Henri de Lubac et le XIX^e siècle comme symptôme

Alain Rauwel

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/27255>

DOI : 10.4000/assr.27255

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2015

Pagination : 193-200

ISBN : 978-2-7132-2515-4

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Alain Rauwel, « Henri de Lubac et le XIX^e siècle comme symptôme », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 172 | octobre-décembre, mis en ligne le 01 octobre 2018, consulté le 03 mai 2019.
URL : <http://journals.openedition.org/assr/27255> ; DOI : 10.4000/assr.27255

Alain Rauwel

Henri de Lubac et le ^{xix}^e siècle comme symptôme

À propos de :

LUBAC Henri de, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Œuvres complètes », XXVII-XXVIII, 2014, 960 p.

Relire *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, c'est d'abord entrer dans le flux d'une œuvre hors normes, d'une ambition et d'une érudition ébouriffantes. Désireux au départ d'amplifier le chapitre d'*Exégèse médiévale* dévolu à l'abbé calabrais du ^{xiii}^e siècle, Henri de Lubac porte son « complément d'enquête » aux dimensions de deux forts volumes. Son projet est de suivre à la trace, au-delà même de la culture occidentale puisqu'un important chapitre porte sur la Russie, la conception selon laquelle le temps de l'Église, correspondant à l'âge du Fils, aurait vocation à être dépassé par un temps nouveau placé sous le signe de l'Esprit, à entendre autant comme règne de l'Esprit-Saint que comme triomphe des hommes spirituels. Dans ce but, Lubac semble avoir tout lu, des plus grands classiques aux auteurs du second rayon les plus oubliés, tous les articles, toutes les thèses... Son chapitre V sur les Rose-Croix, le symbolisme de la rose et de la rosée, est un exemple parfait de cette érudition universelle, virtuose, confinant à la gratuité, qui fait le bonheur d'une lecture au long cours (838 pages de texte serré !). Les ratés sont rares – et d'autant plus spectaculaires, comme le passage (p. 673) où il s'appuie à propos de la Maçonnerie sur l'autorité de Jean Marquès-Rivière, collaborateur notoire, auteur de pamphlets antisémites et anti-maçonniques, condamné à mort par contumace à la fin de la guerre. Inévitable, sans doute, quand on met en œuvre une documentation énorme. On connaissait en tout cas la prodigieuse richesse de la compilation, pour l'avoir beaucoup utilisée.

Ce que révèle une relecture cursive, permise par la réédition dans le cadre des « Œuvres complètes » d'Henri de Lubac publiées par les éditions du Cerf¹,

1. Réédition matériellement très imparfaite : le volume unique est peu maniable, le texte n'a pas été recomposé, malgré des coquilles (dont le relevé final est incomplet), les notes n'ont pas été revues alors que l'auteur pratique l'*op. cit.* de façon très erratique, au point de rendre parfois la référence impossible à identifier... On dira que tout cela eût coûté bien cher, et qu'en l'état présent de l'édition il vaut mieux un livre imparfait que rien. Peut-être, mais aucune série de *Gesammelte Werke* ou de *Complete works* ne se présente si mal.

c'est un ouvrage infiniment plus *situé* qu'on ne pensait, c'est-à-dire très lié au contexte idéologique et ecclésial de son écriture (1979 pour le t. I, 1981 pour le t. II)². Lubac ne s'est pas livré à la gigantesque enquête supposée par ce travail pour le pur intérêt scientifique d'une question d'histoire des idées ; il l'a fait pour répondre à ce qu'il ressentait comme des défis, des inquiétudes, voire des angoisses, propres à ses années de vieillesse (*La postérité* est une œuvre d'octogénaire). Le ton est donné dès l'*incipit* de la très courte préface, où Lubac cite une réponse devenue célèbre de Jürgen Moltmann à Karl Barth : « Joachim est plus vivant qu'Augustin ». Cette victoire est pour l'auteur une menace, l'annonce d'une *dénaturation* : « l'idée joachimite a constitué l'un des principaux relais sur la voie conduisant à la sécularisation, c'est-à-dire à la dénaturation de la foi, de la pensée et de l'action chrétiennes » (p. 14). On sera sensible à la mobilisation du vocabulaire de la naturalité et de sa mise en crise, qui est l'un des marqueurs les plus nets de la théologie radicalement nouvelle qui, sous des apparences de conservatisme, s'impose dans l'Église romaine dès le début du pontificat de Karol Wojtyła.

La victime de ce triomphe imprévu du joachimisme diagnostiqué par Lubac est le catholicisme post-conciliaire, dont on savait que le jésuite avait cultivé une image de plus en plus négative, mais dont on vérifie ici à quel point il le voyait aux abois. Ses jugements sur les chrétiens marxistes sont durs : « la fausse lumière du mythe marxiste » (p. 363) ou « la chimère de l'homme nouveau selon Marx » destinée à être un jour dissipée par le seul véritable « homme nouveau », celui de saint Paul (*ibid.*). Paul contre Marx, après Augustin contre Joachim : cette tendance à résumer l'histoire à des affrontements binaires traduit bien l'urgence et la pugnacité de l'écriture. Toute la conclusion sur les « Néo-joachimismes contemporains » (présentée comme une conclusion par défaut, la fatigue de l'âge ayant empêché l'auteur de donner la synthèse finale qu'il aurait désirée³) est de la même eau, voire plus abrupte encore. Parmi diverses dénonciations, on ne pourra qu'être frappé par celle dont fait l'objet, à l'extrême fin du texte, Michel de Certeau. Le lien quasi filial entre les deux hommes est désormais bien connu⁴, et rend d'autant plus pénible la brève exécution intellectuelle à laquelle se livre le maître d'autrefois contre l'auteur de *La rupture instauratrice*, en laquelle il ne veut rien voir d'autre qu'une élimination du religieux – ce qu'elle était d'ailleurs en bonne part, mais pour des raisons proprement spirituelles inaccessibles à Lubac⁵. On relèvera que la présentation *a minima* rédigée pour cette édition

2. Ce constat est partagé par Emmanuel Falque, « *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* ou le principe d'immunité chez Henri de Lubac », *Revue des sciences religieuses*, 77, 2003, p. 183.

3. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, rééd. Paris, Le Cerf, 2006 (« Œuvres complètes », 33), p. 160.

4. François Dosse, *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002.

5. Cf. les études de Joseph Moingt, réunies dans *Figures de théologiens*, Paris, Le Cerf, 2013.

par Michael Sutton observe le plus complet silence sur cette crise interne à la Compagnie, promotrice des « Œuvres complètes » et dont il s'agit de donner une image très lissée. Le choix de laisser le dernier mot du livre à Claude Bruaire, un philosophe de la tendance *Communio*, a dû pourtant être durement ressenti par Certeau, qui avait aimé le dispensateur irénique des richesses patristiques, devenu polémiste anti-moderne, comme le *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* le manifeste avec toute la clarté voulue :

« Je tiens le joachimisme pour un danger encore actuel et même pressant. Je le reconnais dans le processus de sécularisation qui, trahissant l'Évangile, transforme en utopies sociales la recherche du royaume de Dieu. Je le vois à l'œuvre dans ce qui fut si justement appelé "l'auto-destruction de l'Église". Je crois qu'il ne peut qu'aggraver la misère et causer l'abaissement de notre humanité⁶. »

Deux perspectives sont regardées avec méfiance par de Lubac. Une certaine pneumatologie, d'abord. Alors que la redécouverte des richesses de la tradition orientale quant au rôle de l'Esprit dans l'économie de la foi et du salut était pour la théologie catholique un facteur d'ébullition (le *Je crois en l'Esprit-Saint* de Congar paraît la même année 1979 que le *Joachim*), le jésuite est plutôt sensible au danger d'une pensée de l'Esprit déconnectée des données de la christologie : « une fois coupé du Christ historique dont il est l'envoyé et le témoin, l'Esprit, soumis à toutes les aventures de la subjectivité humaine [...], peut conduire à tout, l'athéisme compris » (p. 335), voire ceci, qui ne s'embarrasse pas de précautions : « détaché du Christ, l'Esprit peut devenir n'importe quoi » (p. 827)⁷. Liée à cette réticence, l'autre grande méfiance de Lubac porte sur toutes les idéologies du progrès. Parlant de Lamennais, dont il considère l'aventure sans excès de charité, il juge : « nous sommes mieux placés que Lamennais pour commencer à savoir ce que peut tirer de son propre fonds cette humanité infaillible dont il avait tant rêvé » (p. 459). Quoi qu'on pense de sa pertinence historique, le constat est indiscutablement pessimiste, d'un pessimisme qui consonne avec le choix d'Augustin comme contrepartie de Joachim. Dans la culture occidentale, l'augustinisme a toujours tendanciellement penché vers la dévalorisation de l'action transformatrice de l'homme, et c'est bien dans cette mouvance que prend place le dernier Lubac.

Face à ce qu'il ressent comme une agression, Lubac entend réagir. Le *Joachim* est au sens strict un travail de *réaction*. La maison choisie pour la publication le manifeste dès la couverture. On y trouve des textes de Balthasar, de Ratzinger, de Fessard, de Léonard... c'est-à-dire du milieu des conciliaires déçus, de ceux qui dès 1969 ont fondé *Communio* contre les excès supposés de *Concilium*.

6. *Mémoire*, cit., p. 161. Cf. aussi Georges Chantraine et Marie-Gabrielle Lemaire, *Henri de Lubac*, t. IV (1960-1991), Paris, Cerf, 2013.

7. Lubac tenait à cette formule, déjà employée dans son compte rendu de la thèse d'Henri Mottu (*Revue de théologie et de philosophie*, 1979, repris comme appendice F à *La postérité spirituelle*, p. 879).

Dans la même collection que les deux tomes de Lubac paraît au même moment (1981) la thèse d'Institut catholique de son confrère jésuite Cochini, *Les origines apostoliques du célibat sacerdotal*, dont le destin est un bon indicateur du fossé qui se creuse entre fonction de recherche et fonction de conservation sous le règne de Jean-Paul II : tandis que Lubac, semble-t-il, à la suite de Daniélou, approuvait la thèse radicale de l'auteur selon laquelle l'Église avait depuis le I^{er} siècle attendu la continence parfaite de ses ministres, les historiens montraient l'inanité d'un montage purement idéologique⁸. Leurs démonstrations n'ont d'ailleurs eu aucun effet sur le courant apologétique issu de Cochini, puisque son ouvrage a été réédité avec éloges cardinales en 2006... La collection d'origine peut en tout cas à bon droit « passer pour traditionnelle, sinon traditionaliste », comme le notait alors un observateur perspicace, Émile Poulat⁹.

Sous cette couverture typée, de Lubac se livre à une véritable hérésiologie. La métaphore du virus et de l'antidote, filée par Emmanuel Falque tout au long d'un article qui semble du coup un peu égaré dans un recueil sur « l'hospitalité de la théologie¹⁰ », correspond exactement à ce qu'a voulu l'auteur du *Joachim*. À peu de choses près, le livre de 1979-1981 pourrait avoir été rédigé par un consultant du Saint-Office. La finalité est nettement classificatrice : qui est *in* (augustinien), qui est *out* (joachimite). Toutes les techniques éprouvées de la qualification théologique sont mises en œuvre, à commencer par le catalogue. La structure fondamentale de la dénonciation est la liste, mieux, le *syllabus* (d'hérésies et d'hérétiques). Lubac en dresse un de près de mille pages. Il le reconnaît lui-même : cette accumulation tient lieu de plan¹¹. Devant la nécessité de fournir un dossier le plus fourni possible cèdent les digues de la plus élémentaire cohérence : « à cette galerie de Russes on nous permettra d'adjoindre le Norvégien Ibsen » (p. 819) ! De même que le plus grand nombre d'auteurs est rassemblé, de même pour chacun sont entassées les citations, supposées probantes. Véritable trésor pour les historiens des idées et des dogmes, *La postérité spirituelle* est composée sur le mode ecclésiastique du centon. Le seul lien entre textes et auteurs divers est celui des filiations. Il ne saurait y avoir d'hérésiologie sans *autem genuit*, et Lubac le pratique assidûment, même si l'origine, de son propre aveu, est douteuse, puisque « l'histoire de la postérité de Joachim est aussi, et pour la plus large part, l'histoire des trahisons de sa pensée » (p. 67).

Comme toute hérésiologie, le *Joachim* construit ainsi, au bout du compte, un monstre de papier. Il n'y a de cathares que chez les auteurs de traités anti-cathares, il n'y a de modernistes que dans l'encyclique *Pascendi* (1907), il n'y a

8. Alexandre Faivre, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 63, 1983, p. 471-473.

9. ASSR, 56, 1983, p. 240.

10. Cf. note 2.

11. « L'ouvrage se présente comme une série de monographies dont le lien est assez lâche », *Mémoire, cit.*, p. 160.

de joachimites que chez Lubac. Le jésuite n'est d'ailleurs pas dupe du caractère artificiel de sa compilation et, à travers le thème des trahisons, reconnaît à demi-mot que le joachimisme *stricto sensu* n'existe pas – ce qui ne l'empêche nullement, dès la page suivante, de recommencer à mesurer le degré de joachimisme de quasiment toutes les pensées chrétiennes depuis le XIII^e siècle. Cette façon de faire lui permet d'inscrire à sa table des matières à peu près tous les thèmes qui le retiennent, puisque le simple fait qu'ils *auraient pu* être vaguement teintés de joachimisme justifie leur examen. Se multiplient ainsi les *excursus*, souvent passionnants, mais aux confins du hors-sujet, et parfois même franchement au-delà, comme le riche passage sur l'idée de progrès social au XIX^e siècle dans le chapitre XII. Inversement, la capacité qualificatrice que s'attribue l'auteur l'autorise sans autre forme de procès à déclarer immunes ses maîtres et amis : on verra la délicieuse note 2 de la p. 653, exemptant de tout hégélianisme le très aimé trio Blondel / Teilhard / Balthasar, ou les airs de vierge effarouchée avec lesquels est repoussée l'idée d'une éventuelle hétérodoxie de Teilhard (n. 1 p. 822). Pour faire bonne mesure, dénonciations et apologies sont appuyées sur un solide rappel au principe d'autorité : « s'éloigner du siège de Pierre, c'est aller contre la lettre et l'esprit du Concile ; l'histoire seule, au reste, devrait suffire à détourner de s'engager dans une telle voie » (n. 1 p. 522). Il est frappant de noter combien jamais Lubac ne développe la question de l'Église de Jean, pourtant directement liée à son sujet : de même que l'Église du deuxième âge avait été sous le patronage de Pierre, investi par le Christ lui-même du pouvoir des clefs, de même celle du troisième et dernier temps, sous la motion de l'Esprit, devait être, selon de très nombreux auteurs, l'Église de l'Apôtre bien-aimé. Mais la simple discussion de cet aspect supposerait de s'écarter, ne serait-ce qu'*in mente*, du modèle pétrinien, et de Lubac ne le peut, ne le sait, ne le veut.

Dans son labeur de défense de l'orthodoxie, le savant jésuite n'est pas seul. Les théologiens régulièrement cités avec faveur (et que l'on a déjà rencontrés au catalogue des éditions Lethielleux) sont souvent ses proches, au moins intellectuellement. Parmi les jésuites, on relève Balthasar, Fessard (mort en 1978), Tilliette, dont l'expertise ès philosophie allemande¹² explique en bonne partie la présence de longs chapitres sur cet univers. Hors de la Compagnie, le grand homme est Josef Ratzinger, dont la thèse sur saint Bonaventure est louée, et qui est à l'occasion, avec un peu de malice, présenté comme en accord avec son grand rival, Hans Küng (p. 770)¹³. On notera aussi plusieurs références aux travaux du Belge André Léonard, qui datent bien l'entreprise : Léonard est en effet proche de l'Institut d'études théologiques de Bruxelles, une fondation jésuite où règne un souci de la « saine doctrine » qui conduit, dès le tout début des années 1980, le jeune archevêque woytylien de Paris Jean-Marie Lustiger à y

12. *Schelling : une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1970 (2 vol.).

13. Sur l'antagonisme Küng / Ratzinger, on pourra voir les Mémoires du théologien de Tübingen, *Mon combat pour la liberté* (t. I, 2006) et *Une vérité contestée* (t. II, 2010).

envoyer ses séminaristes. Et comme on le sait, Lubac et Lustiger recevront la pourpre au même consistoire, en 1983. Les notes de bas de page de *La postérité spirituelle* tracent donc, pour qui sait lire, un croquis des réseaux pro-romains au tout début du pontificat de Jean-Paul II. Lubac avait rencontré Karol Wojtyła au concile, et avait conçu de lui une haute idée¹⁴. Son intérêt pour le pape polonais est la seule explication possible de l'importance tout à fait démesurée accordée aux auteurs de ce pays dans le *Joachim* (Mickiewicz, mais aussi Ciejowski¹⁵). Le chapitre XV se termine d'ailleurs par une évocation de l'élection pontificale de l'archevêque de Cracovie, le 16 octobre 1978, d'un ultramontanisme « à l'ancienne » que l'on n'attendrait pas sous la plume de Lubac (qui va jusqu'à citer l'apologie des poèmes de Wojtyła par Pierre Emmanuel !).

La ligne adoptée par Lubac rend compte de certains « trous noirs » de son approche. Contentons-nous d'en relever deux. Il est remarquable, d'abord, que le spécialiste de Joachim, familier des éditions procurées par Buonaiuti qu'il cite régulièrement, ne soulève jamais, à travers la figure du grand moderniste italien, la question centrale des liens entre modernisme catholique et eschatologie sécularisée¹⁶. Il y aurait pourtant beaucoup à dire à ce sujet : que l'on songe par exemple à l'article « Gioacchino » de l'*Enciclopedia italiana* de Gentile confié à Mario Niccoli, un disciple de Buonaiuti. Mais il semble impossible à Lubac, même à la fin des années 1970, de parler librement de la crise moderniste. Il appartient à une génération pour qui ce moment reste traumatique, impossible à objectiver. Symétriquement, dans l'hyper-contemporain de la préparation du livre, comment un clerc avisé aurait-il pu ne pas entendre les échos de la théologie de l'Esprit joachimite dans l'explosion charismatique qui ébranle alors les vieilles Églises ? Le pentecôtisme catholique démarre aux États-Unis en 1967, et est présent en Europe dès le début des années 1970. Le « baptême dans l'Esprit » qui caractérise le mouvement a à voir, et nettement, avec le joachimisme. L'un de ses apologistes les plus enthousiastes, René Laurentin, déclarait en 1975 « faire les plus extrêmes réserves sur la condamnation » de Joachim¹⁷, au nom même de la pneumatophilie. Mais Wojtyła avait déclaré dès 1979 qu'il voyait dans le charismatisme « une composante très importante du renouveau spirituel de l'Église ». Comment s'en tirer ? Par l'abstention, et la distribution rétrospective de « brevets de joachimisme » (Jean Séguy).

14. Cf. p. ex. *Carnets du concile*, t. II, Paris, Le Cerf, 2007, p. 394, ou *Mémoire*, cit., p. 175-177.

15. Cf. aussi Katarzyna Wroblewska, « Joachimist vestiges in Polish romantic thinkers », *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea*, Rome, Viella, 2005, p. 69-84.

16. Cf. Fulvio De Giorgi, *Millenarismo educatore: mito gioachimita e pedagogia civile in Italia dal Risorgimento al fascismo*, Rome, Viella, 2010, part. chap. X, « Messianismo e modernismo » et chap. XII, « Buonaiuti gioachimita e antifascista ». Cf. aussi Bernard McGinn, « Joachim of Fiore in the History of religions: E. Buonaiuti and M. Eliade on the Calabrian abbot », *Gioacchino da Fiore...*, cit., p. 111-126.

17. *Pentecôtisme chez les catholiques*, Paris, 1975, p. 178.

La postérité spirituelle s'impose avant tout comme un très grand livre sur le XIX^e siècle. Une bonne moitié de l'ensemble porte sur l'âge des révolutions, mieux ici *Le temps des prophètes*, selon le titre de l'essai fameux de Paul Bénichou, de deux ans antérieur au *Joachim*. Encore le choix de Lubac est-il très partiel : guidé vers l'Allemagne par Xavier Tilliette, comme on l'a vu, il a complètement laissé de côté le monde anglais, auquel se consacrait, au même moment encore, la très éminente spécialiste de Joachim que fut Marjorie Reeves, passée, comme Lubac, de l'étude de l'œuvre à celle de l'influence¹⁸. La table de son beau livre publié en 1987 avec la collaboration de Warwick Gould a en somme assez peu de points communs avec celle du *Joachim* ; de George Eliot à D. H. Lawrence, tout un pan de la « postérité » y est révélé, y compris du côté français, pour lequel Reeves et Gould accordent à Renan, à juste raison, une place nettement supérieure à celle que lui concède de Lubac. Le jésuite adopte en effet le curieux principe de ne rien dire des travaux savants consacrés à l'abbé calabrais pendant le XIX^e siècle, de Rousselot¹⁹ à Renan²⁰, alors que leur rôle dans l'élaboration d'une *forma mentis* mêlant eschatologie et utopie est loin d'être négligeable²¹. Quant au ton de l'essai anglais, il est sensiblement moins âpre que celui du *Joachim*, ce que l'on comprend aisément au regard de la situation intellectuelle et spirituelle des auteurs, qui était aux antipodes de celle d'un vieux clerc angoissé²².

Que de Lubac soit nonobstant « un éminent dix-neuviémiste », comme l'écrit Sutton (p. XXV), ne surprendra personne : on a en mémoire, par exemple, ses travaux sur Proudhon²³. Mais on a en mémoire aussi, et d'autant plus que Philippe Boutry et Guillaume Cuchet se sont employés à le remettre sur le devant de la scène, un autre maître livre du début des années 1980, abordant le XIX^e siècle sous l'angle des dérives spiritualistes : c'est bien sûr *Le XIX^e siècle à travers les âges* de Philippe Muray, publié en 1984²⁴. Le rapprochement du grave théologien et du vitupérateur flamboyant paraîtra peut-être incongru. Il s'impose toutefois à l'examen. Muray cite le *Joachim* dans la courte bibliographie qui accompagne son essai. Mais il le cite aussi à bien d'autres moments, quoique sans l'avouer

18. *Joachim of Fiore and the myth of the Eternal Evangel in the XIXth century*, Oxford, 1987 (compte rendu de Jean Séguy, ASSR, 64, 1987, p. 320-321) ; trad. it. *Gioacchino da Fiore e il mito dell'Evangelo eterno nella cultura europea*, avec un essai de Fulvio De Giorgi, Rome, Viella, 2000 ; rééd. complétée sous le titre *Joachim of Fiore and the myth of the Eternal Evangel in the XIXth and XXth century*, Oxford, 2002.

19. *Histoire de l'Évangile éternel*, Paris, 1861.

20. « Joachim de Flore et l'Évangile éternel », *Revue des Deux Mondes*, 1866, repris dans les *Nouvelles études d'histoire religieuse*, Paris, 1884.

21. Hilaire Multon, « L'héritage de Joachim de Flore dans l'historiographie et le débat intellectuel français au XIX^e s. », *Gioacchino da Fiore...*, cit., p. 87-97.

22. Belle évocation du rapport personnel de l'historienne au joachimisme dans Warwick Gould, « M. Reeves: a personal tribute », préface à *The Life and thought of Marjorie Reeves*, Londres, 2011.

23. *Proudhon et le christianisme*, Paris, 1945, rééd. Le Cerf, 2011 (« Œuvres complètes », 3).

24. Sur ce grand livre de visionnaire contre les visionnaires, cf. le recueil à paraître sous la dir. de Philippe Boutry et Guillaume Cuchet, *Philippe Muray et l'invention de la dix-neuviémité*.

– puisqu'être ennemi de l'Université autorise à s'exempter des usages académiques, à commencer par celui de la note de référence. Presque au hasard, l'attribution à une pastorale de l'archevêque de Cambrai de la formule « exploitation de l'homme par l'homme » ou la citation des propos anti-romains de George Sand²⁵ sont deux emprunts littéraires à Lubac. Et bien des *minores* de l'« occ-soc », dont les lecteurs de Muray se sont demandé où il était allé les chercher, sortent tout droit du tome II du *Joachim*. Il serait toutefois trop simple de voir seulement en Lubac une source et en Muray un pillard. Plus profondément, il y a entre les deux auteurs, par ailleurs aussi différents qu'on peut l'être, des convictions communes qui les font *volens nolens* participants d'un même *Zeitgeist*. Leur XIX^e siècle est fondamentalement un siècle malade, et son incapacité à finir fait de sa récurrence un symptôme. Il n'y a pas de hasard dans leur intérêt commun pour Michelet, si attentif au corps et à la somatisation. Là où Barthes avait réussi, en partie par identification, à inscrire cette corporéité de l'historien et de l'histoire dans la dynamique même de l'œuvre²⁶, Muray reste du côté de la plaisanterie grinçante. Lubac, lui, avoue son incapacité à comprendre l'homme et le penseur : « pauvre grand Michelet ! », soupire-t-il, accablé par les paradoxes (n. 4 p. 594). Ce qui lui résiste absolument, c'est la dimension palinodique du XIX^e siècle, cette accélération du mouvement des idées qui réduit à l'échelle d'une vie la succession des enthousiasmes et des désillusions, des conversions et des abjurations, que les sociétés anciennes ne connaissaient qu'au rythme des siècles. Il l'a bien identifiée : « quelques années d'une existence individuelle auront ainsi reproduit et terminé la courbe de longs siècles » (p. 456). Mais *Homo dix-neuviemis* lui semble mériter, pareil au Lamennais de Gerbet, d'être dénoncé comme « le juif errant de la politique. [...] Il n'y a pas, sur le terrain des questions sociales, une pierre solide ou un vain tas de poussière sur lequel il ne soit monté successivement, en criant à haute voix : "voici le fondement du monde" »²⁷. Henri de Lubac, voyant reparaître son fantôme au lendemain de Vatican II et de mai 1968, choisit son camp. Lui qui ne portait pas le Saint-Office dans son cœur se range *in fine* sous la bannière du cardinal Ottaviani : *semper idem*. Ainsi se comprend le dialogue manqué avec Taubes²⁸, que pourtant le jésuite avait lu : le salut de l'institution était au prix de la forclusion de l'eschatologie.

Alain RAUWEL

Centre d'études en sciences sociales du religieux (CéSor, EHESS-CNRS)

a.rauwel@wanadoo.fr

25. Respectivement p. 289 et 528 du *XIX^e siècle à travers les âges*, rééd. « Tel » de 1999.

26. Roland Barthes, *Michelet*, Paris, Le Seuil, 1954 (« Écrivains de toujours »).

27. Cité par José Cabanis dans Lamennais, *Affaires de Rome*, Lyon, La Manufacture, 1986, p. 32.

28. Jacob Taubes, *Eschatologie occidentale*, Paris, L'Éclat, 2009, p. 105 sur Joachim formulant « la loi des Temps modernes ». Cf. la très éclairante préface de Raphaël Lellouche, « La guérilla herméneutique de J. Taubes », et Elettra Stimili, « K. Löwith et J. Taubes lettori di G. da Fiore », *Gioacchino da Fiore...*, cit., p. 237-251.