologie traditionnelle entre le Christ et nous... en un «temps plein», surdéterminé par l'attente et l'espérance de la venue de l'Esprit». Pour n'être pas dirigée vers un dépassement du Christ (et de son Eglise), l'histoire de la pensée chrétienne nous paraît loin de se réduire au schème répétitif d'un «temps mort». Nous croyons au contraire qu'une idéologie de l'avenir (car c'en est une), telle que Joachim l'a introduite, évacuant (c'est son mot) ce qu'elle considère comme passé pour faire place à des formes nouvelles qui seront fatalement meilleures, risque de tarir ou de fausser la fructification de l'Evangile à l'intérieur du Mystère du Christ. «Pour quelle raison,

demande l'auteur en interprétant Joachim, le processus historique, marqué par l'alternance d'une prophétie et d'un accomplissement, serait-il arrêté avec l'incarnation? Dieu serait-il infidèle à ses promesses? Aurait-il cessé d'agir, et d'agir de façon inattendue?» Certes non. Il n'est pas question, répondrions-nous, de contester les développements de tout ordre dont l'histoire de ces vingt derniers siècles nous offre déjà tant d'exemples, ni, pour l'avenir, bien des transformations imprévisibles. Mais la raison de contester un processus qui ne ferait que poursuivre celui de l'Ancien Testament n'est-elle pas contenue dans le mot même d'incarnation? Si ce mot est pris au sérieux, il signifie quelque chose de définitif, sans commune mesure avec les réalisations antérieures qui ne pouvaient être encore, en effet, que des étapes et des promesses. Si, dans l'histoire du salut, la venue du Christ inaugure une nouvelle étape, celle-ci ne peut se concevoir «par analogie avec l'épopée vétérotestamentaire» comme un simple relais dans la marche de «l'épopée» totale. Nous conviendrions volontiers avec H. Mottu que «le Christ est moins la terminaison de l'histoire que le début de son renouvellement», mais sans l'entendre au sens de l'abbé de Fiore, pour qui la venue du Christ était seulement «l'avant-dernier mot de l'amour de Dieu pour les hommes». Si l'incarnation est chose réelle, elle ne peut être que le dernier mot, — lequel, sous l'action de l'Esprit, ne doit plus cesser de se déployer, de manifester, comme dit saint Paul, «ses insondables richesses», d'éclairer les situations les plus neuves pour des effets inattendus, — mais qui pourra tout aussi bien souvent s'estomper, s'effacer dans des consciences qui ne l'entendront plus. Le progrès de l'espèce humaine, réel à bien des égards, est une chose, la fatalité du meilleur dans son avenir spirituel en est une autre.

Comme tout l'ouvrage qui nous inspire ces réflexions l'explique à merveille, le point névralgique du joachimisme consiste dans la rupture «historique» établie entre le temps du Christ et celui de l'Esprit. Une fois ainsi détaché du Christ dans le cœur et la pensée des hommes, l'Esprit peut devenir n'importe quoi. Dès lors il n'est plus un garant pour les «rêves éveillés» qu'il inspire.

C'est ce qu'ont perçu clairement les deux principaux docteurs du treizième siècle, Bonaventure et Thomas d'Aquin, et c'est pourquoi tous deux, si différentes que fussent au moins apparemment leurs attitudes en cette question même, se sont opposés à pareille rupture avec la même fermeté. Thomas d'Aquin est devenu pour les historiens l'antithèse obligée de Joachim de Fiore. Tout, peut-on dire, justifie la chose. Mais il est rare que la sympathie pour le second n'entraîne pas quelque injustice à l'égard du premier. La mise en forme conceptuelle, qui est par excellence le propre de saint Thomas, a provoqué la série de reproches en «rationalisme», en «juridisme», en «an-historisme», en «hellénisme»... qu'on a coutume de lui adresser. C'est même devenu de nos jours une véritable avalanche.

H. Mottu ne tombe pas dans ce travers. L'analyse détaillée qu'il institue de la *Quaestio* de la Somme théologique où la position de Joachim de Fiore est discutée, est loin de conclure uniquement en faveur de celle-ci. Il reconnaît que l'exégèse joachimite de 1 Cor. 13, spécialement critiquée par saint Thomas, était au moins «terriblement ambiguë», qu'elle tendait à s'approprier «une gnose de type apocalyptique»; pour Joachim, poursuit-il, «tout se passe, non seulement comme si «ce qui est parfait» advenait *déjà* sous nos yeux, mais comme si l'apocalypticien tenait dans ses mains la clef de la venue de ce qui est parfait ... Se détachant de la tension eschatologique du texte paulinien, Joachim ... a voulu rêver, peindre, spéculer, calculer, imaginer trop vite; en mathématisant le mystère, l'apocalyptique a tendance à l'évacuer, car c'est le détruire que de croire en posséder la clef.» Même si les présupposés du théologien médiéval et ceux de l'historien d'aujourd'hui ne coïncident pas, n'y a-t-il pas là de quoi justifier amplement la sévérité de saint Thomas? H. Mottu observe en outre que celui-ci se méfiait moins des «conjectures» du célèbre abbé «que de la logique interne de sa méthode par *concordia*», ce qui est fort bien vu. On regrettera seulement qu'il ait cru comprendre, à la suite de Ernst Benz, qu'en parlant du Nouveau Testament comme d'une «loi nouvelle» saint Thomas ait voulu «enclore totalement le pneumatique dans la loi». La réalité est bien plutôt inverse. Que l'expression même de «lex nova», partout en usage dès les premiers siècles chrétiens, ne soit pas strictement biblique, cela nous semble être pure question de mot. Saint Paul ne parle-t-il pas de la loi de l'Esprit? Jérémie n'avait-il pas annoncé cette loi nouvelle en disant de la part du Seigneur: «Je mettrai ma loi au fond de leur être et je l'inscrirai sur leur cœur»? C'est exactement ainsi que l'entend saint Thomas, lorsqu'il dit par exemple que la loi nouvelle est «vel ipse Spiritus sanctus», «vel quam in cordibus Spiritus sanctus facit», ou qu'elle consiste «in infusione Spiritus sancti»; ou encore lorsqu'il explique que «là où est l'Esprit du Seigneur, c'est-à-dire la loi du Christ spirituellement comprise, non pas écrite avec des lettres mais imprimée par la foi dans les cœurs, là est la liberté» (commentaires de Rom. 8, 2, Hébr. 8, 2 Cor. 3, 17; — ce qui ne signifie d'ailleurs pas que saint Thomas soit anomiste). Et c'est pourquoi il refuse de rejeter le *sub gratia* dans le passé pour envisager dans le futur un autre âge qui serait celui de l'Esprit.

Ce n'est là d'ailleurs dans le sujet traité qu'un détail épisodique, presque marginal. Il compte peu, au regard de richesses que nous ne pouvons toutes signaler. Notre recension serait toutefois par trop incomplète et superficielle si nous n'indiquions pas, pour finir, la nouveauté que constitue l'orientation de l'ouvrage et qui en fait, en un sens, le mérite principal. Son auteur l'a conçu comme une œuvre non seulement historique, mais théologique, et il lui a donné, comme il le dit lui-même, la forme d'une réhabilitation. Au premier abord le mot pourrait étonner. En effet, après avoir joui

longtemps d'un étrange prestige au sein de l'orthodoxie catholique, où malgré la réprobation de sa théorie trinitaire et celle de nombreux mouvements qui se réclamaient de lui, il trouva maints laudateurs de ses vertus, de ses prophéties, de ses miracles et de sa doctrine, Joachim de Fiore n'a pas été moins exalté dans les temps modernes, et jusqu'en notre siècle, où beaucoup l'ont considéré, en le dégageant de sa gangue théologique, comme un génial précurseur. L'essai présent n'en est pas moins neuf. Car précisément H. Mottu s'est donné pour tâche de « réhabiliter théologiquement » Joachim « dans son œuvre elle-même avec la méthode exégétique, l'apocalyptique et l'intentionnalité spirituelle qui lui sont propres ». C'était là une entreprise hardie, qui est loin d'ailleurs de représenter l'apport essentiel de cette pénétrante étude; elle ne se présente guère qu'à titre d'hypothèse, et l'auteur ne fait pas mystère qu'elle comporte inévitablement un « coefficient de partialité ». Si donc nous la discutons, c'est en n'oubliant pas la modestie de cette remarque préliminaire.

Joachim de Fiore serait un attardé-précurseur. Son archaïsme ne serait point « innocent »; il aurait fait puissamment resurgir « la résistance séculaire de l'apocalyptique à toute entreprise de réduction du futur à l'au-delà ». Son système exégétique s'opposerait à tous les systèmes dogmatiques engendrés par ce qu'on nomme les « progrès » de la réflexion chrétienne, qui ne seraient en réalité que des déviations de l'intuition chrétienne originelle et ne constitueraient, somme toute, qu'une immense parenthèse. Joachim nous permettrait aujourd'hui de fermer enfin la parenthèse, pour ouvrir les voies de l'avenir. A quelle date remonterait la déviation? A « l'ancienne exégèse médiévale »? Au temps des Pères de l'Eglise, et spécialement d'Augustin (très bien connu par notre abbé, qui l'exploite et qui semble éviter d'entrer en conflit ouvert avec lui), dont le néo-platonisme aurait « revu et corrigé » l'eschatologie chrétienne? A la première systématisation théologique d'Irénée? Il faudrait remonter plus haut encore, jusqu'à la « *Heilsgeschichte* rédactionnelle conçue par Luc », et pratiquement jusqu'à la première origine accessible du christianisme en tant qu'il a pris forme dans l'institution de l'Eglise primitive. A contre-courant de cette errance invétérée, que la scolastique naissante devait encore aggraver, le sourcier de Fiore aurait, le premier de manière efficace, retrouvé les « sources pré-rédactionnelles des évangiles », issues des traditions « baptistes » et de celles de « l'apocalyptique juive ». Il aurait ainsi remis en valeur le Jésus prophète, annonciateur du Règne (ou, comme il dira, de l'Evangile de l'Esprit), dont l'école apocalyptique, dite encore « de l'eschatologie conséquente », inaugurée par les travaux d'un Albert Schweitzer et d'un Johannes Weiss, puis d'un Martin Werner, mais heureusement corrigée depuis lors, est la branche la plus clairvoyante, tendrait à lui donner raison. Il faudrait seulement, avec les adaptations voulues, en tirer les

conséquences, et tout d'abord en percevoir, « dans toute sa profondeur », « la signification révolutionnaire ».

« Par quelles voies » Joachim de Fiore « a-t-il été en mesure d'opérer un tel redressement » dans l'intelligence du christianisme, « cela demeure... une véritable énigme historique ». Notons ici encore la prudence de l'auteur; elle tranche avec tant d'affirmations aussi hardies que fragiles et contradictoires entre elles émises par maints historiens du joachimisme. Passons sur un essai partiel d'explication, esquissé d'un trait rapide, par l'opposition entre la ville et la campagne, entre la « sub-culture théologique » propice à la liberté de pensée comme à l'acuité spirituelle de l'ermite montagnard, et la rationalité progressiste mais suspecte, génératrice des abus scolastiques et institutionnels, propre aux monastères trop installés puis aux milieux universitaires: simple tribut déposé sur l'autel d'une certaine sociologie historique, facile et pliable à toutes fins. Mais presque aussi énigmatique, à notre sens, serait l'anticipation si parfaite d'une exégèse si moderne et si particulière, ou même des théories de la révolution style Ernst Bloch et des théologies de l'espérance style Jürgen Moltmann; — à moins que celles-ci n'aient plus ou moins remodelé à leur image et le joachimisme et les premières conceptions chrétiennes avec lesquelles il est censé renouer. Qu'il y ait entre plusieurs de ces théories récentes et l'attente joachimite du règne de l'Esprit non seulement des traits de ressemblance mais une certaine filiation dont on peut relever les traces, nous en sommes persuadés nous aussi. C'est ce que, croyons-nous, l'histoire atteste, et c'est ce qui rend à nos yeux l'étude de H. Mottu si actuelle, disons même si passionnante, — mais nous croyons également qu'il s'est parfois laissé entraîner, comme malgré lui, à simplifier les éléments de son hypothèse et à la durcir à l'excès, — comme aussi bien nous avons conscience d'en présenter un résumé qui risque de la durcir encore.

Dans un article récent, publié l'an dernier ici même², H. Mottu s'est expliqué davantage, au moins sous forme de « questions critiques ». L'examen de l'herméneutique biblique « subversive » de Bloch lui a fourni l'occasion de préciser sa propre pensée et d'en mieux assurer l'équilibre. Déjà de nombreuses allusions faites au cours de l'ouvrage et les larges développements de la conclusion la montraient moins unilatérale qu'il n'avait pu, ici ou là, sembler. L'exposé du chapitre deuxième sur « les paradigmes du système herméneutique » élaboré par Joachim ouvraient une voie réellement neuve, pour faire pénétrer dans l'intelligence du joachimisme en ce qu'il a sans doute de plus original. Toutefois, pour permettre d'évaluer la consistance de l'interprétation qui nous a paru ressortir de certains passages, deux choses ne seraient-elles pas restées encore soit à discuter soit à

² « La figure de Job chez Bloch », dans *RThPh*, 3^e série, 27 (1977), p. 307-320.

établir? Il y aurait à examiner d'abord si l'école dite apocalyptique rend suffisamment compte de toutes les données «des écrits néotestamentaires», fût-ce en expliquant avec quelque vraisemblance comment ces données auraient pu mystérieusement s'y glisser pour donner si vite un visage si autre, doué d'un attrait de nouveauté si fort, au christianisme naissant (mais nous comprenons que pareil examen eût totalement débordé le cadre de l'ouvrage). Il faudrait se demander ensuite si cette apocalypse, annonciatrice du nouvel « éon », en laquelle aurait consisté tout le message de Jésus, et dont il nous est dit justement qu'en elle, comme en toute apocalypse, « le temps se contracte », pourrait être en même temps le parfait modèle d'une théologie de l'histoire surgie à l'aube du treizième siècle, dont la principale caractéristique est au contraire d'allonger en quelque sorte, en y introduisant une nouvelle étape au moins qualitative, la durée temporelle de ce monde. Par l'invention de son « troisième temps », *ultima aetas mundi*, règne terrestre du Saint-Esprit, Joachim de Fiore ne s'opposait-il pas précisément à maints scrutateurs de l'Apocalypse, qui depuis des siècles croyaient y voir annoncée une *finis hujus mundi* plus immédiate, c'est-à-dire une conclusion de l'histoire à la fois plus proche et plus radicale? Ne reportait-il pas de la sorte à une autre échéance l'irruption du nouvel « éon »? Il conviendrait encore, nous semble-t-il, de mieux montrer comment la grandeur de Joachim peut être à la fois d'avoir pris au sérieux plus que tout autre ou presque tout autre avant lui « l'historicité » du christianisme et d'avoir reconquis l'héritage, abandonné par la grande tradition depuis les premiers jours, de ce « radicalisme eschatologique » le plus primitif dont il nous est dit qu'il implique « l'expérience du néant de l'histoire ». Est-il enfin bien assuré que le refus d'entrer dans le « vaste champ imaginaire » où brille l'aube sereine du « troisième temps » entraînerait fatalement la dissolution de toute pensée eschatologique « dans un intimisme pur » ou la recherche d'un refuge « vers le ciel des puretés abstraites »? Serait-il vraiment nécessaire d'adhérer au joachimisme pour entretenir « l'espérance d'une création nouvelle »? Avouons que ces pages d'extrapolation théologique, où manquent les définitions précises de termes tels qu'« eschatologie » ou « apocalyptique », et l'indication précise du rapport qu'ils peuvent avoir avec les termes également extensibles d'« historicité » et de « révolution », sont assurément d'une inspiration noble, mais aussi d'une richesse et d'une subtilité un peu confuses. Elles sont toutefois suggestives, et nous en retiendrons volontiers l'appel à éviter « une minimisation du rôle apocalyptique de la foi », ainsi qu'à réagir contre « une sorte de défaitisme de la raison théologique devant ce qu'il lui faut conceptualiser et non pas contourner toujours ».

L'auteur a parfaitement senti la réserve instinctive, devant la théorie joachimite, de tout chrétien qui veut, sous quelque forme qu'il le comprenne, demeurer fidèle à son nom : comment en effet ce chrétien serait-il tendu vers

un « âge », un « état » ou un « temps » d'où le Christ, ayant achevé sa tâche, aurait disparu? Joachim de Fiore, nous rappelle-t-il, est « tout, sauf un penseur christocentrique »; bien plus, toute christologie ne peut avoir pour lui d'autre sens que provisoire. Comme on l'a vu plus haut, son interprète n'a pas hésité à mettre fortement en relief ce trait foncier du système; il n'a pas caché non plus la vanité des exégèses dont ce système prétend s'autoriser. Comment admettre que l'Esprit doive inaugurer sur notre terre « une nouvelle initiative historique de Dieu lui-même »? Et comment croire que saint Paul ou saint Jean nous en aurait voulu persuader? La pneumatologie de Joachim, il faut donc le reconnaître, est « inquiétante ». C'est pourquoi, vers la fin de l'ouvrage, ce point crucial est évoqué de nouveau. L'historien ne renonce point à l'idée que la nouveauté bouleversante introduite par Joachim dans la tradition chrétienne est une « hétérodoxie » féconde; il persiste à penser, en usant d'une catégorie blochienne qu'il prend généreusement pour une analyse, que son « rêve » fut un « rêve éveillé », porteur d'un avenir salubre; mais le théologien dont cet historien se double est pris comme d'un scrupule devant l'enthousiasme avec lequel il a salué une telle radicalité. A la manière du peintre qui veut apporter *in extremis* une nuance à son portrait, il esquisse une sorte de « repentir ». Il avertit son lecteur qu'il ne faut rien « dramatiser », ni « systématiser à outrance ». Cette envahissante pneumatologie, qui après tout ne s'est exprimée qu'en symboles, n'y aurait-il pas moyen de l'interpréter *in optimam partem*? Et, paradoxalement, voici qu'après avoir critiqué les explications rassurantes d'un Antonio Crocco, il cherche à son exemple si l'on ne pourrait pas comprendre « christologiquement la pneumatologie de Joachim », et convient avec lui que l'*aetas Spiritus sancti* doit correspondre pour l'exégète calabrais à l'*aetas plenitudinis Christi*. Comment cependant rendre compte du « décrochement » si manifeste de l'œuvre de l'Esprit par rapport à celle du Christ? La solution qu'il adopte consiste à rappeler que « la christologie n'est en quelque manière jamais *autosuffisante* » et que « même comme récapitulateur, le Christ n'est encore que le précurseur du règne de Dieu ». Le Christ, en effet, ne se tient-il pas selon Paul « entre sa résurrection et la manifestation en gloire de la souveraineté de Dieu »? Ce qu'il commente en disant, dans une belle formule, que sa Croix serait à comprendre « comme la manifestation négative du Règne et le Règne comme la manifestation positive de la Croix ». Tel est bien le sens de ce que nous lisons au quinzième chapitre de la première épître aux Corinthiens, dans le passage qui se termine par ces mots: « Quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous. » H. Mottu renvoie d'ailleurs lui-même à cette page, ainsi qu'au chapitre 21 de l'Apocalypse, où l'Ange montre au visionnaire de Patmos « la Cité sainte, Jérusalem, qui descendait du ciel, de chez Dieu, avec en elle la gloire de Dieu ». « Peut-être, ajoute-t-il, était-ce cela que Joachim avait en vue... »

Peut-être... Mais s'il y a vraiment correspondance, est-ce en raison du fait que Joachim s'explique au mieux par Jean, ou du fait que Jean est expliqué à sa manière par Joachim? Quant à nous, il ne nous est pas possible de voir comment ces deux textes, celui de Paul ou celui de Jean, auraient quelque rapport avec ce règne de l'Esprit dans un troisième temps qui se déroulerait sur notre terre avant les assauts du dernier Antéchrist et la consommation finale, tel que Joachim l'annonçait.

Si certaines explications contenues dans le livre d'Henry Mottu nous ont paru contestables (nous avons préféré consacrer une part de cette recension à les discuter, plutôt que d'allonger et d'alourdir un résumé qui de toute façon n'aurait pu être qu'incomplet), l'ouvrage tout entier n'en est pas moins d'un très grand intérêt, — d'un intérêt passionnant. Il allie à une érudition sûre une pensée très vivante. Après l'avoir lu, on ne peut plus douter de l'extrême complexité, véritablement organique, de l'œuvre joachimite, et l'on comprend mieux que son intelligence offre ample matière à discussion. On comprend mieux aussi «l'étrange fascination» que l'exégèse si archaïque (mais en même temps si personnelle) de l'abbé de Fiore, élaborée au profit d'une théologie si novatrice, «n'a cessé d'exercer sur les esprits jusqu'aujourd'hui».