

PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

Histoire de la fin des temps

Les mutations
du discours eschatologique :
Moyen Âge, Renaissance,
Temps modernes

Sous la direction
d'Édouard Mehl
et de Christian Trottman

PRESSES UNIVERSITAIRES DE STRASBOURG

HISTOIRE DE LA FIN DES TEMPS

Les mutations du discours eschatologique : Moyen Âge, Renaissance, Temps modernes

L'eschatologie de l'Occident médiéval s'est construite sur la base de l'Écriture sainte et a connu des évolutions. Le témoignage des premiers chrétiens montre que l'avènement de la Parousie, objet de leur espérance, est d'abord envisagé par les croyants comme l'espérance d'une libération intérieure et spirituelle, mais aussi extérieure et historique. La dissociation de ces deux aspects de l'ultime – intime et temporel – a vu poindre, au fil des reprises du discours eschatologique, la volonté de les rationaliser et de les déduire l'un de l'autre. C'est ainsi que l'eschatologie a pu générer une téléologie et que le discours de la théologie a pu laisser place à un ensemble de philosophèmes portant sur « la fin de l'Histoire ». C'est à examiner les étapes historiques de cette mutation du discours eschatologique que travaillent les différentes contributions rassemblées ici, selon des approches thématiques diverses (théologie, histoire de l'Église, histoire de l'art, philosophie...), cherchant à éclairer le tournant pris à la Renaissance et la question de l'émergence de la modernité.

Édouard MEHL est professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'université de Strasbourg, directeur-adjoint du Centre de recherche en philosophie allemande et contemporaine (CRePhAC, UR 2326).

Christian TROTTMANN est directeur de recherches (Centre national de la recherche scientifique), rattaché au Centre d'études supérieures de la Renaissance de Tours, et spécialiste de philosophie et de théologie médiévales.

Prix TTC : 27 €

ISBN : 979-10-344-0132-1

Université

de Strasbourg



9 791034 401321

Sous la direction
d'Édouard MEHL et de Christian TROTTMANN
avec la collaboration de Tara ARROUET

Histoire de la fin des temps

*Les mutations du discours eschatologique:
Moyen Âge, Renaissance, Temps modernes*



PRESSES UNIVERSITAIRES DE STRASBOURG

Ouvrage publié avec le soutien de l'Université de Strasbourg

Illustration de couverture :

Albrecht Dürer, *Apocalypse de Jean. Ouverture des cinquième et sixième sceaux*,
xylogravure sur papier vergé, 1498. Patrons' Permanent Fund and Print Purchase
Fund (Horace Gallatin and Lessing J. Rosenwald).
Courtesy National Gallery of Art, Washington.

© Domaine public

Relecture, préparation de copie, iconographie : Nadia Tarfaoui

ISBN : 979-10-344-0132-1

ISSN : 24279668

© 2022 Presses universitaires de Strasbourg
4 rue Blaise Pascal – CS 90032
F – 67081 Strasbourg Cedex

Table des matières

Introduction – Prolégomènes à l'histoire de la fin des Temps Édouard MEHL & Christian TROTTMANN.....	7
---	---

PREMIÈRE PARTIE

Ambivalence de l'eschatologie médiévale

1. L'ESPÉRANCE ET SON OBJET

Le défi de penser l'irrévocable dans le temps humain des révocations : la notion de Dieu comme fin dans la <i>Somme contre les Gentils</i> Philippe VALLIN.....	23
Contre les apocalypses. Maïmonide et la sécularisation de l'eschatologie juive Géraldine ROUX.....	51
Ultimes reflets. Comment les primitifs flamands nous disent leurs quatre vérités sur les fins dernières Luc BERGMANS.....	67
« Viens, cher dernier jour ! » L'attente de la fin des temps chez Martin Luther Matthieu ARNOLD.....	85
2. LA MENACE ESCHATOLOGIQUE : STRATÉGIES DE TEMPORISATION	
A Global Warming Before the Last Judgment? The Conflagration (<i>Diluvium Ignis</i>) in Latin Philosophy and Theology (12 th -14 th Century) Pascale BERMON.....	103

<i>Dispositio novi ordinis pertinens ad tertium statum</i> : Joachim de Fiore et l'avant-dernier temps de l'histoire Andrea TAGLIAPIETRA.....	121
Théologie et politique : le <i>De antichristo</i> de Jean Quidort de Paris Tara ARROUET.....	139
Dante ou l'Apocalypse contenue. Sur le <i>chien de justice</i> et autres figures eschatologiques Bruno PINCHARD.....	159

DEUXIÈME PARTIE

Eschatologie et cosmologie au tournant de la Renaissance

1. INFLEXIONS ANTHROPOLOGIQUES DE L'ESCHATOLOGIE

Trois témoins de l'évolution des discours sur l'eschatologie à la Renaissance : Denys le Chartreux, Nicolas de Cues et Charles de Bovelles Christian TROTTMANN.....	177
« Pas encore et pourtant déjà » : l'identité eschatologique selon Marsile Ficin Fosca MARIANI ZINI.....	207
Fin du monde et fins dernières : diversité des horizons eschatologiques chez Pierre d'Ailly et Francisco Suárez Olivier RIBORDY.....	227

2. QUESTIONS SUR LA PRÉDICTIBILITÉ DE L'ÉCHÉANCE HISTORIQUE

Un nouvel âge de la variation ? Prophétie et eschatologie chez Nicole Oresme Philippe DEBROISE.....	253
Astrologie et eschatologie au XV ^e siècle : la <i>Prenosticatio</i> de Jean de Bruges (1444) Jean-Patrice BOUDET & Marianne ZENTZ.....	283
Andreas Osiander's Eschatology: from the <i>Nürnbergger Ratschlag</i> (1524) to the <i>Coniecturae de ultimis temporibus ac de fine mundi</i> (1544) Miguel Ángel GRANADA.....	303

TROISIÈME PARTIE

Les Temps Modernes, époque de l'accomplissement ?

1. NOUVELLES CONCEPTIONS DE LA MONDIALITÉ

Looking for the End in Late Medieval Germany: Wolfgang Aytinger's Commentary on Pseudo-Methodius	
Laura ACKERMAN SMOLLER.....	335

Eschatologie et histoire dans le <i>De novo orbe</i> (1619) et le <i>De conversione Hebraeorum</i> (1620) de Christoph Besold	
Édouard MEHL.....	361

Un temps eschatologique nouveau pour un monde nouveau : l' <i>Apocalypse Nouvelle</i> du bienheureux Amadeo da Silva	
Manuel Lázaro PULIDO.....	383

2. L'ACTUALITÉ DU FUTUR ET L'ENTRÉE DANS LE TEMPS DE LA FIN

<i>Quae erant abscondita sunt manifesta</i> : la Vision du bienheureux Amadeo par Pedro Fernández de Murcia et la demeure des élus selon l' <i>Apocalypsis nova</i>	
Gwladys LE CUFF.....	403

La prophétie politique de Tommaso Campanella : apocalypse et mondialisation	
Saverio RICCI.....	431

Les auteurs.....	447
------------------	-----

Index des noms.....	455
---------------------	-----

Index scripturaire.....	481
-------------------------	-----

Crédits.....	485
--------------	-----

Table des matières.....	491
-------------------------	-----

Dispositio novi ordinis pertinens ad tertium statum : Joachim de Fiore et l'avant-dernier temps de l'histoire

Andrea TAGLIAPIETRA

Selon Augustin et son *De civitate Dei*, le temps, après l'Incarnation, est uniforme, sans solution de continuité et sémantiquement destiné. La temporalité de l'histoire se caractérise par la valeur stable, c'est-à-dire « relativement immuable », de l'Église, qui renvoie à la signification (*significatio*) temporelle de la *civitas Dei*. Celle-ci, à son tour, est fondée sur l'immutabilité absolue et sur l'éternité de Dieu, qui reconfigure la conception dynamique et vivante de la divinité biblique selon la perspective métaphysique de la pensée grecque. Ainsi, bien que l'*Ecclesia* se trouve *dans* le monde en tant que *civitas Dei*, elle n'est pas le monde, mais plutôt un « modèle », un « archétype » transcendant. Le temps postchrétien, à savoir le temps de l'Église, est alors, indépendamment de la façon dont on le conçoit, le *temps dernier*. C'est pourquoi, en ce qui concerne la *civitas terrena* représentée par l'*imperium romanum*, « après Rome il n'y a pas vraiment un monde nouveau, mais plutôt la fin », « tous les fléaux infligés par les barbares sont considérés seulement comme une punition de Dieu, qui doit purifier et améliorer l'empire. Rome vivra tant que vivra le monde¹ ».

De cette conception de la temporalité historique résulte l'interprétation du dernier livre du *Nouveau Testament* en tant que message parénétiq ue sur la vie

1. TAUBES Jacob, *Abendländische Eschatologie*, München, Matthes & Seitz Verlag GmbH, 1991; TAUBES Jacob, *Eschatologie Occidentale*, traduit par Raphaël Lellouche et Michel Penner, Paris, éditions de l'Éclat, 2009, p. 111-112.

présente de l'Église. Il s'agit d'un « dressage de l'*Apocalypse*² », selon la définition de Bernard McGinn, qui aboutit à une interprétation totalement spirituelle et ecclésiologique. D'ailleurs, cette interprétation se noue parfaitement au dispositif historique de la théologie politique et aux interprétations katechoniques, c'est-à-dire relatives au *katekhôn*, du rôle de l'empire³.

Concernant cette vision de l'histoire orientée de manière linéaire, dont l'ère chrétienne constitue le temps dernier – le *saeculum* précédant l'éternité conçue comme la *fin du temps* –, il faut souligner que Joachim de Fiore a introduit un temps nouveau et une nouvelle initiative historique, c'est-à-dire le troisième *status*, le troisième âge de l'Esprit. Cette idée succède à la tension augustinienne entre la *civitas Dei* et la *civitas terrena*, à savoir entre le bien et le mal et entre la transcendance et l'immanence, un conflit qui traverse l'*Ecclesia* elle-même (*Ecclesia carnalis/Ecclesia spiritualis*), mais dont l'effet rend partiellement positif le *saeculum* lui-même.

L'œuvre de Joachim, sa pensée par *figurae*, son engagement de renouvellement du monachisme et sa recherche de la *vitae forma* apostolique envisagent une solution différente, qui est authentiquement révolutionnaire, même si elle s'esquisse à l'intérieur de la tradition chrétienne⁴, pour dépasser le bloc théologico-politique augustinien sans nécessairement choisir la voie de la sécularisation. En effet, Karl Löwith, dans son livre célèbre *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*⁵ – comme sa source principale, la thèse doctorale de Jacob Taubes sur l'*Eschatologie occidentale*⁶ – affirme un paradigme interprétatif qui considère l'œuvre de Joachim comme le lieu crucial où l'apparat symbolique biblique (en particulier, la tradition prophétique et apocalyptique), en se traduisant sur le plan de l'immanence et de l'imminence temporelles, a

2. MCGINN Bernard, *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York, Macmillan Publishing Company, 1985 ; MCGINN Bernard, *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, traduzione di Paola e Elisabetta Di Giulio, Genova, Marietti, 1990, p. 101.

3. CACCIARI Massimo, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano, Adelphi, 2013.

4. MOTTU Henry, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1977 ; TAGLIAPIETRA Andrea, *Revolvere aetates. Gioacchino teologo della rivoluzione*, dans GATTÒ Alfredo (dir.), DA FIORE, Gioacchino, *I sette sigilli*, édition avec le texte en latin, Milan, Mimesis Edizioni, 2013, p. 93-113.

5. LÖWITH Karl, *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949 ; LÖWITH Karl, *Welgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953 ; LÖWITH Karl, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, traduit par Marie-Christine Challiol-Gillet, Paris, Gallimard, 2002.

6. TAUBES Jacob, *Eschatologie Occidentale*, *op. cit.*

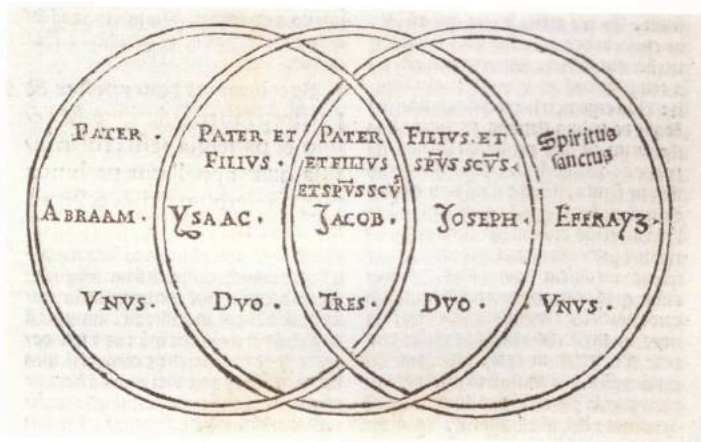


Fig. 1 : Joachim de Fiore, *Dispositio novi ordinis*, édition de Venise, 1527, trois cercles trinitaires.

influencé la formation des philosophies modernes de l'histoire et a contribué, de façon décisive, à constituer la modernité en tant que sécularisation.

Toutefois, le succès de cette lecture, qui insère l'abbé calabrais dans une lignée de pensée qui conduit de la *Bible* et d'Augustin jusqu'à Voltaire, Condorcet, Hegel et Marx, a fait de Joachim une sorte de « prophète de la sécularisation », en banalisant et en trahissant la signification de sa conception la plus connue : la doctrine des trois *status* de l'histoire. Ceux-ci étant connectés avec les trois personnes de la Trinité, la doctrine en question est présentée en tant que succession linéaire et progressive du temps. Il faudrait considérer la plus célèbre des *figurae* recueillies dans le *Liber Figurarum* de Joachim, qui représente les trois cercles trinitaires, pour comprendre que la projection linéaire est seulement une des interprétations possibles de l'image – qu'on reproduit ci-dessous en la tirant de l'édition des œuvres de Joachim imprimée à Venise au xvi^e siècle.

L'image correspond à la miniature colorée – vert-or (*viridis*) pour le *Pater*, bleu céruléen (*caeruleus vel aereus*) pour le *Filius* et rouge (*rubicundus*) pour le *Spiritus Sanctus* – de la table 11ab du *Liber Figurarum*⁷, qui est reproduite aussi dans les manuscrits de l'*Expositio in Apocalypsim* et, notamment, dans l'incise de l'édition imprimée du xvi^e siècle.

7. DA FIORE Gioacchino (ou école de), *Liber Figurarum*, dans TONDELLI Leone (dir.), *Il Libro delle Figure dell'Abate Gioacchino da Fiore 2*, Turin, Società Editrice Internazionale, 1953, tavola 11ab.

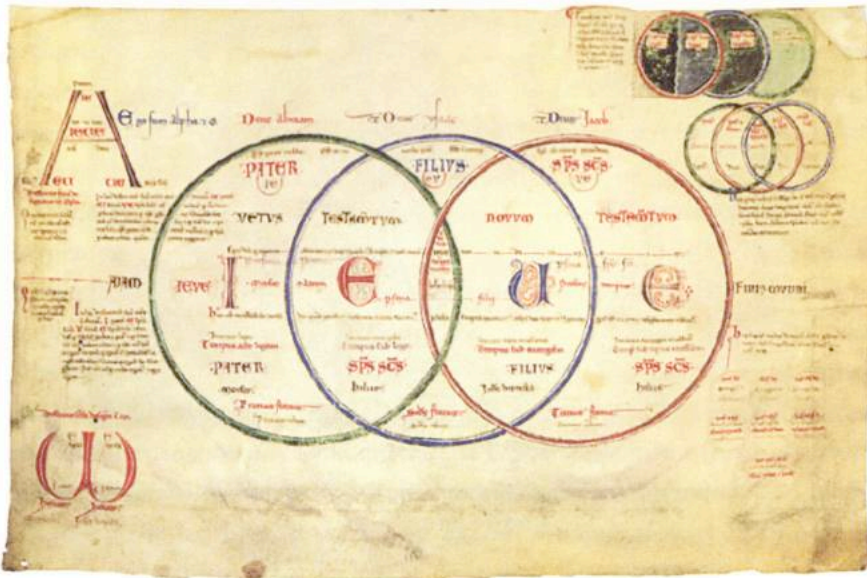


Fig. 2 : Joachim de Fiore, *Liber Figurarum*, Oxford, Corpus Christi College, ms. 255 A, ff. 4v – 17v, f. 7.

On a voulu en retrouver une trace dans les vers qui, dans la *Commedia* dantesque, décrivent la Trinité : « Ne la profonda e chiara sussistenza / dell'alto lume parvemi tre giri / di tre colori e d'una contenza ; / e l'un dall'altro, come iri da iri, / pareo riflesso, e'l terzo pareo foco, / che quinci e quindi ugualmente si spiri⁸ ». On n'abordera pas maintenant la question de l'authenticité du *Liber Figurarum* et de son unité en tant qu'œuvre. On n'entend pas démontrer si l'auteur est Joachim lui-même ou plutôt un de ses élèves. Il s'agit de questions déjà largement débattues et beaucoup moins importantes concernant la compréhension des images et de leur fonction symbolique⁹. De toute façon, il est incontestable que les images constituent le noyau de la pensée joachimite et que les minia-

8. ALIGHIERI, Dante, *Divina commedia, Paradiso*, 33, v. 115-120 ; ALIGHIERI, Dante, *La Divine comédie*, traduction d'André Pézard, Paris, Gallimard, Pléiade, 1965, p. 1671 : « Dans la profonde et claire substance/du haut foyer, trois cercles m'apparurent/de trois couleurs et d'une contenance ; comme iris en iris me semblait l'un/miré en l'autre ; et le tiers semblait feu/respirant des deux parts égale ardeur ».
9. TONDELLI LEONE (dir.), *Il Libro delle Figure...*, *op. cit.*, I, « Introduzione e commento » ; REEVES Marjorie Ethel, HIRSCH-REICH Béatrice, *The Figuræ of Joachim of Fiore*, Oxford, Clarendon Press, 1972 ; RAININI Marco, *Disegni dei tempi. Il Liber Figurarum e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*, Rome, Viella, 2006 ; GHISALBERTI Alberto (dir.), *Pensare*

tures dans les trois manuscrits du *Liber* qu'on possède (celui de Reggio Emilia, celui d'Oxford et celui de Dresde) sont l'expression graphique, esthétiquement efficace, de ce qui est exposé dans les textes de Joachim. Toutefois, il ne s'agit ni d'illustrations, ni de décorations, ni d'allégories. Ce serait en effet inutile de réduire les *figurae* joachimites à une prestation verbale, à une comparaison ou à une analogie. Comme le suggéraient Reeves et Hirsch-Reich : « dans une certaine mesure, elles *sont* les vérités divines qu'elles-mêmes représentent¹⁰ ». Ces figures *sont* les vérités pour autant qu'elles ne les expriment pas à l'instar d'une clarification et d'une exemplification ; elles seraient au contraire une *suppléance* ou plus précisément une *extension* de ce qui s'avère être inexprimable par le langage. La *figura* n'est donc pas un succédané du concept, mais plutôt le moyen pour continuer à penser ce qui ne peut être structurellement compris à travers le concept ni exprimé en paroles sous peine de n'user que des formules obscures et contradictoires. Il n'est que d'observer, par exemple, les expressions employées par la tradition scolastique à propos du *mysterium Trinitatis*.

Dès lors, si l'on observe la *figura* joachimite des trois cercles, on devrait obtenir une *aperception plastique d'une signification* qui se réalise en tant que correspondance parfaite de l'imagination avec la pensée. L'unité de ces deux éléments génère une situation qui dépasse la simple réflexion intellectuelle et discursive, tout en esquissant ainsi les traits d'une véritable *expérience*. Mais, cela dit, si les trois *status* joachimites avaient exprimé une simple succession linéaire, pourquoi fallait-il utiliser une image et dessiner les trois cercles ? L'on aurait pu tout simplement utiliser le langage verbal et exprimer la séquence *Pater-Filius-Spiritus Sanctus*. Cependant l'image montre *autre chose*.

Les circonférences de ces trois cercles sont égales et s'entrecroisent entre elles, de sorte que la circonférence centrale, qui correspond à celle du Fils, traverse le centre des deux cercles latéraux, qui symbolisent le Père et le Saint-Esprit. En outre, au centre de l'image, il y a une surface ogivale qui est plus étroite que la traditionnelle *vesica piscis* – le poisson (ἰχθύς) en tant qu'emblème du Christ – ou que l'amande (mandorle) – l'amande en tant que germe de la vie. Dans l'art chrétien, cette surface se forme par l'entrelacement de deux cercles, plus précisément par le passage de

per figure. Diagrammi e simboli in Gioacchino da Fiore : atti del 7. Congresso internazionale di studi gioachimiti : San Giovanni in Fiore, 24-26 settembre 2009, Rome, Viella, 2010.

10. REEVES Marjorie Ethel, HIRSCH-REICH Béatrice, *The Figurae of Joachim, op. cit.*, p. 257 (notre traduction).

la circonférence du premier cercle au centre de la circonférence du deuxième. Celui-ci symbolise tant l'incarnation que la double nature, humaine et divine à la fois, du Christ qui y est souvent représenté assis sur son propre trône, comme le Christ dans l'abside de l'abbaye de Pomposa ou de l'église de Santa Maria del Piano, dans les Abruzzes. Ici la surface commune, résultant de l'entremêlement des trois cercles, symbolise plutôt la Trinité dans son ensemble (*tres*). Qui plus est, par l'entrecroisement des circonférences, l'on dépasse la dimension graphique bidimensionnelle en constituant une projection stéréoscopique ; c'est-à-dire que les cercles, pour passer l'un au-dessus de l'autre et au-dedans de l'autre, à la manière des maillons d'une chaîne, entrent dans la troisième dimension de l'espace en acquérant ainsi un volume. C'est un élément tellement important qu'il est reproduit dans l'exécution raffinée des miniatures médiévales des manuscrits, dans lesquelles il se caractérise par le jeu de clair-obscur de la couleur des cercles qui transforme les circonférences en anneaux à section circulaire. Il est aussi reproduit dans l'incise en noir et blanc de l'édition imprimée du XVI^e siècle.

Ce que l'image nous suggère ne consiste pas en une simple succession linéaire et progressive, même si une succession se réalise par la projection bidimensionnelle des cercles, qui se succèdent en effet l'un après l'autre de gauche à droite. De même, la ligne diégétique de l'Écriture noue les deux testaments – la *Genèse* à l'*Apocalypse* –, tout en démêlant à la lettre la succession des faits et des personnages bibliques, l'un après l'autre, selon la linéarité de l'écriture, de la grammaire et du temps.

Toutefois, si le sens de tout cela était aussi banal, les trois cercles ne seraient qu'une illustration graphique. En revanche, l'image est une pensée vivante et montre le dépassement en *dehors* de la page et de la linéarité des *verba* « car la lettre tue, mais l'esprit vivifie » (2 Co 3, 6). Elle se glisse dans l'espace simultané et stratifié où les événements de la vie adviennent. Joachim lui-même déclare au début de l'*Enchiridion super Apocalypsim* :

Même si je ne peux pas croire que je suis savant, sinon par stupidité, cependant je ne pourrais pas m'excuser d'ignorer ce que je suis tenu de dire, sinon par fausseté. Je parlerai, donc, comme je pourrai ; dans le cas contraire, je ferai comprendre par des signes [*nutibus indicabo*]. Et, si je ne peux imiter les hommes que j'ai vus, j'imiterai l'animal sans intelligence, ou autrement l'homme dépourvu de parole, qui dit ce qu'il a vu avec des signes¹¹.

11. DA FIORE Gioacchino, *Enchiridion super Apocalypsim*, édition commentée par Edward Kilian Burger, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1986, p. 45-49 ; DA FIORE

On remarque ici le fait que, pour expliquer le dispositif de la *figura*, l'on évoque une sorte de langage immanent, concret et pragmatique comme le langage animal, qui est en fait constitué d'images, de voix et de sons¹² – nous devons interpréter selon cette perspective le troisième traité joachimite dédié à une des trois personnes de la Trinité (c'est-à-dire le *Psalterium decem choridarum*, qui se réfère à la troisième personne, à savoir au Saint-Esprit). Ainsi, à partir du dispositif des *figurae* et de leur fonctionnement, que Massimo Iritano compare à la signification des *images dialectiques* de Benjamin¹³, apparaît la possibilité d'interpréter la conception de l'histoire joachimite de manière différente, en s'écartant de la ligne tracée par Taubes (et héritée de Löwith), qui le considère en tant que pont entre l'eschatologie théologique et l'eschatologie philosophique.

Voilà donc que le temps du troisième *status*, comme le démontre la *figura* des trois cercles superposés de manière très précise, ne peut être interprété seulement (ou principalement) en termes de succession, c'est-à-dire en tant que projection, périodisation et limite finale du temps linéaire – comme on l'a déjà souligné, c'est l'idée centrale des eschatologies philosophiques de la modernité –, mais plutôt en tant que transformation qualitative de tout moment traversé par la dialectique du temps et de l'éternité. C'est-à-dire en tant que *temps messianique* où, exactement comme dans l'Incarnation, apparaît une nouvelle initiative de l'Esprit dans l'histoire, initiative qui ne s'accomplit pas uniquement vis-à-vis du passé, mais aussi, et surtout, en vue d'un éventuel rachat pour le présent.

C'est le noyau qui noue et dénoue à la fois le millénarisme et le messianisme. Dans son interprétation de Paul et de l'*Épître aux Romains*, Giorgio Agamben le présente comme un malentendu sur la signification du royaume messianique qui, selon la doctrine rabbinique, se trouve entre le vieux et le nouvel *éon*. Cependant, dans une de ses rares références à Joachim de Fiore, Giorgio Agamben affirme que tout « dépend du sens qu'on donne à cet "entre" » :

Gioachino, *Sull'Apocalisse*, édition avec le texte en latin, traduction et commentaire de Andrea Tagliapietra, Milan, Feltrinelli, 1994, p. 132-133 (notre traduction).

12. TAGLIAPIETRA Andrea, « Gioachino da Fiore e la musica del *Salterio a dieci corde*. Grammatica e metaforica della Trinità », dans MORESCHINI Claudio (dir.), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, Florence, Edizioni Feeria, 2015, p. 195-218.
13. IIRITANO Massimo, *Gioachino da Fiore. Attualità di un profeta sconfitto*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2015, p. 40. Mais aussi AUERBACH Erich, « Figura », *Archivium Romanicum* 22, 1938, p. 436-489.

Cela signifie que les interprétations millénaristes ont tort et raison à la fois. Tort, parce qu'elles souhaitent identifier littéralement le royaume messianique à une certaine période de temps chronologique, située entre la *parousia* et la fin du temps ; pour cette raison que le temps messianique chez Paul implique, comme temps opératif, une transformation actuelle de l'expérience du temps, transformation capable d'interrompre ici et maintenant le temps profane. Le royaume ne coïncide avec aucun instant chronologique, mais il se situe plutôt entre tous les instants pour les étendre dans la *para-ousia*. Voici en quoi consiste sa particulière « proximité »¹⁴.

Bien que l'objectif du millénarisme consiste à *repren*dre le temps « *parousiastique* » de la communauté postpascale, il se détache quand même du temps messianique, pour autant qu'il ne réussit pas à concevoir le royaume en tant que changement *hic et nunc* de la qualité du temps. Désormais mithridatisé par son adversaire, le millénarisme ne peut concevoir le royaume qu'à l'instar de l'addition d'un intervalle temporel.

Comme Robert E. Lerner¹⁵ le suggère, la méditation joachimite sur l'*Apocalypse* et sur le troisième *status* en tant que royaume millénaire se noue à l'urgence sabbatique d'une période où il peut y avoir une sorte de *rachat* et de *réconciliation*. C'est-à-dire un Samedi terrestre où les deux dimensions du temps qui reste s'entrecroisent à la façon des cercles trinitaires. De même, les vertus temporelles de la patience et de l'espérance sont toujours – fermement – nouées ; en effet, en imaginant leur séparation, l'une tomberait dans le quietisme sourd de l'indifférence, tandis que l'autre tomberait dans l'exaltation aveugle de l'idolâtrie : « *secundum partem inceptit ab illo sabbato quo requievit Dominus in sepulchro, et secundum plenitudinem sui a ruina bestia et pseudo prophete*¹⁶ ».

Conformément à l'exégèse littérale d'Ap 20, Joachim place le Samedi terrestre suite à la victoire finale sur l'Antéchrist et avant le grand conflit eschatolo-

14. AGAMBEN Giorgio, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Turin, Bollati Boringhieri, 2000, p. 72 ; AGAMBEN Giorgio, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, traduit par Judith Revel, Paris, Payot & Rivages, 2004.

15. LERNER Robert, « The Medieval Return to the Thousand-Year Sabbath », dans EMMERSON Richard K., MCGINN Bernard (dir.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Londres, Cornell University Press, 1992, p. 51-71 ; LERNER Robert, *Il ritorno medievale al Sabato di mille anni*, dans LERNER Robert, *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, Rome, Viella, 1995, p. 189-209.

16. DA FIORE Gioacchino, *Expositio in Apocalypsim*, Venise, F. Bindone ac M. Pasini, 1527, 7, f. 211b.

gique (l'affrontement des armées de Gog et Magog) qui referme l'histoire. C'est pourquoi les traditionnelles scansion septénaires, qui comparent l'histoire du monde aux sept jours de la création de la *Genèse*¹⁷, comme dans l'exégèse du haut Moyen Âge de Bède le Vénérable, deviennent huiténaires chez Joachim, et ce, à travers un *serenissimus intellectus* qui ajoute un ultime âge, le huitième, celui-ci correspondant au passage à l'éternité. Le temps sabbatique du troisième *status* n'est donc pas le temps dernier de l'histoire, mais plutôt l'*avant-dernier*, un *refrigerium sanctorum* où les acteurs du terrible conflit avec l'Antéchrist peuvent trouver un soulagement, mais surtout, rétablir la possibilité d'être libres jusqu'à la fin, et même dans la fin. L'avant-dernier temps est en effet le temps où l'on n'est pas fatigués, mais, comme l'écrivait Gilles Deleuze en glosant Beckett, épuisés : « L'épuisé, c'est l'exhaustif, c'est le tari, c'est l'exténué et c'est le dissipé ». Mais l'épuisé n'est pas le dernier ; il reste encore quelque chose à faire, une lucide clairvoyance à exercer : c'est seulement quand « *il n'y a plus de possible* », que l'on peut vraiment affirmer que « c'est terminé¹⁸ ». Dans l'avant-dernier temps, même la force du mal peut en quelque sorte se reconstituer, force enchaînée dans l'abîme pour la durée symbolique des fameux mille ans, dans une forme de repos obligé recelant la possibilité d'avoir encore quelque chose à faire. Se remettre ou se convertir ? La neutralisation de Satan enchaîné d'Ap 20 permet d'entrevoir l'aboutissement possible de l'apocalypse dans l'*apokatastasis* (Ernst Bloch avait saisi une certaine proximité entre Origène et Joachim)¹⁹ et l'éventualité que l'avant-dernier temps du Samedi terrestre soit un temps de réforme, de conversion et de pénitence, mais surtout, comme on disait, de *rachat*, de remise des dettes et d'émancipation de ceux qui sont encore esclaves (Dt 15, 1-23). Dans l'avant-dernier temps du Samedi terrestre, on comprend finalement le sens de ce que Sergio Quinzio appelait la terrible vérité de la Croix : « la souffrance est plus grande que la faute : voici la vérité destructive et terrible de la croix²⁰ ».

17. SCHMIDT Roderich, « *Aetates mundi*. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° 67, 1955-1956, p. 288-317 ; ARCHAMBAULT Paul, « The Ages of Man and the Ages of the World. A Study of Two Traditions », *Revue des études augustiniennes* 12, 1966, p. 193-228.

18. DELEUZE Gilles, *L'Épuisé*, Paris, éditions de Minuit, 1992 ; DELEUZE Gilles, *L'esausto*, traduit par Ginevra Bompiani, con un testo di Giorgio Agamben, Rome, Nottetempo, 2015, p. 37-38.

19. BLOCH Ernst, *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, dans BLOCH Ernst, *Gesamtausgabe*, 12, Francfort, Suhrkamp, 1977, p. 144-148.

20. QUINZIO Sergio, *La croce e il nulla*, Milan, Adelphi, 1984, p. 152.

Dès lors, pendant l'avant-dernier temps, il est encore possible d'agir et de prendre une initiative dans l'histoire. Au Moyen Âge, la Chrétienté élabore sa « cité idéale » en s'inspirant de cette *utopie* qui, conçue par Platon dans le contexte de la *pólis* grecque, ne se présentera à nouveau dans l'horizon laïc et immanent qu'à partir de l'âge moderne – et ce n'est pas un hasard. Il s'agit de la *figura* de la *Jérusalem céleste*. Dans le *De civitate Dei* Augustin avait formulé la théorie des deux cités : la cité des hommes et la cité de Dieu. Si la seconde est transcendante, la première est immanente. La *civitas hominum* représente le pouvoir politique que l'Évangile, contrairement à la théologie politique de l'empire ancien qui projetait la dignité impériale sur le plan divin, sépare nettement : la Cité des hommes appartient à César, la Cité de Dieu appartient à Dieu. Cependant, au cours de l'Histoire, les deux cités s'entrecroisent, bien qu'Augustin soutienne contre les millénaristes de son époque qu'une réalisation historique de la Cité de Dieu n'est point possible. La réalisation de la *civitas Dei* n'aura lieu qu'à la fin des temps, c'est-à-dire dans la transcendance et en dehors de l'Histoire. Il s'agit de la conception principale de la théologie chrétienne de l'Histoire ; conception qui permet la conciliation relative de l'Église de Rome avec l'idée impériale, reconfigurée, dans le cadre du Saint-Empire romain germanique en tant qu'idéal exclusivement politique. Selon la lecture augustiniennne d'Ap 21, 1-2, c'est ainsi que la Jérusalem céleste descendra du ciel sur terre seulement à la fin de l'Histoire. L'idéal chrétien d'Augustin est en dehors de l'espace et du temps ; ne se sécularisant pas, il ne se territorialise pas non plus dans un projet immanent. Comme nous l'avons affirmé précédemment, Joachim pense cependant que le troisième *status* consiste en un avant-dernier temps ; c'est-à-dire qu'il est en vue de la fin, mais pour autant il est encore interne à l'économie de l'Histoire. Ce temps doit donc viser l'*experimentum mundi* de la territorialisation de l'idéal chrétien, et ce, selon les termes d'une extension de l'utopie monastique à la *societas christiana* entière.

Nous allons interpréter, selon cette perspective, la table 12 du *Liber Figurarum*. Celle-ci représente la *Dispositio novi ordinis pertinens ad tertium statum*²¹ à l'instar d'une utopie messianique qui assemble, de façon très originale, les deux catégories de l'*eschatologie* et de l'*utopie* ; catégories que Martin Buber noue dialectiquement dans les pages de *Pfade in Utopia* :

21. DA FIORE Gioacchino (ou école de), *Liber Figurarum*, *op. cit.*, 2, tavola 12.

La vision du juste dans la Révélation s'accomplit avec l'image d'un *temps* parfait, en tant qu'*eschatologie messianique* ; la vision du juste dans l'idée s'accomplit avec l'image d'un *espace* parfait, en tant qu'*utopie*. La première, par essence, va au-delà de l'espace social, touchant l'être de la créature, jusqu'à l'ordre cosmique ; la deuxième se limite essentiellement à habiter la sphère sociale, même si parfois elle inclut, dans son image, une mutation intérieure de l'homme. L'*eschatologie* signifie un perfectionnement de la création ; l'*utopie* indique un déploiement des possibilités d'un ordre « juste », latent dans la vie commune des hommes²².

C'est pourquoi, selon Buber, l'eschatologie pousse l'utopie vers ses limites historiques : la perspective eschatologique augmente au maximum les capacités critiques de l'utopie, tout en obligeant l'horizon utopique à dépasser le conditionnement social de son époque. Si l'utopie envisage une architecture sociale et, donc, une forme idéologiquement « statique » de projet, le millénarisme ne peut en aucun cas se fixer sur un « cadre architectonique » immobile – ce qui correspondrait au modèle sans temps de la « cité idéale » des utopistes. Le millénarisme implique en effet une certaine souplesse, la fluidification des résistances de l'Histoire et, enfin, le dynamisme d'un projet inépuisable dans son propre mouvement. Dès lors, si dans l'utopie c'est l'élément rationnel, contemplatif et calculatoire qui est dominant, dans l'eschatologie millénariste la composante négative pousse à un lien plus direct avec la sphère pratique de l'agir.

Dans le système joachimite, l'élément utopique, qui constitue tant le modèle des institutions que la nature de leur développement intrinsèque, se fusionne avec l'idée d'une césure radicale (la fin d'un monde et le début d'un autre), qui appartient à la tradition messianique apocalyptique la plus authentique. Joseph Ratzinger²³, lorsqu'il n'était pas encore monté sur le trône pontifical sous le nom de Benoît XVI, a défini le joachimisme comme le fruit mûr de la rencontre entre l'*utopie monastique* et l'*eschatologie millénariste*. Dans la description joachimite de l'âge de l'Esprit, le rapport de l'utopie au messianisme est perçu en tant que tension entre l'idéal religieux d'une monachisation universelle – avec le corollaire confessionnel de la conversion des Hébreux et de la réunification de

22. BUBER Martin, *Pfade in Utopia*, Heidelberg, Lambert Schneider Verlag, 1950 ; BUBER Martin, *Werke*, 3 vol., vol. I : *Schriften zur Philosophie*, München, Kösel-Schneider, 1962 ; BUBER Martin, *Sentieri in utopia*, traduit par Amerigo Guadagnin, Milan, Edizioni di Comunità, 1967, p. 20 ; BUBER Martin, *Utopie et socialisme*, traduit par Paul Corset et François Girard, Paris, Aubier Montaigne, 1977 (notre traduction).

23. RATZINGER Joseph, « Eschatologie und Utopie », *Communio* 2, 1977, p. 97-110, p. 108.

l'Église latine avec celle grecque-orthodoxe – et l'extension à tous les hommes de l'*intelligentia spiritualis*. En les affranchissant de l'esclavage de la lettre, des dispositions du magistère ecclésiastique et des ordres du pouvoir politique, l'*intelligentia spiritualis* marginalise les institutions historiques et sociales en les minant ainsi de l'intérieur.

Or, l'élément utopique institutionnel du royaume millénaire joachimite se manifeste clairement dans la *figura* de la *Dispositio novi ordinis*. À cet égard, Ferdinand Seibt écrivait, de façon très efficace, qu'elle représente, dans le cadre de l'histoire des utopies, une sorte de « pont » médiéval qui noue Platon à Thomas More²⁴. Rappelons ici brièvement cette description. Elle représente le dessin d'une croix grecque, avec le corps quadrangulaire et les bras à forme de « T » majuscule, qui est au-dessus de deux rectangles vides, un plus petit et un plus grand. Le profil de la figure trace le contour d'un ostensor avec les deux rectangles, l'un placé sur l'autre, qui forment une base. En haut s'érige une croix ; chacun de ses bras contient, en correspondance du trait horizontal du « T », un nombre équivalent de rectangles plus petits (environ un tiers du rectangle mineur). Les deux rectangles et le corps de la croix sont liés entre eux de façon que le profil de la figure s'unifie sans solution de continuité. L'image est ainsi vide et permet de voir, dans la forme stylisée de l'ostensor, le dessin d'un « plan planimétrique », inspiré de la description apocalyptique de la Jérusalem céleste (Ap 21, 10-27). Cependant, dans le système joachimite, elle représente le projet architectonique d'un monastère idéal, construit pour accueillir le « nouvel ordre » qui, comme le texte de la miniature le dit, y demeurera « dans le troisième *status*, à la manière de la Jérusalem céleste (*ad tertium statum ad instar superne Jerusalem*) ».

Si la littérature monastique contemporaine de type visionnaire, comme le *Scivias* de Hildegarde de Bingen ou comme le même projet eschatologique-encyclopédique de l'*Hortus deliciarum* de Herrad von Hohenburg²⁵, se limite à comparer l'horizon « physique » du monastère réel à l'horizon « transcendant » de la Jérusalem céleste, Joachim va plus loin. En effet, le « monastère idéal » de la *Dispositio* ne consiste plus en un lieu de désir et d'attente pour une cité sainte

24. SEIBT Ferdinand, « Liber Figurarum 12 and the Classical Ideal of Utopia », dans WILLIAMS Ann (dir.), *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*, Essex, Longman, 1980, p. 257-266.

25. TAGLIAPIETRA Andrea, *Gioacchino da Fiore e la filosofia*, Saonara, Il prato, 2013, p. 119-150 (*Il simbolismo tedesco e la pietà femminile: Ildegarda di Bingen e Herrad di Hohenburg*).

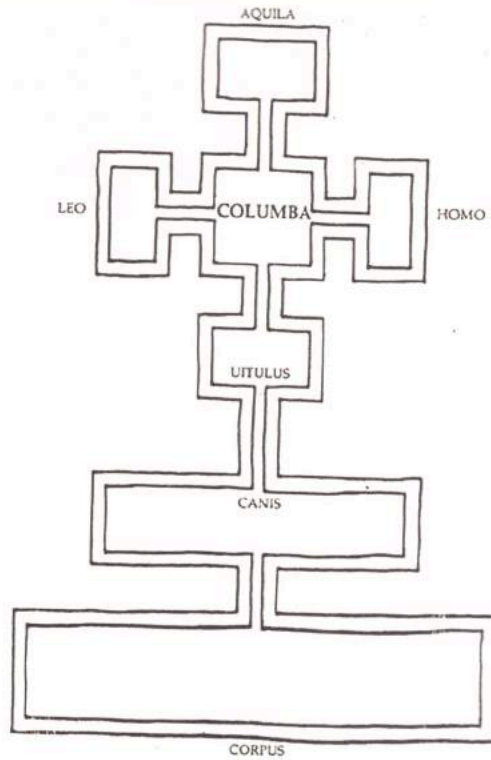


Fig. 3 : Plan de la *Dispositio Novi Ordinis pertinens ad tertium statum*, présent dans trois manuscrits du *Liber Figurarum* : ms. 255 A, vers 1200-1230, Corpus Christi College, Oxford, f. 17r. ; ms. 121 A, vers 1250, Sächsische Landesbibliothek, Dresden, f. 96r. ; ms. R1, vers 1250, Biblioteca del Seminario Vescovile, Reggio Emilia, f. 13v.

extraterrestre, mais plutôt en un double de la cité sainte, qui descend du ciel en s'enracinant dans la dimension terrestre de l'Histoire.

La table du *Liber Figurarum* doit alors être interprétée comme le plan d'un édifice qui expose le fonctionnement disciplinaire d'une communauté religieuse. La croix grecque, avec son corps carré et les quatre rectangles de ses bras en « T », représente cinq oratoires monastiques. L'oratoire central correspond au corps de la croix ; il possède une forme carrée et un périmètre peint en turquoise. Le *pater spiritualis* et le symbole de la *columba* du Saint-Esprit trônent sur cet oratoire dédié à Sainte Marie mère de Dieu.

Dans les quatre oratoires rectangulaires des bras de la croix – en alternance, deux verts et deux jaune-or – résident les quatre ordres monastiques qui renvoient

au symbolisme du célèbre tétramorphe du « chariot d'Ézéchiël » (Ez 1, 10), qui est repris dans les « quatre vivants » de l'*Apocalypse* (Ap 4, 7) et qui, par cette voie, représente les quatre évangélistes dans la tradition iconographique chrétienne. Ainsi, on a l'aigle (*aquila*) pour l'oratoire de saint Jean l'Évangéliste dans le bras en haut de la croix, qui correspond au Sud ; le veau (*vitulus*) pour l'oratoire de saint Étienne, dans le bras inférieur de la croix, qui regarde au Nord ; le lion (*leo*) pour l'oratoire de saint Pierre, dans le bras droit de la croix, qui se tourne vers l'Est ; et la figure d'homme (*homo*) pour l'oratoire de saint Paul, dans le bras de la croix qui indique l'Ouest.

À trois stades de distance – c'est-à-dire environ quatre kilomètres et demi [1 480 m × 3 = 4 440 m] – de ces cinq oratoires de la croix, en suivant, pour ainsi dire, l'axe central de l'ostensoir, l'on trouve le sixième oratoire, qui est représenté par le rectangle mineur avec le bord vert, que Joachim dédie à Jean-Baptiste et qu'il marque avec le symbole du chien (*canis*). Ici, en observant les principes de la vie commune, résident les prêtres et les clercs. Enfin, à deux stades de distance – c'est-à-dire environ trois kilomètres [1 480 m × 2 = 2 960 m] – du corps principal du monastère, dans le septième oratoire – qui correspond au rectangle plus grand et à la base de l'ostensoir –, il y a les époux avec leurs enfants. Ce dernier rectangle est peint avec une magnifique couleur rouge feu – la même teinte qui, dans la table des cercles trinitaires, marquait celui du Saint-Esprit – et il est situé sous le signe du corps (*corpus*) et du mouton (*ovis*). Il est dédié à Abraham et à tous les autres patriarches qui furent bergers. Nous pouvons seulement mentionner l'importance des métaphores végétales et animales dans les œuvres joachimites ; il n'est en effet pas étonnant que les distinctions de rôle des moines et des laïcs pendant le troisième *status* soient rapportées aux animaux ; le même mouvement de l'Histoire est indiqué avec l'expression *vivens ordo*²⁶.

En considérant d'autres caractéristiques du dessin, comme la double ligne continue qui circonscrit la figure et la seule ouverture en correspondance de l'oratoire des gens mariés, l'on peut penser que Joachim imagine le monastère entouré de murs, de façon que ses contacts avec le monde soient limités et réglementés. Ainsi, il y aurait une progression visant à protéger des interférences politico-sociales et du « bruit du monde » les oratoires où se déroulent les fonctions les plus élevées –, par exemple, l'oratoire des contemplatifs de saint Jean l'Évangéliste, où l'œuvre

26. DA FIORE Gioacchino, *Tractatus super quattuor Evangelia*, édition commentée par Ernesto Buonaiuti, Rome, Tipografia del Senato, 1930, 1, p. 16, r. 8.

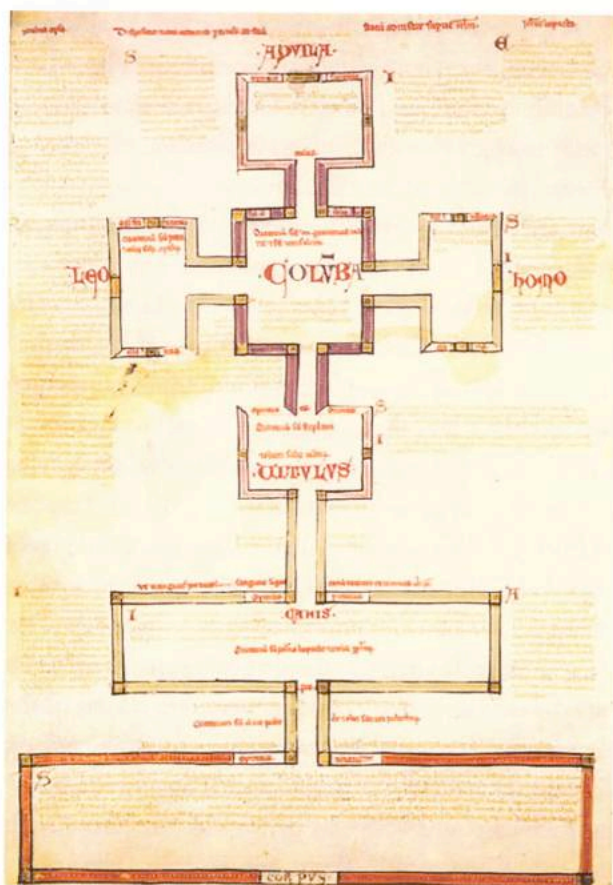


Fig. 4 : Plan de la *Dispositio Novi Ordinis pertinens ad tertium statum*, présent dans trois manuscrits du *Liber Figurarum* : ms. 255 A, vers 1200-1230, Corpus Christi College, Oxford, f. 17r. ; ms. 121 A, vers 1250, Sächsische Landesbibliothek, Dresden, f. 96r. ; ms. R1, vers 1250, Biblioteca del Seminario Vescovile, Reggio Emilia, f. 13v.

de l'*intelligentia spiritualis* s'accomplit. Dans la didascalie de la table, l'Abbé de Fiore ne donne aucun renseignement concernant la population qui aurait dû habiter ce lieu ; toutefois, en observant les mesures approximatives fournies par le dessin, il faut supposer une distance d'environ 7 kilomètres entre l'oratoire des laïcs et le bloc central du *monasterium*, c'est-à-dire les cinq *oratoria* de la croix.

Dans l'ensemble, donc, la *Dispositio* décrit l'installation d'une véritable communauté urbaine monastique, distribuée sur une surface de plusieurs kilomètres carrés. Il était aussi prévu de construire des établissements accessoires, destinés au séjour des visiteurs, des pauvres en voyage et des pèlerins, ainsi qu'une extension du territoire cultivable adjacent aux édifices voués aux

activités agricoles qu'on ne pouvait pas pratiquer dans le monastère. Le noyau de l'ensemble architectural, c'est-à-dire les cinq édifices de la croix de l'ostensoir, constitue en fait cinq monastères différents, chacun dédié à une tâche spécifique : l'administration, l'étude, la contemplation et le travail. Le cinquième édifice, dédié à saint Pierre, faisait fonction d'infirmier.

Le diagramme architectonique joachimite de la *Dipositio* représente un véritable programme de formation, où les conditions physiques et sociales et les éléments organisationnels du système ont pour objectif d'influencer et de modeler les comportements et les attitudes, les valeurs et les formes de vie des personnes qui y habitent. Il s'agit sûrement d'une des façons dont l'idéal chrétien de la Jérusalem céleste se territorialise, tout en imaginant une « cité idéale » qui réunit, par un seul projet urbanistique, tant le dessin de la cité utopique que celui d'un monastère ou d'un réseau de monastères, où coexistent, même si c'est dans une perspective radicalement transformée, les *ordines* traditionnels de la société médiévale.

En étudiant l'œuvre de Joachim de Fiore et sa conception du *tertium status* on se retrouve face à une solution différente du noyau médiéval de la théologie politique et, de ce fait, à une autre clé de lecture de la modernité. Peut-être aussi à une modernité différente, où le procès de dépassement de la théologie politique n'est pas résolu en transférant – et donc en masquant – sa « machine » dans les mécanismes de légitimation de l'état moderne sécularisé, mais plutôt en dénouant sa tension à partir de l'intérieur, c'est-à-dire dans l'Église elle-même. Pour le dire autrement, en neutralisant son dispositif par un écart vis-à-vis de la structure même de la théologie politique et des formes de sa prise concrète sur l'actualité de l'horizon historique, culturel et social du Moyen Âge. La question est bien schématisée par Agamben dans les pages de son ouvrage *Le règne et la gloire* :

De la théologie chrétienne dérivent deux paradigmes politiques *lato sensu*, qui sont contradictoires, mais aussi connectés de manière fonctionnelle : la théologie politique, qui fonde en Dieu seul la transcendance du pouvoir souverain, et la théologie économique, qui se substitue à celle-ci avec l'idée d'une *oikonomia*, conçue en tant qu'ordre immanent – domestique et non pas strictement politique – tant de la vie divine que de la vie humaine. Du premier paradigme dérivent la philosophie politique et la théorie moderne de la souveraineté ; du deuxième paradigme dérive la biopolitique moderne jusqu'à l'actuel triomphe de l'économie et du gouvernement sur tout autre domaine de la vie sociale²⁷.

27. AGAMBEN Giorgio, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Turin, Bollati Boringhieri, 2009, p. 13 ; AGAMBEN Giorgio, *Le Règne et la gloire*, traduit par

La théologie économique, qui est en effet la théologie essentielle du système joachimite, trouve son expression la plus directe dans la pensée de l'articulation des trois personnes trinitaires, c'est-à-dire la coexistence de l'unité et de la différenciation. Le pivot de la théologie politique est le rapport de représentation, le *deux* qui connecte les personnes du Père et du Fils dans une relation qui se noue immédiatement à la transmission héréditaire du pouvoir et de la propriété (y compris des dettes) et à la succession/substitution. Ceci est particulièrement évident dans le mécanisme féodal, mais est également au centre du système capitaliste moderne de la propriété privée et de la dette publique et privée. En revanche, la théologie économique problématise la relation de *multiplicité*, et ce parce que la troisième personne, l'Esprit, n'est pas en fait une personne : elle est impersonnelle, elle est *commune*.

Ainsi, là où Joachim dessine l'organisation de la vie commune du *tertium status*, on peut observer l'affirmation du paradigme communautaire du gouvernement de tous, en contradiction avec celui de la souveraineté. C'est le cas de la table du *Liber Figurarum*, que l'on vient d'examiner, où l'on peut rappeler que le terme latin *dispositio* est la traduction la plus fréquente – l'autre est *dispensatio* – du grec *oikonomia*. Dans cette table, comme dans le *Tractatus in expositionem Vitae et Regule beati Benedicti*²⁸ et dans plusieurs passages des œuvres majeures de Joachim, les idéaux de pauvreté et de *vita spiritalis* se rencontrent dans le projet inachevé d'une *vita communis*. Cette forme de vie, puisqu'elle s'affirme en tant que reconstitution du « rêve éveillé » de Benoît, renvoie en même temps à la *vita apostolorum*, c'est-à-dire à la forme de vie du christianisme des origines, à la *vita angelica* des ermites et des mystiques, mais surtout à la vie d'un *novus ordo* qui trouvera une réponse historique dans la personne de Francesco d'Assisi et dans l'ordre franciscain. Notamment, dans la doctrine de l'usage soutenue par les franciscains spirituels, comme Pierre de Jean Olieu ; il s'agit d'une forme de réglementation sans règle qui se développe en contradiction avec les normes de la loi et hors du droit. Nous nous référons ici à cette *très haute pauvreté* qui fait l'objet de la polémique historique entre les spirituels et les conventuels de l'ordre franciscain pendant la deuxième moitié du XIII^e siècle ; *très haute pauvreté*

Martin Rueff et Joël Gayraud, Paris, éditions du Seuil, 2008 (notre traduction).

28. DA FIORE Gioacchino, *Sulla Vita e sulla Regola di san Benedetto*, édition avec le texte en latin par Roberto Rusconi, texte critique et introduction par Alexander Patschovsky, Rome, Viella, 2012.

qui, comme Agamben le remarque, est encore actuelle aujourd'hui : « par son usage des choses, c'est la forme-de-vie qui commence quand toutes les formes de vie de l'Occident sont arrivées à leur consommation historique²⁹ ». C'est une forme-de-vie qui ne se fonde pas sur le mécanisme de pouvoir de la souveraineté tiré de la théologie politique ; au contraire, elle affranchit la singularité de chacun anarchiquement dans la réciprocité de ce qui est commun. À cet égard, Ernst Bloch avait conçu l'expression efficace de *démocratie mystique*, où « il n'y aura plus de maître, une société de l'Esprit Libre, de Spirituels, de frères dans la pureté et dans la plénitude de l'Esprit. Dans cette démocratie mystique, la démocratie réelle était transformée en Utopie, avec un développement religieux, bien sûr, mais en ayant un projet bien articulé qui concernait l'homme dans sa totalité³⁰ ». Regardons enfin les tentatives joachimites réitérées de dessiner la figure des *virii spirituales* : ils sont semblables à ceux qui reçoivent les prédicats messianiques du Christ lui-même, en devenant *uniques*, c'est-à-dire en développant, dans ce nouveau contexte, l'ancienne étymologie de *monachòs*. Ce mot, comme le rappelle Ernst Benz, n'indiquait pas initialement l'ermite solitaire et séparé de la vie commune, mais plutôt – avec des échos qui ne peuvent pas ne pas rappeler Kierkegaard et surtout Stirner – l'« unique », le « singulier » (*der Einzigartige* ; en syriaque, langue de l'ancien cénobitisme du Moyen-Orient, *ihidâyô*³¹) ; mot qui, par cette voie, évoque ainsi la notion, scandaleuse pour tout dispositif métaphysique et théologique-politique ancien ou moderne, de singularité.

29. AGAMBEN Giorgio, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicence, Neri Pozza, 2011, p. 175 ; AGAMBEN Giorgio, *De la très haute pauvreté : règles et forme de vie*, traduit par Joël Gayraud, Paris, Payot & Rivages, 2011 (notre traduction).

30. BLOCH Ernst, *Naturrecht und menschliche Würde*, dans BLOCH Ernst, *Gesamtausgabe*, *op. cit.*, 6, p. 292.

31. BENZ Ernst, « Creator Spiritus: Die Geistlehre des Joachim de Fiore », dans *Eranos-Jahrbuch* n° 25, 1956, p. 285-355, p. 300, note 22.