

LE FORME e LA STORIA

Lecture Dantesche III

Rivista di filologia moderna
n.s. X (1997), 1-2

BIBLIOTECA
FACOLTÀ DI LETTERE
C.A.T.A.M.I.A.



Rubbettino Editore

UNIVERSITÀ DI CATANIA
BIBLIOTECA DI LETTERE
M. 13

Bruno Pinchard

Sujet théologique, sujet initiatique.
L'interprétation du joachimisme par Henri de Lubac
et la figure de Dante

1. *Sécularisation et joachimisme*

Nous porterons notre attention sur un livre tardif du P. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. C'est peu de dire ici que l'ouvrage révèle une fois de plus le talent de l'auteur pour discerner les articulations cachées de l'histoire de la pensée. Quelles que soient les réticences que l'on peut éprouver à l'égard d'un ouvrage qui s'attache à la fortune d'un auteur plus qu'à son interprétation, on sera stupéfait de constater la fécondité de l'hypothèse et la précision nouvelle qu'elle permet de mettre en oeuvre dans l'évaluation des enjeux de notre temps.

Cette coïncidence finit même par troubler et l'on est en droit de se demander si «Joachim» n'a pas été forgé tout exprès, par une singulière illusion rétrospective, pour pouvoir parler directement à notre temps. Il suffit en effet de fréquenter quelques chapitres-clés de l'ouvrage, à commencer par celui consacré à Hegel, pour entendre ce dont veut nous parler le P. de Lubac: de la sécularisation, de ce «sécularisme» à propos duquel il cite le mot remarquable d'Alexandre Erdan: «Les Anglais ont trouvé le mot du rationalisme appliqué: *Sécularisme*».

Mais le P. de Lubac fait mieux qu'évoquer ce problème, il construit une thèse qui distingue le livre de toute constatation seulement descriptive à l'égard du déclin de la transcendance. A propos de Hegel, il écrit:

Dans une entreprise de «laïcisation» – aujourd'hui l'on dirait de «sécularisation» – aussi «extraordinaire», M. Jean Hippolyte a vu «l'une des choses les

plus étonnantes dans l'histoire de la pensée». Peut-être s'en serait-il moins étonné s'il avait suivi de plus près, non seulement l'histoire de la tradition luthérienne, mais celle du mouvement de dissociation entre le Christ et l'Esprit, entre l'église du Christ et la communauté de l'Esprit qui s'origine à Joachim de Flore¹.

Ces lignes suffisent à révéler combien l'ouvrage de 1979 est écrit *ad hominem* et constitue une pièce essentielle du débat interne à la Compagnie sur la signification de l'oeuvre de Hegel. L'éloge appuyé du P. Fessard qu'on peut lire appartient à cette logique, et révèle l'intention profonde de l'auteur: proposer un nouveau moyen de réfuter la domination de la théologie hégélienne dans la réception du concile du Vatican².

Mais c'est une chose que de reconduire une vaste tradition historique à un problème de la modernité, c'en est une autre de tenter d'éclairer cette modernité à s'aidant de cette genèse historique. Ainsi l'ouvrage ne se réduit jamais à une orchestration du thème de la sécularisation, il est une hypothèse sur ses racines, il est une *thèse d'origine*, d'autant plus crédible qu'elle ne part d'aucune instauration de l'immanence, mais procède d'un auteur, Joachim de Flore, dont les allégories apocalyptiques appartiennent au contraire aux traditions contemplatives.

Seulement, les analyses du P. de Lubac demandent à être replacées dans leur lumière exacte. Une étude qui montre sous quelle forme le caractère définitif de la Révélation évangélique a pu être remis en cause ne peut être confondue avec une simple histoire des idées. Au contraire l'auteur poursuit un mode d'explication de l'histoire de l'esprit qu'il faudrait qualifier de *théologique*: il s'agit de mesurer les effets, sur les actions et les pensées des hommes, de tel ou tel manque dans l'intégrité du dogme, de telle ou telle déformation de celui-ci, de telle ou telle limitation dans l'intelligence de la Révélation. Il s'agit en un mot d'une explication *théologique* du devenir historique.

On ne confondra pas cette méthode avec l'affirmation d'un vulgaire fixisme dogmatique. Cependant le propos est d'associer la plénitude de l'humain à la figure du Christ et de déterminer à partir de cette réalisation totale de nos virtualités les différentes imperfections qui affectent la condition présente.

On admettra sans peine que la pratique de l'histoire mesurée à une telle aune ne puisse se confondre avec un relativisme distrait. Une véritable «christologie philosophique», comme la nomme le P. Tilliette, en constitue évidemment le présupposé nécessaire. Il existe cependant d'au-

tres sens au mot «philosophique» que celui qui vient couronner la notion de christologie. C'est évidemment à ceux-là que nous allons maintenant donner la parole. Il se pourrait qu'il en découle un autre sens du joachimisme et de sa postérité spirituelle.

II. Sujet théologique, sujet initiatique

Le P. de Lubac aura-t-il perçu jusqu'au bout ce qu'il énonce lui-même lorsqu'il parle de la philosophie de Hegel?:

Le culte ne peut plus être autre chose que «l'éternel processus du sujet pour s'identifier avec son essence», processus dont le terme serait le «savoir absolu»: tel est le substitut hégélien de la contemplation pure, au-delà des sacrements, annoncée par Joachim de Flore³.

L'analyse serait impeccable si elle ne sous-estimait un de ses termes: le Sujet. Car la substitution hégélienne du sujet à la contemplation n'est pas seulement une décision concernant la Trinité ou la nature de l'Esprit Saint, c'est une décision ontologique, c'est même ce genre de décision qu'on appelle communément *philosophie*, avec la part de finitude et de péril subjectif précisément qui en découle. Or qu'a à nous dire le P. de Lubac sur la figure de la subjectivité, chez Hegel ou chez tout autre penseur sinon ce qu'en énonce la théologie de la Trinité? Les Joachimistes, c'est un fait que souligne l'auteur, finissent par se prendre pour le Christ pour pouvoir en dépasser la révélation. Mais cette absurdité apparente est-elle évitable pour qui cherche à se constituer comme sujet de l'expérience? Il est à craindre que ce qui apparaît comme un scandale ou une absurdité, qui s'élimine de soi pour le théologien, ne soit rien d'autre qu'une condition fondatrice pour le principe de la réflexion. Il n'est même pas besoin ici de rivaliser avec la personne du Christ. Il suffit de dire que le théologien n'a rien à dire sur la constitution *naturelle* du sujet et que ce n'est pas sa tâche. En ce sens, le Christ du philosophe et le Christ de la Révélation n'ont qu'une pure communauté de forme ou de fonction, qui ne doit pas être confondue avec une unité de référence, car entre eux passe la différence de la nature et de la surnature. Celle-ci ne répond peut-être pas au point de vue théologique, mais on aurait tort d'oublier qu'elle demeure une priorité absolue pour l'instauration du discours philosophique. Il en découle que les phénomènes qui ressortissent proprement

à la logique du sujet ne sont pas toujours transparents à l'analyse théologique et qu'ils exigent une autre position dans l'histoire et dans la pensée pour que soit perçue leur signification propre.

C'est pourquoi il sera sans doute nécessaire d'élargir le problème auquel se trouvait confronté le P. de Lubac. Le joachimisme, mais aussi tous ses parents hérétiques plus ou moins repoussés par le P. Lubac, les Templiers, les Fidèles d'amour, les Cathares, les Gibelins, réclament une lumière qui leur appartienne en propre et qui révèle leur unité d'intention. L'intelligibilité ici ne saurait être qu'historique, elle exige une hypothèse, ou plutôt une décision métaphysique sur le sens, que nous formulerons ainsi: ces phases oubliées de la philosophie de l'esprit appartiennent au mouvement d'intériorisation qui va de la substance vers le sujet et, en conséquence, à la constitution du sujet moderne à partir d'une nouvelle détermination de la notion de substance. Elles décrivent des modes diversifiés de subjectivation qui seront arrêtés plus tard dans la certitude égologique cartésienne. Il n'est pas dit cependant que ces variétés subjectives n'appartiennent pas de droit au sujet tel qu'il se manifeste encore aujourd'hui, au-delà de la dissolution de l'ère cartésienne. Tel est à ce jour l'enjeu d'une philosophie non pas de la Renaissance, mais avec la Renaissance⁴.

Pour parvenir à ce résultat il faut supposer non pas un sujet théologique, mais un sujet à la mesure de ces modifications complexes, un principe d'unité à l'oeuvre non pas dans le domaine de l'idée et des connexions rationnelles, mais dans la poétique qui émerge quand s'efface les grandes idéologies fonctionnelles indo-européennes. Nous poserons à titre d'hypothèse que ce sujet existe et qu'il s'agit d'un sujet *initiatique*, à la façon dont le *Conte du Graal* ou le *Roman de la Rose* constituent des initiations, ces initiations qu'on n'a pas manqué, il est vrai, de charger avant tout de significations ésotériques.

Mais il y aurait peut-être avantage à renverser ici les perspectives admises: la gnose ne se réduit sans doute pas à la tradition cachée qu'on croit. Elle n'est d'abord, selon ce point de vue, qu'une mythologie populaire, une «sagesse vulgaire» dirait Vico, mais réinterprétée en vue d'instaurer une épreuve subjective qui réponde au désir du sujet de se dire. C'est ainsi le fait de l'initiation, sa part subjective, la revendication monadique qu'il porte, qui engendrerait le sens surnaturel de la gnose. Toute gnose accomplie serait dans ces conditions trace de sujet, ce qui rendrait singulièrement périlleuse sa réduction à une hypothétique tradition

hermétique. Dans cette sphère où une identité subjective se cherche dans des signes, est sujet le moi qui se détermine à partir d'un rite de passage, à partir d'un changement dont les moments archétypaux sont l'amour et la mort. Il en découle une idée de la subjectivité dont l'unité et l'immortalité ne peuvent plus être celles de la conscience de soi et dont la phénoménologie n'est plus celle de l'esprit absolu⁵. Le sujet initiatique n'est pas en effet un sujet pour l'Esprit, c'est le sujet du symbolique.

S'il est quelque chose, en cette matière, à retenir des grandes synthèses classiques sur l'essence de la subjectivité, nul doute que la catégorie la plus significative ici soit celle de spontanéité. En étudiant les figures du sujet initiatique, nous classons des formes de la spontanéité dont la multiplicité s'étend en deux directions: *en profondeur*, au sens où, à côté de spontanéité de la monade rationnelle, il faut supposer des spontanéités plus profondes, moins individualisantes sans doute que les spontanéités distinctement représentatives, mais dotées d'une force comme toute monade douée d'appétition, même archaïque. Mais la multiplicité s'effectue aussi *en extension*, au sens où les expressions de chaque monade ne sont pas toutes traductibles les unes dans les autres. Il y a des spontanéités alchimiques, des spontanéités spirituelles, des spontanéités érudites qui ne communiquent pas entre elles mais supposent des cénacles, des clans, des chapelles partageant le même jargon de reconnaissance. Dans la théorie du sujet initiatique, les notions communes ne sont jamais communes qu'à une région ou un territoire. La spontanéité ici n'est pas un chemin vers l'universel, mais d'abord un chemin vers un développement autonome selon des lois propres. Le sujet initiatique est toujours le sujet d'un canton de l'univers. Il est un point avant d'être un système.

La particularité des spontanéités que nous décrivons tient au fait cependant qu'elles subissent des *épreuves*, c'est ce qui les distingue des spontanéités réflexives qui commenceront à apparaître avec Montaigne et l'école française de spiritualité. Mais pour l'instant nous sommes dans l'âge qui commence avec le Graal et s'achève par la Dive Bouteille. Comment peut-on dès lors associer la spontanéité complète d'une force reconnue dans ses pouvoirs mythiques et les inflexions, les *discontinuités*, propres à toute initiation? L'épreuve change-t-elle quelque chose à la spontanéité de la monade en lui imposant l'errance et le mystère?

Pour poser la question sous une autre forme on pourrait demander si l'on peut écrire la série de Perceval ou de Panurge? Dieu, à tout le moins, connaît-il de toute éternité la ligne des errances de ces deux Fols, que

nous pourrions appeler avec Rabelais le Fol céleste et le Fol terrien⁶? Répondre oui à cette question, c'est tenter d'arracher le sujet initiatique au Coup de dé de Mallarmé, c'est en tout cas éviter de réduire la dimension *archaïque* du sujet aux figures de la modernité tardive, fussent-elle anticipées par Hamlet.

Il semble ici que le théoricien des spontanés que fut Leibniz ne serait pas pris au dépourvu par cette tentative de constituer une subjectivité non dogmatique, et plus spontanée encore que consciente, puisque précisément c'est du caractère *accidenté* d'une ligne, ligne de géométrie et trajectoire de mouvement qu'il déduit le recours nécessaire à la notion de spontanéité et de force active. A propos de la trajectoire d'un point, il écrit:

J'avoue que la spontanéité n'est proprement dans la masse [...]; car si ce point pouvoit commencer d'être seul, il continueroit non pas dans la ligne préétablie, mais dans la droite tangente. C'est donc proprement dans l'Entéléchie (dont ce point est le point de vue) que la spontanéité se trouve; et au lieu que le point ne peut avoir de soy que la tendance dans la droite qui touche cette Ligne, parce qu'il n'a point de mémoire, pour ainsi dire, ny de pressentiment, l'Entéléchie exprime la courbe préétablie même, les corps environnans ne pouvant point avoir d'influence sur cette Ame ou Entéléchie, de sorte qu'en ce sens rien n'est violent à son égard⁷.

Il faut méditer cette suspension de la violence qui résulte du dessin d'une courbe préétablie. On pourrait appeler très rigoureusement initiation dans ces conditions cette inflexion ou ce rebroussement *qui prouve l'âme*. Le point en tant que tel, dépourvu comme il est de la mémoire et du pressentiment, tend à continuer en ligne droite et à prendre la tangente de la variété supérieure à quoi il participe. C'est la liberté de la courbe en revanche qui prouve la force et son rapport d'expression à un point qu'il faut bien dire, cette fois, métaphysique. L'errance est pressentiment au pays du sujet. Par le pressentiment les discontinuités de l'initiation deviennent des variations d'une ligne continue⁸.

C'est d'ailleurs grâce à cette conception variée de chaque destin que Leibniz a pu marquer la profonde convergence de tous les savoirs, de toutes les recherches, de tous les rêves d'une humanité pensante que le dogmatisme condamnait à l'hérésie et à la marginalité. C'est ce qu'il appelle la «religion des grands hommes». Il pense pouvoir montrer en effet:

qu'ils ont eu l'habitude d'enseigner ces dogmes singuliers eux-mêmes à cause de leur zèle même pour l'honneur de Dieu et que, s'ils rencontrent un in-

terprète équitable, il semble qu'il faille non seulement les défendre, mais pour la plupart les recommander: ils ne s'écartent pas tant de la vérité de l'Eglise catholique que ce qu'a pu croire le vulgaire des hommes ignorants ou malhonnêtes⁹.

La différence entre le sujet théologique et le sujet initiatique tient donc à la capacité du second à occuper toutes les places sans jamais perdre son centre, à varier les perfections dans un espace donné autant qu'il est possible. A ce titre, une ontologie des points apparaît comme le dispositif d'enveloppement maximal de la différence (il n'y a pas de différence qui ne comprenne au moins un point, celui de la divergence), et donc comme le système le plus compréhensif à l'égard des variations du sujet humain à l'intérieur d'un ordre. Tout autre dispositif est convertisseur parce qu'il ne connaît que le principe d'inertie et manque l'âme. Leibniz est le penseur intégral de l'hérésie, c'est pourquoi il appartient de droit à l'analyse des modes de subjectivation à la Renaissance. C'est d'ailleurs au nom de sa connaissance des pouvoirs effectifs d'un sujet que Leibniz pourra critiquer le sujet simple et discontinu de Descartes.

III. Dante dans la spirale joachimiste

S'il donne l'épure du sujet initiatique dans la notion de «courbe préétablie», Leibniz ne donne que de pauvres échantillons de son application dans le domaine du mythe et de la poésie, qu'il réduit toujours à des allégories de la raison¹⁰. Leibniz en un sens ne développe que la monadologie rationnelle que réclament les savoirs de son siècle et laisse dans l'ombre d'autres virtualités des spontanés harmoniques. Il y a cependant encore du *Pimandre* et de l'*Asclépius* dans Leibniz. C'est pourquoi, en développant certaines virtualités du système, on peut aussi y lire un ensemble de points mythologiques interprétant et voulant le réel au travers de leur initiation. Il ne serait pas excessif de faire de Leibniz le dernier grand *initié*, c'est-à-dire un sujet aux prises avec sa propre capacité de *changement*.

Des monades au joachimisme, le chemin n'est pas si éloigné qu'on pourrait croire, puisque celles-ci permettent de comprendre comment une obscure prophétie médiévale a pu constituer un «changement» particulier dans l'histoire du sujet, ce changement dont Michelet disait qu'il «offrit à l'homme les voies rapides et directes de l'initiation moderne¹¹». Un bon moyen d'aborder cette initiation sera d'entrer dans le problème classique

du *joachimisme de Dante*, que le P. de Lubac rencontre au cours de sa vaste synthèse.

Rappelons que le prophète de Calabre propose, dans ses commentaires scripturaires, une interprétation assez ambiguë de l'Écriture sainte qui tend à distinguer dans l'histoire, selon une lecture peu orthodoxe de la procession trinitaire, un Âge du Père, un Âge du Fils et un Âge de l'Esprit. La thèse est ambiguë car elle juxtapose sans transition des protestations de fidélité au Pape, à l'Église et au Christ, et l'annonce d'un nouvel âge où la glorification du Christ signifiera une élimination de l'Église actuelle et de son chef, un abandon de l'Église des sacrements et de la révélation évangélique au profit d'une pure contemplation spirituelle: celle-ci se développera alors dans un monde devenu un grand monastère réformé selon des exigences ascétiques. Tel est le contenu de ce qui s'appellera bientôt l'*Évangile éternel* et que saint Paul avait par avance stigmatisé en ces termes: «Je m'étonne que vous passiez si vite de l'Évangile qui vous a appelés dans la grâce du Christ, à une autre Évangile¹²». Il est vrai que l'*Apocalypse de Jean* disait d'une façon tout aussi péremptoire: «Et j'ai vu un autre Ange volant au milieu du ciel, qui portait un Évangile éternel¹³...».

On sait aussi que cette doctrine d'inspiration prophétique, qui fait du miracle de Cana son symbole, d'Élie son héros et de l'*Évangile de Jean* son livre, trouvera une confirmation troublante dans le développement des ordres mendiants, particulièrement chez ceux qu'on nomma les Spirituels et qui annoncèrent une libération à l'égard de l'Église corrompue de Rome.

Rapporter ces événements à Dante ne résulte pas de la manie de chercher en toute hérésie une source définitive à l'œuvre du poète, mais ne fait que prendre à la lettre l'éloge que Dante fait du moine calabrais au chant XII du *Paradis*:

et brille à mes côtés
Le Calabrais, l'abbé Joachim
Doué d'esprit prophétique¹⁴,

éloge bien singulier en vérité puisqu'il est fait par Bonaventure, celui-là même qui lutta, au sein de l'ordre franciscain, pour éliminer les tendances joachimistes qui le menaçaient d'explosion.

En quoi des traces de l'Évangile éternel dans l'œuvre de Dante pourraient-elles retenir notre attention au-delà de ce qu'en rapporte le P. de Lubac?

Remarquons tout d'abord que le P. de Lubac va relativement plus loin, dans l'appréciation des éléments joachimistes de Dante, que les interprètes orthodoxes de Dante, principalement Michele Barbi, Bruno Nardi et Etienne Gilson. Il faut dire que c'est un terrain miné par de terribles polémiques dont les *Studi danteschi* se font l'écho¹⁵. Derrière la question du joachimisme, on retrouve tout le problème de l'identification des *Fedeli d'amore* auxquels se réfère Dante dans la *Vita nuova*¹⁶, de la signification de Béatrice, femme ou symbole, et finalement du gibelinisme du poète et de son idée de l'Empire. Ainsi toute l'œuvre est-elle en jeu, puisqu'il s'agit de savoir si Dante est bien le poète de l'orthodoxie catholique ou si son œuvre entière n'est que l'annonce d'un autre âge de l'esprit dont il se serait voulu le passeur. Notons, avant d'aller plus loin, qu'on repousse commodément ces questions en alléguant ce texte apparemment définitif:

Vous avez le nouveau et l'ancien Testament,
Et le pasteur de l'Église qui vous guide,
Que cela suffise à votre salut¹⁷.

Notons simplement que Dante lui-même met en doute la légitimité des papes en exercice, et s'il se tient à la lettre des deux Testaments, contrairement à Joachim qui en appelait à une lecture non plus selon la lettre mais selon l'esprit, il annonce sous la forme d'énigme des événements apocalyptiques dont on peut se demander quel âge ils ouvrent pour les fidèles de l'Amour.

C'est dire la présence irréductible de la dynamique initiatique dans la *Comédie*. Le sujet dantesque est plongé dans un monde éclairé par les lumières excessives de la mort et de l'avenir. Face à cette intensité menaçante, une seule réponse: la métamorphose. Dante trouve alors dans le joachimisme un véritable archétype. Il y déploie, à travers la forme triadique, le rythme même de la subjectivité en mouvement. Il n'y a pas, dans ce contexte, «sujet» sans passage entre l'état passé pris comme référent, et l'état présent pensé comme imminence. Du joachimisme, nous tirerons cette loi générale, qui dépasse toute influence historique, que le sujet est triadique, qu'il est une synthèse portant sur la triplicité du temps: un passé de crainte, un présent de discipline, un futur d'indétermination. L'Évangile éternel ici est bien éternel non pas parce qu'il est Évangile, mais parce qu'il se donne sur un mode initiatique et prophétique, éternel comme le sujet. L'Évangile éternel a ainsi l'éternité d'un agir avant d'avoir celle d'une gnose¹⁸.

Nous comprenons mieux dès lors que Hegel puisse être si commodément traduit dans la langue du joachimisme: c'est que celle-ci révèle une forme pure de l'inquiétude de la conscience qu'à son tour, et à travers d'autres dépassements, Hegel rencontrera. Souvenons-nous ici que nous trouvons saint Anselme dans le Ciel du soleil à côté de Joachim¹⁹. Si saint Anselme a forgé, à l'occasion de son raisonnement sur l'existence de Dieu, un nouveau critère de vérité qui engendre l'existence par la pensée, on pourrait dire que Joachim, de son côté, aura défini l'identité propre au sujet comme passage. En ce sens, il a fait entrer la «courbe préalable», c'est-à-dire l'inflexion variationnelle, dans la pensée, et Dante est bien son disciple, non pas tant par une relation de filiation que par une relation de participation à la même idée de l'initiation. C'est parce qu'ils communient au même Graal initiatique que la relation de Dante et de Joachim est nécessaire. Comme les anges, ils ne communiquent qu'en regardant dans le principe qui les entraîne vers le Troisième Âge.

IV. Joachimisme politique et discipline amoureuse dans la Comédie

Venons-en maintenant aux textes les plus significatifs de Dante. Ils donnent lieu à une véritable progression, qui part du premier chant de la *Divine Comédie* pour s'achever dans le ciel du Soleil.

1) Le Veltre

Ce curieux animal, un chien de chasse, permet de définir le premier aspect du joachimisme de Dante: la critique féroce de l'Eglise. On ne s'étonnera pas dans ces conditions qu'on ait pu identifier le Veltre dantesque à l'Antéchrist. Ce lévrier qui court pour la justice mérite cependant un traitement plus courtois.

Rappelons tout d'abord que la *Divine Comédie* se déroule pendant la Semaine Sainte de l'an 1300, du Jeudi Saint au jour de Pâques. Au moment où l'oeuvre commence, Dante vient de s'arracher à une forêt profonde mais ne parvient pas à s'élever sur la montagne de la béatitude, parce qu'il en est empêché par trois bêtes, le lynx, le lion et la louve, figurant respectivement la luxure, l'orgueil et l'avarice. Mais c'est la dernière qui le réduit au désespoir; par l'un de ses sens au moins, cette louve signifie l'avarice de l'Eglise de Rome²⁰.

C'est alors qu'apparaît Virgile. Immédiatement, le poète annonce à Dante qu'il ne pourra passer car la louve de l'avarice l'empêchera

toujours. Il lui faut entreprendre un autre voyage, celui qui passera par la descente aux Enfers. Virgile prophétise alors qu'un chien de chasse, le Veltre, viendra capturer la louve qui s'accouple à toutes les bêtes, la tuera et la remettra en Enfer (après que Dante y soit passé, ouvrant des portes qui pour toujours se refermeront après lui²¹).

Le Veltre sera, selon Virgile toujours, un serviteur de la Trinité puisqu'il ne se nourrira pas de richesses, mais de Sagesse, d'Amour et de Vertu. L'énigme se creuse cependant car le poète latin use alors d'une formule sibylline concernant le Veltre: «e sua nazione sarà tra feltro e feltro». Parmi les sens variés de ce vers 105, on trouve incontestablement celui-ci: «Sa nation sera entre bure et bure», autrement dit le Veltre naîtra dans l'ordre franciscain, ou dans quelque ordre mendiant. Nous touchons le point clé.

Avec ce Veltre «mendiant», qui annonce un nouvel âge après Pâques 1300, Dante marque sa solidarité avec les espérances joachimistes des Spirituels critiques de la louve romaine. Virgile ajoute d'ailleurs que le Veltre sera le salut de l'antique Italie, celle qui est née de la lutte des peuples italiques et des Troyens conduits par Enée. Or, notons-le bien, cette fonction de l'Italie dans le salut du monde est déjà celle qu'annonçait pour sa part Joachim de Flore, comparant les fonctions de l'Eglise orientale et de l'Eglise latine, et réservant la fonction prophétique du nouvel âge au peuple latin:

Parce que c'est dans le peuple latin que Dieu tout-puissant a limité son Eglise, il ne peut manquer en lui des signes dans lesquels l'Esprit Saint parle et demande de ramener les errants à la vraie voie²².

Ces remarques succinctes révèlent des traits essentiels du joachimisme de Dante: il n'est pas séparable de la grande vague des Spirituels et de la confusion entre les prophéties de Joachim et l'instauration des ordres mendiants; il n'est pas limité à l'Italie, mais il doit sauver d'abord l'Italie, dans la lignée des grandes restaurations de l'empire romain; il n'est pas un joachimisme contemplatif, mais *politique* qui se dresse contre l'avarice incarnée par Boniface VIII. Au plan métaphysique, il suppose que la nature est bonne mais que la responsabilité humaine est engagée dans le mal: le grand fautif ici n'est pourtant pas l'individu, mais le pape et son pouvoir temporel. Il n'y a qu'un remède: c'est un roi qui discernerait la «tour de justice»:

Tu peux bien voir que c'est le mauvais gouvernement
Qui est la cause qui fait le monde coupable,
Et que la nature qui est en vous n'est pas corrompue²³.

Cette revendication d'innocence frappe, elle n'est pas sans verser dans un certain pélagianisme qui sera la caractéristique de tous les millénarismes joachimistes. Elle oriente en tout cas la signification prophétique des trois âges dans le sens d'un combat pour la justice dont la noble colère de Marc le Lombard restera le symbole.

Ces premiers éléments ne cesseront de revenir dans l'œuvre, en particulier à partir du moment où Dante, dans la grande scène impériale de la fin du Purgatoire annoncera la venue du «cinq cent quinze», c'est-à-dire du DXXV, ou encore du DUX voulu par la Providence qui sauvera le monde²⁴.

À chacune de ces prophéties²⁵, Dante annonce la punition des successeurs de Pierre. Ce trait est bien caractéristique du joachimisme et non de l'œuvre de Joachim de Flore, dont le P. de Lubac a bien montré que les critiques à l'égard de l'Église de Rome ne sont en rien différentes des critiques classiques qu'on trouve chez des auteurs orthodoxes. Le durcissement contre Rome en revanche, la critique radicale de la donation de Constantin²⁶, la conjonction foudroyante entre la légende de François, la mystique de la pauvreté et l'annonce d'un nouvel âge du monde sont caractéristiques du joachimisme à partir de Gherardo da Borgo San Donnino, dans cette affaire complexe qui a impliqué le général de l'ordre franciscain, Jean de Parme, et plus tard Ubertin de Casale, un des maîtres de Dante à Santa Croce, comme Pierre Olivi, autre maître probable de Dante. On comprendra dans ces conditions que le joachimisme de Dante n'est pas une simple lecture, mais un acte, un engagement, une imminence. La défense des Templiers exécutés par Philippe le Bel avec le consentement de Clément V²⁷, la dénonciation du transfert de la papauté à Avignon vont évidemment dans le même sens²⁸.

Il est certain que la politique des «deux soleils», le pape et l'empereur, que préconisera finalement Dante²⁹ ne peut être réduite au joachimisme. Ce qui importe, c'est de noter que cette doctrine, formulée sur le mode scolastique dans le *De Monarchia*, est énoncée sous des formes apocalyptiques et joachimistes dans la *Comédie*. Ces figures convergent finalement vers une critique de la papauté dont témoigne assez le psaume que chantent les Vertus théologiques devant l'image de l'Église en grande prostituée: «Deus, venerunt gentes³⁰». Si l'on restitue la suite du

texte, on mesure la violence mouée du poète à l'égard de l'institution qu'il accuse d'avoir proprement détruit Jérusalem: «Dieu, les nations se sont ruées sur ton héritage et ont souillé ton temple sacré.»

Ces textes éclairent ce qu'on a appelé le gibelinisme de Dante. Le joachimisme politique est certes au service de l'Empire, mais il ne permet pas de confondre l'idée de l'Empire avec la simple restauration d'une politique de raison. L'Empire ne progresse jamais que selon les desseins de la Providence. C'est pourquoi il n'y a pas de gibelinisme sans une mystique de l'amour accompagnant la promesse du nouvel âge. C'est Béatrice qui préside à l'image de l'Empire à la fin du Purgatoire, et seul l'amour de Béatrice figure assez l'exigence morale et la tension intérieure nécessaires aux chevaleries de la rénovation du monde. Cet amour, parvenu ainsi à maturité, enrichit soudain de perspectives universelles l'amour de Dante pour la jeune fille Béatrice, et ceci dès le début de la *Vita Nuova* et dans l'ensemble des *Rime*, au point que certains commentateurs se sont demandé si l'Empire n'était pas le sujet unique de chaque poème d'amour de Dante.

Sans retomber dans cette dénégation du fait poétique, il faut souligner ici que l'amour pour Béatrice est la version courtoise des fameux *Arcana Imperii* sur lesquels se fondait, aux dires de Tacite, le pouvoir impérial romain. Ces secrets de l'Empire exigent désormais plus qu'une politique pour faire face au dévoilement des sceaux apocalyptiques qui décident du destin du monde. Ces secrets veulent un sujet amoureux et prophétique, ce sujet des commencements proprement *initiatiques*, qui se tient à l'articulation même des âges du monde. Lui seul peut pressentir la parousie du nouvel âge et en célébrer l'image sous les traits de la Béatrice venue du fond des temps. Juchée sur le char de l'Église éternelle, cette vierge menaçante prophétisera en ces termes sur le destin d'une Église promise à la mort:

Sache que le vaisseau que le serpent a brisé
Fut et n'est plus, celui qui en est responsable, qu'il croie bien
Que la vengeance de Dieu ne recule pas devant la sorpe des meurs: —
Il ne sera pas toujours sans héritier
L'angle qui perdit ses plumes sur ce char
Qui ne fut monstre que pour devenir proie.
Je vois en toute clarté, et c'est pourquoi je le dis,
Des étoiles proches pour favoriser le Temps,
Libres de tout empêchement et de toute barrière,
Le Temps où un cinq cent quinze

Envoÿé de Dieu tuera la maquerelle
Et le géant qui fornique avec elle³¹.

2) La rupture avec Ubertain de Casale

Venons-en au Ciel du soleil, le Ciel des sages dans le *Paradis*, où séjourne Joachim de Flore lui-même et où l'on entendra l'éloge de saint François et de saint Dominique. Joachim pour sa part avait prophétisé en ces termes:

Accomp sîn l'auriel ou le temple, un ordre de prédicateurs, sera restauré en ces jours d'Elie, ordre qui, pour le moment, se montre dissipé sous le maître de la Babylone; mais c'est dans cet ordre que sera reçue la mère du Seigneur avec l'enfant Jésus; je veux dire dans un ordre religieux double, avec ses prélats figurés en la personne de Joseph, afin qu'à partir de là soient rebâties les murs de Jérusalem³².

A cette dualité des ordres religieux Dante fait écho, fidèle à la tradition des Spirituels, en célébrant en François et Dominique «deux princes»³³, ordonnés par la Providence, qui serviront de guides pour que l'Eglise retrouve son époux. Il va de soi que Joachim, préoccupé de la réforme de l'ordre cistercien, ne pouvait avoir en tête ce renouvellement, à bien des égards excessif par rapport à ses vœux, de la règle monastique. Mais Dante partage le point de vue des apologistes joachimistes des ordres mendiants.

C'est pourtant le moment qu'il choisit pour rompre avec les excès des Spirituels. Il fait dire en effet à Bonaventure au sujet de l'ordre franciscain:

Je sais bien que qui feuillêtera page à page
Notre volume trouvera encore bien une feuille
Où l'on pouvoit lire: «Je suis ce que j'ai toujours été»;
Mais cela ne viendra ni de Casale ni d'Acquasparta
D'où sont venus à notre règle des gens tels
Que l'on la fait, et l'autre l'étrangle³⁴.

Cette rupture avec Ubertain de Casale contribue à obscurcir le joachimisme de notre auteur. Si en effet Matteo d'Acquasparta semble avoir été un proche de Boniface VIII, et donc un ennemi déclaré de Dante, Ubertain de Casale, en revanche, est assez estimé par lui pour qu'il ait emprunté à son grand ouvrage joachimiste, *Arbor vitae crucifixe Iesu*, une image poignante pour dire l'union de la Pauvreté et du Christ:

là où Marie est restée en bas
Elle, elle a pleuré avec le Christ jusque sur la croix³⁵.

Cette image constitue cependant un tournant. On peut suggérer que c'est en effet au cœur même de cette érotique de la pauvreté que Dante fonde son écart à l'égard des Spirituels, car dans cet amour de la pauvreté c'est l'amour qui l'emporte, et cet amour est christique. Ainsi François ne dépassera pas le Christ, il sera, comme lui, un amant de la Dame Pauvreté, même si c'est une «dame à qui, comme à la mort, nul n'ouvre volontiers la porte du plaisir». François est ainsi le premier amant de la pauvreté après le Christ qui l'a laissée veuve, peut-être la Veuve des chevaliers du Graal et des Fidèles d'amour:

Celle-ci, privée de son premier mari,
Orve cents ans et plus méprisée et oubliée,
Jusqu'à ce qu'il s'est trouvée sans demande en mariage³⁶.

C'est sous ce symbolisme que Dante repense l'ensemble du destin des ordres mendiants. Il est dit qu'ils ont été suscités par la Providence

Pour qu'aïlle vers son bien aimé
L'épouse qu'avec un grand cri
Celui-ci épousa dans son sang bèn,
Sûre d'elle et encore plus confiante en lui³⁷.

Comment qualifier cette érotique? Est-elle encore christique? Elle permet à tout le moins d'affirmer que le sens du monde s'inscrit dans l'amour et que toute pensée de l'esprit est soumise à la magie de la différence sexuelle. Cette pensée de l'esprit depuis l'étreinte est la pensée de Dante. Le couple de l'Eglise et de son Bien Aimé demeure ainsi irréductible et ne laisse pas place à un troisième âge évasif. Les mystères de l'amour l'emportent finalement sur la certitude de l'Esprit. Entre le Joachim du quatrième Ciel et le joachimisme des *fratelli*, de toute sa hauteur rayonnante, c'est le principe amoureux incarné par Béatrice qui s'interpose.

Nous pouvons ainsi déjà pressentir qu'à travers le joachimisme, Dante veut plus que ce que ses contemporains attendent. Chantre de la pauvreté, il l'est pour des fins qui dépassent toute adhésion militante à un mouvement millénariste. S'il hérite des Spirituels plus que de Joachim de Flore, c'est le prophète qui est dans le Ciel du soleil, et le millénariste qui est condamné. Le joachimisme de Dante est irréductible, mais il ne sau-

rait interrompre la ronde *amoureuse* des esprits et l'initiation qui en résulte.

3) La critique du sacerdoce

Même si elle est prise dans une énumération qui emporte dans sa condamnation toute la vanité du monde, la dénonciation, au chant XI du *Paradis*, de la poursuite du sacerdoce est singulière³⁶. Dante oppose alors son séjour bienheureux aux côtés de Béatrice à tout ce qui met les hommes en esclavage: le droit, la médecine, le sacerdoce, le pouvoir, la vie économique, le plaisir et le loisir lui-même. Bien sûr, on peut y lire une simple critique de la recherche des bénéfices ecclésiastiques. Cependant, dans le *Convivio*, Dante avait déjà condamné «quasi tutti li religiosi», qui n'étudiaient pas pour savoir, mais pour acquérir argent ou dignité³⁷, ce qui n'est pas seulement critiquer les bénéfices, mais l'ordre sacerdotal dans ses finalités. C'était le temps où Dante inventait la dignité des laïcs.

Un texte fameux de Joachim pourrait apporter quelque lumière à ce passage étrange de la *Comédie*:

Dans le premier état du siècle, c'est l'ordre des laïcs qui a brillé; dans le second, l'ordre des prêtres «ordo clericorum»; dans le troisième, selon ce que montrent les commencements présents, et surtout les mystères éclatants, il faut que brille l'ordre des moines, surtout à partir de la venue du nouvel Elie³⁸.

Le nouvel âge auquel introduit la *Comédie*, on l'a déjà remarqué, n'est pas celui des moines, mais il ne sera pas non plus celui des prêtres. Un prêtre, dans l'enseignement de Joachim, est celui qui enseigne la lettre, baptise dans l'eau et non pas dans l'esprit. Il cherche la gloire et non pas l'esprit, et succombe au pouvoir de lier et de délier qui lui a été confié. Les prêtres sont toujours figurés par les scribes et les pharisiens. Au mieux, il leur revient de se rallier au nouvel âge, il ne savent ni l'annoncer ni le réaliser. Les plus nobles d'entre eux envient ceux qui prêchent selon l'esprit, mais ne savent pour leur part que prêcher en énigme, jamais dans la lumière du troisième âge, c'est pourquoi ils se méprennent. Ils connaissent la vérité du présent, mais le futur, la perfection de la vérité leur est cachée. Ce sens de la plénitude, ce sera la tâche des spirituels après la venue d'Elie.

Le vers cité du *Paradis* se nourrit de ces échos. On peut, il est vrai, en limiter la portée. Après en effet une nouvelle condamnation du mélange des deux pouvoirs, Dante ajoutait dans le *Purgatoire*: «maintenant

je comprends pourquoi les fils de Lévi furent privés du droit d'hériter»³⁹, ce qui va dans le sens d'une permanence de la caste des prêtres, quoique réformée selon les principes de la Loi.

Dante ne prend pas le temps de trancher parce que son propos n'est pas d'instituer, mais d'*avancer*. Dans son sillage, toutes les métamorphoses sont possibles.

4) Elie, Jean et Salomon: le mystère de la troisième couronne

Comme le roi Arthur, Elie est le prophète qui, périodiquement, *revient*. Ainsi l'ensemble de la prophétie de Joachim de Fiore est-elle d'abord une allégorie d'Elie, à travers laquelle s'annonce celui qui va instaurer l'esprit *comme Elie a restauré le culte d'Israël*. Joachim est lui-même cet Elie, l'homme du passage, «cet Elie qui viendra pour que tout soit accompli»⁴⁰. Sans les actes du nouvel Elie, et sans les prophéties de Jean, jamais Salomon ne sera choisi par Nathan, jamais Salomon ne sera roi.

Dante parle peu d'Elie, et on peut y voir une marque de son éloignement à l'égard du joachimisme⁴¹. De même Jean est présenté sous une lumière traditionnelle; évangéliste, il est placé sur le même plan que les autres⁴², alors que Joachim fait de son Évangile la clé des trois autres. Il n'est placé à part que comme auteur de l'*Apocalypse*: loin d'être le voyant, il est présenté alors comme celui qui voit en dormant⁴³. De même, Dante prend soin d'insister sur l'égalité de Pierre et de Jean⁴⁴, et de Pierre et de Paul⁴⁵. Enfin notre prêtre associe les deux Testaments comme les témoins d'une révélation unique sans les distinguer comme des âges inconciliables⁴⁶, même s'il peut évoquer alors la «large pluie de l'Esprit saint» qui s'est répandue sur ces textes pour éclairer les sources de notre joie⁴⁷.

Si Dante joue sans cesse avec les possibilités tropologiques offertes par la Bible, on a l'impression qu'il s'interdit dans ce domaine de soumettre à une thèse sur l'histoire du monde les virtualités continuellement prophétiques de tous ces textes. En revanche, il faudrait évaluer à son juste poids cette déclaration de Béatrice sur la singulière vertu d'Espérance présente en son amant:

L'Eglise militante n'a aucun fils
Qui n'ait plus d'espérance, comme il est écrit
Dans le soleil qui inonde tout notre cercle:
C'est pourquoi il lui est concédé d'aller d'Égypte
À Jérusalem, pour aller voir,
Avant que sa période militaire ne soit arrivée à son terme⁴⁸.

Dans ces vers qui font de Dante un Moïse de la nouvelle espérance, s'esquisse la vérité de Dante lui-même: son joachimisme, à travers la certitude d'une Grâce tout individuelle, devient un joachimisme *pour Dante*, une providence personnelle qui l'accompagne et lui permet de rédimier non pas tant le monde, que son monde, d'annoncer l'esprit non pas pour un âge, mais pour l'âge qu'est la *Comédie* elle-même. La problématique du salut individuel tend ainsi à l'emporter sur la vision de l'histoire de l'Esprit, le poème du sujet l'emporte sur la logique théologique.

Cette interprétation mérite cependant d'être confrontée à la figure de Salomon. Roi de plénitude désigné par son père, David, et par le prophète Nathan, Salomon prendra la parole au chant XIV du *Paradis*. Salomon, «qui n'eut point de seconds», appartenait à la première couronne des sages qui orient le Ciel du soleil et il avait déjà été chanté par Thomas d'Aquin. Son retour, après l'évocation de la deuxième couronne où se tient Joachim de Flore, marque sa fonction de lien entre les deux premières couronnes. Si Salomon revient ici, c'est que sa sagesse n'est pas scolastique, mais *royale*. La science de Salomon est sans égale parce que c'est la science des rois bons. C'est saint Thomas qui parle:

Je n'ai pas parlé de telle sorte que tu ne puisses
Bien comprendre qu'il fut un roi qui demanda le sens
Afin d'être un suffisant roi [...]
La prudence royale est ce voir inégalé
En quoi vient se fier le trait de mon intention⁵¹.

Gianfranco Contini a souligné l'intérêt de tout ce passage qui rejette au second plan la science théorique (précisément le nombre des moteurs du ciel, la conciliation du contingent et du nécessaire, le premier moteur, l'inscription du triangle dans le cercle), pour lui préférer la science opérative du roi, point culminant des deux couronnes des sages⁵². Mais cette opposition ne prend peut-être tout son sens qu'après avoir été rapportée à l'exégèse des noces de Cana, où Joachim écrit: «Nous recherchons de nombreuses choses qui sont difficiles à trouver par la doctrine scolastique». Il s'agit en effet de se laisser pénétrer par une doctrine spirituelle «dont la perfection évacue tout ce qui est partiel»: tel est l'«autre mystère, la fontaine de l'eau qui remonte à la vie éternelle», et seul Elie, et le troisième âge monastique, peuvent accomplir ce signe⁵³.

On n'insistera pas cependant outre mesure sur ce rapprochement qui trouve d'autres précédents, ne serait-ce que dans le primat de l'éthique

sur la métaphysique affirmé au livre II du *Banquet*⁵⁴. Par ailleurs, ce sera tout le sens du ciel de Jupiter, le ciel des rois bons, que de montrer l'absolue supériorité de la spiritualité royale sur toute forme de connaissance. Dante ne fait que préparer le terrain à ce nouvel élan. Cependant, avant cet épisode, la fin du séjour dans le Ciel du soleil donne lieu à une étrange prémonition.

Voici que Salomon évoque la vision des bienheureux pour satisfaire à un doute de Dante. Thomas se tait, Bonaventura se tait, mais, lui, Salomon parle et enseigne. Et alors que les deux couronnes répondent *Amen* dans la fervent, Dante assiste au phénomène suivant:

Et voici que tout autour, de clarté égale,
Naît un éclat plus fort que celui de soleil
A la façon d'un horizon qui s'éclaire.
Et de même qu'à la montée du crépuscule
Apparaissent dans le ciel des luciers nouvelles
Si bien que leur vue se semble et ne semble pas vraie,
Il me sembla que je commençais à voir de nouvelles substances
Qui faisaient un cercle au-delà des deux autres circonférences.
O vrai feu de l'Esprit Saint!
Comme il se fit soudain prompt et incandescent
A mes yeux qui vaincus ne le souffrirent pas!
Mais Béatrice se montra à moi
Si belle et si riante qu'au milieu de tout ce que j'ai vu
Il me faut m'avouer vaincu car l'esprit ne suit plus.
Puis mes yeux retrouvèrent la vertu
De se reprendre, et je me vis transporté
Seul avec ma dame vers un salut plus haut⁵⁵.

Selon ce saisissant témoignage, il y aurait place dans le Ciel du soleil pour une Troisième Couronne, d'un rayonnement plus fort, une couronne d'esprits sages au-delà même de la sagesse royale, qui, nouvelle reine de Saba, vient à la rencontre de la parole de Salomon et qui se place sous le signe du feu de l'Esprit qui vient. Comment ne pas voir dans ce Graal de lumière montante l'ultime éclat du joachimisme de Dante? Dante n'en dira rien qui aille au-delà de cette ultime intuition des Temps. Le reste appartient au dévoilement. Le joachimisme vrai est un éblouissement et un silence. C'est pourquoi finalement Dante repart *seul* aux côtés de Béatrice, qui rassemble en elle cette beauté nouvelle. La religion de Dante sera féminine et se suffira des pouvoirs de métamorphose de l'amour. Le poète abandonne ainsi la pierre de lumière à l'abîme du futur, dont il a pressen-

ti le souffle. Dante échappe alors à l'attraction de Joachim comme il a déjà échappé à Virgile: c'est qu'il est devenu sujet, puisqu'il aime.

V. *Initiation et vision*

Il est bien difficile de tirer une conclusion de ce voyage aux côtés de Dante au pays de l'abbé calabrais. Les textes de Joachim sont difficiles d'accès et d'interprétation, les enjeux trop forts pour ne pas intimider. Nous sommes désarmés devant les puissances objectives du texte biblique et, en un sens, Joachim est un nom propre pour dire l'infinie combinatoire à laquelle chaque signe de la Révélation peut donner lieu dans l'élément clos de la Parole. Le joachimisme est le produit exubérant d'une poésie avant de constituer un sens. Il répond trop à l'appel eschatologique immanent de la Révélation pour pouvoir être réduit à une simple lecture et jugé comme tel.

Dans cette fournaise de l'esprit, Dante trace un chemin qui est un chemin d'initiation. Si un sujet fut jamais initiatique à travers la culture joachimiste, c'est bien celui-là, dont le parcours est la fois écartelé et finalisé par la certitude du passage et l'exposition à toute métamorphose. Des étoiles neuves dans la lumière. Dante disait:

Et si l'étoile se changea et éclata de rire,
Qu'est-ce que je n'ai pas fait, moi, qui par ma nature même
Suis transmutable à tout sens!⁵⁶

On sera sans doute frappé par le fait que Dante allume lui-même le brasier du nouvel âge en plaçant son oeuvre sous le signe du Veltre à venir. Pourtant, pour des raisons à la fois dogmatiques et ontologiques, qui ne sont sans doute pas sans rapport avec l'orientation politique de son eschatologie, il tend à soumettre le joachimisme à des normes strictes, à des normes impériales qui brisent tout élan mystique vers l'indéterminé. Au chant XIII, il faisait d'ailleurs dire à Thomas d'Aquin, à la fin de la critique des jugements précipités qui confondent le blé encore vert et la moisson, les épines et les roses:

Que ce conseil te soit toujours comme du plomb à tes pieds
Pour te faire te mouvoir lentement comme un homme harassé
Vers le oui et le non que tu ne vois pas!⁵⁷

Il condamnerait alors ces hérétiques qui étaient comme des «épées dans les Écritures pour avoir tordu leur visage régulier»⁵⁸. Dante ne sera pas de ces Spirituels enflammés qui bouleversent le monde pour un verset lu sans règle. Michelet le regrettera: Dante, qui

a levé le sceau des trois mondes, humanisé le Moyen Âge par la force de son cœur, il le détruit dans un sens, mais dans l'autre il le consacre, lui prêtant, par son génie, un nouvel enchantement⁵⁹.

Et pourtant, c'est Dante qui fut le témoin mesurant en un regard le cercle à venir de l'Esprit, dépassant pour finir toutes les traditions sapientiales dont il aura été le témoin et le scribe. Ce moment du consentement à l'avenir est essentiel à l'initiation qui, sans lui, ne serait qu'une vaine contention sans délivrance. Pourtant, si Dante consent un instant à la plénitude des temps, il est repris très vite par la divinité de Béatrice, une divinité qui déplace sans cesse l'instant de l'initiation et transforme en une suite de métamorphoses ce qui se cherche comme vision définitive. Si Béatrice soustrait Dante à la vie de l'esprit annoncée par Joachim, on peut dire qu'elle l'initie à un joachimisme supérieur, le seul qui dépasse l'ordre des images et définisse en son fond chaque substance individuelle: elle le conjure de ne s'arrêter jamais à aucune figure figée, de suivre la série de ses changements, d'obéir au détail de sa courbe préétablie. «Trop fixe!» est le mot de Béatrice⁶⁰. Le joachimisme dévot aurait conduit Dante à un nouveau dogmatisme. L'amour aura voulu plus pour son fidèle: qu'il invente le nouvel âge du nouvel âge lui-même. Or ce «commencement sans fin» du nouvel âge a son sceau et son sacrement, qui ne peut être que l'amour lui-même. Le mystère de l'amour est indépassable, et c'est dans le seul amour que le jeu des trois âges devient une annonce pour un sujet. Dante veille ainsi à ce que le maître des initiations parfaites, Amour soit la vérité de toute expérience et l'épreuve de tout passage. Alors quelque chose, peut-être, aura été changé dans la plainte d'Amour jadis apparue à Dante en rêve: «*Ego tanquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentie partes; tu autem non sic*»⁶¹.

NOTES

¹ Cet article est paru en France dans le numéro spécial des *Études philosophiques* consacré au Cardinal de Lubac: *Henri de Lubac en la philosophie*, avril-juin 1995.

² Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, (Post.) Paris-Namur, 1979, I, 1981, II, I, p. 375.

³ Post. I, p. 364.

⁴ Post. I, p. 374.

⁵ Cf. *Fine folie ou la catastrophe humaniste*, études sur les transcendants à la Renaissance réunies par Bruno Pinchard, ouvrage collectif du Département de philosophie du Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Paris, 1995.

⁶ Cf. Bruno Pinchard, «La dignité de l'homme et les formes de sa liberté selon Dante», in *La dignité de l'homme*, édité par Pierre Maguard, Paris, 1995.

⁷ François Rabelais, *Tiers Livre*, chapitre XXXVIII.

⁸ Leibniz, *Réponse aux réflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rotarius, sur le système de l'Harmonie prétable*, GP, p. 558.

⁹ On opposera cette pensée de la courbe à l'univers rectiligne de Malebranche dont la formule, «nous avons du mouvement pour aller plus loin», est, sur le plan éthique, l'axiome anti-initiatique par excellence, où le sujet s'arrête ou se vaine, mais ne peut reconnaître sa propre action que comme un néant qui retarde l'effort de la puissance absolue. Dieu en effet «conserve toujours dans notre âme une égale capacité de vouloir, ou une même volonté, comme il conserve dans toute la matière prise en général une égale quantité de force ou de mouvement de même part» (Nicolas Malebranche, *Eclaircissement I*, OC, p. 23). Or, on sait que tout l'effort de Leibniz contre Malebranche fut de le contraindre à distinguer la conservation de la même quantité de force motrice et la variation des quantités de mouvement, principe de la courbe initiatique.

¹⁰ Leibniz, *De religione magnorum virorum*, Grae I, p. 35.

¹¹ Cf. cependant les travaux suggestifs d'André Robinet dans ce domaine, qui permettent de révéler un Leibniz qui n'écrase pas la vie historique de l'homme, ni les virtualités de son sens interne sous les calculs de la raison: *Leibniz le meilleur des mondes*, Paris, 1995.

¹² Jules Michelet, *Renaissance*, Introduction, § VIII., éd. Bouquin, p. 55.

¹³ Saint Paul, *Gal.* I, 6.

¹⁴ *Apocalypse de Jean*, XVI, 6.

¹⁵ *Par.* XII, 139-141.

¹⁶ On trouvera les références aux numéros des années 1934 et 1938 dans l'*Enciclopedia dantesca*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, 1970, article *Giocchino da Fiore*. Les auteurs visés sont A. Dermpf, l'auteur de *Sacrum imperium*, E. Buonaiuti, l'éditeur de Joachim, I. Tomielli, A. Rucoli, L. Vaili, spécialistes des Fidèles d'amour et de l'ésotérisme de Dante, J. Evola, mythologue de l'Empire.

¹⁷ Dante, *Vita nuova*, cap. III, 12, VI, 7.

¹⁸ *Par.* V, 76-78, précédé par ces vers qui pourraient être une variation sur le texte de saint Paul cité: «Chrétiens, soyez plus graves dans vos décisions: ne soyez pas comme une plume emportée par le premier vent venu et ne pensez pas que toute eau vous lave». Ce texte concerne les vœux.

¹⁹ Comme nous l'avons déjà suggéré, dans l'initiation, ce n'est pas la gnose qui commande mais les procédures de subjectivation auxquelles elle donne lieu. C'est pour quoi nous avons réinséré la gnose, et plus largement les allégories de la Sagesse cachée, dans le pouvoir mythique du sujet en proie au désir de lui-même. On pourrait cependant peut-être corriger cette opposition en reconnaissant à la gnose sa fonction essentiellement initiatique, l'Hélène éternelle, symbole de l'âme captive et libérée (cf. Jean Danielou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris, 1961, p. 80-81). Alors l'opposition de fond deviendrait celle du sujet *théologique* et du sujet *quasi-théologique*.

²⁰ Dans l'ordre suivant (c'est, on l'a dit, Bonaventura qui énumère): «Nathan le prophète, le métropolitain Chrysostome, Anselme et ce Donat qui daigna mettre la main à l'art élémentaire. Raban est ici et, sur le côté, c'est l'abbé calabrais Joachim, doué d'esprit prophétique, qui brille». *Par.* XII, 136-141. Joachim clôt la liste de la seconde couronne des esprits, comme Siger fermait la liste de la première (X, 136).

²¹ Ainsi en *Par.* XXVII, 55: «Sous un vêtement de pasteur on voit ici des loups rames dans tous les prés».

²² Le Christ a déjà délivré les âmes des Limbes (*Inf.* XII, 39); l'Infer, comme le rappelle la sentence inscrite sur la porte (*Inf.* III, 9) n'est pas un lieu d'espérance; le cas de ce Dante est absolument unique: *Purg.* I, 46-47.

²³ Giocchino Da Fiore, *Tractatus super quatuor Evangelia* (désormais *Tractatus*), a cura di Ernesto Buonaiuti, Roma, 1930, p. 283. Avec cette allusion au schisme de l'Église d'Occident et de l'Église d'Orient: «La grâce a opéré d'une façon plus pleine et plus parfaite dans le peuple Latin ce qu'elle devait faire dans les deux peuples, si les Grecs avaient voulu demeurer dans l'unité», p. 222.

²⁴ *Purg.* XVI, 103-105.

²⁵ *Purg.* XXXIII, 43.

²⁶ Principaux passages après le DUX: *Par.* IX, 139-141, XXVII, 61-63, 142-148.

²⁷ Elle revient dans les trois chants de la *Comédie*: *Inf.* XIX, 115-117; *Purg.* XXXII, 124-129; *Par.* XX, 55-56.

²⁸ *Purg.* XX, 93.

²⁹ *Purg.* XXXII.

³⁰ Pour s'en tenir à la *Comédie*, *Purg.* XVI, 107 sq.

³¹ *Purg.* XXXIII, 1, psaume LXXVIII, 1.

³² *Purg.* XXXIII, 37-38.

³³ *Tractatus*, p. 95-96.

³⁴ *Par.* XI, 35; Cf. 28-42; XII, 106-110.

³⁵ *Par.* XII, 121-126.

³⁶ *Par.* XI, 70-72; cf. déjà 37-39.

³⁷ *Par.* XI, 64-66.

³⁸ *Par.* XI, 31-34.

³⁹ *Par.* XI, 5.

⁴⁰ *Conv.* III, XI, 10.

⁴¹ *Tractatus*, p. 155.

- ⁴¹ *Purg.* XVI, 131-132.
⁴² *Tractatus*, p. 195.
⁴³ A moins de rapprocher le char de l'Église de la fin du *Purgatoire* et le char d'Élie évoqué dans l'*Enfer*, Inf. XXVI, 35; cf. aussi, à propos de la Transfiguration, *Purg.* XXXII, 80.
⁴⁴ *Purg.* XXIX, 92.
⁴⁵ *Purg.* XXIX, 143-144.
⁴⁶ *Par.* XXXII, 127-129.
⁴⁷ *Par.* XVIII, 131-136, XXI, 127-128.
⁴⁸ *Par.* XXV, 88.
⁴⁹ *Par.* XXIV, 91-96.
⁵⁰ *Par.* XXV, 52-57.
⁵¹ *Par.* XIII, 94-105.
⁵² Ginofranco Contini, *Un'idea di Dante*, Einaudi, 1976, p. 108-109.
⁵³ *Tractatus* p. 195.
⁵⁴ *Conv.* II, XIV, 14.
⁵⁵ *Par.* XIV, 67-84.
⁵⁶ *Par.* V, 97-99.
⁵⁷ *Par.* XIV, 112-114.
⁵⁸ *Par.* XIV, 128-129.
⁵⁹ Jules Michelet, *op. cit.*, § IX, p. 57.
⁶⁰ *Purg.* XXXII, 9.
⁶¹ *Vita nuova*, XII, 4.